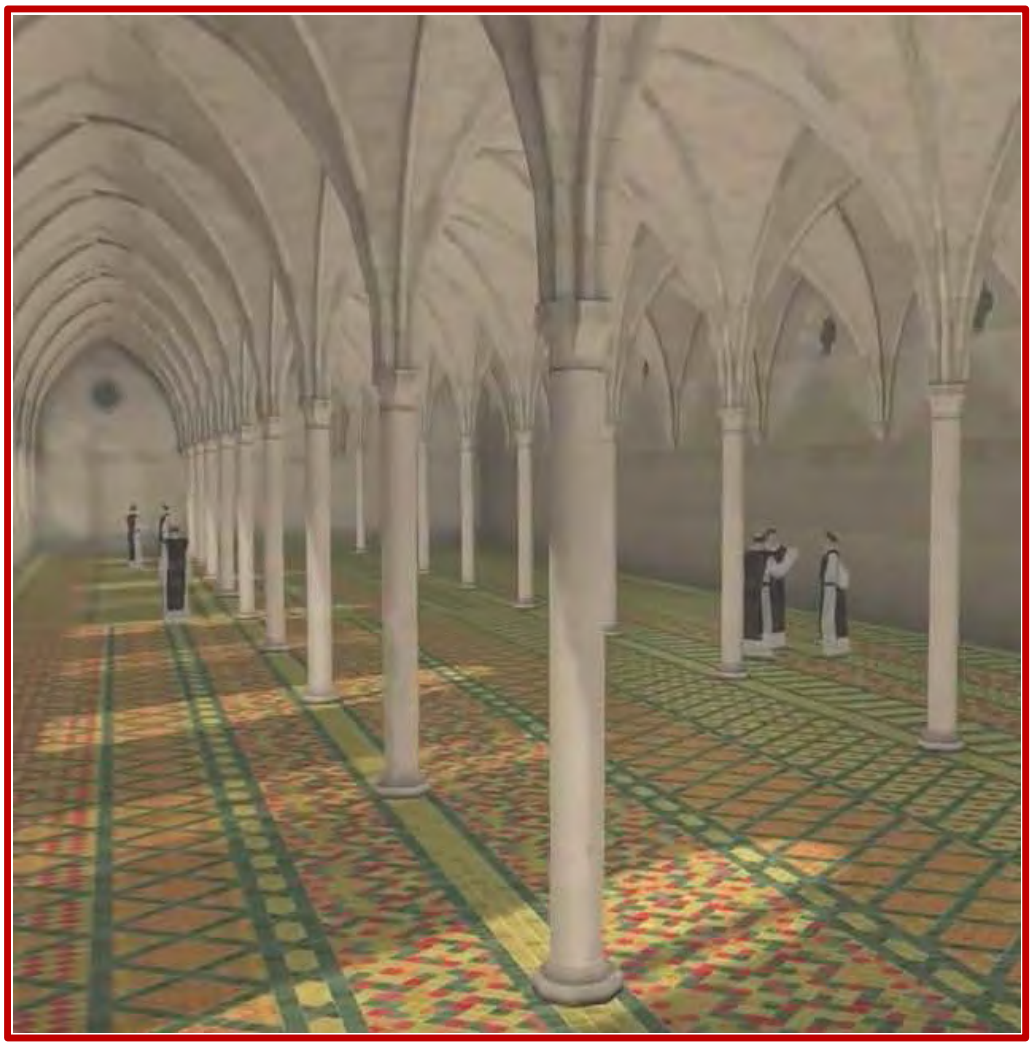


Simposio: Identidad Cisterciense Hoy

5 al 7 de mayo de 2019:
IX Centenario de la Carta da Caridad
Abadía de Nossa Senhora da Assunção de Hardehausen-Itatinga

CISTERCIUM

Nº 274 Enero-Junio 2020

Simposio

Identidad Cisterciense Hoy

5 a 7 de mayo de 2019: IX Centenario de la Carta de Caridad

Abadia de Nossa Senhora da Assunção de Hardehausen-Itatinga

PARTE I: NUESTROS VALORES

Dia 5 de mayo

Primacía de la caridad: Los impulsos de la Carta de Caridad

D. Mauro-Giuseppe Lepori, Abad General O. Cist.

Dinámica pos-conferencia:

- D. Abade Stéfano – Abadia de Chiaravalle di Milano (Milão)
- Madre Abadessa Elisabeth – Abadia Nossa Senhora de Fátima (Campo Grande)
- D. Luis Alberto Ruas – Abadia de Itatinga

Dia 6 de mayo (mañana)

Los valores de nuestros padres fundadores: Teología Cisterciense

Ir. Estêvão – Abadia de Itatinga

PARTE II:

NOSOTROS HOY ANTE ESTOS VALORES

Y NUESTRA HERENCIA ESPIRITUAL

Dia 6 de maio (tarde)

Ascese para la caridad y fielidad a la Regla de san Benito

D. Luis Alberto – Abadia de Itatinga

Réplica: Madre Martha Lúcia OSB, Abadia de Nossa Senhora da Paz

Solidão e Comunhão

D. Stéfano Zanolini – Abadia de Milão

Réplica: Pe. Estevão Pinto OCSO – Mosteiro Trapista Nossa Senhora do Novo Mundo

Dia 7 de maio

Pauperes Christi: simplicidad, pobreza y desprendimiento

Madre Elisabeth – Abadia de Campo Grande

Réplica: Pe. Guilherme Souza – Abadia de Claraval

Una familia de monasterios:

unidad, diversidad, perspectivas

Pe. João Crisóstomo – Abadia de Itaporanga

Identidad Cisterciense Hoy: una visión *ab extra*

- Dom Eugênio Rixen, bispo de Goiás
- Fr. André Tavares O.P.
- Roseane Barone Max, psicóloga

Simposio: Identidad Cisterciense Hoy

5 al 7 de mayo de 2019:

IX Centenario de la Carta da Caridad

Abadía de Nossa Senhora da Assunção de Hardehausen-Itatinga

PARTE I: NUESTROS VALORES

Día 5 de mayo

Primacía de la caridad: Los impulsos de la Carta de Caridad

Dom Mauro-Giuseppe Lepori, Abad General O. Cist.

Dinámica tras la conferencia (panel con 3 comentaristas):

- Dom Stéfano Zanolini, Abad de Chiaravalle di Milano (Milán)
- Madre Abadesa Elisabeth, Abadia Nossa Senhora de Fátima (Campo Grande)
- Dom Luis Alberto Ruas, Abadía de Itatinga

R.P. Dom Mauro-Giuseppe Lepori, OCist

LA PRIMACÍA DE LA CARIDAD
LÍNEAS DE FUERZA DE LA CARTA DE CARIDAD

Quisiera inaugurar este Simposio poniéndome a la escucha de la *Carta de Caridad* (en adelante *CC*), aprobada por el Papa Calixto II el 23 de diciembre de 1119, a fin de acoger su profundo mensaje que nuestros Padres en la vocación cisterciense han querido transmitirnos como herencia de su experiencia y como consciencia del carisma recibido.

Veintiún años tras la fundación de Cîteaux, después de la decisión tomada de salir de su tierra, de su monasterio de Molesmes; después del retorno a Molesmes del Abad Roberto, que había guiado este éxodo; después del abadiato de Alberico y su muerte; después de la experiencia un tanto agobiadora de ser pequeños, frágiles, quizá destinados a morir en el nacimiento sin dejar señales ni heredad, como tantas experiencias análogas de aquella época, después de la explosión de vocaciones iniciada probablemente con la llegada de san Bernardo y sus treinta compañeros y parientes; después

de las primeras fundaciones, realizadas bajo el impulso del número de hijos demasiado grande (¡parece increíble que san Bernardo fuera enviado a fundar Claraval solo dos años después de su ingreso en el monasterio!); después ciertamente de las primeras experiencias negativas en las relaciones entre comunidades y superiores; después de las primeras señales incluso de relajación, de negligencia, de infidelidad a la Regla de san Benito y al carisma cisterciense... después de todo esto, y mientras todo esto se daba de hecho, he aquí que bajo el impulso del abad Esteban Harding esta nueva experiencia eclesial y monástica, esta nueva familia monástica, este nuevo fenómeno eclesial suscitado por el Espíritu, cae en la cuenta de que es necesario proveerse de una regla de vida común, una regulación de las relaciones entre comunidades, entre los abades, que sea para la familia de monasterios lo que la Regla de san Benito es para la familia de los monjes que viven en un monasterio.

Es esta quizá la originalidad fundamental de la *CC*: la de expresar una fidelidad a la Regla de san Benito que comprende que todo lo que la Regla supone para la comunión de una comunidad se puede y se debe vivir en la comunión entre monasterios.

Es así como nace una Orden, una familia carismática. Es como si una célula comprendiera que lo que la hace estar viva y unida debe servir para todo el cuerpo, debe servir para las relaciones entre otras células para formar un cuerpo vivo. Un cuerpo vivo se inicia con las pocas células que componen un embrión; pero ninguna célula puede permanecer viva si no vive en la unidad del cuerpo. Es una ley que vale para toda la Iglesia. En el caso de nuestra Orden, la *CC* expresa el conocimiento de que ningún monasterio de la familia nacida de Cîteaux puede vivir solo, autónomamente. Ni siquiera Cîteaux, el Nuevo Monasterio, el Monasterio Madre, puede vivir solo. La *CC* expresa, por tanto, también el deseo que experimenta la comunidad de Cîteaux de ser ayudada a permanecer fiel al carisma recibido.

Es así como la Orden nace como comunidad de comunidades, como una comunión de comunidades, como cuerpo en el que los miembros no son solo las personas particulares que componen una familia en comunidad, una familia organizada en comunidad.

Consciencia del carisma como vocación

Esta consciencia de tener necesidad de no ser autónomos, independientes, de tener necesidad de ayuda recíproca, se fundamenta sobre la consciencia de haber recibido un carisma, un don del Espíritu Santo, de hacerlo fructificar, como un talento evangélico.

El carisma es una gracia, un don que el Señor elige dar como vocación a una persona o comunidad determinadas como misión en la Iglesia y para la salvación del mundo. El carisma no es una gracia hecha para darnos placer, para honrarnos, para hacernos más importantes y dar envidia a los demás; el carisma es una gracia que, para quien le recibe, se transforma en vocación, en responsabilidad. Ciertamente que es un privilegio, y es una elección que un carisma determinado se conceda a uno más bien que a otro. Pero Dios escoge, elije para una tarea, para llamar a una responsabilidad, a una vocación y misión particulares al servicio del cuerpo de la Iglesia.

Quien comprende esto en relación con el carisma que recibe, se da cuenta también de que tiene una responsabilidad, que el carisma llama a una responsabilidad, llama a responder a la vocación que el carisma representa. El hombre que, según la parábola de Mateo 25,14-30, oculta su talento en vez de hacerlo producir, no ha acogido el talento como un don o vocación, no se comporta como responsable del talento, como responsable de un don. Pero Dios va a pedirle cuenta del talento recibido, va a pedir responsabilidad, y castiga y condena a quien no ha acogido el talento con responsabilidad, a quien no ha vivido el don del talento como una tarea, como vocación y misión (cf. Mt 25,23-30).

La parábola de los talentos es muy clarificadora cuando se lee para entender qué es un carisma, y la vocación y misión que eso conlleva. La persona que no hace producir su talento se justifica así: “Señor, sé que eres un hombre exigente, que siegas donde no has sembrado y cosechas donde no has cultivado. He tenido miedo y he escondido tu talento bajo tierra: aquí tienes lo que es tuyo” (Mt 25,24b-25).

Este miedo es muy similar al temor de Adán y Eva frente a Dios después del pecado, porque es un temor que lleva a esconderse y a esconder. Un temor que nace de un prejuicio sobre Dios, un modo de juzgarlo que no es verdadero, que no nace de un encuentro con Él, sino de lo que la persona se imagina. De hecho, con los otros dos personajes que han recibido 5 y 2 talentos y los han duplicado, el patrón no reacciona en absoluto de modo exigente, sino más bien con delicadeza y generosidad extremas. De hecho no les retiene ni toma nada de ellos, sino que les da incluso más de lo que han ganado invirtiendo los talentos recibidos como don y les hace partícipes de su autoridad y de su alegría: "Muy bien, siervo bueno y fiel –les dice-, has sido fiel en lo poco, te daré poder sobre mucho: participa en la alegría de tu señor" (Mt 25,21).

Así, pues, Dios concede los carismas con esta lógica, y nosotros podemos tratarlos como esas personas hicieron con los talentos recibidos. Podemos tratarlos con responsabilidad fiel al Señor bueno que los confía, o, también, de modo irresponsable, a causa del temor y de la desconfianza que tengamos en las relaciones con Dios.

La desconfianza en Dios que nos hace irresponsables proviene, en el fondo, de no reconocer o de olvidar que Dios nos concede los talentos, los carismas, no como un patrón duro y exigente, sino como un padre bueno que quiere hacernos partícipes de su poder y de su alegría: "Te daré poder obre mucho; pasa a participar de la alegría de tu señor". Y Jesús subraya todavía más esta lógica de Dios al final d la parábola: "Porque a quien tiene, se le dará aún más y abundará en bienes; pero a quien no tiene, verá que se le quita incluso lo que tiene" (Mt 25,29).

La luz sobre esta lógica paradójica procede solo de la consciencia que se tiene, y al fin es lo que está en juego en esta parábola, del amor y de la caridad de Dios. No en vano, inmediatamente después de esta parábola, Mateo introduce la escena del juicio final y universal en el que Cristo vendrá al final de los tiempos a juzgarnos sobre la caridad, sobre el amor al prójimo, que coincide con el amor a Él: "Venid, benditos de mi Padre, recibid como herencia el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo, porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era extranjero y me acogisteis, esta desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, estaba preso y vinisteis a verme (...) En verdad os digo: todo lo que habéis hecho con uno de estos hermanos míos pequeños lo habéis hecho conmigo" (Mt 25,34-36.40).

Reanudar desde la primacía de la caridad

Y aquí nos encontramos con nuestra "Carta de Caridad" y el tema que debo tratar: la primacía de la caridad.

Es evidente que la *CC* está fundamentada sobre la consciencia de la fe que tienen san Pablo y san Juan, de la primacía de la caridad, del *agapé*, por encima de las demás virtudes y carismas.

De hecho, al comienzo de la *CC prior* se lee: "Antes incluso de que las abadías cistercienses comenzaran a multiplicarse, el abad Esteban y sus cohermanos establecieron que en modo alguno se fundaran abadías en ninguna diócesis en la que el obispo no hubiera aceptado por escrito y firmado un convenio entre el monasterio de Cîteaux y los demás fundados por esta casa, a fin de evitar discordias entre lo obispos y los monjes. Por lo tanto, en ese decreto, los mencionados hermanos, a fin de no comprometer en el futuro la paz deseada, evidenciaron establecieron y transmitieron a las generaciones posteriores con qué pacto, modo y con qué caridad los monjes, separados físicamente en las abadías esparcidas en diversas partes del mundo estuvieran unidas indisolublemente en el espíritu.

Deliberaron también que este escrito se llamara *Carta de Caridad*, porque su tenor, rechazando todo tipo de exacción, se inspira únicamente en la caridad para el bien de las almas, tanto en lo divino como en lo humano" (Prólogo).

La preocupación prioritaria expresada en este documento constituyente es que la unidad de los cistercienses en el carisma permaneciese siempre fundamentada en la caridad, en la primacía de la caridad sobre todo, tanto en las cosas divinas como humanas.

Así, pues, la primera cuestión que pienso deberíamos plantearnos al conmemorar el aniversario de la CC, sobre todo si lo conmemoramos con el deseo de reavivar hoy el carisma cisterciense, es si tenemos consciencia de que no hay reforma ni fidelidad al carisma sin la primacía de la caridad.

Hoy nos preguntamos todos como permanecer fieles al carisma y como hacerlo fructificar como el talento que nos ha sido confiado. Nos lo preguntamos en la situación de crisis en que de un modo u otro nos encontramos todos, tanto si el número de la Familia cisterciense crece como si disminuye. Buscamos soluciones, buscamos medios, buscamos métodos, buscamos estructuras.

Sin embargo, la confrontación con la *CC*, es decir con el modo en que nuestros primeros padres afrontaron el tema de la fidelidad al talento del carisma en su situación particular, nos hace conscientes de que ellos se lo jugaron todo sobre la primacía de la caridad, y que desde ahí comprendieron y diseñaron las soluciones, los medios, los métodos y las estructuras necesarias para afrontar y resolver los problemas de la situación en que se encontraban. No solo esto: comprendieron que la primacía de la caridad debía mantenerse siempre como el criterio apropiado y fecundo para permanecer fieles al carisma, también en el futuro y, por tanto, también para nosotros hoy.

Esto lo hemos olvidado a veces durante estos nueve siglos, lo comprobamos en la historia de la Familia cisterciense, lo vemos en todas las Órdenes y Congregaciones que la componen. Lo vemos también en cada una de las comunidades, en el modo en que las comunidades, los superiores o cada uno de los monjes y monjas viven o no viven la fidelidad al carisma, con frecuencia sin ni siquiera darse cuenta de ser infieles.

Por lo tanto, es urgente volver a partir de la primacía de la caridad expresada en la *CC*. Pero debemos comprender, sobre todo, qué significa eso y cómo nuestros padres lo pusieron en evidencia y lo vivieron en sus relaciones con nuestro carisma.

La caridad es la unidad

La *CC* está llena del conocimiento de que un carisma permanece vivo si el cuerpo eclesial de personas y comunidades que son llamadas a encarnarlo permanece unido. Sin unidad el cuerpo no puede vivir. Pero la unidad de los miembros de un cuerpo no consiste en hacer todos las mismas cosas, porque cada mimbro tiene una función diversa; tampoco consiste en estar simplemente unos junto a otros. La unidad del cuerpo, y la vida misma, la vida del cuerpo, al fin es un misterio que el cuerpo no puede explicar. Del mismo modo, la vida del cuerpo de la Iglesia, y de toda comunidad eclesial, es la caridad. La caridad une la diversidad de los miembros en un solo cuerpo viviente. Un cuerpo muerto se desintegra y se divide. La caridad es esencial, tiene una primacía en la Iglesia, porque sin caridad todo cuerpo eclesial muere. Muere si se separa de la unidad con la Iglesia universal. Muere si los miembros se separan entre sí.

¿Por que sucede esto? Porque sin caridad se está separado de Dios, de Dios que es Caridad (cf. 1Jn 4,8.16). Nada vive si está separado de Aquel que da la vida comunicando el Espíritu Santo, "que es Señor de vida", como decimos en el Credo.

Todo grupo humano, también eclesial, corre el riesgo antes o después de querer asegurar la unidad propia solamente a través de las leyes, de las formas, de la observancia de determinados deberes, o meramente con los sentimientos. Pero entonces la unidad ya no es carismática, don de Dios, sino humana, social, jurídica, formal, sentimental. No es por tanto la unidad de vida que hace de un grupo un cuerpo, una persona con identidad propia.

Por eso nuestros padres afirmaron desde el comienzo de la *CC* que su preocupación era transmitir a sus descendientes no solo gracias a qué pacto yen qué manera la Orden debe permanecer unida, sino con qué caridad se mantiene la unidad: "*quo pacto, quove modo, immo qua caritate monachi eorum per abbatias in diversis mundi partibus corporibus divisi, animis indissolubiliter conglutinarentur...* con qué pacto y de qué modo, y también con qué caridad sus monjes, separados físicamente en las abadías dispersas por las diferentes partes del mundo, estuvieran indisolublemente unidos en el espíritu" (*CC*, Prefacio).

La caridad no es solo un pacto, una alianza, o un modo, un método para mantener la unidad, sino la unidad misma.

Lo que nos mantiene unidos es, por tanto, un principio que no viene de nosotros. Hay siempre un elemento que se escapa en la edificación de la comunidad, o de la Orden, porque no es obra nuestra, no es solo un pacto o un acuerdo entre nosotros; no es solo un modo de vivir o de hacer que estemos de acuerdo entre nosotros. Solo la caridad permite vivir y construir en la unidad.

Se trata, pues, de crear entre nosotros, o, mejor, de reconocer entre nosotros un pacto y un modo que no se limiten a pretender la vida de unidad del cuerpo, la unidad en vivir el carisma, sino algo que *reciba* esta unidad, que la pida, que la acoja, que la encuentre cuando se ha perdido.

En la *CC* se ve que nuestros padres estaban plenamente convencidos de que lo que estaba sucediendo con las fundaciones de Cîteaux y las fundaciones sucesivas era una gracia, un don, eran obra de Dios. Comprendían que por su fragilidad, por su pecado, corrían el riego de arruinar ese don, de sofocar ese carisma, de enterrar ese talento. Comprendieron que para permanecer fieles al don de la vida nueva que animaba el movimiento del que se veían protagonistas debían pedir la vida y acogerla siempre de nuevo. Sabían que esa vida es la caridad, la comunión en la caridad, es decir, la caridad entre nosotros animada por el amor de Dios, por el Espíritu Santo.

Conservar la caridad

La *CC*, en el fondo, retoma la preocupación que san Benito manifiesta al final del Prólogo de la Regla: "Debemos construir una escuela del servicio del Señor. Con esta institución esperamos no establecer algo duro u opresor; pero si por motivos de justicia se llega a considerar introducir algún elemento severo para corregir los vicios o mantener la caridad, no hay que dejarse llevar rápidamente del temor, ni abandonar por ello el camino de la salvación" (RB, Pról., 45-48).

Tenemos necesidad de ser corregidos para conservar la caridad (*propter ... conservationen caritatis*). La caridad es como una llama que nuestros vicios pueden sofocar. También en la *CC* se insiste en que se luche sobre todo contra un vicio: la avaricia, querer aprovecharse de los otros a fin de acumular para uno mismo. La *CC* dice que esto es idolatría, lo que significa por otro lado que la caridad es la auténtica adoración de Dios.

Cuando se está perdiendo todo, cuando toda parece arruinarse, como a veces pasa en los tiempos actuales de nuestra Orden o de la Iglesia, ¿qué podemos salvar? La primacía d la caridad, quizá hoy más que nunca, debería significar que aunque perdamos todo debemos buscar salvar siempre y por encima de todo la caridad, debemos custodiar al menos el fuego sagrado de la caridad.

Lo siento con frecuencia en nuestras comunidades: nos preocupamos de salvar monasterios, edificios, bienes, tradiciones, obras, un cierto estilo de liturgia, etc.; pero con frecuencia todo esto se ha escapado de la primacía de la caridad, se ha apartado de la unidad en la caridad. Es como si perder la caridad, la comunión, fuese menos grave que perder una observancia, una tradición, un edificio.

Debemos preguntarnos de verdad, aprovechando el "jubileo" de la CC, y por lo tanto de la Orden y de la Familia Cisterciense, ¿cómo se conserva la caridad entre nosotros, entre los monasterios, las personas, y también entre las Órdenes y las Congragaciones?

Comprender esto es importante porque es como si el carisma cisterciense fuese propiamente esto, coincidiese con esto: un *pacto*, es decir, una alianza y un *modo* de ser monjes juntos, una forma de estar unidos que se preocupa sobre todo de custodiar, de conservar la *caridad*.

La *CC*, como la Regla de san Benito, ofrece las indicaciones esenciales para permitirnos custodiar siempre la caridad; nos ofrece las indicaciones para permitir que una pequeña llama, que quizá se está apagando, que ya produce más humo que luz, pueda reavivarse siempre de nuevo.

Subrayo ahora algunos puntos de la *CC* que me parecen particularmente actuales para vivir esto hoy, aspectos sobre los que me parece necesario reflexionar hoy más que nunca para reavivar y transmitir la llama del carisma en la situación actual de la Familia cisterciense monástica.

Trataré de traer a la luz cómo la *CC* concibe y pide vivir la primacía de la caridad. No quiero agotar los temas que serán tratados durante toda la sesión, sino simplemente subrayar algunos puntos

de la *CC* sobre los que me parece importante reflexionar hoy, si queremos ser fieles también nosotros a nuestro carisma y transmitirlo como experiencia viva y no como una teoría o ideología monástica, o un simple estilo de vida, o una espiritualidad que no es necesaria ni a nosotros, ni a la Iglesia, ni al mundo.

1. La caridad es pasión por la salvación de las almas

La *CC*, ya desde su Prefacio, afirma que su único fin es "la caridad y el bien de las almas [*animarum utilitatem*]". Después, en varios apartados volverá sobre el tema de "la salvación de las almas", sea como tema principal de cada Capítulo General, como razón última de la corrección o de la conversión de quien se ha manifestado como infiel.

Hablar de bien o de salvación de las almas parece un lenguaje anticuado, aunque provenga del Nuevo Testamento y de la Regla de san Benito. Pienso que deberíamos recuperar la sensibilidad por esta dimensión de la vida cristiana y, por tanto, monástica; porque, en el fondo, es un aspecto en el que está en juego la profundidad de nuestra relación con Cristo Redentor y Salvador del hombre. La salvación del alma quiere decir confiarse a Cristo hasta el fondo de nosotros mismos, en la totalidad de nuestra persona y de las personas de los otros. Preocuparse y ocuparse de la salvación del alma, del bien del alma, es la forma más profunda de amarnos a nosotros mismos y a los otros en Cristo, porque no se puede querer para sí y para los otros un bien mayor que la salvación total que Cristo nos ofrece. Por esto la *CC* une rápidamente caridad y bien de las almas.

Cuando la *CC* prescribe que los abades se reúnan cada año para, sobre todo, "tratar de la salvación de sus almas", no quiere decir que se reúnan para practicar un retiro espiritual, sino que se encuentren para preocuparse de lo que es más importante para ellos y para la comunidad. Solo a partir de este aspecto central se pueden tratar con verdad todos los otros temas necesarios.

Que la salvación de las almas sea, pues, la razón de la corrección y de la conversión de quien haya incurrido en culpa, aunque sea al mismo abad de Cîteaux, es también una señal del motivo profundo de la caridad profunda que nos une y regula las relaciones entre nosotros.

2. La caridad corrige y perdona

Unido a este aspecto está el tema, muy presente en la *CC*, de la corrección entre los abades, como también en las visitas regulares a las comunidades. La Carta establece también protocolos, inspirados en el Evangelio y en la Regla, para proceder en el caso de la corrección a los abades infieles, sobre todo para corregir al abad de Cîteaux.

Aunque este es un punto poco practicado hoy, ¡no porque no sea necesario! Lo que pienso es que nuestra caridad recíproca ha perdido intensidad si se reduce más a una gentileza que no quiere molestar y no a ser un amor que tiene el coraje de "sufrir" por el otro y también de hacer sufrir al otro si es que es por su bien. ¡Qué poco coraje tenemos para decirnos la verdad, para manifestar, al menos, la preocupación por un comportamiento, un apeo, un vicio que vemos perjudica al otro y a su comunidad! En el *Diario de un cura de pueblo*, de Bernanos, el anciano cura de Torcy hace ver a un joven sacerdote: El buen Dios no ha escrito que debamos ser la miel de la tierra, hijo mío, sino la sal".

Si el coraje de corregirnos con misericordia dejar de ser una práctica normal y propia en la comunidad y en la Orden, después, cuando haya que corregir de verdad por cuestiones más graves, se hará sin amor, y la corrección no será aceptada.

En la CC se ve también que la corrección no va solo de arriba a abajo, sino también de abajo a arriba, es decir, es recíproca, también con relación a los superiores que tienen más autoridad, como el abad de Cîteaux.

3. La caridad no busca su interés

Otro punto sobre el que insiste la *CC* es que las relaciones entre monasterios, o entre los abades y la comunidad que visitan, estén exentos de avidez, es decir, que sean gratuitos, sin pretensiones de ganar otro bien que la caridad en sí misma, la comunión fraterna, paterna y filial.

Es un tema que no hay que olvidar, porque cuando se pierde la gratuidad de las relaciones entre monasterios, entre superiores, y entre todos los miembros de la Orden, es como si se abandonase el nivel fraterno de la caridad, de la comunión, y entonces las relaciones se hacen frágiles: si el otro me interesa, si el otro me hace ganar alguna cosa, entonces mantengo la relación; si, por el contrario, no saco nada, la relación ya no me interesa. Esto quiere decir, pues, que el interés material es más importante que el interés espiritual por la comunión en la caridad, y por tanto, más importante que estar unidos en Cristo. Cierto, debe pensar también en las necesidades, porque también esto es caridad, pero no debemos vincular estas a la importancia y al valor de las relaciones.

Hoy, por el contario, respecto a lo que dice la *CC*, no son tanto los superiores o las comunidades fundadoras las que exigen una ganancia material de las fundaciones, sino más bien un poco al contrario. Es evidente que las fundaciones en los países más pobres necesitan ayuda incluso financiera, y la *CC*, en el capítulo VII, prevé que en al Capítulo General las comunidades muy pobres pidan y reciban ayuda material; pero sabemos muy bien que con frecuencia las ayudas siempre aseguradas de los países más ricos ha impedido a las fundaciones en los países pobres desarrollar una economía independiente y madura, por lo que después de décadas continúan viviendo de las rentas. Esto no es caridad, porque la caridad verdadera hace crecer en responsabilidad.

Pero también es cierto que frecuentemente las comunidades más ricas fundan con intereses, por ejemplo el de obtener vocaciones de los países más pobres, donde aún las hay; tampoco esto es gratuidad.

La CC *pide*, por tanto, un examen sincero de las intenciones del corazón en nuestras relaciones y pone en guardia con severidad contra el peligro de la avaricia de cualquier tipo, que es una idolatría.

4. La caridad acompaña

La gran insistencia de la *CC* es, pues, sobre lo que yo llamaría "acompañamiento recíproco", o también "caminar juntos", que es el significado etimológico de la palabra "sinodalidad", muy actual hoy en la Iglesia. Es en el fondo esta caridad la que ha permitido al movimiento cisterciense permanecer, bien o mal, en la unidad, o regenerarla siempre de nuevo hasta hoy.

La *CC*, insistiendo sobre la fidelidad a la reunión de todos los abades al Capítulo General, sobre las visitas regulares o fraternas, sobre la responsabilidad ante las fundaciones, sobre la corrección y el castigo de quien por orgullo o indiferencia descuida estos momentos de comunión, ha dado a la Orden los instrumentos esenciales para crecer en la unidad sinodal, para caminar juntos en el diálogo y la apertura a la corrección constante.

Pienso que el párrafo central, que me parece sintetiza todos los temas de la *CC*, es aquel en que se instituye el Capítulo General: "Todos los abades de estos monasterios acudirán al Nuevo Monasterio en el día que hayan conjuntamente establecido. Tratarán de l salvación de sus almas y de las comunidades. Darán disposiciones sobre la observancia de la santa Regla o las costumbres de la Orden, caso de que hubiere algo que corregir o añadir, y restablecerán entre ellos el bien de la paz y la caridad recíproca" (VII, 2).

Sabemos que a lo largo de la historia de la Orden no se ha guardado siempre fidelidad al carisma y a los instrumentos para vivir juntos esta fidelidad, ayudándose unos a otros recíprocamente. Pero estas palabras, estas disposiciones, este pacto de alianza y el modo de vivirlo, llegan hoy hasta nosotros y los sentimos verdaderos y actuales. Constatamos que quien descuida el camino común de la Orden, aunque crea hacer las cosas mejor o más que los demás, con el tiempo se hace tibio, porque pierde el calor de la caridad. La tibieza, en el fondo, quiere decir que se tiene la temperatura del ambiente en que nos encontramos, que se tiene la temperatura del mundo y no del Reino de Dios.

Esta tibieza en la vivencia de l vocación y misión cistercienses nace también cuando estos instrumentos para caminar juntos no se viven en cada una de las comunidades. Toda comunidad, en el fondo, debería reflejar un poco lo que la *CC* prescribe para toda la Orden. También en cada comunidad es importante y vital tener encendido el fuego de la caridad a través del diálogo comunitario orientado a la salvación de las almas, mediante la corrección fraterna, etc., en el espíritu de la Regla de san Benito.

5. La caridad es comunión en la oración

Por último, subrayo un aspecto puesto en evidencia con discreción, aunque también con firmeza, por la *CC*, y que es quizá el más importante de todos: la unidad en la oración. En el capítulo 3, partiendo del dato comprobado que muestra a los monjes de varios monasterios cistercienses visitándose y acogiéndose mutuamente, la Carta prescribe que "las costumbres, el canto y todos los libros necesarios para las horas canónicas diurnas y nocturnas, y para la Misa, sean conformes a los del Nuevo Monasterio, a fin de que en nuestro modo de vivir no haya disconformidad alguna, sino que vivamos en la misma caridad, con la misma Regla y las mismas costumbres".

Observemos, sobre todo, que la razón de esta conformidad es la *acogida*, es decir, que todos los miembros de la Orden se sientan como en su propia casa en todos los monasterios, como en familia.

No se trata de una conformidad formal, sino sustancial, porque la *CC* insiste sobre el hecho de que los monjes de otros monasterios se sientan acogidos, sobre todo en la oración, en la Eucaristía, de modo que puedan unirse a la plegaria común sin dificultad. Esto significa que la *CC* no se preocupa tanto de que todos se muevan del mismo modo y hagan las mismas ceremonias, sino de que las mismas costumbres y las mismas formas litúrgicas permitan estar concordes en la oración, para compartir la alabanza de Dios y la súplica de su Misericordia.

De hecho, es en la plegaria común donde la caridad se expresa en sus dos grandes dimensiones, las de la Cruz: la comunión con Dios y la comunión fraterna. La caridad que el carisma cisterciense, fiel al carisma de san Benito, quiere cultivar y conservar entre los monasterios los superiores y los monjes y las monjas, es esencialmente la coincidencia entre la comunión con Dios Padre y la comunión fraterna que en Cristo crucificado y resucitado se ha hecho posible en el don del Espíritu Santo.

Traducción del italiano de
Francisco R. de Pascual, ocso,

Réplica de Dom Stefano Zanolini a la Conferencia de Dom Mauro

Al tener como referencia el camino recorrido por nuestros Padres, camino que llevó a la fundación del Nuevo Monasterio y, posteriormente, a la constitución de la Orden Cisterciense, podemos concretar algunos aspectos, algunas características típicas de la caridad, que tienen una luminosidad y fuerza permanentes.

Pensemos, por ejemplo, en el clima espiritual que encontramos en torno al abad Roberto; se percibe en él un dinamismo abierto y fecundo que sostiene y motiva una tensión espiritual, en la búsqueda de una forma de vida autentica y seria.

La caridad forma un clima dinámico de búsqueda, de estímulo para seguir adelante, casi una atmósfera, un aire que se respira y que suscita entusiasmo, apertura e impulso.

El compromiso del abad Roberto, su búsqueda compartida con los demás, fue preservar aquello que es esencial y auténtico en la vida monástica.

La caridad ayuda a reconocer la preciosidad de la herencia recibida y compromete a protegerla con pasión.

El compromiso asumido, en los inicios del movimiento monástico cisterciense, involucra a varias personas que se encuentran para compartir y realizar un proyecto de vida que es expresión de una comunión y de un deseo de comunión. Las características personales no son niveladas o sofocadas, pero son fuerzas diversificadas, características de cada uno, que contribuyen para la madurez de todos.

No hay otro potencial más allá de la caridad que sea capaz de unir la voluntad del hombre en la adhesión a una Voluntad Única y Superior, respetando la singularidad de cada individuo. Dentro del grupo de los fundadores encontramos almas distintas y diversos; el equilibrio de las fuerzas existentes, el resultado, no fue una mezcla de fuerzas o una aproximación, una personalidad yuxtapuesta al otra, sino un coágulo, una unidad y la individualización de medios adecuados para garantizar la unidad.

Traducción del portugués de
Carlos Mª Antunes, ocso.

Día 6 de mayo (mañana)

Los valores de nuestros fundadores:
Teología Cisterciense

UN MONAQUISMO NUEVO PARA UN HOMBRE NUEVO: LOS VALORES DE LA TEOLOGÍA DE LOS PADRES DE CÍSTER

Fr. Estêvão Melo, O. Cist. (Abadia de Hardehausen-Itatinga)

Via justorum recta facta est, et iter sanctorum præparatum est
(El camino de los justos es directo;
y el itinerario de los santos ya está trazado)

Esta antífona, que abre las primeras vísperas de la solemnidad de los Fundadores de Císter, me parece muy apropiada para ilustrar la vida de estos auténticos *viri Dei* que amaron a Dios por encima de todo y buscaron heroicamente encontrar un camino que pudiera llevarlos directamente (vía recta) con seguridad a su destino final.

Este camino real no podía ser otro para ellos que el propuesto por san Benito en el inicio del Prólogo de su *Regla*: volver, mediante al trabajo de la obediencia, junto a aquel del que el hombre se había apartado debido a la desobediencia.

Pero, pensando esto, les parecía imposible realizar con perfección este camino de búsqueda de Dios y vuelta a la simplicidad primitiva dentro del marco del monacato tradicional.

La obediencia perfecta a la *Regla* que habían profesado parecía minada por un cúmulo de mitigaciones y alteraciones acumuladas a lo largo del tiempo, de modo que temían "estar corriendo en vano"[1], riesgo de toda vida religiosa cuando se vive sin la radicalidad del Evangelio.

Llegaron, pues, a la conclusión de que sería necesario dejar de lado toda "superfluidad" y "seguir el contenido de la *Regla*"[2].

Con tal propósito, muy sencillo en principio, nació un "nuevo monasterio", y siguió así la historia de la fundación que todos conocemos.

Pero, contra toda previsión, este sencillo propósito de buscar a Dios mediante el retorno a la *rectitudo Regulae* apareció ante ellos con un potencial reformador y una

[1] Guillermo de Malmsbury, *De gestis regum anglorum*, IV, 335.
[2] *Ibidem.*

originalidad tan grande que en poco tiempo hizo resurgir la ascesis benedictina en todo su fulgor, trajo consigo una reforma litúrgica profunda y fructuosa, un nuevo impulso en el Derecho canónico respecto a las nacientes órdenes religiosas y nuevos caminos para la espiritualidad y la devoción cristianas, llegando a influencias a la sociedad de su tiempo en lo social y en lo cultural de un modo más amplio que el del monaquismo, pudiéndose decir, en cierto sentido, que "con Císter nace una nueva Europa"[3].

Para nosotros, monjes cistercienses, que formamos parte de esa familia de monasterios nacida, al menos jurídicamente, hace exactamente 900 años, es una excelente ocasión de volver a considerar las intenciones de los Padres de Císter y procurar encontrar luz para un compromiso más fiel y radical con la vida monástica.

Además, incluso fuera del ámbito de la familia cisterciense, en el contexto más amplio de la totalidad de la Iglesia, *semper reformanda*, continúa siendo una experiencia esclarecedora reflexionar sobre esta reforma realmente inspirada que, mucho más allá de los discursos, se concretizó en una simplicidad de vida por aquella veintena de hombres que se dispusieron a correr por "el camino estrecho y angosto de nuestra Regla"[4], "pobres con Cristo pobre"[5]. Como destacó Louis Bouyer ya en los años 1950, las tentativas modernas de reencontrar la pureza y la autenticidad del cristianismo, de regresar a las fuentes, huyendo de la cristalización de todo institucionalismo, no consiguieron definirse tan bien como sucedió en Císter. "Para muchos de nuestros contemporáneos, antes la búsqueda parecía orientarse en una dirección opuesta a la de los grandes monjes y de todo el monacato"[6]. En muchos grupos cristianos, la búsqueda de un cristianismo exageradamente "encarnado" en el mundo parecía verse autosofocada por el olvido del objeto propio de la búsqueda, que es Dios mismo y la vida verdadera junto a Él. Sesenta años después, a la luz de la situación actual de la Iglesia, las intuiciones del P. Bouyer parecen más actuales que nunca.

Así, pues, quizá debamos volver nuestras miradas hacia los fundamentos de aquella reforma que, no tratando de ser nada pretenciosa, brilló en la Iglesia como una estrella en medio de la niebla[7], una pequeña fuente[8] que desbordó su cauce, una semilla de mostaza que se transformó en un árbol frondoso y después fue plantada en un lugar secreto y fértil con las raíces bañadas por el río de la gracia[9].

Una auténtica reforma eclesial como fue la reforma cisterciense, no podía fructificar sin un deseo real de renovación espiritual. Un intento de renovación que buscase, a partir de elementos puramente externos y accidentales. "fabricar" un nuevo carisma, resultaría tan infructuoso como los esfuerzos de una persona que pretendiera obtener la virtud de la humildad por el mero hecho de utilizar ropas humildes. Está claro, como veremos, que los elementos externos también tienen su lugar; pero solamente cuando están enraizados en un deseo profundo de conversión y surgen como una consecuencia espontánea nacida de un impulso primordial. Así sucedió en la fundación del Nuevo Monasterio.

---

[3] Altermatt, Alberich, *Il Capitolo generale e le filiazioni: tre pilastri cistercensi per l'unità europea.* En: *Convegno celebrativo per il IX centenario della fondazione di Cîteaux 1098-1998*, Fondazione Abbatia Sancte Marie de Morimundo, Milano 2002. Cf. Bisoletti, S.B., *Da Cîteaux nasce la nuova Europa*, Fondazione Abbatia Sancte Marie de Morimundo, 1996.

[4] *Exordium Parvum*, Intr., 7.

[5] *Idem.* XV, 9.

[6] Bouyer, Louis, *La spiritualità cisterciense*, Milán: Jaca Book, 1994, p. 2.

[7] Bula *Fulgens sicut stella*, de Benedicto XII.

[8] Bula *Parvus fons*, de Clemente IV.

[9] *Loco secreto ac fertili arbor novella ponitur, mittens radices altius iuxta fluenta gratiae* (Himno de Vísperas de la solenidad de los Santos Fundadores de Císter.

Autenticidad, simplicidad, soledad, austeridad, observancia más fiel de la *Regla* de san Benito y uniformidad de costumbres son los caminos por los que los fundadores de Císter consiguieron alcanzar el objetivo de toda vida cristiana: la unión perfecta con Cristo a través del camino del Evangelio.

Algunas aclaraciones necesarias

Antes de analizar un poco más de cerca los valores de los fundadores de nuestra Orden son necesarias algunas consideraciones previas.

En primer lugar, hablamos de los "valores de nuestros fundadores". Pero, ¿quiénes son los fundadores de la Orden Cisterciense? Una cuestión que en principio parece obvia nos puede llevar a profundas reflexiones. Con todo, no es la ocasión de entrar los pormenores de este tema discutido, hace ya nueve siglos, convendría presentar algunas ideas que puedan ayudar a esclarecerlo.

Como sabemos, el Nuevo Monasterio fue fundado oficialmente por el abad Roberto de Molesmes, y junto a él desempeñaron un papel determinante Alberico, su prior del mismo monasterio, y Esteban, muy probablemente su secretario; ambos dos le suceden después como abades. Con todo, antes de nacer el primer monasterio cisterciense nace la *idea cisterciense*[10]. En esta fase gestacional de nuestro carisma debemos incluir muchos otros países.

Hoy, habiendo ya amainado un poco las polémicas académicas con relación al papel de san Bernardo en la reforma cisterciense –un poco inflado por Dom Jean Leclerq con el deseo de agrandar un poco más el brillo de su héroe[11]-, parece aceptable atribuir a san Esteban el papel principal de instigador de la efervescencia reformadora en la comunidad de Molesmes[12], apoyada en el deseo de una vida monástica más auténtica, deseo que siempre impulsó a los exermitaños Roberto y Alberico; también porque Esteban se preocupó durante su abadiato de más de veinte años por consolidar el carisma inicial.

Además, a estos tres santos hay que añadir muchas otras personas.

Visto que una fundación no se hace solo con abades o *priores* –expresión utilizada aquí en el sentido que le da la *Regla* de san Benito, o sea, los primeros en el orden monástico- debemos dar el nombre de fundadores también a los demás monjes salidos de Molesmes que "soportaron sin desfallecer el peso del día y del calor" en el establecimiento del Nuevo Monasterio[13]. Sabemos algunos de sus nombres: Oto, Letaldo,

---

[10] Gravand, Charbel, *Etienne Harding: un saint medieval dans l'Europe cistercienne*. En: *Convegno celebrativo per il IX centenário dela fondazione di Cîteaux 1098-1998*, Fond. Abbatia Sancte Marie de Morimundo. Milano 2002, p. 127.

[11] La división hecha por Jean Leclercq respecto a un monacato cisterciense pre-san Bernardo, llamado también con cierto desprecio "ex-molesmense", y un monacato cisterciense post-san Bernardo, que sería en verdad un monacato "bernardiano", debe ser descartada. San Bernardo fue novicio en Císter y allí recibió los fundamentos de la vida monástica. Este hecho debería bastar contra cualquier deseo de polémica. Trabajos más recientes, en cantidad impresionante, llegan incluso a plantearse la cuestión de si san Bernardo tuvo alguna influencia en la originalidad de Císter. Está claro que la respuesta solo puede ser afirmativa. Cf. McGuire, *The Joy of Learning and the Love of God*: *Studies in Honor of Jean Leclercq*, ed. E. Rozanne Elder (Kalamazoo, Michigan, 1995, 389-414) y Stercal, Claudio. *Bernardo e la "genialità" dell'esperienza cistercense***.** En: Biffi, Inos *et alii*. *Bernardo di Clairvaux: epifania di Dio e parabola dell'uomo.* Milán: Editorial Jaca Book, 2007.

[12] Es una pena que Guillermo de Malmsbury no sea siempre imparcial, buscando claramente aumentar la importancia del papel del joven compatriota en la fundación de Císter. J-B. Van Damme parece no solo aceptar tales informaciones, como las que podrían desprenderse de una posible entrevista de Guillermo con el propio san Esteban. Cf. Van Damme, J.B., *Les trois fondateurs de Cister*, [s.l.]: la Trappe, 1966, p. 105.

[13] *Exordium Parvum,* Intr., 5. [13]. [1313]

Pedro[14] y los diligentes Juan e Iboldo, que fueron a Roma para obtener el *Privilegio Romano*[15]. Estos nombres deben estar siempre en la memoria de los cistercienses. La lista, desgraciadamente, aún no está completa.

Al lado de los fundadores, a los que san Bernardo es el primero en llamar ·nuestros Padres"[16], debemos colocar todos aquellos que elaboraron de forma más profunda y con los conceptos de una verdadera teología monástica la intuición inicial del carisma cisterciense. En primer lugar, *nuestro Padre* san Bernardo y, con él, toda la segunda generación de los grandes Padres cistercienses[17].

Otro punto importante es la cuestión de la originalidad de la reforma cisterciense. ¿Era realmente algo nuevo? ¿Existirían "valores cistercienses"? Obviamente la Orden Cisterciense no cayó como un meteoro en medio de la historia, sino que surgió más bien como un fruto de la reforma monástica del siglo XI, dentro del marco más general de la Reforma Gregoriana.

Los fundadores del Nuevo Monasterio no fueron los únicos en procurar volver al fervor primitivo que experimentaros los padres del desierto o la Iglesia naciente de Jerusalén. En todo el mundo eclesial despertaba una nueva sensibilidad y aparecen personajes carismáticos fundando nuevas comunidades o procurando la soledad, lo que, finalmente, desembocó también en nuevas comunidades mediante la atracción de discípulos, como suele acontecer en todo eremitismo auténtico. Así, la fundación del Nuevo Monasterio está dentro de una constelación de nuevas fundaciones, como Camáldoli, Vallumbrosa, Fuente Avellana, Grandmont y la Cartuja, entre muchas otras. Del propio Molesmes salió una de estas experiencias poco tiempo antes de la fundación de Císter: la de Aulps, de la que conocemos la carta de fundación como abadía, redirigida por Esteban y asignada por Roberto a Alberico. En este documento ya aparece la preocupación de "seguir más rigurosamente los preceptos de nuestro padre san Benito"[18], preocupación que aparecerá de forma más destacada en el Nuevo Monasterio. La cuestión principal, tal ves, debía aparecer de una forma u otra. Como bien dice Gilson, "tal y como la concebían sus primeros adeptos, la reforma cisterciense no es una innovación de la vida benedictina, ni la vida benedictina es una innovación de la vida cristiana. Para los verdaderos discípulos de Cristo no hay nada que deba ser inventado, sino que frecuentemente hay espacio para renovarse"[19].

Así, pues, no tendría ningún sentido preguntarse si esta reforma es algo completamente original. No se quería ser original, sino simplemente vivir el monacato con toda su pureza y, por ende, la vida cristiana de la Iglesia primitiva, de la forma más *auténtica* posible[20].

La pregunta que debemos hacernos, y que ya se ha hecho tantas veces, es la razón del éxito de esta reforma y del "hecho espiritual" cisterciense. como gustaba decir el P. Robert Thomas- o sea, del hecho concreto y histórico de ese fervor místico y del carisma nacido en Císter[21]. Dejando de lado ahora el aspecto simplemente providencial, como el caso del ingreso de Bernardo y su grupo, podría ser citada como uno de los factores

---

[14] *Ibidem*, II, 5.
[15] *Ibidem*, X, 2.
[16] *Prólogo al antifonario cisterciense*, 2.
[17] En este trabajo, ya desde el título, las expresiones "fundadores" y "padres" deben ser entendidas en esa forma ampliada.
[18] *Conventio inter molismensis et alpenses monachos seu abbatiae Alpensis creatio*, 3.
[19] Gilson, Étienne, *A teologia mística de São Bernardo***.** Paulus: São Paulo, 2017, p. 93.
[20] ¡No por casualidad es posible encontrar referencias a la vida cisterciense en sermones para las fiestas de los apóstoles! Por ejemplo, en Isaac de Stella, *Sermo* L.
[21] Thomas, Robert, *Spiritualitè Cistercienne*, Chambarand: *Pro manuscripto*, 1962, vol. 1, p. 10 *et passim*.

principales que contribuyeron al éxito de la nueva Orden la "genialidad" de sus fundadores, o sea, la capacidad de dar respuestas convincentes para las expectativas de su tiempo, como definió Claudio Stercal en un trabajo muy interesante[22].

Entre los elementos de esta "genialidad" estaría la búsqueda de la verdad en todas las cosas, en adhesión a la *Regla* de san Benito y a la unión indisoluble en la caridad. Pienso que también podría incluirse en estos elementos de "genialidad" la totalidad de la experiencia cisterciense. Tal vez más que en los demás de los movimientos de reforma de la misma época, en Císter apenas encontramos elementos concretos de simplicidad, de pobreza de ascesis, de soledad, sino más bien, una armonía general, una "*soledad-pobreza-quietud-austeridad-simplicidad-humildad* en la liturgia, en el trabajo manual, en la *lectio divina*, en la organización general de la vida, en la hospitalidad, en el arte en el hábitat"[23]. La propia vida en toda su realidad concreta y moldeada por una estructura que la vuelve inconfundiblemente "cisterciense",

Esta especificidad cisterciense. Esta forma propia de organizar los elementos antiguos de la tradición una estructura coherente con las expectativas de su tiempo, sin duda alguna se traspasa también al terreno de la "espiritualidad"[24]. En esta podemos ver más claramente, a través de los textos que dejarán ante nosotros, como las preocupaciones e intuiciones de los primeros padres de Císter –o, si quisiéramos, sus valores- se difundirán y afianzarán, incluso teológicamente, en los grandes autores de nuestra Orden que, antes que nada, fueron monjes Cistercienses. Entre ellos san Bernardo, que encarnará ejemplarmente estos valores, y por eso no debe sorprendernos que él haya sido el mayor promotor vocacional de la orden naciente. Pero por encima de la atracción por Bernardo, que llevó muchos a Císter, estaba la atracción propia ejercida por Císter que brilla en Bernardo, haciendo de él un icono de los valores cistercienses.

Sin embargo, no es siempre fácil presentar una síntesis de esta teología cisterciense, pues, como sabemos, no cabe esperar sistematización alguna en los textos medievales. Con todo, pueden encontrarse siempre acá o allá pequeñas rendijas[25] por donde podemos contemplar su concepción de la vida cisterciense en los primeros tiempos, que ellos conocían muy bien por experiencia propia. Amantes de los valores de Císter no podían dejar de mostrarlos en sus escritos, "pues la boca habla de lo que contiene el corazón".

I. El valor fundamental de Císter: la vida benedictina como búsqueda de Dios

Al hablar de los primeros cistercienses en nuestros noviciados es un lugar común decir que estos buscaban una vida más austera, pero "observante", lo cual es absolutamente verdad. Pero, por otra parte, quizá no se esclarezca suficientemente que esta austeridad no era un fin en sí, sino simplemente un medio: un medio para alcanzar a Dios. Más que héroes de la ascesis y de la mortificación –como eran presentados los fundadores, especialmente san Bernardo, en el pietismo del siglo XVII, dentro del marco de las "guerras de observancia"[26]- los primeros cistercienses fueron sencillamente

[22] Ver nota 11.

[23] De la Torre, Juan María. *El carisma cisterciense y bernardiano.* Introducción a las obras de San Bernardo. En: *Obras completas de San Bernardo*, Madrid, BAC, 1983, tomo I.

[24] Eso, está claro, si no entendemos como "espiritualidad" el carisma propio, o sea, una realidad dinámica que abarca la vida propia en todos sus aspectos, incluso materiales, y que se encuentra especialmente, mas no exclusivamente, en la literatura generada por tal espiritualidad, como hace el P. Mikkers en su famoso artículo "Robert de Molesmes" en *Dictionnaire de Spiritualité*.

[25] A veces donde uno menos espera, ver ota 17.

[26] No es difícil encontrar imágenes de san Bernardo mostrando con exceso los sufrimientos de Cristo, con detrimento del aspecto Pascual, lo que en san Bernardo sería impensable. Imágenes de Bernardo con los

hombres con un deseo muy grande de alcanzar la unión con Dios a través de la *puritas cordis* y de la *unitas spiritus*. Desde un cierto punto de vista, los cistercienses fueron exactamente lo contrario de lo que se debería esperar de una comunidad "observante" en el siglo XII: ellos procuraron, sin escrúpulo alguno de escandalizar, liberarse de las muchas observancias del monacato tradicional que, a sus ojos, escondía lo que ellos consideraban el elemento principal de la vida monástica.

Es muy curioso que para alguien como Mateo de Albano, el famoso cardenal cluniacense, los cistercienses no eran más que monjes *indisciplinados* y escandalosos, pues dejaron de lado siglos de experiencia monástica con el pretexto de seguir a san Benito con más perfección. Desde el punto de vista cisterciense, por otra parte, el monacato debería mantenerse abierto al Espíritu Santo en vez de estar ligado a observancias tradicionales y a la institucionalización, que fácilmente se esclerotiza[27]. Está claro que eso no significa que los cistercienses no estuvieran dispuestos a seguir una vida ascética. Al contrario, procuraron con todas sus fuerzas reencontrar la antigua vida del desierto en toda su radicalidad. La diferencia está en que no veían la ascesis como un fin en sí mismo, así como no veían en el monacato una vida de disciplinas comunes, una vida edificante por observancias bien reguladas y, en especial, en el énfasis puesto en la liturgia, como forma de anticipar en esta tierra la gloria de Dios.

Para los cistercienses la vida monástica, antes que otra cosa, es una búsqueda *personal* de encuentro con Dios, un esfuerzo de cada alma para liberarse de todo aquello que le impide unirse a Él por la caridad.

Hablando así, quizá alguien pudiera verse tentado a considerar a los cistercienses con algo de nuestra mentalidad actual, que se esconde tras un fuerte marchamo de cartesianismo, proclamando con mucha facilidad la posibilidad de una ascesis apenas "espiritual", una pobreza "espiritual", que no se concretiza en la realidad de una vida "desapegada" de los bienes, vivida con comodidad; una soledad vivida en medio de la multitud y de las redes sociales, y un velado desprecio por la mortificación corporal. La realidad, por el contrario, es muy diferente. Los cistercienses percibieron que una verdadera ascesis "espiritual" debía ser, por el contrario, más verdadera que una ascesis puramente "institucional". "Ser monje *según el Espíritu* no es ser monje según un papel: es, muy al contrario, ser un *verdadero* pobre"[28].

Solo así podremos comprender la solución de esta aparente *paradoja cisterciense* –rechazo o simplificación de muchas observancias del monacato tradicional, por un lado, y énfasis en los detalles[29] de la *Regla* de san Benito, por otro: lo que los cistercienses realmente buscaban era "la verdad en todas las cosas: la verdad de la vida claustral mediante una regularidad absoluta *según la Regla*, la verdad en la vida espiritual, la verdad en la vida litúrgica[30]. Consecuentemente, es esa búsqueda de la verdad en todo llevará a los padres cistercienses a la verdad sobre Dios, sobre el hombre y, finalmente, sobre uno mismo, que son como los temas clave para elaborar una teología cisterciense.

II. Dios y persona: una teología humanista y una antropología espiritual

---

instrumentos de la Pasión, las *armas Christi*, son comunes en esa época. Sobre este tema, cf.: Dal Prá, Laura, *Bernardo di Clairvaux: um santo e la sua immagine*, en Biffi, Inos *et aliis., Op. cit.* Además, sobre el "dolorismo" como interpretación errónea de la doctrina de san Bernardo, cf.: Bouyer, *op. cit.*, p. 47.

[27] Bouyer, *op. cit.*, p. 132.

[28] *Ibidem*, p. 133.

[29] Para tener una idea de la preocupación cisterciense en cuanto al cumplimiento de la *Regla*, basta con analizar el oficio divino: la antífona única de láudes y la forma de cantar los Alleluyas en el tiempo pascual denotan una preocupación extremadamente minuciosa, encontrando detalles que quizá otros no habían percibido.

[30] Presse, Alexis, "S. Etienne Harding", en *Collectanea* n. 1 (1934) 86. Cf. Stercal, *op. cit.*, p. 3.

El modo en que los padres de Císter concibieron el itinerario espiritual de la persona, o, si quisiéramos, la teología cisterciense, es el fruto de la unión de la formación literaria que los grandes autores recibieron antes de ingresar en el monasterio y la práctica cotidiana de la vida monástica en la *conversatio* cisterciense, desde los elementos corporales hasta la *lectio divina*, la meditación de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia[31], azuzada por la sed de encontrar la verdad y la autenticidad de esta vida[32]. De esta unión nació una doctrina armónica donde cada aspecto de naturaleza humana se integra con la vida monástica conforme ellos la entendían, en un panorama más amplio, una doctrina de relación personal del hombre que busca a Dios, y Dios que busca al hombre.

Como no podía ser de otro modo para monjes acostumbrados a oír y meditar el Prólogo de la *Regla* benedictina, todo el proceso se inicia con una llamada de un Dios muy *personal*, un personaje real que interpela al hombre para que vuelva a Él a través del ejercicio de la ascesis y de la purificación de la voluntad propia, a imitación de Cristo. Tal vez no sería exagerado decir que toda la doctrina espiritual cisterciense pueda ser encuadrada en una meditación espiritual de la *Regla* de san Benito y, especialmente, de su Prólogo. Ahí encontramos todos los elementos fundamentales: Dios que llama al hombre para regresar a la vida para la cual fue creado: la simple idea de *ut redeas* implica ya, en la *Regla*, una teología muy optimista, pues muestra que el camino de la conversión está abierto; después, el hombre que responde; el camino por el cual se puede retornar, o sea, la ascesis, todo dentro de un marco fundamentalmente cristológico de imitación de la obediencia de Cristo.

Así, pues, para los cistercienses la iniciativa es siempre de Dios, idea que san Bernardo sintetiza de forma lapidaria en uno de sus sermones sobre la Asunción: "¡Ánimo, Señor! Busca al que amas, y haz de él un amigo y un buscador tuyo"[33]. El hombre, representado en Lázaro muerto, el amigo por el que Cristo llora, es a quien Cristo desea librar de sus ataduras. Para san Bernardo, el fundamento bíblico que sustenta esta certeza colocada como marco inicial de la doctrina cisterciense es el texto de la Iª carta de san Juan: "En esto consiste la caridad, no en que amemos a Dios, sino en que Él nos ha amado primero"[34].

El segundo personaje de este itinerario espiritual es el hombre. Si Dios busca al hombre es imposible que el hombre no busque a Dios, pues aquel es atraído por quien le busca. Buscar a Dios es, en cierto modo, "ya lo he encontrado", como dirá Guillermo de Saint-Thierry: "Dios es siempre buscado para ser encontrado con mayor dulzura; es encontrado con dulzura para ser buscado con mayor diligencia"[35]. El móvil que mueve el corazón del hombre es el amor, y así procura conducir al hombre hacia el lugar o fin que le es propio[36]. Por otra parte, el hombre que busca a Dios es un hombre real, lleno de

---

[31] Los cistercienses, al contrario de lo que se dice comunmente, fueron monjes extremadamente cultos en lo que se refiere a los Padres de la Iglesia y también con relación a la cultura profana. La visión que se impuso en los tiempos de De Rancé, según lo que sabemos actualmente, no puede sostenerse hoy. En las bibliotecas cistercienses encontramos a Agustín, Ambrosio, Gregorio Magno, Jerónimo, Basilio, Orígenes, Gregorio de Nisa, o el Pseudo-Dionisio, y muchos otros. Estos autores, según las listas de códices de las bibliotecas antiguas, aparecen muy citados en las obras que los cistercienses nos han legado. Cf. Bouyer, *op. cit*., p. 57; 62-63. Thomas, Robert, *op. cit.*, p. 77.

[32] Mikkers, Edmond, *op. cit*., col. 766.

[33] "Age igitur, Domine, quaere quem amas, ut et amantem facias, et quaerentem". *Sermo In Assumptione* 4,2.

[34] Gilson, E., *op. cit.*, p. 40. Louis Bouyer acredita que tal vez el texto que mejor ilustre el pensamiento de san Bernardo sea 1Jn 4,19, y la *Carta a los Romanos*.

[35] *Epist.,* 50, 2.

[36] *De natura et dignitate amoris*, 1.

defectos y que sufre también una inclinación hacia las cosas terrestres a través de su sensorialidad, su curiosidad, su concupiscencia. Su alma está como *curvada* por las cosas sensibles.

Las tres potencias del alma –imagen de la Trinidad, según san Agustín. Están desfiguradas en el hombre caído, desfiguradas por el pecado: la memoria, por el olvido de Dios; la inteligencia, por el error; el amor, por la concupiscencia[37]. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios[38], ahora se encuentra en una región de desemejanza[39], pues su alma ya no se inclina espontáneamente al bien. Está como expulsado del paraíso, viviendo como extranjero en un país que no es el suyo. De criatura noble, comparable a los ángeles, se volvió animal, orientado hacia las cosas sensibles, despojado de su dignidad y de Dios, que le concedió todo. "¡Qué conversión execrable!", dirá san Bernardo. "Del paraíso al infierno, de ángel a jumento, de Dios al diablo"[40].

Así, pues, la primera tarea del novicio cisterciense será despojarse de esa semejanza extraña de la que el pecado le ha revestido. Ese es el sentido de la frase oída por los novicios en Claraval: "Si te dispones a ingresar aquí, deja fuera el cuerpo que traes del mundo: que entre tu espíritu, pues la carne no sirve para nada"[41]. Por ora parte, para poder dejar atrás esa desemejanza, es necesario el conocimiento de sí mismo: el primer paso para reencontrar la semejanza perdida es volverse sobre la propia alma, reconocer su naturaleza, identificar los vicios, reencontrar su dignidad de criatura divina; en una palabra, encontrar *su verdad*[42]. Aunque parece implicar un primer momento negativo, o de enfrentarse con los defectos propios, esta doctrina no deja de proclamar de forma muy optimista la grandeza real del hombre.

El trabajo de reencontrar la semejanza perdida es descrito de una forma particular por cada uno de los Padres de Císter[43]; además, cada uno utiliza de modo diferente las

---

[37] *Speculum Caritatis*, 508. Cf. Thomas, Robert, *op. cit.*, p. 97.

[38] El substrato escriturístico y patrístico de la doctrina cisterciense sobre esta búsqueda mutua está sacado de la doctrina del hombre como imagen y semejanza de Dios. La vida humana es concebida como un intersticio entre la condición del hombre antes del pecado, creado a imagen y semejanza divina, y la condición del hombre en el mundo venidero, cuando entonces será semejante al propio Dios, y lo verá como Él es. Cf., Thomas, Robert, *op cit.*, p. 87. Esta doctrina, que tiene algunas raíces ya en Filón y es famosa debido a la escuela de Alejandría, se hizo muy común entre los Padres, tanto griegos como latinos. Entre los cistercienses cobra especial importancia la doctrina de Orígenes respecto del hombre como imagen de la Imagen del Padre, o sea, el Verbo. En ese contexto cualquier reflexión sobre la conversión dependía de un estudio sobre el alma humana, y fue precisamente en este campo donde se destacaron los cistercienses. De ahí sus tratados "De anima".

[39] La *regio dissimilitudinis*, sin embargo, apenas si se encuentra en el terreno moral. Una vida complicada por mil adicciones estropea la simplicidad de la Regla, el fausto que hace desaparecer la centralidad de Dios, el mismo canto del oficio mal ordenado, todo esto es fruto de la desemejanza. Cf. Leclercq, *O amor às letras e o desejo de Deus,* Paulus: São Paulo, 2012, p. 292. [En castellano: *Cultura y vida cristiana: el amor a las letras y el deseo de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968].

[40] "Dei facta, cum in honore esset, non intellexit, et de similitudine ad dissimilitudinem descendit. Magna prorsus dissimilitudo, de paradiso ad infernum, de angelo ad iumentum, de Deo ad diabolum*", Sermo* XLII, 2. La misma idea aparece en el sermón XII: "Non solum autem, sed etiam, quod peius est, in recto corpore curva est anima et in corpore manet humanae animae similitudo; in anima vero, bestiali similitudine mutata est similitudo Dei".

[41] *Vita prima*, 20. La semejanza se inspira en Jn 6, 63, y en ese sentido no tiene nada de platónico o dualista.

[42] El tema del *nosce te ipsum* es muy común entre los cistercienses. Guillermo de Saint-Thierry pone de manifiesto la confluencia entre la doctrina pagana y el cristianismo, citando juntamente al Oráculo de Delfos y al Cantar de os Cantares. Este último texto será la clave para san Bernardo de la teología del autoconocimiento, apareciendo varias veces en su obras o escritos. *Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi post greges sodalium tuorum* (Cant. 1,7). Cf. Gilson, Etienne, *op. cit.*, p. 110 y ss.

[43] En Bernardo, las tres fases aparecen descritas en *De gradibus humilitatis et superbiae*, y corresponden al conocimiento de la verdad sobre sí mismo por obra del Hijo; la caridad para con el prójimo, por obra del

fuentes patrísticas a las que tenía acceso. Así y todo, hay una unidad fundamental en lo que respecta al proceso de conversión, que consiste en una primera fase ascética, una segunda de progreso en la virtud a través de la experiencia de Dios, y una tercera de madurez espiritual y contemplación. El camino de reorientación del alma forzosamente se inicia por una purificación de los sentidos, que son fuente inmediata de curiosidad y de avaricia. No basta, sin embargo, hacer que el cuerpo se contente apenas con los placeres naturales y necesarios: la concupiscencia y el pecado están siempre al acecho, y sería imprudente tratar de vivir nuestra vida dentro de los límites "naturales". La sensibilidad pide una disciplina dura. Es el precio a pagar para alcanzar la caridad, siempre amenazada por los sentidos.

Así y aquí se explica todo el rigor de la ascesis cisterciense. La soledad, la pobreza, la alimentación extremadamente simple, lo mismo que la liturgia y el arte: todo está como preparado para evitar cualquier distracción de los sentidos. Huir del mundo y habitar consigo mismo: para los cistercienses esta es la condición necesaria para descubrir en sí la capacidad de conocimiento y amor de Dios[44].

A pesar de todo, esa dura ascesis corporal no es todo: en verdad, no es sino la condición de una u otra ascesis mucho más difícil: la purificación de los pensamientos y de la razón. Y aquí la *Regla* de san Benito tendrá el papel de guía principal: para nuestros padres, el camino de restauración de la semejanza perdida deberá pasar necesariamente por la humildad y por la obediencia de Cristo humilde y obediente. Siendo Cristo la imagen perfecta del Padre, el esplendor de su gloria, y el hombre pecador la imagen desfigurada de esa imagen, es a este a quien corresponde conformarse con su arquetipo para poder alcanzar la dignidad perdida. No es por casualidad que una de las citas evangélicas más utilizadas por san Bernardo es "aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón"[45]. La humildad –primer fruto del conocimiento de la propia pobreza- será la puerta para el crecimiento de la caridad y de un conocimiento más profundo de Dios, que no tiene nada de metafísico, sino que proviene de la *experiencia*[46]. La persona, para conocerse a sí misma, tendrá compasión de su hermano, a quien reconoce pecador como él, y no caerá en la tentación de juzgarlo, pues también ella conoce sus propios defectos, y así alcanza la caridad para con el prójimo. Por otro lado, el reconocimiento de la propia pobreza conducirá al encuentro con Dios a través de la contemplación, pues el orgullo, obstáculo para las visitas del Verbo, cederá su lugar a la humildad[47]. De este

---

Espíritu Santo; la contemplación, por obra del Padre. Además, puede decirse que el *De diligendo Deo* también traza un esquema sobre la restauración de la caridad desde el punto de vista del amor. En Elredo, el itinerario espiritual se corresponde a tres grados: *purgatio, expectatio, contemplatio.* En Isaac de Stella. Estos esquemas aparecen en muchas obras; pero debe citarse especialmente la *Epistola de Officio Missae,* que presenta también una etapa de penitencia, una segunda de ejercicio de las virtudes, y una tercera de contemplación. Como observa el P. Robert Thomas, "el fin es siempre la contemplación". Cf. Thomas, Robert, *op. cit*., p. 63-66.

[44] Mikkers, *op. cit.*, 769.

[45] Es interesante que, además de la recomendación de humildad y a la obediencia resulte clásica en la formación de los novicios a la vida religiosa, la insistencia sobre la mortificación, entendida como un castigo severo a los sentidos, y a la obediencia perfecta como ascesis de la razón, sea una característica del pensamiento típicamente cisterciense. Para reformar a la persona, alma y cuerpo deben ser purificados. Cf. Thomas, *op. cit*., p. 69.

[46] "O quisquis curiosus es scire quid sit hoc, Verbo frui; para illi non an rem, sed mentem. Non docet hoc lingua, sed docet gratia. Absconditur a sapientibus et prudentibus, et revelatur parvulis. Magna, fratres, magna et sublimis virtus humilitas, quae promeretur quod non docetur, digna adipisci quod non valet addisci, digna a Verbo, et de Verbo concipere, quod suis ipsa verbis explicare non potest" (Bernardo de Claraval, *Super Cantica*, LXXXIII, 14).

[47] Robert Thomas, *op. cit*., p. 72.

modo, encontrar la verdad sobre sí mismo será ocasión para el conocimiento de la verdad sobre el prójimo y, finalmente, de la Verdad por excelencia, Dios mismo.

En la batalla contra los sentidos, sin embargo, lejos de procurar de extirpar de la persona toda la sensibilidad –lo que sería extraer de ella la propia naturaleza humana- los cistercienses siempre reconocieron un lugar para la sensibilidad; sería muy difícil alcanzar la contemplación, sobre todo al inicio, sin ayuda de los sentidos. Dentro de esa integridad de la naturaleza humana está presenta la espiritualidad de los fundadores, ahí encontraron espacio para un *amor carnalis*, para la sensibilidad y para la imaginación. Así, a los principiantes, al "hombre animal", como dice Guillermo de Saint-Thierry, se les recomienda la meditación sobre la humanidad de Cristo, de los misterios de su vida y de los signos sacramentales[48]. Para los Padres de Císter esa es también una de las razones de la encarnación del Verbo: como la luz divina sería muy fuerte para los ojos humanos, se nos presenta como encubierta por la carne para poder ser comprendida por quienes son carne[49]. Sería inútil decir ahora que este estímulo a la devoción a la humanidad de Cristo acabó por influenciar fuertemente la espiritualidad occidental, abriendo las puertas a la *devotio moderna*. Sin embargo, es preciso decir que para los cistercienses la utilización de los aspectos sensibles del misterio de Cristo será siempre una etapa que hay que superar, una invitación a ir a aguas más profundas. El Cristo que deberá ser objeto final de toda contemplación es el Cristo de la Ascensión, el Cristo glorificado, pues en él reside toda la gloria de la imagen se hace presente, y es en la Ascensión donde contemplamos la dignidad profunda del Hombre, o nuevo Adán[50].

Habiendo llegado aquí en esta pequeña síntesis de algunos puntos comunes de la teología cisterciense –tentativa de síntesis, en verdad, pues sería imposible hacer una síntesis, hay que decirlo- habría que incluir un último aspecto. Las palabras "contemplación", "experiencia" aparecen en varios lugares de esta exposición. De hecho, y para los cistercienses, no hay otro fin de la vida monástica que el encuentro personal con Dios ya en esta vida. Reconocido siempre como un don gratuito de Dios –el papel de la persona no es otro que "limpiar el camino", la "contemplación", o amor espiritual del *homo spiritualis* es la coronación de todo proceso de restauración de la semejanza perdida. Es ese el verdadero conocimiento de Dios, el encuentro de la Verdad por la verdad, del Amor por el amor. No se resume la experiencia mística, o *excessus*, con todo, en lo que llamamos oración "contemplativa"; para ellos, los cistercienses, eso es algo siempre pasajero, puro don; se resume en la propia caridad perfecta en el marco de la vida fraterna, que se vuelve entonces imagen del paraíso perdido y ahora encontrado. Bo podría haber objetivo mayor para el monje benedictino, y para todo cristiano: alcanzar el "buen celo", "las mayores cumbres de doctrina y virtud"[51].

---

[48] EFMD, n. 171.

[49] "Intendite lumini aeterno quod se vestris aspectibus temperavit, ut, qui lucem habitat inaccessibilem, infirmis quoque et lippientibus oculis posset accedi. Advertite lumen in lucerna testae, solem in nube, Deum in homine, in luteo vasculo carnis nostrae splendorem gloriae, candoremque lucis aeternae" (Guerrico de Igny, *In Epiphania Domini,* II, 1. Cf. también: Robert Thomas, *op. cit.*, p. 124.

[50] Ver nota 23.

[51] "Aliorum est enim Deo servire; vestrum est adherere. Aliorum est Deum credere, scire, amare et revereri; vestrum est sapere, intelligere, cognoscere, frui. Magnum est hoc, arduum est hoc. Sed omnipotens et bonus est qui in vobis est pius promissor, fidelis redditor, indefessus adiutor; qui magno eius amore magna profitentibus et in fide et in spe gratiae eius maiora viribus suis aggredientibus et voluntatem et desiderium suggerit in id ipsum; et qui gratiam voluntatis prerogavit, subrogavit etiam virtutem ad proventum" (Guillermo de Saint-Thierry, EFMD, n. 16).

III. Los valores de la teología cisterciense: un cristianismo integral

A pesar de lo dicho, hablar de todas estas cosas, especialmente en una presentación que toma una idea de aquí y otra de allá para tratar de ofrecer alguna cohesión entre conceptos que se encuentran en sus lugares propios y de donde provienen y que cada uno merece ser leído en su integridad, puede darnos naturalmente la sensación de que todo esto no pasa de una bella construcción teológica, pero que no tienen nada en común con la realidad concreta de la vida religiosa.

Quizá se muestre aquí alguna imagen inconsciente del teólogo moderno, muchas veces más preocupado por escribir un artículo académico para alguna publicación y recibir algunos créditos para su programa de posgrado que por buscar la Verdad con todo su corazón. De cualquier modo, cuando hablamos de teología monástica, y en especial de teología cisterciense, no hay nada más diverso. Si la conocemos a través de los textos que han llegado hasta nosotros, y a los que llamamos "documentos primitivos", junto con las homilías y demás escritos de los Padres, debemos recordar que tales documentos *no son el carisma cisterciense*[52].

El carisma cisterciense, que aparece plasmado en esos escritos, puede ser encontrado en la vida de quienes los escribieron; es, pues, algo vivo, que abarca desde los aspectos más elevados de la comprensión del misterio de Dios y de la persona hasta los servicios más sencillos ejercidos en el interior del monasterio. Lejos de ser una construcción racional construida en el confort de un escritorio, la teología cisterciense es sencillamente un testimonio más de la vida que ellos vivieron, testimoniada también por la liturgia, por el arte, por la economía y por la legislación cisterciense. Es ahí donde podemos abrir y percibir en toda su amplitud ese inmenso panorama que consideramos "espiritualidad cisterciense", y entonces podremos entender cómo los valores fundacionales se entrelazan en toda la construcción, formando un conjunto armónico.

Dentro de esa armonía debe entenderse también la defensa apasionada de la reforma monástica emprendida por los cistercienses. Normalmente se acostumbra a pensar en la polémica Cluny-Císter como algo un tanto prosaico, discusiones estériles sobre "cosas sin importancia", como es la comida o el vestuario, entre otras. Ya dice san Pablo que "el Reino de los cielos no es comida o bebida, sino justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo"[53]. Ciertamente, un alma penetrante como la de san Bernardo no desconocía la primacía de la caridad sobre todas las observancias corporales. Sin embargo, sería un grave error no comprender que tal polémica, en verdad, no era simplemente sobre "comida y bebida", sino sobre el sentido propio de la vida monástica. Entonces entenderemos por qué esa cuestión fue abordada de forma tan seria desde los comienzos de la Orden. Como san Bernardo dice en la *Apología*, citando al Evangelio, no es cuestión para tomarla en el "sentido espiritual" de la *Regla* nada más, dejando de lado los aspectos corporales[54] –tentación a la cual hoy nuevamente estamos sometidos- sino de "cumplir una cosa sin dejar de hacer la otra"[55].

Como vemos, los valores cistercienses no eran un fin en sí mismo, sino los medios para alcanzar la una caridad más perfecta, una unión espiritual con Dios. Sin embargo,

---

[52] Cf. Bernardo Olivera, *Seguimento, Comunión, Misterio: escritos de renovación monástica*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 2009, p. 167.

[53] Es interesante ver como también esta frase del Apóstol es utilizada por los cistercienses exactamente para defender el ayuno y las observancias corporales. Cf. Bernardo (¿Nicolás de Claraval?), *De diversis* XIX, 1.

[54] *Apologia*, nº 12.

[55] *Ibid*, nº 13.

no por eso son menos importantes: siendo *los medios para alcanzar la caridad*, eran defendidos en todas sus formas, pues sin los medios no se llega al fin.

Ese es el significado profundo del litigio entre monjes blancos (cistercienses) y monjes negros (cluniacenses). Todas esas polémicas, finalmente, no son más que la expresión del *quarere Deum* que inspiraba a esos monjes apasionados[56]. En Císter esa búsqueda de Dios tenía tal primacía que ni siquiera limitaba la *Regla*, y de ahí proviene la libertad de ir, cuando era necesario, más allá de la *Regla*. Por eso no es correcto decir que los cistercienses procuraban vivir la *Regla* al pie de la letra: eso sería imposible, visto que, para ellos, era la propia *Regla* la que invitaba a buscar "las cumbres más altas de la virtud", y sus prescripciones no eran más que una *mínima norma de iniciación*, como la considera el propio san Benito. Para los Padres cistercienses, la *Regla* es, paradójicamente, mayor que la propia *Regla*[57]. "Esta es la primera y tal vez la mayor enseñanza de Císter.

El ideal de perfección cristiana no es un ideal jurídico, sino personal. No es la adaptación perfecta del individuo a un sistema, por más sabio que uno sea. Es la total entrega de sí al Espíritu Santo, que sopla donde quiere"[58]. No se desprende de esto, sin embargo, que la Orden debiera consistir en un espiritualismo desencarnado, lo cual también sería imposible. Al contrario, es para defensa de esa libertad por lo que se conservó tan celosamente la unanimidad de costumbres entre las diversas casas, y fue precisamente esa unanimidad la que salvó a la Orden de la desintegración y de la distracción generada por los límites de la observancia[59]. Si la búsqueda de Dios y la consecuente divinización de la persona son el valor primordial de toda vida cisterciense, la unanimidad de costumbres constituye su defensa y su garantía[60].

Todas las observancias descritas en la *Regla*, e iluminadas por "la luz que viene de Oriente"[61], están al servicio de la elevación de la persona, de la restauración de su dignidad perdida. Solamente así entenderemos la razón de ser de la soledad, de la pobreza, de todas las austeridades, de la simplicidad en la liturgia y todas las demás características de la espiritualidad cisterciense. Lo que parece destruir y negar a la persona, en verdad lo eleva, pues lo libera de todas las distracciones y lo hace ver nuevamente a su único bien y destino. Es así como comprendemos que esos severos ascetas y maestros de la mortificación de los sentidos se volvieron almas tan dulces, verdaderos doctores de la amistad –podríamos citar la oración fúnebre de Elredo por su mejor amigo Simón, lamentación que hizo en pleno capítulo conventual.

No por casualidad esos hombres "integristas", como los llamaríamos fácilmente hoy, alcanzaron una libertad de espíritu inigualable, pues su "integrismo" era de cuerpo y de alma, una fidelidad *integral* a Cristo. Estos "nostálgicos" de un pasado remoto,

---

[56] Penco, Gregorio, *Spiritualità monastica: aspetti e momenti,* Abbazia di Praglia, 1988, p. 169.
[57] Cf. Etienne Gilson, *op. cit*., p. 28 y ss.
[58] Bouyer, Louis, *op. cit.*, p. 133.
[59] Sabemos que en la historia del monacato benedictino se gastaron muchas energías en los "comentarios" a la *Regla* de san Benito, comentarios que trataban de delimitar exactamente las intenciones de san Benito para cada punto de observancia, así como los límites de la *discretio* de los superiores, que al fin conducía siempre a una interpretación muy "espiritual". Los cistercienses, escogiendo apartarse de las discusiones, procuraron simplemente vivir la *Regla* como se presenta, y por eso es que apenas existen comentarios cistercienses a la *Regla* de san Benito. Los Usos de Císter eran ya de por sí un "comentario" vivo.
[60] San Bernardo, hablando del caso concreto de las vestiduras del monje, ofrece una bella imagen de la unanimidad cisterciense: en el fondo solo se trata de un retorno a la comunidad primitiva de Jerusalén, en la que "la multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma": "Non illic arbitror valde curatum fuisse de pretio, de colore, de cultu vestimentorum, ubi tam indefessum inerat studium in concordia morum, animorum cohaerentia profectuque virtutum: multitudinis, inquit, credentium erat cor unum, et anima una", *Apologia*, 25.
[61] Guillermo de Saint-Thierry, EFMD, 1.

realmente perdido en la historia, supieron hablar a las personas de su tiempo –el mismo que el nuestro- con un mensaje actualísimo y, sin pretensiones, reformaron toda la Iglesia de entonces. Perdidos en la soledad de sus "desiertos", supieron amar a toda la humanidad en su universalidad, pues no hay caridad que nos traspase el corazón de quien ama[62]. El cristianismo de Císter encontró, pues, una armonía entre un teocentrismo radical, con los ojos vueltos al cielo, y un humanismo igualmente radical, decidido a elevar a la persona a las cumbres de su vocación; un ascetismo riguroso contra los sentidos y una espiritualidad sensible en su más alto grado; un retorno a las fuentes y a la tradición sin recelos de caer en arcaísmos y un carisma nuevo que dio las respuestas que las personas del siglo XII buscaban, y que nos ayudan todavía hoy, nueve siglos después.

Toda esa armonía, ese éxito en la reforma monástica enraizada en la pobreza y en el silencio solo pudo ser fruto de la gracia: de hecho, los Padres de Císter simplemente buscaron el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás les fue dado por añadidura.

Consideraciones finales

Sería imposible concluir esta intervención en este simposio, que tiene por título "Identidad Cisterciense Hoy", sin plantear algunas cuestiones que pudieran ayudar a la reflexión sobre el papel del carisma cisterciense en el siglo XXI, y el modo en que sus valores deben encarnarse hoy.

Como bien sabemos, en los últimos cincuenta años han corrido ríos de tinta sobre cómo realizar mejor la "inculturación" de los valores cistercienses en nuestra vida de hoy y en las diferentes realidades culturales en que se encuentra hoy la Orden Cisterciense.

Casi siempre se ha partido del hecho de que la sociedad contemporánea es muy diferente de la del siglo XII, e incluso de nuestro siglo anterior, y que las personas han transformado drásticamente la forma en que se entienden a sí mismas, el mundo en que viven y al propio Dios. Todo eso es innegablemente verdad. Es preciso, sin embargo, aceptar que, a a pesar de tantos esfuerzos, ninguno parece haber encontrado ninguna respuesta satisfactoria. ¿No será, tal vez, porque esta discusión esta ya fundada en un *a priori* aceptado sin mucha reflexión?

Si es evidente que muchos aspectos accidentales de la cultura y de la sociedad han cambiado, por otro lado, es igualmente evidente que las personas continúan siendo personas, seres creados para un gozar infinito del Bien y que, sin embargo, se sienten presos de las cosas pequeñas de este mundo, o que éstas les crean gran ansiedad. Tal vez la persona que busque su "realización" hoy no sea tan diferente del hombre medieval, o de cualquier otra época; tal vez el joven que deja hoy la cansada Europa para aventurarse en Siria no sea tan diferente del joven cruzado que tomaba rumbo a Jerusalén.

Así, si las personas son esencialmente las mismas, y Dios es el mismo, tal vez la discusión acerca de cómo se debe encarnar la identidad cisterciense hoy esté construida sobre un problema artificial[63]. Si la identidad cisterciense fuera, como vimos, una búsqueda radical

---

[62] "Los negocios de Dios son los míos, nada de lo que le correspobdea Él me es ajeno", escribía san Bernardo a propósito de sus numerosas intrusiones en asuntos curiales o seculares a su amigo y contemporáneo el cardenal Aimeric, canciller de la Curia Romana. Desenrrollar las cartas es mucho más interesante. El cardenal le responde que existen en la Iglesia muchas vocaciones, y las cortes y los concilios no son lugares para un monje. San Bernardo, a su vez, responde deliciosamente según su estilo tan propio: "Puedo muy bien esconderme y encerrarme; con todo, eso no acallará las murmuraciones de las iglesias, a no ser que la corte romana deje de discriminar a los ausentes para agradar a aquellos que la asaltan" (Cf., *Epistola* XX).

[63] El enorme recelo actual –que a veces se transforma en prejuicio- respecto al "romanticismo y al "arqueologismo" en que parece haber caído la reconstrucción de la vida religiosa después de la Revolución Francesa, período del que el neogótico es una imagen que habla por sí sola, puede darse el problema de

de Dios en la verdad, en la pobreza, en la simplicidad, en la soledad y en la unión por la caridad, no debería resultarnos tan difícil encontrar la "identidad cisterciense" hoy.

Tal vez sea necesario que tengamos el coraje de recuperar la "semejanza" perdida también con relación a nuestro carisma a partir del conocimiento de nosotros mismos, monjes y monjas del siglo XXI. T en ese proceso de autoconocimiento, plantarnos con mucha humildad una cuestión fundamental: ¿Somos cistercienses? Tales cuestiones no tienen nada de retórico. No son sino la transposición del *Bernarde, ad quid venisti?* A nuestra realidad de hoy. Como sabemos, nuestra Congregación, o la Orden Cisterciense, son ficciones jurídicas, que solo existirán mientras haya monjes o monjas de carne y hueso dispuestos a vivir radicalmente sus valores, o su carisma. Si, para nosotros la *Regla* de san Benito fuera un texto "medieval" un tanto folklórico, si los valores cistercienses fueran algo superado e imposibles de practicar hoy, entonces será preciso concluir que no somos cistercienses, y que nuestra Orden no es más que una bella página de los diccionarios de arqueología y espiritualidad.

Si, por el contrario, nos aparáramos un poco de las ponderaciones sobre los límites de la observancia, sobre "hasta qué punto" debemos ser fieles a nuestra herencia y sencillamente viviésemos nuestro carisma con simplicidad, tal vez éste se volvería más actual de lo que podemos imaginar. Si abandonáramos la pretensión de elaborar *sobre el papel* un programa cisterciense para el siglo XXI[64], si dejáramos de ver la identidad cisterciense como algo etéreo que sobrevuela nuestras cabezas y lo concretizáramos en la dura realidad de la vida, tal vez ya no veríamos nada de "medieval" en esos valores, pues entonces ya no serán practicados por hombres y mujeres medievales, sino por nosotros, qe estamos aquí en el hoy de la historia. Como Dom Bernardo Olivera dijo cierta vez, cada uno de los candidatos que llaman a las puertas de nuestros monasterios "tienen la identidad cisterciense y o el carisma fundacional de Císter en su estado puro, original y germinal"[65].

El carisma de nuestros padres fundadores fue transmitido por Dios a cada uno de nosotros a fin de que lo vivamos para el bien de la totalidad del Cuerpo de Cristo. Tal vez, si sabemos responder con fidelidad a esa invitación, y encarnar en nuestra vida aquella sed de verdad, aquel amor intransigente por la *Regla*, aquella simplicidad y unanimidad en la caridad, que son el cuerpo y el alma de Císter, entonces seremos también nosotros padres y madres de la Orden Cisterciense.

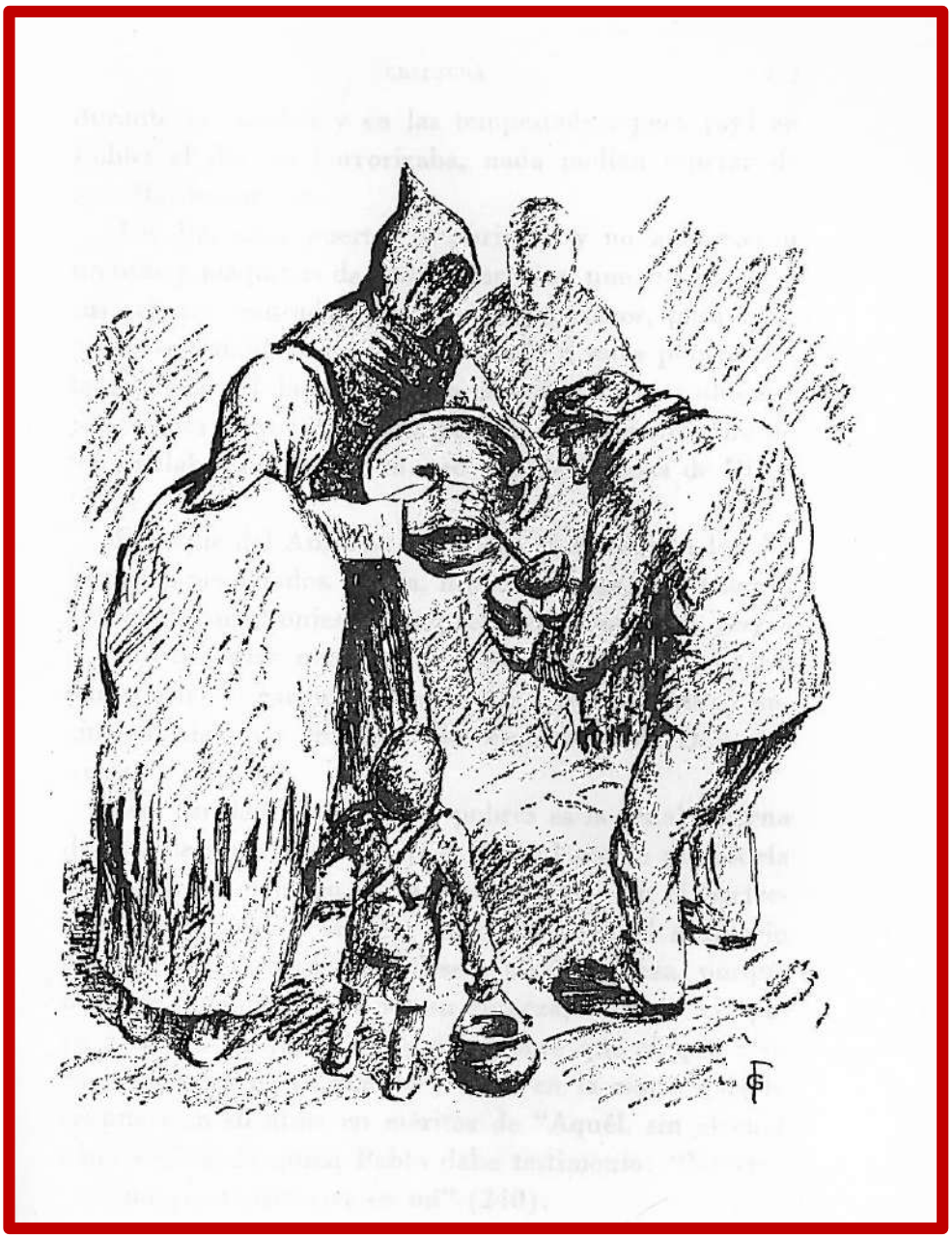
Traducción del portugués de Francisco Rafael de Pascual, ocso,
Abadía de Viaceli.

---

conciliar tradición y creatividad, de modo que esto parece un problema insoluble. Sin embargo, tal vez combatir un cristianismo un tanto artificial de ayer acabe por generar un problema artificial hoy. Cf. Bbouyer, Louis, *Retour aux sources et archéologisme*, en: *Le message des moines a notre temps: mélanges offerts a Dom Alexis abbé de Boquen*, Librairie Arthème Fayard: Paris, 1958.

[64] "La tradición, como verdadero retorno a las fuentes. Donde siempre es un objetivo siempre buscado y siempre encontrado, no consiste en hacer reproducciones o collages, por muy minuciosas que sean. La tradición es una obra de inteligencia, mas de una inteligencia viva que es una simpatía, pero una simpatía soñadora, una simpatía activa. Se trata de comprender, y no solamente de copiar. Pero *no se debe caer en la ilusión de que esta comprensión se alcanzara sentado en una butaca*. Se trata de retomar las tareas de siempre, pero con el mismo realismo que en pasado, y no en el área protegida de un mundo ficticio, sino en el mundo real, donde el propio pasado fue un presente que mantenemos o revivimos cuando es necesario. Ahí está la diferencia o corte que tarde o temprano aparecerá entre los verdaderos retornos a las fuentes y las excursiones arqueológicas. Aquí se desposan sorprendentemente la mayor librtad creativa y la fidelidad más intransigente" (Louis Bouyer, *op. cit.*, p. 171, la cursiva es nuestra).

[65] Bernardo Olivera, *op. cit.*, p. 167.



PARTE II: NOSOTROS HOY ANTE ESTOS VALORES Y NUESTRA HERENCIA ESPIRITUAL

Día 6 de mayo (tarde)

Ascesis para la caridad y fidelidad a la Regla de San Benito

Dom Luis Alberto Ruas Santos, Abadía de Itatinga
Réplica: Madre Martha Lúcia OSB, Abadía de Nossa Senhora da Paz

ASCESIS PARA LA CARIDAD: FIDELIDAD A LA REGLA DE SAN BENITO

Dom Luis Alberto Ruas Santos. O. Cist.

I. Introducción

Los 900 años de la *Carta de caridad*, motivo de este nuestro encuentro, son también el motivo fundamental para las consideraciones que pretendo desarrollar, una vez que, según la propia *Carta*, su motivación es la solicitud de la caridad para mantener la fiel observancia de la *Santa Regla* (cf. Cap. I), de modo que en los monasterios cistercienses todos vivan "un una sola caridad, bajo una Regla y según costumbres similares" (cf. Cap. III). Creo que está implícito en estas formulaciones que la observancia de la *Regla* es la condición para que se desarrolle la caridad, o que, de hecho, san Benito lo afirma en su último capítulo –cuando promete al monje que, por el cumplimiento de esta mínima regla de iniciación y con el auxilio de Cristo- llegará a las cimas más altas de doctrina y de perfección de las virtudes, o sea, a la perfección de la vida cristiana, que es la consumación en la caridad (cf. *RB* 73,8-9).

La insistencia de la Carta de caridad en la observancia de la Regla como era observada en el Nuevo Monasterio, apartándose toda interpretación divergente (cf. Cap. II) y toda diferencia de costumbres (cf. Cap. III), dice por sí misma la existencia o posibilidad de seguir otras formas de observancia o de otras interpretaciones del texto benedictino. Además, las controversias surgidas en las primeras décadas de la existencia de Císter a propósito de su observancia monástica tal vez sean la comprobación más evidente de este hecho en la historia del monacato occidental.

Sería importante entonces tratar de comprender lo que propone san Benito y, también, lo que nuestros Padres fundadores y quienes les siguieron, como intérpretes auténticos del ideal cisterciense primitivo, entendieron por ascesis monástica y fidelidad a la *Regla*. Nuestras reflexiones respecto a la identidad cisterciense hoy no pueden prescindir de esas referencias, aunque no sean las únicas que hay que tener en consideración, porque un carisma religioso, como se suele decir, es una realidad viva y, por tanto, sujeto a evolución y a circunstancias de todo tipo propias de cada época.

II. La Regla de san Benito y la ascesis

Antes de examinar el tema de la ascesis en la *Regla* es necesario formarse un concepto claro respecto a lo que es la ascesis cristiana. Siguiendo la tradición, a fin de utilizar una definición bastante simple y sintetizadora, es el esfuerzo para vencer los vicios y las pasiones y adquirir las virtudes necesarias. Dom Bernardo Olivera propone una definición igualmente simple que enfatiza más su aspecto positivo –adquirir la virtud- sin negar su aspecto restrictivo –la lucha contra las pasiones y los vicios- al decir que la ascesis cristiana es el empeño puesto para nuestra transformación pascual en Cristo.

Esta visión tiene el mérito de poner en evidencia el fundamento cristológico de la ascesis, dando por entendido, además, el papel de la gracia en este proceso, ya que acentúa la fuerza que viene de la Pascua de Cristo y su función de causa ejemplar, como meta y modelo de nuestra transformación. Evidentemente, así concebida, la ascesis cristiana debe abarcar toda la naturaleza de la persona, íntegramente, alcanzando todas les esferas de su ser de espíritu unido a un cuerpo, pues estas dos dimensiones interactúan entre sí y se condicionan mutuamente.

Los elementos tradicionales de la ascesis monástica –soledad, ayunos, abstinencia, continencia, silencio, austeridades a veces extremas y practicadas como formas de mortificación y penitencia, desprendimiento radical, lectura y meditación de la Palabra de Dios, búsqueda de la oración constante y de la presencia de Dios, obediencia a un maestro, vigilias y restricciones del sueño, vivir del propio trabajo y todas las prácticas de caridad que su soledad le permita- están presentes en las dos grandes formas en las que se pretende vivir la vocación monástica, o sea, la vida eremítica y la vida de comunidad en un monasterio, vida que se llama cenobítica. Cuando san Benito escribe su *Regla* al inicio del siglo VI la tradición monástica está ya consolidada en cuanto carisma específico y reflejado o presentado en reglas importantes (las de Pacomio, Basilio y Agustín, para citar las más influyentes) y en muchos escritos que narran las vidas y las acciones o hechos de los monjes, lo cual le permite recoger lo mejor de esta tradición.

Todos esos elementos de la ascesis monástica también están presentes en la *Regla* en la proporción adecuada a la forma de vida monástica que Benito elige para los cenobitas. Para él, este tipo de monjes, a los que califica como *fortissimum genus -poderosísima clase-*, son los que viven en un monasterio, o sea, en una comunidad bajo una regla y un abad (cf. *RB* 1). Regla, abad, comunidad, son, pues, los tres elementos fundamentales de la vida benedictina. La regla de vida propone la ascesis monástica, el abad la aplica e interpreta, en el sentido de que hace el discernimiento correcto para su aplicación en situaciones concretas, dando vida a sus preceptos y para que la comunidad tenga una orientación segura dentro de estos dos parámetros para concretizar su vocación. Si los primeros monjes no tenían una regla, pues solo pretendían vivir el Evangelio y seguir a Cristo, las reglas monásticas que surgen en un segundo momento no mudan este proyecto, pues son verdaderos compendios de preceptos evangélicos, proponiendo la imitación de Cristo.

En el desierto, los monjes se reunían en torno a otro monje experimentado en las cosas de Dios y capaz de transmitirles su propia experiencia. En este proceso de transmisión y discipulado la obediencia al anciano es absolutamente fundamental. En medio de las austeridades más extremas y la práctica de una ascesis heroica hay una clara escala de valores, en la que la humildad y la obediencia destacan; pero la primacía de la caridad es incontestable. Los grandes monjes aquí son los magnánimos, los que saben ser misericordiosos, pródigos en el perdón y en la paciencia con relación a las flaquezas humanas. Su oración no se centra en lo individual o personal, sino que manifiesta su amor a Dios y a todos los hombres.

Pero, de todos modos, ha habido una evolución[1]. Si en el desierto las colonias de ermitaños se constituían de discípulos solitarios bajo la guía de un anciano que los instruía y los formaba, sin ningún tipo de organización ni de institución, en el paso a la vida cenobítica se mantiene aún esta estructura fundamental; pero ahora, en el monasterio, el anciano o padre espiritual es el superior de una comunidad organizada y con vida común -además de conservar el elemento fundamental de la

[1] Las consideraciones que siguen se fundamentan, sobre todo, en el estudio de A. De Vogué, ya clásico: *La Communauté et l'Abbé dans la Régle de Saint Benoît*, París 1961.

vida y vocación monásticas: la soledad con Dios-; este último elemento, pues, se conserva adaptándolo a través del silencio y de la separación del mundo.

El abad de un monasterio conserva las características esenciales del anciano del desierto, siendo, en esta nueva estructura, la cabeza de una comunidad de discípulos reunidos en un monasterio. No se trata de una estructura que pide un líder, al contrario, es un líder carismático y espiritual, un monje perfecto que atrae y reúne discípulos en torno a sí. Este es el planteamiento original que está en la base del cenobitismo, ciertamente. La ascesis que exigía esta concepción en el eremitismo inicial tiene un profundo dinamismo, tender siempre a un grado más elevado, sin otro fin que la perfecta unión con Dios, de tal modo que la vida del cenobita esté orientada a la contemplación la soledad y la intimidad con las Personas divinas[2].

A la luz de la tradición anterior, y sobre todo de la enseñanza de Casiano, la gran influencia tras la RB, la ascesis benedictina se centra sobre las ideas de discipulado, obediencia y renuncia a la voluntad propia, de modo que el monje queda sujeto en el plano espiritual y material a su superior.

Renunciando a los bienes que podrían ser causa de la tentación de mirar para atrás, el monje puede quedar enteramente sujeto a las pruebas y a la disciplina monástica, guiado por su abad en su itinerario espiritual, libre de las ansiedades materiales y de las preocupaciones egoístas, de modo que puede entregarse completamente al trabajo de su *conversatio*, sin concentrarse en sus necesidades propias, como pide Cristo (cf. *Mt* 6,25ss)[3]. Pero también la ascesis benedictina se enriquece con otro trazo fundamental, pues acentúa el elemento fraternidad como parte de este programa tradicional. Las relaciones fraternas dentro de la comunidad se vuelven también un medio ascético para la ascensión espiritual. Conforme al capítulo 73 de la *Regla*, los monjes deben caminar juntos hacia la vida eterna, ejerciendo unos hacia otros un caluroso amor fraterno, a fin de que sea construida una verdadera comunión por los lazos de la caridad. Aunque san Benito no llegue al punto de afirmar, como Basilio, que la vida fraterna es una finalidad de la vida monástica o cenobítica, ve en primer lugar la relación vertical que vincula al monje al abad y, por este, a Dios, siguiendo la tradición egipcia heredada de Casiano y del Maestro, ciertamente atribuye un gran valor a las relaciones horizontales, esto es, entre los miembros de la familia monástica.

En este contexto, por tanto, la ascesis del monje y la necesidad de dirección por parte de un líder espiritual, como debe ser el abad benedictino, constituyen la característica básica del cenobitismo, según sus raíces históricas. Del abad se espera que sea un pastor, un maestro que enseña en nombre de Cristo y del cual es vicario y, además, un mediador de la gracia divina, responsable ante Dios de la salvación de los monjes. La comunidad está, pues, construida primariamente sobre la relación espiritual de cada monje con aquel que le representa a Cristo. De esta relación brota lo que une entre sí a los discípulos del mismo maestro. Relación mutua entre todos los hermanos y de estos con su abad en Cristo son los ejes fundamentales de la sociedad monástica benedictina[4].

Quedaría por decir que la *Regla* de san Benito es un camino de salvación y de elevación del monje hacia Dios, guiado por su abad y por un código de la ascesis cristiana más auténtica, que remite siempre a Cristo como modelo de obediencia, de humildad y de caridad en un difícil equilibrio que, sin abdicar de las metas espirituales más elevadas, quiere ser accesible a los más débiles, permitiendo, al mismo tiempo, que los más fuertes no se sientan desmotivados. Las renuncias que hay que hacer, las pasiones por vencer y las virtudes que adquirir, tanto en el plano corporal como espiritual, o sea, de la persona íntegramente considerada, está ahí todo enseñado al monje dentro de una orientación segura para su búsqueda de Dios.

---

[2] Cf. A. De Vogué, op. Cit., pp. 51-52. Nosotros seguiremos la edición inglesa de la obra, *Community and Abbot in the Rule of Saint Benedict*, Kalamazoo, 1979. Las citas siguientes de esta obra seguirán su paginación

[3] *Ibidem*.

[4] Ibidem, cf. 102-113, sobre esta cuestión.

III. Císter: su contexto, su proyecto y su éxito

La bibliografía sobre Císter y sus orígenes, su importancia y su significado, es inmensa. Quien se aventura a recorrerla corre el riesgo de verse confundido ante la variedad de interpretaciones y de las diferencias en la presentación de ese movimiento de reforma monástica tan rico por sus consecuencias en la historia de la Iglesia. Gran parte de esa dificultad puede ser superada apartando una visión excesivamente historiográfica que tiende a separar y oponer los diferentes aspectos del mismo fenómeno, para abrazar otra perspectiva, más espiritual y religiosa que, sin negar lo histórico de los hechos, va más allá de ellos, discerniendo la acción de Dios que guía los acontecimientos. Es esta acción la que permitió que las contribuciones personales de los tres abades fundadores, unidos a sus monjes, a los que después vinieron a unirse Bernardo y los otros grandes nombres del Císter primitivo, se integrasen para formar el carisma cisterciense inicial. Diferencias no esenciales o de acentos entre esos monjes geniales ni impidieron la unidad fundamental de este carisma.

Císter surge a finales del siglo XI y se transforma en una gran fuerza en la Iglesia del siglo XII. Se trataba de un tiempo de innegable renovación en la Europa cristiana, en la sociedad en general y también en toda la Iglesia, debido a la Reforma Gregoriana y a la reforma monástica. Los fundadores y primeros cistercienses, evidentemente, no podía dejar de verse influenciados por la mentalidad de su tiempo y por las ideas de esas dos reformas.

En un plano más general, las personas del siglo XII estaban muy marcadas por el sentido de lo individual y del individuo en sí, y por ello más inclinadas a la experiencia de los aspectos interiores y subjetivos en la vivencia de la fe. Llegó el momento en que el ser humano fuera alcanzado en su dimensión más íntima, mediante la conversión de su subjetividad, de sus tendencias afectivas, de su sensibilidad y de su deseo[5]. Por otro lado, las fuerzas más vivas de la cristiandad estuvieron marcadas por una nostalgia de la simplicidad perdida propia de las comunidades cristianas primitivas, lo que se llama "vida apostólica". Los intentos de renovación también surgen "de abajo", en el límite de la ortodoxia y en el plano laical, enfatizando el pauperismo, los rigores ascéticos y una exigencia de participación más personal de los contenidos de la fe[6]. Había, en fin, un clima de renacimiento espiritual, iniciado ya en el siglo XI y radicado en el monacato, con corrientes rigoristas eremíticas que reaccionan ante la decadencia y el clima perturbador del siglo X.

Toda esta ebullición en el plano monástico puede resumirse en algunas ideas fundamentales que se encuentran en Císter, sin ser exclusiva suya. Louis Bouyer ve en esa época una clara orientación para el monacato primitivo tendente a recuperar su autenticidad y pureza[7]. Además, en un tiempo en que se redescubren las fuentes cristianas se busca también una exégesis más auténtica de la *Regla* de san Benito. De hecho, los fundadores de Císter estaban imbuidos del deseo de restablecer la autenticidad, la verdad y la pureza de todos los aspectos de la vida monástica, sobre todo en lo que se refiere a la observancia de la *Regla*. Por otra parte, su voluntad ascética de pureza trata de suprimir todo lo superfluo, lo que aparta de la verdad e impide la sencillez de la tradición y el reencuentro de la verdadera naturaleza de la vida monástica[8]. El deseo de pobreza en el seguimiento de Cristo pobre, llevando una vida simple y austera, fuera de la trama de las relaciones del mundo feudal es ciertamente otra tendencia muy fuerte de los movimientos de reforma monástica.

Se da también una nostalgia de la sencillez perdida respecto a la vida apostólica, entendida en la época como la vida de las comunidades cristianas primitivas, que ponían el acento en la comunión fraterna, la caridad, el desprendimiento y compartir los bienes. Tal sencillez se opone frontalmente a la ritualización del monacato tradicional de entonces y sus preocupaciones mundanas. En ese sentido, pues, un "monacato simplificado" va a permitir el retorno a la práctica del trabajo manual, tan querido

[5] Cf. Pierre Yves Emery, Introducción, *Sermons pour l'année de Saint Bernard*, Turhnhout, 1990, 11.
[6] Cf. Maria Gemma Tomaino, *Roberto di Molesme e la Fondatione de Cîteaux*, Florencia, 2014, 248.
[7] *La Spiritualité de Cîteaux*, París, 1955, 21.
[8] Cf. García Mª Colombás, *La Tradición Benedictina*, IV, 1, Zamora, 86-87.

a los cistercienses, también como exigencia de pobreza, negada cuando se vive de las rentas del trabajo ajeno.

En fin, el nuevo monacato, de espíritu más austero y con otro concepto de la perfección, debido a su inspiración en la tradición del desierto, va a tratar de institucionalizar no solo la búsqueda de la pobreza y de la simplicidad, sino también de la soledad, mediante el aislamiento físico y la separación del mundo, evitando los vínculos con la sociedad circundante y con la vida pública. Renace así la inclinación al eremitismo y también, por otro lado, la imitación del monacato primitivo, recomendado por la *Regla*, sea como modelo ideal y fuente de inspiración, sea como meta de mayor perfección.

Se pensaba que la soledad del eremita permitía alcanzar una mayor perfección. Por lo demás, el eremitismo estaba ligado en la tradición a la pobreza y así estas dos líneas se reencontraron en el monacato reformado. En verdad, este nuevo monacato puede reivindicar para sí la legitimidad de la tradición invocando la autoridad de la *Regla* de san Benito que, como ya se dijo, remite al monje a los primeros padres y a los inicios de la vida monástica. La idea de retorno a las fuentes, a su vez, que se encuentra en Císter, es típica de la Reforma Gregoriana, lo que coloca también a los cistercienses dentro de su ámbito.

En conclusión. Císter es parte del nuevo monacato sin ser una novedad absoluta, porque los elementos principales de este estaban presentes en su ideario: retorno a una observancia más fiel de la *Regla* de san Benito, inspiración en el eremitismo que conduce al deseo de soledad, austeridad en una vida pobre y sencilla que imita a Cristo pobre[9]. En cuanto a las tendencias al eremitismo, en particular, debe recordarse todo el itinerario espiritual del abad Roberto, uno de los iniciadores de Císter, con sus aspiraciones y experiencias de soledad; también de Alberico, ermitaño en los bosques de Colán. Pero Císter, como otras fundaciones de su tiempo vivirá un proyecto de soledad comunitaria, en una síntesis de eremitismo y cenobitismo. Todo lo que para Edmond Mikkers podría ser resumido como profundización y búsqueda de la verdad y autenticidad en las aspiraciones monásticas: este fue el gran éxito de Císter.

IV. Císter y la Regla de san Benito

La reforma cisterciense realiza el deseo de la época de vivir auténticamente la *Regla* de san Benito. Los llamados "documentos primitivos" contienen varias referencias a la *Regla*. Los términos utilizados en estos textos no pueden ser más enfáticos:

- INTEGRIDAD:
  Regulam beati Benedicti in loco illo ordinare et unanimiter statuerunt tenere, reicientes a se quicquid regulae refragabatur (EP XV,2)
- PUREZA:
  Et caetera omnia quae puritate regulae adversabantur (EP XV,2)
- RECTITUD:
  Sicque rectitudinem regulae supra cunctum vitae suae tenorem ducentes (EP, XV,3)
- AMOR MÁS FIRMA A LA REGLA:
  Tenacius... observantiam sancta regulae ament (EP Pról. 4)
- Y MÁS ARDIENTE:
  Dura et aspera regulae ardenter amare (EP XVII,12)
- GRAN EMPEÑO EN SU OBSERVANCIA:
  Se plenarie die sive nocte praecepta regulae posse servare (EP XV,10)
- ADECUARSE MÁS ESTRECHA Y PERFECTAMENTE A LA REGLA:
  Regulae beatissimi Benedicti artius deinseps atque perfectius inhaerere velle (EP II,3)

[9] Cf. E. Mikkers, *Spiritualité Cistercienne* (reproducción del artículo. *Robert de Molesme*, DS, XIII, col 736ss.), París 1998, 431-432.

- CONFORMIDAD A LA REGLA PARA JUSTIFICAR UNA VIDA MÁS AUSTERA Y RETIRADA: *Propter arctiorem et secretiorem vitam secundum regulas beati Benedicti* EP XII,15)

Se rechazan, además, todas las costumbres añadidas con gran amplitud de los monasterios tradicionales y los desvíos en la observancia de la Regla y sus interpretaciones, como era el uso de prendas de vestuario y alimentos no permitidos por ella. Se condena sin ambages lo que era considerado tibieza, negligencia o infidelidad a la profesión y constituía un perjurio, pero, que realmente, eran costumbres aceptadas normalmente en el monacato tradicional, aunque no sancionadas por la autoridad.

Muy significativos también son tres pasajes de la *Carta de caridad*, el pacto de amistad entre los monasterios cistercienses. En esta carta se dice que es deber de la propia caridad la solicitud por corregir las desviaciones, por mínimas que sean:

- "en su santo proyecto de vida y de observancia de la santa *Regla*" (Cap. I)

Más adelante se establece que todos los monasterios

- "deben seguir en todo la *Regla* tal y como es observada en Císter, sin discrepancia alguna en cuanto a su interpretación".

Y, además, en el capítulo III aparece la conocida afirmación, que es casi como un lema cisterciense:

- "para que vivamos una sola caridad, bajo una misma Regla y según costumbres semejantes",

definiendo prácticamente la observancia de la *Regla* como fundamento de este pacto. De modo que todo eso demuestra que los cistercienses veían en la observancia más fiel de la *Regla* de san Benito una forma de volver a la autenticidad, simplicidad, pobreza y soledad –valores del monacato primitivo- yendo un poco más allá de la misma en algunos puntos, como en la cuestión de los medios de sustento de la comunidad y de la pobreza comunitaria, más inspirada en la espiritualidad del desierto que en la aplicación o comprensión literal[10] de esa regla. Los cistercienses, en verdad, estaban en sintonía con el nuevo monacato, conforme a la conocida expresión de Kolumban Spahr: "todo según la Regla, nada contra la Regla, a veces más allá de la Regla".

Otro testimonio importante y explícito es el de san Esteban, uno de los fundadores de Císter, que utiliza expresiones autoritarias muy fuertes en su *Carta prefacio al Himnario* en lo que se refiere a la fiel observancia de la *Regla*:

> "Porque son estos himnos ambrosianos los que nuestro bienaventurado padre san Benito en su *Regla* nos invita a cantar, y por eso decidimos observar esta prescripción en este lugar con mayor empeño. Es, por tanto, por la autoridad de Dios y por la nuestra que os ordenamos: no dejéis jamás que se modifique o se suprima por liviandad la integridad (*integritas*) de la *Regla* que, como podéis constatar, instauramos e implantamos en este lugar no sin dificultades"[11].

La polémica con el monacato tradicional permite comprender con mayor claridad el pensamiento cisterciense respecto a su deseo de fidelidad a la *Regla*. Aunque en las controversias las posiciones tiendan a radicalizarse, el examen de las mismas, con todo, puede arrojar luces importantes para el esclarecimiento de esta cuestión.

---

[10] Cf. Clifford Hugh Lawrence, *Il Monachesimo Medievale* (*Medieval Monasticism*), trad. italiana, Milán, 1993, 134.
[11] *Trad. constante em Os Cistercienses, Documentos Primitivos*, São Paulo, 1997, 173.

Los textos más importantes de esta controversia son, ciertamente, la *Apología* de Bernardo y las *Cartas* del abad Pedro el Venerable, de Cluny, que trata de defender las posiciones del monaquismo dominante entonces[12].

Se enfrentan, pues, dos interpretaciones o hermenéuticas relativas a la interpretación de la *Regla*. No se discuten los hechos, esto es, las mitigaciones y prácticas no autorizadas por la *Regla*, condenadas ya por Bernardo y admitidas por Pedro el Venerable, sino más bien de los principios que las justifican o las deslegitiman.

En primer lugar, Pedro da primacía a la caridad y, como consecuencia de esta, acepta la flexibilidad y la atenuación de las austeridades preceptuadas por san Benito. La caridad y la recta intención del superior justifican las dispensas, siendo la caridad la norma de utilidad de todas las cosas. La virtud de la *discretio*, unida a la caridad, permite la libertad de apartarse de la ley monástica. Las cosas (honestas) del mundo pueden ser usadas para ir a Dios.

Pero Bernardo piensa que la disminución o atenuar la austeridad es falsa caridad y supone condescendencia, pudiendo llegar a ser crueldad y connivencia con el pecado, por no impedir la ruina del monje. Apunta e santo a un desorden en el lenguaje que puede acarrear desorden en el espíritu, llamando *discretio* a lo que es relajación, afabilidad a lo que es conversación inútil, alegría a lo que es risa fácil y chabacanería, decoro a lo que es lujo, y así sucesivamente. Afirma que la caridad no puede revocar la *Regla* o dispensar de la ley, y que las dispensas deben ser limitadas, previstas en la propia *Regla*, pues fuera de las cuales se pierde la caridad. No se usa del mundo, sino que se renuncia al mundo. El ascetismo propuesto por Bernardo es un ascetismo de "adelantamiento", pues el monje debe llegar al punto de "crear" la posibilidad de poder observar incluso aquello que le parece no ser posible cumplir y está más allá de sus posibilidades.

Resumiendo, pues, tenemos por un lado la opinión de Cluny, que establece que la caridad debe permitir la disminución del rigor para ponerlo en proporción con la flaqueza de la energía moral humana; y, por otro lado, la idea de que esta misma energía moral debe superarse para llegar a lo que la *Regla* exige en materia ascética.

En conclusión, están aquí en oposición la visión que enfatiza el rigorismo ascético y la que invoca la caridad y la *discretio* para apartarse del rigor. Con todo, sería falso y superficial pensar que Bernardo no da la primacía a la caridad, o que desconoce la jerarquía de las virtudes. En ambas visiones la caridad es el fin de la observancia y la meta propuesta por la *Regla*. Sin embargo, la divergencia está en el plano de los medios. Si en Bernardo condescender con la flaqueza es impedir el crecimiento en la caridad, dado que el rigor ascético tiene esto precisamente por finalidad, para Pedro, no utilizar la condescendencia dictada por la caridad es faltar a la caridad y no respetar el espíritu de la *Regla*, que es la caridad.

Es importante recordar que se dijo que san Bernardo está imbuido del espíritu de reforma monástica y, por eso, lee la *Regla* bajo el punto de vista del monacato primitivo y su rigor ascético, considerado así como la única forma auténtica de vida monástica. Bernardo llega incluso a decir que Císter es una "restauración de la religión (léase forma de vida religiosa) perdida"[13], ya que, de hecho, así se veían las cosas en su tiempo. Cluny, a su vez, lee la *Regla* en la perspectiva de su adaptación a la época histórica en la que vive, mitigando y adaptando la herencia recibida del monacato primitivo. Bernardo no es el único intérprete autorizado de Císter; pero lo que manifiesta está de acuerdo fundamentalmente con otras voces de la Orden.

Ante estas manifestaciones es forzoso concluir que los cistercienses no pensaban en una observancia literal, sino que se preocupaban por recuperar el espíritu de san Benito mediante una comprensión más profunda de la *Regla*, a fin de llegar, mediante sus prescripciones, a la perfección

[12] Un resumen excelente de esta controversia, con las citas de los textos y referencias, se encuentra en la Introducción preparada por Romano di Amerio, para la *Apología*, en la edición bilingüe de las *Opere di San Bernardo*, I (*Tratati*), Milán, 1984, 124-157, cuyos puntos principales seguimos nosotros.

[13] Cf. PL 182, 144 (cf. C.H. Lawrence, *op. cit*., 246). Aunque esta carta no aparezca en la edición crítica de Jean Leclercq, ciertamente refleja el pensamiento del ambiente cisterciense de entonces, aunque no tuviera a Bernardo como autor.

de la caridad y para vivir con veracidad el Evangelio. En esta concepción la *Regla* no es un fin en sí mismo, sino un remitente a la tradición primitiva del monacato.

V. Císter y la ascesis monástica

El fuerte componente ascético del carisma cisterciense inicial podría simplemente ser explicado por su apego y devoción a la *Regla*. Sin embargo, la cuestión es más compleja, pues los estudiosos están de acuerdo en afirmar que los cistercienses fueron más allá de la *Regla* en cuanto a austeridad y ascesis se refiere. Es cierto que su ascesis y su observancia monástica son fundamentalmente benedictinas; pero como leyeron la *Regla* de acuerdo con las tendencias de su época, marcada por la Reforma Gregoriana y por el movimiento de renovación monástica, pueden observarse algunas características propias.

Así, pues, la referencia a la observancia de los monjes primitivos explica su énfasis en la soledad, individual y colectiva, siento entendida esta como separación del mundo y de la trama de relaciones de la sociedad feudal, en la pobreza, en la sencillez y en el deseo radical de desprendimiento, con austeridades de todo tipo, en el trabajo manual, en el sueño, en la alimentación frugal –el pez ofrecido en la comida como deferencia y cortesía a un abad visitante durante causó inquietud en la comunidad de Císter- o en la aspereza de los vestidos y en el rigor del silencio. Por otra parte, incluso esta insistencia en las prácticas ascéticas no es lo más característico de los cistercienses de la llamada "edad de oro". Su ascesis integral, que distinguía ejercicios y observancias corporales y espirituales (como la *lectio*, la oración o la práctica particular de la devoción a la humanidad de Cristo) tenía un objetivo explícito: llevar al monje a la consumación de la caridad y a la unión mística con Dios en la contemplación.

Al cultivar estos ideales, la literatura cisterciense de los principios elaboró una auténtica teología espiritual, calcada sobre una antropología que se podría decir espiritual y lo que hoy llamamos antropología teológica (como el tratado *De gratia et libero arbitrio* de san Bernardo). Sus autores describen con mucha concreción el itinerario del camino hacia Dios. Bernardo, con el tercer grado de la verdad, que es la contemplación; Guillermo, con el estado de los espirituales o perfectos (los que, consumados en las virtudes pueden ya experimentar visitas o arrebatos frecuentes, o sea, *excessus*); y Elredo, con su doctrina sobre los sábados espirituales (en el tercer sábado el alma es arrebatada por encima de sí misma). Todos ellos concuerdan perfectamente en mostrar hasta dónde puede o debe ir el monje.

Por tanto, si se da rigor ascético entre los cistercienses es porque colocan delante de sí una meta muy alta, como aparece en la polémica de Bernardo con Pedro el Venerable. No hay preocupación de rigorismo o literalidad en la observancia, se trata solo de un deseo de ir hasta las últimas consecuencias y, en el caso de la *Regla*, vivirla mejor y en lo que tiene de más elevado; practicando sus preceptos con mayor exactitud buscaban realizar mejor su espíritu, como observó Louis Bouyer[14]. Cuando san Bernardo, en el tratado *Sobre el precepto y la dispensa* –respondiendo a las pesquisas respecto al alcance de la promesa de obediencia según la *Regla*- enseña que una obediencia que no va más allá de los límites del voto es, por lo demás, imperfecta, y solo se vuelve perfecta si ignora la ley y no se detiene ante sus límites, sino que se deja llevar por la fuerza de la buena voluntad, abraza la caridad y, por la fuerza de la generosidad, se abre a una libertad infinita[15], hace una lectura de la *Regla*, fundada en el propio texto, pero que se alarga indefinidamente en el amor (Bernardo entiende el "sométase el monje con *toda obediencia* al superior" del tercer grado de humildad como una invitación a esta obediencia sin límites).

Quizá sea san Elredo quien mejor haya manifestado el punto de vista correcto del empeño ascético de los primeros cistercienses; lo hace en su tratado *El espejo de la caridad*. En realidad, esta obra, escrita por petición de san Bernardo, tenía por fin defender la observancia cisterciense de las acusaciones de excesivo rigorismo y de estar opuesta a la caridad. Elredo responde a estas objeciones

[14] *Op. cit.*, p. 18.
[15] Cf. El tratado Del precepto y la dispensa, VI, 12.

diciendo que el monasterio es un lugar donde la persona debe recuperar su forma verdadera, *conformándose* a Cristo. Esta restauración se hará efectiva a través de los ejercicios del cuerpo y del alma.

La *Regla* tiene por fin extirpar los vicios y mantener la caridad. Las austeridades no son excesivas ni impiden el florecimiento de la caridad porque la disciplina regular revela los impulsos de amor de todo los encubre u obstaculiza. La caridad verdadera no está en la afectividad, sino en el acuerdo efectivo de la voluntad humana con la divina a través de la práctica de los preceptos del Evangelio. Amar es participar de los sufrimientos de Cristo, o sea, someterse a las observancias regulares, como enseña san Benito. Lo que vuelve arduo el yugo de Cristo es el fardo pesado de la concupiscencia según el mundo. Las observancias están al servicio del amor y el amor vuelve leves las observancias. Puede comprenderse, entonces, por qué los monasterios cistercienses se volvieron escuelas de caridad.

VI. Ascesis y fidelidad a la Regla para nosotros hoy

Han pasado más de nueve siglos desde la fundación de Císter y 900 años desde su constitución como Orden aprobada por la Iglesia. Transportar un carisma del pasado a hoy es para nosotros un deber inherente a la conservación de nuestra identidad. Puede darse, por cierta coincidencia una tendencia a la mera reproducción, en la medida en que el carisma de los inicios guarda cierta semejanza con el contexto de su origen y lo que vivimos hoy.

Pero reproducir sin más esta semejanza con relación a nuestro mundo actual no es todo el problema de la identidad cisterciense hoy, pues el carisma cisterciense evolucionó, ganó otros elementos y perdió algunos. El carisma es dinámico, porque se encarna en cada generación de monjes cistercienses. Reconociendo este hecho, el decreto *Perfactae caritatis* del Concilio Vaticano II, sin dejar de conceder la primacía al carisma inicial de las familias religiosas, menciona también sus sabias tradiciones como referencia para la identidad de cada instituto. Es ciertamente una tarea desafiante cómo armonizar estas dos referencias en el caso del carisma cisterciense, pues las sabias tradiciones están a veces muy lejos del carisma original. Pero eso nos llevaría muy lejos y escaparía de la intención de esta conferencia, que considera apenas la primera referencia como fuente de inspiración para el presente.

Entonces, pues, ¿cómo pueden actualizarse en nuestra vida y observancia actuales los impulsos del Císter primitivo? Nuestro contexto es bastante diferente del mundo cultural que vio nacer el carisma cisterciense. Entonces se trataba de una sociedad unificada por la fe y la gran llamada de la vocación monástica como modelo de vida cristiana y santidad, en la que había un vigor de movimiento de renovación monástica, con un deseo de autenticidad y recuperación de los valores del monacato primitivo debido a la fuerza de los ideales de la Reforma Gregoriana, que convocaba a la Iglesia a volver a la simplicidad de sus inicios; todo eso, desde luego, ya no forma parte nuestro ambiente socio-cultural y religioso.

En nuestra sociedad poscristiana la fe sufre la acción de tendencias disgregadoras: la de la *secularización*, que lleva a una fe sin muchas exigencias morales; la de *una ingenua e imprudente y mal comprendida actitud de apertura al mundo*, que no fue recomendada por el Vaticano II, pero que acaba llevando a un cristianismo en el que no hay mucho lugar para lo sagrado y trascendente, sino a *un aumento de espacio del patrón secular*; *la debilitación de la noción de pecado* y también del pecado original como elemento de disociación interior y, por tanto, de la necesidad de salvación, redención y conversión; la del *hedonismo*, que rechaza todo lo que representa esfuerzo y renuncia, llevando a una visible decadencia de la ascesis en la práctica cristiana y en la vida religiosa; la de la *presión de un pensamiento hegemónico en los mass media*, que se puede considerar, como lo denominó el papa Benedicto XVI, de *consenso moderno*, según el cual Dios no cuenta, no existe ni siquiera, y por eso la sociedad humana debe organizarse sin referencias trascendente (y, consecuentemente, a valores cristiano), considerando como fundamentalismo cualquier pretensión de verdad (*actitud relativista*); la de *una postura liberal-radical,* que no acepta frenos a su carácter

hedonista e individualista; y, finalmente, la del *individualismo* y sus postulados de autorrealización , que hacen del sujeto la última y única instancia.

A esta lista debería añadirse *la ideología burguesa del bienestar y consumo*, que ya va siendo superada en su carga hedonista por lo que los estudiosos denominan *la sociedad del ocio*. Todas estas tendencias, contrarias a un cristianismo auténtico, han sido denunciadas por los papas de los últimos decenios, incluso el actual –quien en una declaración reciente afirmó que el mundo está en *una recesión y declive cultural y moral*- y, también, con mucha agudeza, por Benedicto XVI.

Desde luego que nuestro tiempo no es solo eso ni cabe alimentar el pesimismo; pero, al reflexionar sobre nuestra identidad, es un paso necesario realizar un examen de consciencia previo respecto a la influencia de esas tendencias en nuestra praxis monástica.

Sería importante, a la hora de abordar la cuestión constructivamente, y a fin de mantener la autenticidad de nuestro testimonio monástico y preservarnos de aquellas tendencias, revalorizar las riquezas de nuestro patrimonio espiritual.

En primer lugar, la "teología cisterciense", es decir, la teología espiritual formulada por san Bernardo, y no solo por él, que tiene como punto de partida la idea de la deformación de la imagen divina en la persona causada por el primer pecado, con todas sus consecuencias en nuestras inclinaciones desordenadas y en la concupiscencia, que causa nuestros pecados actuales. La conciencia de esa situación aguza en el espíritu el sentido de redención y búsqueda de salvación.

Por otro lado, la afirmación del "parentesco" con la naturaleza divina de la que somos imagen aparta todo pesimismo de esa teología, pues no solo es el fundamento de nuestra dignidad, sino que también es el soporte de la aspiración humana de poder ascender a Dios, o, como dice san Bernardo, permite al alma "atreverse" a ello. La redención que es gracia, viene por la conformación con Cristo. Estar en un monasterio no es, por tanto, realizar una obra supererogatoria, un "además" facultativo, ni mucho menos un favor que se le hace a Dios, sino esencialmente una búsqueda de salvación y superación de nuestra miseria y ambigüedad; búsqueda que está motivada en nosotros, no por nuestros deseos generosos, sino por la gracia misericordiosa de la vocación. Se encuentra, pues, aquí lo que en última instancia es la *Regla* de san Benito, un camino de vuelta a Dios y salvación, según su *Prólogo*.

Esta teología cisterciense tiene a Cristo como centro, presentándolo como la forma a partir de la cual debemos ser reformados. El camino, entonces, es la conformación con Cristo, a su imitación; y en eso se resume toda la ascesis de la *Regla* y de los cistercienses, con todas sus renuncias y con el esfuerzo para adquirir las virtudes de Cristo, modelo de pobreza y desprendimiento, obediencia, humildad y caridad consumada.

VII. Medios disponibles a emplear hoy

Naturalmente todo esto supone ciertos medios, a la vez que la gracia; pero estos ya están dados en la experiencia de los cistercienses con las observancias corporales y espirituales que practicaban y que estaban también indicadas en la *Regla*. Su conciencia de que sin ellas no se podía llegar a una caridad más perfecta ni a la conformación con Cristo estableció el fundamento de su acendrado celo por una ascesis integral, comprometiendo toda la naturaleza humana y capaz de llevar al monje a una verdadera conversión. Esta fe era ciertamente una de sus principales características, la puesta en valor y rigurosidad de la ascesis como medio para un fin. Sería ilusorio imaginar un nuevo camino o inventar otros medios para los mismos fines. La identidad cisterciense, hoy como entonces, conlleva ese mismo celo ascético, fundamentado en la transmisión de una conveniente doctrina espiritual y traducido concretamente en observancias (no solo los ejercicios corporales) y en el ritmo de vida de cada monasterio.

La fuerza de este empeño ascético hizo que los cistercienses deseasen vivir, a través de la *Regla*, la pujanza del carisma monástico primitivo, considerado como el camino más directo y seguro. Seguir más fielmente la *Regla* es vivir mejor sus valores, captando su verdadero espíritu y encarnando ese espíritu en las prácticas que ella misma propone. Independientemente de la "cuantificación" de

las observancias, lo que nos haría fieles hoy a la herencia de nuestros Padres cistercienses sería precisamente esta *inquietud* por vivir siempre mejor la *Regla.* Sin la preocupación de la literalidad, que tampoco fue la suya, los importante para nosotros, sabiendo que no es factible la práctica de cada detalle de la observancia benedictina -la propia *discretio* de san Benito permite este discernimiento- sería una actitud de devoción a la *Regla*, o sea, una revalorización sabia e inteligente de todo su contenido. En suma, hacer de la *Regla* un manual de vida capaz de moldear nuestra naturaleza, reconociendo en ella el camino inspirado de salvación y búsqueda de Dios.

Para eso, con todo, es necesario que el abad ejerza con autenticidad su papel en la comunidad, no solo motivando e impulsando con su enseñanza la preocupación ascética de los monjes, sino también poniendo toda la atención en el camino espiritual de cada monje individualmente y a su crecimiento en las virtudes monásticas y en el buen celo de caridad, corrigiendo, exhortando, estimulando. Es verdad que nuestra mentalidad actual es muy sensible y crítica con relación al tema de la autoridad y su ejercicio. Sea porque nuestra mentalidad es un poco "hija del 68" (¿no se decía entonces que toda autoridad es cómica?), sea porque, en el caso de la vida religiosa la figura del superior ha sido muy enfatizada en el pasado, dando margen, a a veces, al autoritarismo y a la arbitrariedad, de modo que la autoridad está siempre un poco bajo sospecha.

Los propios superiores demuestran a veces más timidez que prudencia al ejercer sus atribuciones de pastores, ya que recibieron almas para guiarlas. Pero el abad benedictino, como maestro y responsable de la salvación de cada monje, tiene un papel esencial en su vida ascética, que no puede quedar restringida a la esfera puramente subjetiva e individual. ¿No se dará tal vez en este aspecto un déficit en nuestra praxis monástica contemporánea? Evidentemente, una cosa es la posesividad y la búsqueda de dominio o poder, por parte del superior con relación a los que le están sujetos, lo cual desnaturalizaría la legítima relación entre ambos, y otra es el servicio de caridad prestado por el superior en apoyo del desarrollo espiritual de quienes están bajo su responsabilidad en el monasterio, lo que está dentro de la lógica de la vida cenobítica enseñada por la *Regla.*

♣ ♦ ♣

Bien; como brevísima conclusión me gustaría decir que, aunque no somos empujados por las mismas fuerzas que ayudaron a formar el carisma cisterciense o por las mismas circunstancias bajo las cuales vivieron nuestros Padres, y debamos enfrentar dificultades que ellos desconocieron (aunque ellos también tuvieron las suyas) tenemos en común con ellos la misma llamada a vivir el Evangelio en toda su verdad. Lo que Dios espera de nosotros es que vivamos este tiempo como un tiempo de gracia, haciendo de las dificultades y desafíos de nuestra época estímulos para una vivencia más auténtica de los valores de la vida cristiana y monástica.

Si las circunstancias son menos favorables o más adversas -¿quién podría decir si de hecho es así?- la generosidad en el empeño deben ser mayores. Donde las sombras se hacen más densas hay más necesidad de la luz de u testimonio auténtico. Mirando a nuestros Padres encontramos el modelo a seguir.

Apéndice I

Ya nos hemos preguntado, como Etienne Gilson, cómo san Bernardo y los cistercienses llegaron a la convicción de la *Regla* debería ser entendida como medio para llegar a la contemplación y a la unión mística con Dios, ya que no es explícita a este respecto y la palabra contemplación ni siquiera aparece en ella. Aparte de otras explicaciones podría decirse que san Benito es muy discreto o reservado sobre este tema, su *Regla* se muestra abierta a este tipo de lectura cuando habla, en el capítulo 73, de las "cumbres de doctrina y de virtud· a que invita al monje, o, en el final del capítulo 7, cuando menciona la obra que el Espíritu Santo realiza en su operario, o sea, la caridad perfecta –¿no es la unión mística con Dios la consumación de la caridad?- o, además, cuando alude a la "inenarrable dulzura de amor con que se llega a recorrer el camino de los mandamientos (Pról 49)". Lo que la *Regla* propone al

monje, en el capítulo 72, es nada menos que la perfección de la caridad, y que llama "buen celo". En estos trazos la *Regla* sugiere su propia superación de la dinámica del amor. Además, con la propia recomendación explícita de Casiano, establece la meta mística implícitamente indicada.

Por otro lado, a quien tiene dudas sobre el ideal contemplativo de los Padres fundadores del Nuevo Monasterio. Entonces, ¿cómo explicar la búsqueda de soledad de san Roberto (soledad para Dios, entiéndase) y los antecedentes eremíticos de sus compañeros o el deseo de mantener y defender la *quies* monástica –término de inequívoco sentido contemplativo que se refiere al reposo del alma en Dios- como un valor irrenunciable en los inicios de Císter?

Apéndice II

A pesar de las diversas influencias negativas enumeradas de forma sumaria en la sexta parte de este trabajo, dentro de la perspectiva cristiana nunca tiene cabida el pesimismo, que desaparece mediante la certeza de que el Espíritu guía Santo guía la Historia humana y la conduce infaliblemente a su término previsto o querido por Dios.

También puede decirse que nuestro mundo y nuestra cultura, en gran parte gestada por las grandes transformaciones de la segunda mitad del siglo XX, contiene varios signos de esperanza.

Nuestra misma época actual, que flirtea con el individualismo y el hedonismo, es la misma que conoce otros impulsos que no siempre prevalecen universalmente, más próximos al Evangelio y a la auténtica mentalidad cristiana. De hecho, nuestra época también rechaza discriminaciones, no solo las de naturaleza racial, y es sensible al problema de la inclusión social y favorece un concepto de democracia que busca compensar desigualdades e injusticias, acepta mal los formalismos hipócritas, tiene un deseo de transparencia, sinceridad y autenticidad en las relaciones sociales y en el plano de la vida pública, favorece un concepto de autoridad más humilde y servicial, despojado de cualquier atisbo de autoritarismo y arbitrariedad; y, en fin, valora todo tipo de iniciativas solidarias volcadas en causas buenas y justas a través de las llamadas organizaciones no gubernamentales (ONG).

En el plano de la información y de la cultura nunca antes el mundo ha experimentado un acceso tan universal a los *mass media*. Está claro que incluso estas tendencias y posibilidades pueden influencias positivamente en nuestra vida cisterciense hoy.

Fr. Luis Alberto Ruas Santos, O. Cist.
Abadía de Itatinga.

Réplica de la Hermana Martha Lúcia Ribeiro Teixeira, OSB *

!Buenas tardes a todos! Agradezco la oportunidad de participar en este Simposio, aunque no haya sido posible la presencia física, a causa de la Asamblea Extraordinaria de las Monjas de nuestra Congregación. Me siento bien representada por mis hermanas de comunidad.

Después de la bellísima conferencia del abad Dom Luis Alberto Ruas, en la que seguimos la evolución histórica de la *Carta de Caridad* –en las conmemoraciones de sus 900 años–, y de la ascesis en la *Regla* de san Benito, podemos aún tratar algunos puntos que podrán ayudarnos en una reflexión personal y comunitaria sobre el tema.

Así, pongo de relieve el carácter pascual del espíritu benedictino en ese aspecto penitencial.

* Hna. Martha Lúcia Ribeiro Teixeira, OSB, es abadesa del Monasterio de Nuestra Señora de la Paz en Itapecerica da Serra, San Paulo desde 1998.

Toda vida cristiana es pascual: somos sepultados en la muerte de Cristo, por el bautismo, para que con Él resucitemos y vivamos para Dios[16]. Todos somos llamados a cargar con Su cruz para merecer participar de Su gloria[17]. El monje sigue a Cristo, renunciando a sí mismo –*negarse a sí mismo para seguir a Cristo*–, [18] y, perseverando en el monasterio hasta la muerte, participa de los sufrimientos de Cristo a través de la paciencia con el fin de tener parte en Su Reino[19].

La Regla revela el carácter pascual de la vida del monje, describiéndola como una ascesis espiritual, un ejercicio de las virtudes y observancias de los mandamientos, como un progreso en la fe y en las buenas obras[20], un arte espiritual ejecutado con muchos instrumentos[21]. También es una labor, un combate[22] llevado a cabo en la milicia de Cristo con "las armas de la obediencia"[23]. El fin de esa ascesis es la pureza del corazón, sin la cual la oración no escuchada[24]. Se alcanza dicho fin a través de la renuncia[25], a los bienes exteriores e interiores; a la voluntad propia[26], para realizar en todo la oluntad de Dios: "Que cumpla con sus obras aquellas palabras del Señor: No he venido para hacer mi voluntad, sino la del que me ha enviado"[27].

Estrechamente asociada al Misterio Pascual, en el cual la Vida ha vencido a la muerte, la ascesis benedictina tiene un carácter claramente positivo: la mortificación pretende manifestar la vida inmortal de Jesús en la carne y en el espíritu del hombre mortal[28].

Se caracteriza también por su discreción: la austeridad no es buscada como un fin en sí mismo, sino asumida cuando las exigencias de la caridad la vuelven necesaria. También se realiza "en la alegría del Espíritu Santo". La RB habla muchas veces de carrera[29], de santa prisa [30], de la espera de la santa Pascua[31] e incita al deseo ardiente de la vida eterna[32].

El Papa san Juan Pablo II nos dice en la Encíclica *Orientale Lumen*: "El Cristianismo no rechaza la materia, la corporeidad; al contrario, la valoriza plenamente en el acto litúrgico, en el que el cuerpo humano muestra su naturaleza íntima de templo del Espíritu y llega a unirse al Señor Jesús,

---

[16] Cf. Rom 6, 1-11.
[17] Cf. *Lumem Gentium* 41; *Gaudium et Spes* 22, 4; *RB* Prólogo, 50.
[18] Cf. RB 4,10.
[19] Cf. RB Pról. 50.
[20] Ibidem, Pról. "*Ciñéndonos, pues, nuestra cintura con la fe y la observancia de las buenas obras, sigamos por sus caminos, llevando como guía el Evangelio, para que merezcamos ver a Aquel que nos llamó a su reino."*(v.21)*; "Por tanto, debemos disponer nuestros corazones y nuestros cuerpos para militar en el servicio de la santa obediencia a sus preceptos."*(v. 40)*; "Mas, al progresar en la vida monástica y en la fe, ensanchando el corazón por la dulzura de un amor inefable, vuela el alma por el camino de los mandamientos de Dios"* (v. 49).
[21] Cf. RB 4, *Cuáles son los instrumentos de las buenas obras*.
[22] Cf. Ibidem, *"... acoge con gusto esta exhortación de un padre entrañable y ponla en práctica..."* (Pról. 1)*; "Aquel que, cuando el malo, que es el diablo, le sugiere alguna cosa, inmediatamente le rechaza a él y a su sugerencia lejos de su corazón, los reduce a nada, y, agarrando sus pensamientos, los estrella contra Cristo."* (Pról. 28)*; "...aprendieron a luchar contra el diablo"* (1,4)*; "... absteniéndose en todo momento de pecados y vicios"* (7,12).
[23] Ibidem, Pról. 3: *"A ti, pues, se dirigen estas mis palabras, quienquiera que seas, si es que te has decidido a renunciar a tus propias voluntades y esgrimes las potentísimas y gloriosas armas de la obediencia para servir al verdadero rey, Cristo el Señor".*
[24] Ibidem, 20,3: *"Y pensemos que seremos escuchados no porque hablamos mucho, sino por nuestra pureza de corazón y por las lágrimas de nuestra compunción".*
[25] Ibidem, 4: *"Castigar el cuerpo"* (v. 11); *"No darse a los placeres*" (v. 12).
[26] Ibidem, Pról 3 (nota 7 arriba); *"Nadie se deje conducir en el monasterio por la voluntad de su propio corazón"* (3,8); *"aborrecer la propia voluntad"* (4,60); *"...puesto que ni siquiera les está permitido disponer libremente ni de su propio cuerpo ni de su propia voluntad"* (33,4 – "Si los monjes deben tener algo en propiedad").
[27] RB 7,32.
[28] Cf. 2Cor 4,10-11.
[29] Ibidem, "*Si deseamos habitar en el tabernáculo de este reino, hemos de saber que nunca podremos llegar allá a no ser que vayamos corriendo con las buenas obras."* (Pról. 22)*; "Si, huyendo de las penas del infierno, deseamos llegar a la vida eterna"* (v. 42)*; "Ahora es cuando hemos de apresurarnos y poner en práctica lo que en la eternidad redundará en nuestro bien"* (Pról. 44)*; "...ensanchado el corazón por la dulzura de un amor inefable, vuela el alma por el camino de los mandamientos de Dios"* (Pról. 49).
[30] Ibidem, 5,10
[31] Ibidem, 49,7
[32] Ibidem, 4,46.

hecho también él cuerpo para la salvación del mundo. Y esto no implica una exaltación absoluta de todo lo que es físico, porque conocemos bien qué desorden introdujo el pecado en la armonía del ser humano. La liturgia revela que el cuerpo, atravesando el misterio de la cruz, está en camino hacia la transfiguración, hacia la pneumatización: en el monte Tabor Cristo lo mostró resplandeciente, como el Padre quiere que vuelva a estar"[33].

Y también:

"A Cristo, el Hombre-Dios, se dirige la mirada del monje: en su rostro desfigurado, varón de dolores, descubre ya el anuncio profético del rostro transfigurado del Resucitado. Al espíritu contemplativo Cristo se revela como a las mujeres de Jerusalén, que subieron a contemplar el misterioso espectáculo del Calvario. Y así, formada en esa escuela, la mirada del monje se acostumbra a contemplar a Cristo también en los pliegues escondidos de la creación y en la historia de los hombres, también ella comprendida en su progresivo conformarse al Cristo total"[34].

La mirada, progresivamente cristificada, aprende, de esta manera, a separarse de la exterioridad, del torbellino de los sentidos, o sea, de todo aquello que impide a la persona la suave disponibilidad para dejarse poseer por el Espíritu. Recorriendo ese camino, se deja reconciliar con Cristo en un proceso incesante de conversión: en la consciencia del propio pecado y del alejamiento del Señor, que se transforma en contrición del corazón, símbolo del propio bautismo en el agua saludable de las lágrimas, en el silencio y en la quietud interior buscada y donada, donde se aprende a armonizar el ritmo del corazón con el ritmo del Espíritu, eliminando toda duplicidad o ambigüedad. Al volverse cada vez más sobria y esencial, más transparente a sí misma, puede caer en el orgullo y en la intransigencia, si llega a considerar que eso es fruto de su esfuerzo ascético. El discernimiento espiritual, en purificación continua, entonces, la convierte en humilde y mansa, capaz de percibir solo algunos trazos de aquella verdad que lo sacia porque es don del Esposo, solamente Él plenitud de felicidad.

A la persona que busca el significado de la vida, le es ofrecida esta escuela para conocerse y ser libre, amado por aquel Jesús que dice: "Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré"[35]. A quien busca el restablecimiento interior, Él invita a seguir buscando: si la intención es recta y el rumbo honesto, al final el rostro del Padre se hará reconocible, pues está impreso en las profundidades del corazón humano.

La *Regla* resume toda la ascesis monástica en los 12 grados de humildad[36]. La dimensión más grande de la humildad: síntesis de las virtudes cristianas en la vida monástica y como el código de la perfección. Es requerida para todos los cargos en el monasterio. Radica en el temor de Dios, en el continuo recuerdo de Su presencia y en la compunción del corazón.

La paradoja cristiana de la vida pascual es ilustrada por la ascensión espiritual de la humildad: por la exaltación se baja y por la humildad se sube[37].

Toda la vida cristiana es escatológica, sin embargo, de forma más evidente la vida monástica, pues manifiesta desde ahora, en la tierra, los bienes del Reino, ya poseídos, aunque ocultamente[38]. En la RB encontramos esa visión escatológica, vivimos en esa perspectiva de futuro: "Corred mientras tenéis aún la luz de la vida, antes que os sorprendan las tinieblas de la muerte"[39]. Intencionadamente San Benito cambia el verbo empleado por san Juan Evangelista: "Caminad..." (*ambulate*)[40] por "Corred..." (*currite*). San Benito capta muy bien ese aspecto escatológico, tan bien vivido con su

---

[33] Papa san Juan Pablo II: Encíclica *Orientale Lumen*, 11, 4.
[34] Ibidem, 12.
[35] Mt 11,28.
[36] Cf. RB 7.
[37] Cf. RB 7,7; Lc 14,11; 18,14; Mt 23,12.
[38] *"Ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos"* (1Jn 3,2); *Himno a la caridad* (1Cor 13,8-13); *"Ese mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios* (Rom 8,16-18); Parábolas del Reino (Mt 13), etc.; y también *Gaudium et Spes* 38.
[39] RB Pról. 13.
[40] Jn 12,35.

hermana Escolástica en el célebre encuentro...[41] y utiliza adverbios como: *mox*, inmediatamente. Es, sin duda, el sentido total de la vocación bíblica. ¡La caridad – el amor ferventísimo – tiene prisa!

De este modo, aunque la RB presente la vida eterna como objeto de esperanza y de ardiente anhelo[42] declara también que el monje ya habita el tabernáculo del Reino[43] y la tradición considera la vida monástica como una cierta anticipación de la vida de los bienaventurados.

El gran reto para nosotros, monjes y monjas, más que para todos los cristianos, es saber disfrutar del mundo como si no disfrutásemos[44]. Unir la presencia en el mundo y la renuncia al mundo: ambas necesarias, según el papa san Pablo VI[45]. En la relación con el mundo, debemos seguir el ejemplo de Cristo: "Mi reino no es de este mundo"[46], y de la Iglesia[47].

Los monjes no desprecian el mundo ni huyen de él, pero lo sobrepasan, anticipando, con ciertos elementos de la vida monástica, el mundo futuro. Esa renuncia al mundo no es desprecio, sino superación. No se centra solo sobre lo que es malo, sino sobre algunos bienes nada más.

El monasterio, como lo define san Benito en la *Regla*, "es escuela del servicio divino"[48]. Lo que él dice a todo candidato que se presenta para la vida monástica, todavía nos lo dice a nosotros hoy: "[En esta escuela] no esperamos disponer nada que pueda ser duro, nada que pueda ser oneroso. Pero si, no obstante, cuando lo exija la recta razón, se encuentra algo un poco más severo con el fin de corregir los vicios o mantener la caridad, no abandones en seguida, sobrecogido de temor, el camino de la salvación, que forzosamente ha de iniciarse con un comienzo estrecho. (…) Y se perseveramos en el monasterio hasta la muerte, participaremos con nuestra paciencia en los sufrimientos de Cristo, para que podamos compartir con él también su reino"[49], pues Él mismo prometió: "Ni ojo alguno vio, ni oreja oyó, ni pasó a hombre por pensamiento las cosas que Dios tiene preparadas para aquellos que le aman"[50].

Por lo tanto, carísimos hermanos y hermanas, es bello ver "qué dulzura, qué delicia, convivir los hermanos unidos"[51], "no anteponiendo nada al amor de Cristo, que nos lleve a todos juntos a la vida eterna"[52]. Esa vida eterna que fue tan buscada y amada por nuestros Padres, por san Benito, por santa Escolástica, por san Bernardo, y que concedió a san Benito -subiendo de Nursia a Subiaco, de Subiaco a Montecassino, hasta la cima de su celda-, la inmensa gracia de poder contemplar el mundo entero en un rayo de luz[53], incandescente en fuego del amor de Dios, que es la caridad que va a describir en el duodécimo grado de la humildad: "Ahora comenzará a realizarlo sin esfuerzo... por amor a Cristo"[54].

Pidamos a Dios la gracia de una fidelidad creciente a nuestro carisma, tan bello de llevar para un monje, cada uno de nosotros, a la consumación de la caridad y a la unión mística con Dios en la contemplación, como escucharemos en la ponencia de la mañana.

Es bueno que estemos aquí, reflexionando y profundizando temas tan queridos para nuestra vida monástica. Que no nos falte nunca el viento impetuoso del Espíritu Santo, para que podamos ser fieles a una gracia tan grande que heredamos de nuestros Padres, "para que en todo sea Dios glorificado"[55]. ¡Amén! ¡Muchas gracias!

---

[41] San Gregorio Magno, Libro II de los *Diálogos*, c. 33.
[42] RB Pról. 17.21.42.50; 2,6.35; 4,44.67; 5,3; 7,11.
[43] Ibidem, Pról. 22.24.39.
[44] 1Cor 7,31.
[45] Papa san Pablo VI. *Discurso en Montecassino*, 24.10.1964.
[46] Jn 17,15-16; 18,36.
[47] Cf. *Gaudium et Spes* 1-3; y también *Clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II*, 8.12.1965.
[48] RB Pról. 45.
[49] Ibidem; 47ss; 50.
[50] RB 4,77.
[51] Sal 133.
[52] RB 72,11-12.
[53] San Gregorio Magno, *Diálogos*, c. 35.
[54] RB 7,69.
[55] RB 57,9.

(Para las citas bíblicas se ha utilizado la Biblia de la CEE; para la RB, la edición de la BAC).
Traducción del portugués de:
Carlos Mª Antunes, ocso.

Soledad y Comunión

P. Estevão Pinto, OCSO, Monasterio Trapense de Nossa Senhora do Novo Mundo

SOLEDAD Y COMUNIÓN

"Mientras iba huyendo hacia ese lugar, un monje llamado Román le encontró en el camino y le preguntó adónde iba. Y cuando tuvo conocimiento de su propósito le guardó el secreto y le animó a llevarlo a cabo, dándole el hábito de la vida monástica y ayudándole en lo que pudo.

El hombre de Dios, al llegar a aquel lugar, se refugió en una cueva estrechísima, donde permaneció por espacio de tres años ignorado de todos, fuera del monje Román, que vivía no lejos de allí, en un monasterio puesto bajo la regla del abad Adeodato, y en determinados días, hurtando piadosamente algunas horas a la vigilancia de su abad, llevaba a Benito el pan que había podido sustraer, a hurtadillas, de su propia comida.

Desde el monasterio de Román no había camino para ir hasta la cueva, porque ésta caía debajo de una gran peña. Pero Román, desde la misma roca hacía descender el pan, sujeto a una cuerda muy larga, a la que ató una campanilla, para que el hombre de Dios, al oír su tintineo, supiera que le enviaba el pan y saliese a recogerlo.

Pero el antiguo enemigo que veía con malos ojos la caridad de uno y la refección del otro, un día, al ver bajar el pan, lanzó una piedra y rompió la campanilla. Pero no por eso dejó Román de ayudarle con otros medios oportunos" (Gregorio Magno, *Diálogos* II, I, 4-5).

He tomado esta narración de la vida de san Benito como referencia para algunas consideraciones sobre el tema de la soledad y de la comunión; un argumento muy amplio que interesa a la vida humana y a la vida monástica de modo especial, la que nos precedió y que ha llegado hasta nosotros, hasta nuestras comunidades, las cuales, viviendo la soledad y la comunión, se empeñan en entregar a las generaciones que vendrán después de la nuestra.

La narración pone en evidencia una condición de soledad, la de san Benito, y una de vida comunitaria, la de Román, que reconocemos más fácilmente como comunión. La soledad y la comunión son dos valores complementarios para el crecimiento y custodia de la vida de cada persona.

La soledad es definida como la condición de quien es o vive solo, de quien no tiene a nadie cerca, al lado o junto; mientras que la comunión es la condición de quien pertenece a un grupo de personas, la condición de quien participa con otro en una misión.

"Desde el punto de vista etimológico tenemos una doble posibilidad: *cummoenia*, vivir dentro de los mismos muros significa compartir el mismo *ámbito vital*; o *cum-munus*, vivir del mismo don recíproco que nos es transmitido".

Tanto en un caso como en el otro, se trata de una condición, o sea, de un estado psicofísico o social de una persona que es, vive sola o que vive el mismo don en el mismo espacio vital. Se trata,

por lo tanto, de una condición de vida, diversificada, con características propias, rica de recursos que lleva un crecimiento, a la madurez de la persona como un todo, a través de un camino progresivo de custodia y desarrollo de los factores positivos, y a la vez, de conocimiento y superación de aquellos aspectos y riesgos que, si no son conocidos y superados, pueden llevar a una condición de vida pésima.

"Existe una soledad que es el ápice de la vida comunitaria, que nace como fruto maduro de la vida comunitaria; existe una soledad que es el rechazo del ejercicio y experiencia de maduración" (G. M. Lepori, *Conferencia en París*, 2010). San Benito, en el primer capítulo de la *Regla*, dice a propósito de los sarabaítas e girovagos: "Será mucho mejor callarnos y no hablar de la miserable vida que llevan todos éstos" y se determina "a organizar la vida del muy firme género de monjes que es el de los cenobitas".

La referencia a la vida de san Benito y a los momentos iniciales de su camino, puede ayudarnos a captar la profundidad constructiva ya sea de la soledad ya sea de la comunión, valores que no están en contraposición, donde uno es mejor que otro, sino que son complementarios. En la *Regla*, san Benito nos entrega la experiencia de búsqueda de Dios, acogida y declinada (sentido metafórico, como declinar un verbo) en lo cotidiano de la vida, en la alternancia de las ocupaciones normales que no son prerrogativas de los monjes o de las monjas, sino las características de la vida de toda persona. Es en la vida ordinaria de cada persona soledad y comunión se entrelazan, se llaman una a otra, se alternan y se complementan.

San Benito, después de dejar Roma, busca la soledad como condición que le permita orientarse completamente hacia Dios:

> "Abandonado la formación literaria… deseando agradar solamente a Dios… se retiró del mundo… y decidió retirarse a un lugar solitario…" (*Diálogos*, II, I; II, I,1).

Vive solo, en una esencialidad al límite de lo humanamente aceptable; pero inmediatamente tiene a otro, esa presencia discreta y sabia, que le encuentra y ayuda en la búsqueda y le apoya en su propósito. No se unen para hacer algo nuevo, sino que viven la novedad de la soledad y de la comunión en un sólido respeto por el camino individual. Estima y respeto por la soledad de Benito y de la vida cenobítica de Román, el cual ama la observancia monástica y alimenta la vida del solitario con pan puesto en una cesta y bajada por una cuerda. Es oportuno no olvidar que en la experiencia de soledad vivida por san Benito existe esta cuerda, instrumento de unión con Román, instrumento que sirve para ser alimentado.

La soledad remite al desierto, y la experiencia del desierto es lo que da el tono a toda la existencia de Benito. El desierto es el lugar de la pobreza existencial más radical, la única que hace posible el encuentro con la plenitud de la experiencia de Dios. La soledad remite y lleva a una plenitud, y aquello que san Benito abandona, no es solamente la vanidad del género de vida de los estudiantes, sino el rechazo a una cultura cerrada en sí misma, cuyo fin está en ella misma.

Lo que es decisivo para la existencia es lo que se refiere de modo exclusivo a Dios, y a la comprensión de su Palabra. Todo aquello que aleja de Dios, debe ser rechazado como inútil o, peor, como nocivo. La verdadera sabiduría es la experiencia de Dios. Soledad como situación de privación, de esencialidad y de experiencia de Dios, de aprendizaje de la sabiduría de Dios. Y en la soledad de San Benito existe siempre la presencia de aquella cuerda por medio de la cual recibía el alimento necesario.

En la soledad, san Benito hace la experiencia de sí mismo, de su mundo interior; aprende a tomar distancia de sí mismo y de las necesidades de su corporeidad. Pero su soledad no es completa, no porque no sea suficientemente lejos geográficamente o físicamente de los lugares habitados o frecuentados por los hombres, y ni siquiera por haber conseguido alcanzar un justo equilibrio con su cuerpo, que atrae siempre al apego por el mundo. Su soledad nos es completa porque le falta la experiencia del otro, de los demás, con sus fragilidades y flaquezas. Por supuesto, la cuerda mantiene

la conexión con el otro, en el caso específico, con el monje Román, evidenciando la bondad de su corazón, de su género de vida. Pero el corazón del hombre también es frágil, miserable. Será, entonces, el caso con los monjes de Vicovaro a hacerlo encontrar este otro aspecto.

San Benito, gracias a su soledad, conoce por sí mismo, sus flaquezas, pero es una ilusión pensar que esto sea suficiente para establecer una relación equilibrada con el otro, con los otros. Su experiencia de sí mismo, si no encuentra también la experiencia del otro en su fragilidad, se queda vacía. Y fue justamente la comunidad de Vicovaro un instrumento de maduración para san Benito. Su error fue presumir que los demás, sin la experiencia de sí mismos y de sus propias flaquezas, pudiesen alcanzar el ápice que él alcanzó con su dura ascesis. Los monjes se rebelaron contra su rígida disciplina y san Benito comprende que esta reacción no debe atribuirse solamente a la malicia, sino también a su incapacidad para relacionarse con una comunidad concreta, real.

Este fue el resultado de su forma de advertir aquellos monjes con discreción: "con rostro sereno y ánimo tranquilo" (*Diálogos* II, III ,4). Para completar su formación como individuo, fue necesario hacer la experiencia del otro, frágil y flaco. Si él se cerrase en su soledad, si se hubiera quedado solo, no podría volver a sí mismo. La experiencia de la comunidad, de la comunión con los monjes rebeldes, le hace volver a sí mismo, enriquecido por la experiencia del otro, de la comunión con el otro. "Entonces regresó a su amada soledad y allí vivió consigo mismo, bajo la mirada del celestial Espectador" (*Diálogos*, II, III, 5).

Mirando bien, esta soledad está habitada por el propio yo, solo consigo mismo; por Dios y por la comunión con el otro no idealizado ni despreciado, sino real y concreto: un otro con su flaqueza. La elección de san Benito fue la de la comunión, pero la comunión que nos transmitió nace de una soledad, amada y protegida, habitada por sí, por Dios y por el otro en su fragilidad. No se trata de una soledad egoísta, cómoda, ni de una comunión espiritualizada, abstracta, sino de una condición de vida concreta, humana, donde el yo, Dios y el otro interactúan hacia un crecimiento, hacia una madurez.

Los fundadores de Císter quisieron abrazar, más íntimamente y más perfectamente, la *Regla* de san Benito, su vida, su experiencia de Dios, su soledad y comunión, y quisieron transmitir esta preciosa herencia humana y cristiana que ha llegado hasta nosotros; compartieron el mismo ámbito vital dentro de los mismos muros, el mismo don y compartieron juntos el mismo peso.

Me hace reflexionar, y comparto con vosotros esta reflexión, aquella cuerda que Román y Benito tenían en común; claro, tenían la misma elección por la vida monástica, pero aquella cuerda era la *corda caritatis*, aquel punto de comunión hecho de respeto, acompañamiento, nutrición, custodia de la soledad, de interés, de implicación llena de discreción, atención y cuidado.

Me gusta ver la *Carta Caritatis* como aquella cuerda *caritatis* que nuestros fundadores pensaron y quisieron como custodia de la comunión de soledad de nuestros monasterios:

> "Sin embargo, movidos por la caridad, hemos querido conservar la solicitud por sus almas a fin de que puedan volver la rectitud de vida, caso que –lo que Dios no permita- se hubieren apartado, por poco que sea, de su santo proyecto de vida y observancia de la santa Regla" (*Carta Caritatis* I, 4).

En el respeto por la autonomía de cada monasterio, vienen identificadas algunas normas que permiten salvaguardar la concordia y el amor entre las varias comunidades cistercienses, distantes geográficamente del *Nuevo Monasterio*. El intento es de mantener el amor como vínculo que no se rompiera por la separación física en las diversas partes del mundo. Esta carta-cuerda *caritatis* consiste en la independencia económica de las abadías, en la uniformidad de la esencia de los principios y usos, en la regularidad de las visitas abaciales, en el capítulo general de abades, en el deber y definición de la modalidad de corrección entre los abades. Esta cuerda respeta la exigencia de una plena autonomía de las diversas abadías como también una comunión real y legible en el interior de la Orden. Una comunión real en cada monasterio y entre los monasterios, dada por la custodia del otro, de los hermanos y hermanas en su flaqueza, y del otro monasterio en situación de fragilidad.

Uno de los desafíos o pistas de trabajo que la *Carta Caritatis* nos transmite puede ser vivir la soledad y la comunión en la comunidad a la cual se pertenece, y considerar la comunidad y las comunidades, esencialmente como "lugares donde estamos juntos para presentar a Dios la pobreza de nuestro corazón" (G. M. Lepori, *Conferencia de París*, 2010), seguros y unidos por una única cuerda, la caridad.

P. Estevão Pinto, OCSO,
Monasterio Trapense de Nossa Senhora do Novo Mundo
Traducción del portugués por:
Carlos Mª Antunes, ocso.

Día 7 de mayo

Pauperes Christi: simplicidad, pobreza y despojamiento

Madre Elisabeth, Abadía de Campo Grande
Réplica: P. Guilherme Souza, Abadia de Chiaravalle

PAUPERES CHRISTI

DIMENSIONES DE LA POBREZA MONÁSTICA HOY: PRÁCTICA INDIVIDUAL Y COMUNITARIA

Madre Elisabeth O. Cist., Monasterio de N. Sra. Aparecida
Dom Luis Alberto Ruas, O. Cist., Abadía de Hardehausen-Itatinga

I. Introducción

Aunque la *Carta de caridad* no se refiera directamente al tema de la observancia de la pobreza monástica, lo hace indirectamente cada vez que insiste en su *leit motiv*, esto es, unidad y caridad fundamentadas en la misma adhesión a los ideales y prácticas del Nuevo Monasterio (ver, por ejemplo, los capítulos I,4 o II,2-3).

Nuestros Padres, de hecho, fieles a los impulsos del monacato reformado de su época, pusieron gran énfasis en la práctica de la pobreza dentro de su deseo de vivir fielmente su *Regla*, abrazando una vida de gran austeridad y rompiendo con la costumbre habitual entonces de vivir de las rentas del trabajo ajeno; por eso revalorizaron el trabajo manual.

No es necesario insistir sobre todo esto porque fue una de las grandes contribuciones del monacato cisterciense a la espiritualidad cristiana por aquellos que se empeñaron en ser conocidos como los *pauperes Christi*. Por tanto, de lo que se trata es que nosotros vivamos hoy esos mismos impulsos en nuestras condiciones concretas de los monasterios del siglo XXI, en la civilización de la tecnología, de la abundancia -¡pero no para todos!-, del individualismo y del hedonismo.

No puede haber vida consagrada sin un compromiso de pobreza, uno de los llamados consejos evangélicos. Aunque los monjes que profesan vivir según la *Regla* de san Benito no hagan formalmente el día de su profesión voto de pobreza, abrazan esta en virtud de su vida monástica y deben considerarse obligados a partir de entonces a practicar este consejo evangélico según los términos del Derecho canónico y de las *Constituciones*.

Es verdad que en el voto benedictino abarcador de *conversatio morum* está incluida también esta dimensión de pobreza y que, además, la propia *Regla*, objeto de nuestra profesión, contiene varias indicaciones sobre el modo de vida pobre del monje. Por otro lado, nosotros, cistercienses, debemos considerar nuestra tradición espiritual y las enseñanzas de nuestros Padres como una referencia

fundamental en nuestra práctica de la pobreza. En fin, las enseñanzas de la Iglesia y del Magisterio son también referencias que no pueden ser ignoradas.

Evidentemente, no podemos presentar ahora un estudio completo y exhaustivo sobre esta cuestión tan compleja de la pobreza monástica. Deseamos, pues, a partir de estas referencias, ofrecer unas consideraciones que puedan ayudarnos a reflexionar y a evaluar nuestra práctica concreta de esa virtud a la luz del contexto en que vivimos y de los desafíos a que nos veremos enfrentados ante situaciones nuevas.

II. La pobreza es una virtud

Puede parecer una banalidad afirmar que la pobreza es una virtud. Con todo, no siempre damos a esta afirmación todo el alcance que tiene. En la vida religiosa, y también en nuestra vida monástica, tenemos la tendencia a reducir la pobreza a un compromiso de orden legal o canónico, "se puede hacer esto o no", "puede tenerse esto o no", pensamos, sin darnos cuenta de que por los votos no nos comprometemos a hacer o evitar ciertas cosas, sino, ante todo, a practicar una virtud, lo que, evidentemente, lleva a a hacer unas cosas o a evitar otras; pero la cuestión va mucho más allá de seguir preceptos o prescripciones canónicas.

Toda virtud cristiana es siempre un bien y un enriquecimiento para nuestro ser personal, por eso debe ser objeto de nuestro deseo y debe ser buscada con esfuerzo y sacrificio; además, es un medio para crecer en la gracia y en el amor de Dios. No puede ser algo impuesto ni tampoco aceptado apenas como una obligación de la que no se puede escapar. Compromete nuestra libertad, que decide tenerla como meta.

Evidentemente eso no quita las dificultades que tenemos que vencer para practicarla, sino que da sentido e impulso a nuestro esfuerzo por obtenerla. Así, pues, quien considera la pobreza religiosa como un peso y una carga de lo que no se puede huir
está muy lejos de entender su belleza y su papel en nuestro proceso de crecimiento espiritual. Es, en fin, un medio más de gran importancia en función de los fines a que ser sirve; y, en el caso de la pobreza, es uno de los instrumentos de que nos valemos para buscar a Dios, nuestra más alta prioridad.

III. La pobreza y la esperanza

Para santo Tomás de Aquino la pobreza es una virtud íntimamente ligada a la virtud teologal de la esperanza. De hecho, Cristo propone a sus discípulos "almacenar tesoros en el cielo", advirtiendo que "donde esté tu tesoro allí estará tu corazón" (cf. *Mt* 6,20). Si nuestra esperanza estuviera puesta en el reino de los cielos y en su recompensa, o sea, en los bienes que allí disfrutaremos, es decir, todo lo que deriva del propio Dios y del gozo de su presencia, evidentemente esto tendrá una repercusión en nuestra vida presente y en la relación que tenemos con los bienes de este mundo.

Se puede decir, pues, de modo resumido, que mucha esperanza sobrenatural (mucho deseo de los bienes definitivos y confianza en el auxilio de Dios para obtenerlos) tiene como consecuencia una actitud natural de desapego y desprendimiento; por otro lado, poca esperanza lleva consigo mucho apego y dependencia de los bienes efímeros y transitorios. Aunque esta consideración parezca obvia y presumiblemente conocida por todo consagrado, sin embargo, es importante reafirmarla, puesto que representa una concepción positiva de la pobreza. Nuestra tendencia es ver en la pobreza una restricción y un sacrificio, cuando, en realidad, es una elevación y rectificación de los caminos del corazón humano, permitiéndole encaminarse hacia la posesión del gozo de los bienes verdaderos y definitivos. Además, la naturaleza humana se siempre tentada a volver a los bienes pequeños y transitorios, sustituyéndolos por los definitivos, pues los pequeños pueden ser obtenidos inmediatamente y proporcionan una satisfacción inmediata. Esta tendencia solo puede ser corregida por la esperanza teologal, que nos enseña dónde están las alegrías verdaderas.

IV. Búsqueda de consolaciones

La doctrina tradicional sobre la vida espiritual nos enseña a huir de las consolaciones, en cuanto que estas son un impedimento para la obtención de la verdadera consolación, que es la que viene de Dios. De hecho, cuando la aridez del combate espiritual y laa dificultades que todos encontramos para tener una verdadera vida de oración y de unión con Dios, cedemos a la tentación de buscar nuestro propio consuelo en los bienes creados, cualquiera que sean (personas, cosas, placeres, etc.) y dejamos fuera la consolación verdadera, que solo puede venir de Dios.

Evidentemente no se excluye la posibilidad de disfrutar legítimamente e todas las cosas con Dios y en Dios; pero el peligro aquí está en la sustitución o compensación: no queremos pagar el precio de la consolación verdadera y, por debilidad, nos contentamos con otras, aceptando lo que es pequeño en lugar de lo que es infinitamente más grande o, peor aún, perdemos la perspectiva de ese bien inmensamente mayor.

El deseo de consolación, que es nocivo para el crecimiento espiritual, podría discurrir, además, por otras vías: obtener en la vida religiosa lo que no se tuvo antes, en términos de uso, posesión y gozo de los bienes, incluso bienes de orden psicológico y afectivo; en una palabra, conseguir ahora lo que faltó antes y era codiciado, o sea, alcanzar de nuevo una compensación. Hablando de otro modo, un mecanismo de compensación, como puede ser una tendencia a consumir, adquirir y acumular bienes. Esto puede surgir de conflictos internos muy variados, pero que cuando alcanzan un nivel propiamente patológico sería necesario el apoyo de una terapia psicológica como auxiliar de la ascesis. Por más que se puedan comprender tales situaciones todo consagrado debe ser llevado, a través de una sabia pedagogía espiritual; hay que aprender el valor de la belleza del desapego verdadero, superándose a sí mismo y venciendo la pulsión de los deseos propios, porque, sin eso, no podrá haber vida espiritual sólida y madura.

V. La pobreza benedictina

En la Iglesia occidental el modelo de pobreza franciscana, sea por la contagiosa santidad e irradiación de san Francisco, sea por su carácter evangélico, se volvió una especie de patrón de la pobreza religiosa. Normalmente, cuando se habla de esta cuestión, casi siempre se tiene como referencia el tipo de pobreza enseñado y practicado por el santo. De hecho, la espiritualidad franciscana carga el acento en esta virtud y muestra toda su fecundidad. Con todo, no se puede decir que sea al único modelo de pobreza religiosa. Cierto que conserva una referencia muy fuerte al estilo de vida propuesto por san Francisco, que, por así decir, rompió el monopolio de la espiritualidad y estilo de vida monástica que se abrazaba entonces y abrió nuevos caminos para la vida religiosa.

Esta consideración es importante para nosotros, monjes, pues, cuando se trata de esta cuestión, debemos mirar para nuestro propio paradigma, que es la *Regla* de san Benito, o, como es ya sabido, un gran repositorio de toda la gran tradición monástica anterior. Las características de la pobreza benedictina son propias e, igualmente, proporcionales al estilo de vida esbozado en la *Regla*. El gran principio es la idea de desapropiación radical y no tanto la carencia de bienes. La propiedad particular es un vicio gravísimo para san Benito, así como la obtención de bienes por parte del monje que no estén legitimados por la obediencia, es decir, que no pasen por el canal auténtico que es la permisión del abad. Aunque la *Regla* sea contraria a lo superfluo y recomiende las cosas más sencillas, no es ajeno al monje tener a su disposición –sin idea de propiedad- aquello de lo que tenga necesidad, sea para su trabajo sea para su uso, admitiendo, además y sabiamente, que las personas pueden tener necesidades diferentes y, por ello, pueden recibir, desigualmente, bienes del superior conforme a sus necesidades peculiares.

San Benito prevé un régimen frugal de alimentación y vestimenta; pero no la penuria y sabe que el monasterio debe tener los bienes necesarios para que se lleve en él el tipo de existencia que se

espera de un monje. A pesar de que los códices eran entonces un artículo de lujo, solamente accesibles a los potentados, no hay para él ningún problema en que los monasterios los posean. Del mismo modo, el monasterio debe poseer los bienes necesarios para garantizar su subsistencia, lo que incluiría tierras, edificaciones, oficinas, instrumentos de trabajo y, ciertamente, otras cosas.

Evidentemente, estamos muy lejos de la pobreza imaginada por san Francisco. El equilibrio de san Benito está protegido de la relajación por la desapropiación radical y por la sujeción de todo uso o posesión de bienes a la virtud de la obediencia al superior. En realidad, puede costar más a la naturaleza humana sujetarse siempre al permiso del superior para adquirir más cosas y más abundantes que el mero hecho de tener pocos bienes, pero libremente. No es agradable para la naturaleza humana tener que depender de otro para obtener aquello de lo que se tiene necesidad.

Sabemos, además, que en la vida concreta de las comunidades monásticas se emplean muchos subterfugios para obtener bienes por otras vías distintas del canal legítimo del superior, no solo para satisfacer deseos que irían más allá de lo que sería necesario (que, por otra parte, se sabe que serían negados), sino también para huir de la humillación subjetiva –pues, objetivamente hablando, no tiene por qué haber humillación objetiva- de pedir algo al abad o a su representante, o al cillerero. Además, los cistercienses quisieron seguir fielmente la *Regla* en materia de desprendimiento y, al menos las primeras generaciones, también fueron más lejos en lo que respecta a cuestiones de vestuario y alimentación. Con todo, no renunciaron a los principios fundamentales de san Benito en esta materia. Por otro lado, la pobreza no fue para ellos un obstáculo para la eficiencia de su trabajo y de su economía, ni para ña belleza y el decoro que era necesario para el estilo de vida que habían abrazado. Los monasterios eran simples, de una arquitectura despojada, como podemos verlos en los manuscritos; muy elaborados y bien trazados, verdaderas obras de arte, sobre todo cuando se trataba de reproducir la Sagrada Escritura.

Igualmente era proverbial el deseo cisterciense de sobriedad en la liturgia, sin abdicar del debido decoro, pero suprimiendo lo superfluo en las formas y en la decoración. En fin, los medios materiales estuvieron subordinados a los fines, en una justa jerarquía de valores, sin reticencias o prejuicios con relación a la belleza, lo agradable y lo armonioso, como si la belleza fuese un mal; siempre se mantuvieron dentro de una gran sobriedad y desprendimiento en términos de pobreza individual y de una vida comunitaria llena de austeridades. Otro aspecto importante de la pobreza cisterciense, como ya hemos destacado, era el deseo de vivir del trabajo de sus manos.

VI. Pobreza y Comunión

Los monjes y consagrados deben considerar siempre como una referencia fundamental la vida de comunión fraterna practicada por la comunidad primitiva de Jerusalén, donde todo era común a todos, nadie tenía algo como suyo propio y cada uno recibía los bienes que le eran necesarios; todo ello haciendo referencia a la unión y unanimidad de corazones y de almas. En tal comunidad el gran pecado era apartarse de la comunión; de ahí la fulminante condena de Ananías y Safira, que defraudaron su propósito de vivir en la unidad del reparto, ocultando sus bienes.

La donación de los bienes no era un acto compulsivo, sino que manifestaba el deseo de abrazar un gran ideal. Por eso, introducir en en ese contexto la simulación, una vez expresado el propósito de una vida de comunidad plena, y mantener el deseo secreto de no practicarla, conservando bienes propios, representaba la corrupción de ese gran ideal. Sea como fuere, este ideal de comunión fraterna permanece como un modelo a seguir siempre, esto es, la manifestación de la comunión y de la caridad a través del deseo de compartir, o, con otras palabras, una vida de pobreza y desprendimiento, rechazando toda idea de propiedad, a fin de que los bienes no sean un impedimento para un amor más íntegro, sino que, al contrario, ayuden a construir la unidad mediante la posesión de aquellos en común.

En esta dimensión expuesta, la pobreza religiosa aparece como una forma de amor. La entrega de los bienes tiene como meta el desprendimiento propio para seguir a Cristo pobre, pero, también, la superación del egoísmo y del individualismo que no saben repartir. En una comunidad religiosa

toda propiedad particular es fuente de separación y de división. Los bienes particulares circunscriben un área de la que los hermanos se ven excluidos; pero cuando los bienes son poseídos en común nos abrimos los unos a los otros y a las necesidades del prójimo. Puede decirse con toda seguridad que los que no desean la comunión de bienes no tienen vocación para la vida religiosa y comunitaria.

Evidentemente no se trata en absoluto de una comunión impuesta; la comunión solo puede existir como fruto de la libertad personal, que ve en aquella un valor y un noble ideal para abrazar. Existiendo ya con anterioridad en el corazón del monje semejante deseo de comunión, es aún posible que, bien por flaqueza bien por sentir la tentación, sea infiel a sus propósitos; pero, una vez percibida o corregida la infidelidad en su consciencia, no tendrá entonces dificultad en retornar a su ideal.

Por otro lado, quien jamás abrazó la comunión con libertad y pleno conocimiento de su valor y de sus exigencias, viendo en ella un gran bien y algo muy deseable desde el punto de vista del crecimiento espiritual, podrá, como mucho, tener una observancia funcional o formal de este ideal, conservando en su corazón el apego a los bienes y a su disfrute, buscando continuamente pretextos y justificaciones –a sus propios ojos siempre razonables y justos- para poder acumular bienes particularmente. Cuando una comunidad monástica no se extraña de tal falta de comunión o acepta la propiedad particular en sus miembros, está ciertamente caminando hacia la esclerosis y necesita ser reanimada en el Espíritu, que es el constructor de la comunión en la Iglesia.

VII. Compartir con los pobres

Otro valor de la práctica de la pobreza, por otra parte siempre presente en la tradición de la Iglesia y muy apreciado en nuestro tiempo, se refiere al espacio que aquella, la pobreza, crea para la generosidad, la solidaridad y el compartir con los pobres y necesitados. Tener menos para dar más. La consciencia de las situaciones dolorosas que nos rodean y el deseo de emprender acciones concretas para aliviarlas deberían estimular siempre nuestra ascesis de pobreza. En ese sentido sería importante ajustar nuestra práctica de pobreza, tomando en consideración el nivel de la pobreza ambiente, o sea, a un contexto de pobreza más aguda debería corresponder, en el monasterio, una mayor austeridad, para que nuestro testimonio cristiano de consagrados no se vea comprometido.

VIII. Los dos niveles de pobreza: individual y colectiva

La *Regla* de san Benito trata tanto de la pobreza del monje, considerado individualmente, como del desprendimiento en que debe vivir la comunidad monástica, aunque no hable de esta cuestión de forma explícita o teórica (pues la palabra *pobreza* no aparece en el texto), prefiriendo dar indicaciones concretas sobre cómo debe ser la vida material de cada monje y la vida cotidiana en el monasterio.

Ya vimos que la pobreza benedictina no va en la línea de un rigor excesivo en lo que concierne a los bienes materiales, dándose incluso el caso en varias ocasiones de introducir mitigaciones con relación a la tradición precedente; pero manteniendo en todo la sobriedad y la austeridad de una existencia sencilla.

Estos dos niveles distintos deben ser, por tanto, objeto de nuestra preocupación y constante revisión personal y colectiva. En otras palabras, la vida monástica exige un monasterio pobre y monjes pobres. En el plano colectivo debe darse un prudente discernimiento respecto a la intensidad de la pobreza que se debe practicar, tomando en consideración diversos factores, incluso la debilidad de las personas. Es muy difícil determinar el grado de pobreza y desprendimiento comprendido en términos de restricciones materiales, incluso porque la pobreza es relativa, bien por no ser un fin en sí mismo bien porque lo que se considera pobre y desprendido en un contexto puede no serlo en otro diferente.

Por otro lado, la práctica individual de la pobreza está siempre sometida a la obediencia. En un monasterio normal y observante el monje recibe para su uso aquello que está dentro del patrón adoptado por la comunidad. El monje no escoge sus ropas, lo que come o el mobiliario de su celda, sino que acepta de buen grado lo que recibe por determinación de sus superiores o sus representantes

(mayordomo, ropero o cillerero, etc.). No le corresponde a él atender o proveer las necesidades propias, sea mediante iniciativas propias más o menos adecuadas, sea consiguiéndose benefactores en el exterior del monasterio para satisfacer sus caprichos. A pesar de todo, siempre hay posibilidad de obtener alguna cosa más de los estrictamente necesario en caso de alguna necesidad concreta del individuo; pues siempre se puede recurrir al canal de la obediencia, exponiendo humildemente a los superiores la necesidad personal que deba ser atendida.

En el plano individual se da, además, el esfuerzo exigido por la virtud, en el sentido del desprendimiento, para tener menos cosas y más sencillas; y es en ese nivel particular donde l monje debe decidir personalmente. Existe, pues, un gran margen para la práctica de la mortificación y de la virtud, según las palabras de la *Imitación de Cristo*: amar las cosas sencillas, contentarse con poco y no quejarse nunca. No es otro el pensamiento de san Benito al proponer al monje, como sexto grado en la escala de la verdadera humildad, que *esté siempre contento* con lo que es más ordinario e ínfimo y en la situación más extrema. Si la obediencia da el tono a la pobreza benedictina, no puede el monje, en el plano individual, someterse a privaciones o desprenderse, de modo indiscreto o no, para crear situaciones extraordinarias que escapen al ritmo de la norma común del monasterio, sin permiso del superior, porque el depender de ese permiso es ya en sí una forma de pobreza y desprendimiento.

Quedaría, además, mencionar una distinción canónica importante, pero que a veces no es bien comprendida- Los monjes siempre hicieron votos solemnes, como hacen los miembros de las órdenes más antiguas, votos que tienen como consecuencia la desapropiación radical, no siendo lícito para ellos tener o querer tener algo que sea realmente propio. Otros religiosos pueden, por ejemplo, conservar bienes a su nombre y, naturalmente poderlos usar, aunque deben hacer un testamento que, de hecho, los mantiene como propietarios (un testamento que puede ser alterado con licencia del superior, indicando que el religioso conserva aún la propiedad de sus bienes); pero los monjes deben renunciar absolutamente a todos los bienes, incluso a través de las providencias jurídicas oportunas (documento de donación, testamento o algo semejante) antes de emitir la profesión solemne, no estando ya permitido para ellos poseer o conservar algo como propio, bien se trata de salarios, pensiones de jubilación, herencias o donaciones. Nuestras *Constituciones* mantuvieron este aspecto de la tradición.

Está claro que no se trata solo de formalidades jurídicas, sino de la aplicación del principio de desprendimiento radical. Si alguien no tuviese bienes a su nombre, siendo otro el propietario legal, con todo, y de hecho continuase como propietario de los bienes o adquiriese más bienes utilizando el nombre de terceros, dándolos o utilizándolos como propios, estaría quebrantando sus votos. El apego a los bienes, o deseo de poseer para sí, así como la pretensión de autonomía financiera que "disuelve el vínculo entre el individuo y la comunidad y, finalmente, disuelve la propia comunidad", son, pues, grandes males que impiden el ideal de comunidad fraterna y de comunión en los bienes materiales y espirituales.

IX. Pobreza integral

Hace ya mucho que se descubrió que la verdadera pobreza no se refiere solo a los bienes materiales, porque las ambiciones y pretensiones humanas pueden estar en otras áreas. El verdadero pobre de espíritu no desea una acumulación egoísta, ni quiere tener apego o alimentar la codicia desordenada con referencia a los diversos bienes que se le ofrecen o están disponibles en el mundo. Tales bienes cubren tras áreas: el saber, el tener y el poder.

La cuestión no es desterrar toda posesión o actividad personal a estos tres niveles, sino considerar y someter la forma en la cual nos relacionamos con esos bienes a una ascesis adecuada cristiana y evangélica que enseñe el desapego, la generosidad y la capacidad de ofrecer el espíritu de servicio, o, resumiendo y para utilizar una expresión clásica, "todo lo que se posee es para ser dado" (*ut detur*). Si, de hecho, las cosas que poseemos, los poderes que ejercemos y el saber que acumulamos están al servicio de los demás y no de nosotros mismos, entonces alcanzamos la pobreza de espíritu.

X. Límites de la pobreza

Como la práctica de la virtud de la pobreza cristiana está en función de la adquisición de la caridad y de los bienes definitivos, evidentemente no puede ser absolutizada, o sea, debe someterse siempre a los criterios de una caridad auténtica.

La pobreza de bienes materiales no puede ser causa de falta de respeto a la persona y a sus necesidades legítimas, pues las personas son siempre más importantes que los bienes. Si, bajo pretexto de economizar dinero o ahorrar se pasa por encima de la dignidad de la persona, se introduce claramente un desorden en nuestra práctica religiosa. Además, aunque sea sabio y prudente ahorrar y economizar, practicar la pobreza no es lo mismo que evitar gastos o tener escrúpulo en adquirir lo que sea realmente necesario. Se pueden imponer restricciones en la comunidad debido a falta de recursos, creando así una ocasión para que sus miembros vivan una pobreza virtuosa; pero, por si solas, las restricciones no constituyen una virtud, porque la motivación, en este caso, fue la dificultad financiera. Por otro lado, una comunidad puede no tener carencia de medios y, con todo, establecer restricciones en su nivel de vida para seguir una práctica más fiel de la pobreza.

Muchas veces se tiene un visión insuficiente o distorsionada de la pobreza religiosa, poniendo todo el acento en el aspecto cuantitativo, o en el intento de medir materialmente la pobreza, estableciendo en la cantidad el valor de los bienes utilizados o gastos o criterio casi único de la virtud. Está claro que esto sería una desviación. La pobreza, como algo relativo, no puede ser contraria a la eficiencia (muchas veces la "estrategia de pobreza o de escasez" lleva a perjuicios mayores que aquello que se economiza de forma indiscreta), al decoro en la liturgia, a la calidad (como suele decirse, "lo barato sale caro"), a la belleza (hay quien piensa que lo que refleja la pobreza debe ser feo), a la armonía y a la estética, todo ello muy conveniente para un ambiente conventual que contiene un estilo de vida más cerrado, con una cierta separación del mundo y cierto aislamiento; tampoco hay que obviar a causa de la pobreza la higiene y las buenas condiciones necesarias para la salud corporal y el equilibrio psicológico.

Por eso, en general, el ambiente de los monasterios posee una sobria armonía y una belleza sencilla.

Este tipo de ambiente es siempre favorable al espíritu, pero, en el caso de la vida monástica, funciona también como una forma de pacificación interior y de alivio para las inevitables de un grupo que debe relacionarse en un espacio limitado. Y, lo que es más, la belleza situada en el ambiente y su agradable armonía es una particular señal de la presencia divina y del proyecto de unificación interior en la caridad de los que habitan la casa de Dios, en la cual, al decir del salmista, siempre está llena de belleza.

No se debe olvidar que en un ambiente de calma y bella armonía, sobre todo en los locales destinados a la oración, la mente puede elevarse más fácilmente a Dios. Por eso, belleza y armonía no se confunden con abundancia de formas. Con el lujo, ni con el refinamiento, que solo se obtienen a costa de gastos superfluos. Los ambientes muy lujosos o rebuscados no suelen pacificar el interior ni favorecer una sencilla contemplación. Los cistercienses no querían detenerse en la profusión de formas porque deseaban ir directamente a lo esencial: Dios y su misterio. Del mismo modo, la pobreza, o la preocupación de evitar gastos que irían contra ella, no puede ser impedimento para que sean atendidas las necesidades médicas que, hoy y casi siempre, exigen cantidades importantes. El costo financiero debe ser proporcional al bien que está en juego y la capacidad financiera del monasterio. Pudiéndose alcanzar los mismos fines con medios menos oneroso, hay que adoptar estos como los más apropiados y preferidos.

En el plano individual, si el superior considerara gastar algo más, no debe el monje tener escrúpulos en aceptar con humildad aquello que es más costoso y le es ofrecido, porque forma parte de la pobreza benedictina el no tener ya poder sobre el propio cuerpo.

En fin, cuando se piensa demasiado en el aspecto cuantitativo de la pobreza (en lo que utilizó y en lo que se gastó), se corre el riesgo de hacer de esta virtud un pequeño ídolo y caer en la avaricia

o en la mezquindad- En ciertas situaciones (urgencias, aprovechamiento de algunas oportunidades que no se repetirán, evasión de riesgos, peligro de pérdidas, cansancio, garantía de eficiencia, condiciones de salud transitorias o incluso y sobre todo, la caridad), es la propia prudencia la que recomienda algo que, en otras circunstancias, podría evitarse o ser substituido por un gasto menor. En tales situaciones hay que aplicar el principio de discreción benedictina que, sin embargo, nunca podrá justificar o declarar lo que es superfluo. No utilizar la prudencia o la discreción en situaciones extraordinarias sería, en verdad, una falta contra la propia virtud de la pobreza. Nunca está de más repetir que los bienes materiales están al servicio de las personas y no las personas al servicio de los bienes y que, por lo tanto, la pobreza religiosa debe someterse a una justa jerarquía de valores que privilegia la persona y la caridad.

Por lo tanto, de todas estas consideraciones es lícito concluir que los pecados contra la pobreza no van solo en la línea de poseer o acumular bienes, sino, además, de tratarlos con negligencia, usarlos con prodigalidad y consumiéndolos sin necesidad; también pueden estar en la preocupación excesiva por conservarlos y ahorrar dinero, creándose así una nueva forma de apego.

XI. Problemática de la pobreza hoy

¿Qué sería ser pobre hoy? Evidentemente, un monje que sigue la *Regla* de san Benito nunca será pobre como aquellos que, desde el punto de vista sociológico (exclusión, falta de instrucción y de perspectivas para su desarrollo personal, dependencia e inseguridad, etc.) y económico (renta insuficiente para atender las necesidades básicas, carencia de bienes, etc.) están por debajo de la llamada línea de la pobreza.

Los monasterios, para existir y permitir la realización de la vocación monástica deben poseer un patrimonio mínimo, edificios amplios, biblioteca, oratorio, un comedor común y otras cosas que, por sí mismas, excluyen a los religiosos de la categoría de pobres. En realidad, ni san Benito ni los cistercienses pretendieron que los monjes fueran indigentes o viviesen en la penuria. El ideal fue siempre el de una pobreza relativa, esto es, de una existencia sencilla y despojada, que no fuese incompatible con su forma de vida monástica.

Sin embargo, volviendo a la cuestión de cómo ser pobre hoy, la respuesta a esta cuestión exige prudencia y discernimiento, pues lo que puede ser superfluo en ciertas condiciones, en otras es absolutamente necesario (por ejemplo, un ermitaño no necesita un automóvil como lo necesita el administrador de un monasterio, así como un monasterio en la ciudad no necesita los mismos bienes que uno situado en el campo), además de que muchas cosas antes consideradas casi como un lujo se vuelven hoy de uso habitual. Si las restricciones para el uso de los bienes fueran muy estrictas, el monasterio correría el riesgo de marginación, ineficiencia y aislamiento en un mundo en rápida evolución técnica, con nuevos bienes y nuevos dispositivos casi a cada instante. La propia comunidad sufriría, con sus necesidades desatendidas. Producir hoy ciertos bienes con técnicas y equipamientos antiguos y obsoletos podría impedir a un monasterio obtener el rendimiento necesario proveniente de esas actividades.

Por otro lado, un monasterio no puede entrar en la dinámica de unas ganancias indiscriminadas y de eficiencia a cualquier precio, ni mucho menos del confort, del placer y de lo superfluo, pues tenemos nuestra jerarquía evangélica de valores. En suma, es sumamente difícil cuantificar la medida de pobreza monástica con un catálogo detallado de lo que se puede tener o no, tanto a nivel comunitario como individual, sobre todo en una sociedad de abundancia en que vivimos, con tanta oferta de bienes de todo tipo y para todas las necesidades, reales o fabricadas, al menos para las clases que alcanzan un cierto nivel de consumo.

Con todo, y todavía, nunca debe faltar una saludable preocupación respecto a la pobreza, la sencillez y el desprendimiento, ponderando siempre delante de Dios, a la luz del Evangelio y de nuestra tradición monástica, las opciones que deban hacerse en lo que se refiere a los bienes y al plano temporal, sin olvidarse nunca de que aunque el monasterio nunca pueda ser pobre en razón de su estructura (los verdaderamente pobres siempre mirarán a nuestras casas como lugares imponentes e

identificándolos con una clase más elevada que la suya), nos corresponde a nosotros dar un testimonio de pobreza y de desprendimiento no solo en lo que se refiere al plano colectivo –en el que podemos escoger las cosas más sencillas-, sino, sobre todo, en el plano individual, reduciendo el nivel de nuestras propias necesidades y manteniendo la preocupación de no escandalizar a los más sencillos con nuestras actitudes. A pesar de esta identificación externa del monasterio con una clase social más elevada, siempre se consideró que por la vocación y profesión monástica entramos, por el contrario, en una clase baja.

Hace algunas décadas, el mundo, esto es, al menos el mundo rico y las zonas de riqueza del mundo más pobre, como es el caso de Brasil, entraron en una era de consumismo en la que el consumo de bienes y de servicios no guarda ya ninguna proporción razonable con las necesidades reales y legítimas. En la dinámica capitalista de crear nuevas necesidades artificiales de consumo de modo a abrir mercado a todo tipo de bienes y servicios, aunque resulten nocivos para la salud, el equilibrio psicológico y la verdadera felicidad de la persona, que por la lógica implacable del lucro precisa inventar, en un proceso que se retroalimenta (cuanto más se consume más se produce y viceversa, en una escalada sin fin de materialismo) es, de hecho, mucho más difícil mantener la frugalidad y la sencillez ante la tentación constante de consumir.

Siendo nuestra sociedad también marcadamente hedonista, buscando el placer y la satisfacción con desprecio de consideraciones morales y ajena al auténtico espíritu de renuncia cristiano, la mentalidad consumista encuentra un terreno fértil para introducirse en nuestros espíritus y echar ahí raíces. Aunque los monasterios sean más inmunes al lavado cerebral de la publicidad vehiculada por la propaganda para alimentar la necesidad de consumo, no se puede decir que los monjes estén exentos de las tentaciones consumistas, ni que se vean libres de la mentalidad hedonista de nuestros tiempos, pues todos somos hijos del tiempo y de la sociedad en que vivimos. Precisamente en este contexto el mundo tiene más necesidad del testimonio de los religiosos en lo que se refiere a pobreza evangélica. Por tanto, los monjes deben estar vigilantes, atentos a aquella línea de prudencia y sobriedad que no debe ser sobrepasada. Los superiores tienen un importante papel en este discernimiento.

Finalmente, la conservación del medio ambiente no puede ser ignorada en nuestra práctica de la pobreza, tanto individual como colectiva. A pesar de todo el esfuerzo de mentalización en las últimas décadas persiste en la sociedad una mentalidad residual de derroche y de despreocupación en lo que se refiere al medio ambiente a través del uso imprudente de los recursos naturales (muchas veces la producción de un bien exige la destrucción de muchos otros), que amenaza la salud de nuestro planeta y prepara catástrofes apocalípticas. Pero, como las catástrofes son para el futuro, se vive el presenta con despreocupación. En este contexto los actos de derroche de los recursos naturales o de los bienes que proceden de su transformación van más allá de un pecado contra la pobreza, porque faltan al respeto que debemos al bien común.

XII. Conclusión

Con las reflexiones anteriores pretendemos ofrecer una ayuda para un examen de conciencia respecto de nuestra práctica individual y colectiva de la pobreza. La virtud es siempre un ideal a ser alcanzado y una meta que se encuentra delante de nosotros, pro que puede ser alcanzada con la perseverancia en un esfuerzo sustentado por la gracia. Creemos que, para nosotros, cistercienses, hay además un estímulo mayor en ese empeño por crecer en la virtud, pues somos los herederos de auténticos héroes de la pobreza evangélica. Tal certeza puede o debe obrar como un aguijón en nuestro corazón de monjes, llevándonos a un constante y escrupuloso (en el sentido positivo) examen de conciencia con relación a nuestra vivencia en lo que respecta a esta virtud.

Si no somos perfectos en la práctica de la pobreza, siempre podemos buscar nuestro perfeccionamiento corrigiendo nuestras negligencias e infidelidades, propias de la debilidad humana, y superándonos a la luz de la integridad del ideal que llevamos en el corazón. La pobreza religiosa

puede, liberándonos de los apegos, acercarnos a Dios y hacernos más felices, permitiéndonos, ya en esta vida, alcanzar el céntuplo prometido.

Madre Elisabeth O. Cist., Monasterio de N. Sra. Aparecida
Dom Luis Alberto Ruas, O. Cist., Abadía de Hardehausen-Itatinga
Traducción del portugués por
Francisco Rafael de Pascual, ocso
Abadía de Viaceli

Réplica a la conferencia de M. Elisabeth,

"Los que siguieron a Cristo, fueron pobres con Cristo"
(*Pequeño Exordio*)

Sencillez, pobreza, desprendimiento

P. Guilherme Silva Souza, O. Cist.

"Los que siguieron a Cristo fueron pobres con Cristo"
(Pequeño Exordio)

La pobreza, que muchas veces es vista únicamente desde el prisma de un fenómeno económico, consiste en una actitud crítica radical ante la temporalidad del mundo, una apertura a un crecimiento interior por medio de la acción de Dios. En este sentido la pobreza cristiana jamás puede ser comprendida sin recurrir al misterio de Dios. La riqueza de Dios se da en nombre del desprendimiento, despojamiento y abajamiento. Dios es pobreza, eterno despojamiento, don eterno de sí mismo. Él se hizo pobre, se despojó de sí mismo, tan pobre que en la cruz le despojaron de sus vestidos, más pobre que la viuda ante el cepillo del templo, despreciado, deshonrado y totalmente humillado.

La pobreza consiste principalmente en el desapego afectivo de los bienes terrenos, disponiendo al monje a poner toda su esperanza solo en Dios, convencido de que es amado por Él más que los lirios del campo y las aves del cielo. En un mundo que confía en el poder del dinero, en la ciencia y en la tecnología, el monje es llamado a dar testimonio de su confianza incondicional en Dios. Por la pobreza el monje recuerda al mundo presente su transitoriedad ante el valor de los bienes futuros.

La vivencia cisterciense de la pobreza brota justamente de la búsqueda exclusiva de Dios, invitando al monje a zambullirse en el abismo infinito de esa búsqueda por medio del desapego a las cosas y de sí mismo. Se trata, pues, de una vivencia de autodonación al experimentar la dependencia de Dios en la inseguridad que deja de lado todo apoyo temporal.

En este aspecto, la vivencia de la pobreza se da por medio de la aparición de un sentimiento de profunda fe y confianza en Dios, que se traduce en un compartir y aceptar lo pobre dentro y fuera del claustro. La pobreza conduce a abrirse a lo único necesario, haciendo que nuestra vida cisterciense se vuelva simple y sobria. La pobreza crea un espacio vacío en el interior del monje, que debe permanecer disponible para la experiencia interior de Dios, que es lo que se propone el monje con preferencia a las demás cosas.

Los deseos personales mantienen al monje a distancia de Dios y separado de los hermanos. Compartir verdaderamente todo con los demás significa estar abierto al hermano que vive con nosotros y, por tanto, ser capaz de abrirse a Dios. Más profundamente, el no poseer nada propio es ser pobre y tener necesidad del otro y, finalmente, de Dios mismo.

El camino cisterciense estuvo marcado desde el principio por una *sancta simplicitas* que acerca a los hermanos entre sí y, al mismo tiempo, a Dios, es decir, una pobreza efectiva. La profesión del consejo evangélico de pobreza no se corresponde solamente con un desapego afectivo, sino que es necesario el auxilio de la pobreza efectiva. Esta no se refiere solamente a los bienes materiales, sino también a los de la inteligencia y la vida psicológica y moral, afectando a las cualidades y dones propios, a los conocimientos adquiridos, a la estima social y hasta la propia perfección interior. Por tanto, quien coloca su confianza y se apega con su corazón a estos bienes, no puede ser considerado como pobre.

Nuestros primeros Padres decían en el *Pequeño Exordio*, o *Exordio breve* (cap. XV):

> [9]Al rechazar así las riquezas de este mundo, los nuevos soldados de Cristo, pobres con Cristo pobre, comenzaron a tratar entre ellos, con qué medios o cómo deberían ingeniárselas en este género de vida para obtener los recursos necesarios con que sustentarse ellos y los huéspedes que, ricos y pobres, manda la Regla sean recibidos como a Cristo cuando lleguen. [10]El acuerdo fue que deberían admitir, con permiso de su obispo, conversos laicos que, conservando la barba, serían tratados en vida y en muerte como ellos, excepto el monacato; también jornaleros, pues sin su ayuda no veían posible de otro modo el cumplimiento exacto, día y noche, de los preceptos de la Regla. [11]Al mismo fin creyeron deber hacerse con tierras, viñedos, prados y bosques, con tal que cayesen apartados de las poblaciones; también pensaron en adquirir presas y canales para montar molinos harineros que les facilitasen los gastos de casa y la pesca; e incluyeron la cría de rebaños y otros animales útiles a sus exigencias, como los caballos. [12]Y como habían establecido explotaciones agrícolas en diversos lugares, decidieron que fuesen los conversos quienes se ocuparan de ellas, y no los monjes, porque, según la Regla, éstos deben permanecer en sus claustros.
>
> [13]Además aquellos santos varones sabían que san Benito construyó sus monasterios no en las ciudades ni en las villas o aldeas, sino en parajes apartados del tránsito de las gentes, y por eso prometieron ellos hacer lo mismo; [14]y como él enviaba a doce monjes, además del abad, a los monasterios que fundaba, ellos decidieron imitar su ejemplo.

En este texto se puede ver claramente que la vivencia de la pobreza no constituía una negación absoluta a poseer, como es nuestro caso, pues los monasterios disfrutaban de personalidad jurídica propia. La pobreza consiste principalmente en el uso equilibrado y bien ordenado de los bienes de este mundo, a fin de pasar de la posesión de estos a la de los bienes futuros.

No se abraza la pobreza simplemente para tener una experiencia de la falta de bienes materiales o puramente por despreciarlos. Al contrario, al abrazar esta virtud voluntariamente el monje desea vivir la libertad de los hijos de Dios y vivir en este mundo como si no usase de él, siendo consciente de que la figura de este mundo pasará (cf. *1Cor* 7,31). Lo que se desea es ser pobre con Cristo pobre, renunciar a poseer y a procurarse las riquezas de este mundo. La pobreza nos libera de las preocupaciones materiales de este mundo a fin de que nuestro corazón se encuentre donde está nuestro tesoso, esto es, en Cristo y en su Iglesia (cf. *Declaratio*, 50). En el *Pequeño Exordio* se lee, además, que nuestros Padres procuraban que en la casa de Dios nada de lo que hubiere pudiera dar la impresión de ostentación, vanidad o superfluidad, nada que pudiese corromper la pobreza, *guardiana de las virtudes*, la cual habían elegido espontaneamente (Cap. XVII):

> [6]decidieron deshacerse de las cruces de oro y plata, manteniendo las de madera pintada; y de los candelabros, a no ser uno de hierro; y de los incensarios, manteniendo los de cobre o de hierro; y de las casullas, a no ser de las de paño o de lino -pero nunca de seda, oro o plata-; y de albas o amitos, a no ser los de lino, pero sin oro o plata. [7]Rechazaron totalmente todos los recamados, las capas, las dalmáticas y las tunicelas, aunque conservaron los cálices de plata -no los de oro- y, si había posibilidad, dorados; y la cánula de plata, si fuere posible dorada. De recamado sólo mantuvieron las estolas y los manípulos; pero sin oro o plata. [8]Asimismo mandaban claramente que los manteles del altar se hicieran de lienzo y sin pintura alguna; y las vinajeras sin oro ni plata.

Todo esto nos hace pensar en cómo amaban nuestro Padres la pobreza, incluso en un momento en que aumentaba su patrimonio de su monasterio, no dejándose corromper por el uso de los bienes que les pertenecían, los cuales estaban únicamente al mejor servicio prestado a Dios.

La realización de una vida pobre fue una de las causas principales que motivaron la reforma cisterciense, porque de la observancia de la pobreza depende mucho el progreso de las comunidades en la santidad.

"La comunión de los bienes expresa la comunión del amor" (Balduino de Ford). Esta afirmación del gran teólogo cisterciense afirma que la pobreza conduce a compartir no solo lo que se tiene, sino también lo que se es, también de los bienes recibidos y de las diferencias propias. En esta perspectiva, ya que es una de las señales más significativas de la fraternidad, la comunión de los bienes destaca y manifiesta la comunión de los corazones.

Otro aspecto al cual está vinculada la vivencia de la pobreza es el trabajo (cf. *RB* 48). El trabajo constituye el medio por el cual los monjes adquieren su propia subsistencia, siendo lícito para esto poseer los elementos necesarios para poder vivir y trabajar. Aparece aquí la necesidad del desempeño de actividades económicas que sean útiles y apropiadas para la manutención propia y mantenimiento del monasterio, sin ocultar el testimonio de pobreza que también el monasterio en cuento tal debe dar.

El espíritu de pobreza nos ayuda en el uso correcto de las cosas, de modo que nos conduzca a nuestro bien y al del prójimo, pues mientras vivamos aquí es necesaria la utilización de los bienes de este mundo.

Dice san Bernardo:

> *La Iglesia brilla en sus paredes; pero los pobres pasan necesidad. Reviste de oro sus piedras; pero deja desnudos a sus hijos. Con los bienes de los pobres se halaga los ojos de los ricos. Los curiosos encuentran con qué deleitarse; pero los miserables no encuentran con qué sustentarse* (Apología al abad Guillermo, XII,28).
>
> *La pobreza es un ave de tal envergadura que en dos batidas de sus alas se eleva hasta el Reino de los cielos. La pobreza no solo promete, sino que da el Reino* (*En el Adviento del Señor*, *Serm.* 4, 5).

(Las citas del *Exordio Parvo* están sacadas de *Constituciones y Estatutos OCSO,* edición de la RE, 1991. Las citas de San Bernardo están sacadas de las *Obras Completas*, edición de la BAC, Madrid).

Traducción del portugués por:
Carlos Mª Antunes, ocso.

UNA FAMILIA DE MONASTERIOS: UNIDAD, DIVERSIDAD, PERSPECTIVAS

João Crisóstomo Rivelino de Almeida, O. Cist.

Introducción

Ciertamente que un simposio es una realización de largo alcance en dos direcciones: tanto para atrás como para adelante, como un ancla también, que se agarra a la realidad actual para fecundar el presente. Busca en la historia razones que, por fuerza de las circunstancias, fueron olvidadas o por el desgasta de nuestras condiciones humanas, que se perderán en el tiempo, o, sencillamente, dejarán de poseer su vigor de antaño. Viendo las cosas así, queremos recuperar el hilo conductor, la herencia oculta en el tiempo y con el mismo deseo e intensidad queremos mirar hacia Aquel que es autor del tiempo y de la Historia, y decimos: "!Señor, estamos aquí! Ayúdanos a acertar la dirección correcta, concédenos un futuro y permítenos perpetuar una historia cimentados en tu Reino".

En este contexto de alegría y gratitud queremos manifestar el sentido de la celebración del Jubileo de aprobación de la *Carta de caridad*, reconociendo las gracias de Dios que nos sustentan en nuestra vocación, a pesar de nuestras debilidades. Haciendo una pausa para reflexionar, analizamos la dirección que estamos siguiendo y, al mismo tiempo, nos aprovechamos de esa oportunidad para revigorizar nuestras fuerzas y avanzar así en la *conversatio morum*, en el seguimiento de Cristo y en el servicio a la Iglesia.

Partiendo, pues, de estas razones, por las que estamos aquí, de otros muchos acontecimientos, alargamos nuestros horizontes con las siguientes premisas: el 29 de junio de 2016, el papa Francisco promulgaba la Exhortación Apostólica *Vultum Dei quaerere*, como una llamada especial para valorar la vida consagrada contemplativa, reconociendo su papel fundamental: su servicio especial prestado a Dios y al mundo. El día 8 de diciembre de 2018, en la celebración beatificación de los 19 mártires de Argelia, de los cuales 7 eran monjes trapenses de Ntra. Sra. de Atlas, en Thibirine, Argelia, caracterizados todos ellos como "memoria evangélica de la Iglesia, mártires del diálogo y de la simplicidad de vida", un testimonio retumbante para toda la humanidad, nos inspira, particularmente a nosotros, Cistercienses, el valor de la fidelidad y del don de sí en la entrega total al Señor. Ellos también seguían la *Regla* de san Benito y vivían nuestra misma espiritualidad cisterciense.

Así, pues, la celebración jubilar de los 900 años de aprobación de la Carta de caridad, un documento importante para nuestra Orden que podemos considerar como nuestro registro de nacimiento, o nacimiento de un Nuevo Monasterio, que por la fidelidad y el entusiasmo espiritual

expandió su olor de santidad, haciendo que ese monasterio se volviera una Orden que, sorprendentemente, en menos de un siglo ja contaba con más de trescientos monasterios inspirados en el mismo ideal.

Hoy, los monjes y las monjas continuadores de ese inicio prodigioso somos convocados de nuevo: *Absculta, o fili, praeccepta magistri*... a estar en la *dominici scola servicii*, en comunión con la Iglesia[1] y queremos reflexionar sobre el tema que nos ha sido propuesto, recordando el pasado, tomando conciencia del presente, con los ojos puestos en Cristo, cara al futuro; y así proponemos el tema UNA FAMILIA DE MONASTERIOS: UNIDAD, DIVERSIDAD, PERSPECTIVAS.

0. El término "Familia": raíces bíblicas y panorama social, político y cultural

Podemos indagar sobre el tema a partir de su realidad natural, por la cual podemos nuestro horizonte y alcanzar una meta espiritual y sobrenatural. Así, pues, ¿qué es una Familia? ¿Cuál es su origen y significado? La familia es la primera comunidad de la especie humana. Surgió antes que las demás instituciones, antes que se formaran los pueblos y las naciones. Es el núcleo básico de la sociedad. "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios creó al hombre y a la mujer, Él los creo y los bendijo..." (Gn 1,27ss). Y Jesús elevó esa unión natural a la dignidad de sacramento indisoluble (*Mt* 19), simbolizando tal unión con la Iglesia, por la que Él dio su vida (*Ef*, 5,23). El Nuevo Catecismo, en el nº 2203, define así a la familia: "Al crear al hombre y a la mujer, Dios instituyó la familia humana, y la dotó de su constitución fundamental. Sus miembros son personas iguales en dignidad. La familia, para el bien común de sus miembros, implica una diversidad de responsabilidades, derechos y deberes".

Así, pues, la familia es un proyecto divino, una creación que tiene su origen en Dios y está fundamentada en Cristo y orientada a Él. Dios no es soledad, sino unidad, comunión de amor y comunicación de la Trinidad. La familia está plasmada según ese misterio de unidad, comunión de amor y comunicación. Nuestras familias tienen su origen, su modelo de perfección y su motivación más profunda y destino más elevado en el misterio de la Trinidad.

Pero no todo es maravilloso. Así como después de creado el hombre rompió se apartó de su creador, perdiendo el Paraíso (*Gn* 3,1), y ya en la primera familia de la Biblia encontramos el fratricidio (*Gn* 4,1) en nuestra familias, incluso hoy, se encuentra una gran fragilidad. Sin embargo, y esto se ve comprobado a lo largo del transcurrir de la Historia, la Iglesia también realiza un gran esfuerzo para rescatar el significado original de la familia y darle su sentido verdadero[2].

Pero considerando las cosas desde el punto de vista social, ¿cómo podemos entender la familia hoy?

Para Aristóteles, en su libro *Sobre la Política*, la familia "es una sociedad que se constituye, según la naturaleza, para el ordenamiento de la vida cotidiana" y, teniendo en cuenta las necesidades humanas, constituye las aldeas y, con el conjunto de las familias y de las ciudades, teniendo como fin la felicidad, llegamos a la constitución del Estado, cuya meta está en conexión con el desarrollo y utilización de la parte noble de la persona: la razón y el cultivo de las virtudes; en su creación, la persona está orientada, o "destinada" para su bien. Lo que Aristóteles llama de "naturaleza", los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales lo atribuyen a un "ordenamiento divino del mundo", orientado hacia el bien en su dimensión terrena y, finalmente, a la plenitud del bien en la vida eterna.

---

[1] El Concilio Vaticano II propone una renovación general de la Iglesia, particularmente en el Decreto *Perfectae Caritatis*, refiriéndose particularmente a los religiosos y subraya en el nº 2 "la conveniente renovación de la vida religiosa".

[2] Con el papa san Juan Pablo II se celebró, en 1980, la V Asamblea del Sínodo de los Obispos sobre la Familia: "La misión de la Familia en el mundo contemporáneo". El 22 de noviembre de 1981 se publicó *Familiaris consortio*. En 2015 el papa Francisco celebró la XIV Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos con el tema "La vocación y la misión de la Familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo". El día 18 de octubre de 2015, canonizó, entre otros, al matrimonio Luis Martín y María Celia Guerín (padres de Santa Teresa de Lissieux). El 19 de marzo de 2016 publicó la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*. Y destacamos, además, la importancia de las celebraciones de la Semana de la Familia, de la Campaña de la Fraternidad, etc.

Aunque ahora nos encontramos envueltos en grandes y calurosos debates sobre esas concepciones y de todo el proceso de desarrollo de la política como ciencia y del derecho le ampara y sustenta, nos damos cuenta de que el discurso sobre la familia asume gran relevancia y significado en sus dos extremos: del "ordenamiento de la naturaleza" pasamos al Estado o a la Política. Pasamos de la monarquía o su conflicto con la burguesía y de esta, con la situación de crisis y confusión de la familia en la modernidad y de sus trágicas consecuencias en nuestros días, parece que la familia es objeto del Estado.

Antropológicamente hablando, se reconoce el desafío y la complejidad histórica de la realidad y situación familiar. Hay constancia de una evolución que de la "natural" pasa a lo social, y de lo social pasa a lo cultural. Sin embargo, los problemas no dejarán de acompañar esa evolución. Sociológicamente hablando constatamos que nuestras familias viven hoy una gran crisis, se enfrentan a una degradación generalizada tanto a nivel de ideas como de valores. Consecuentemente, esto se refleja en el ámbito espiritual individual y familiar. Experimentamos la negación de la trascendencia humana, del proceso natural de vida familiar y social. Este panorama es un prerrequisito para argumentar nuestro tema: una familia de monasterios.

1. Ideal: Tradición y desarrollo en torno a la RB

En los siglos precedentes a nosotros encontramos cientos de iniciativas de renovación monástica[3]; pero la manifestación más intensa de reforma en la fundación de Cîteaux, salida de Molesmes, en 1098, conducida por san Roberto y sus compañeros, inspirados en la pureza de la *Regla* de san Benito y en la tradición monástica antigua. En julio de 1099, sucediendo a Roberto, fue elegido el abad Alberico, "amante de la *Regla* y de los hermanos"; pero este finalizó sus días el 26 de enero de 1108, con la tristeza de la carestía y falta de vocaciones. La sucesión vino con la elección de Esteban Harding, el cual permaneció en el cargo hasta 1133. Esteban, abandonándose a la Providencia divina en medio de las dificultades mantuvo el mismo ideal en el espíritu de fideidad de los abades Roberto y Alberico. Como una respuesta de confirmación celestial al nuevo estilo de vida asumido por los monjes de Císter, se vio sorprendido en 1113 por la llegada del joven Bernardo y de sus veintinueve compañeros. Así, pues, del Nuevo Monasterio nace una nueva fundación, Le Ferté, que significa la alegría del resurgimiento y la fecundidad de la gracia divina. A partir de entonces se inicia en Cîteaux un proceso acelerado de expansión. En 1114 ocurre la fundación de Pontigny, y en 1115 se fundan Morimond y Claraval[4]. En ese período Cîteaux contaba con veinticuatro casas directamente afiliadas, y asimismo, respectivamente, Pontigny con dieciséis, Morimon veintisiete y Claraval más de ochenta. A este desarrolo internacional de la Orden se añada ahora un desafío: ¿Cómo mantener los principios reguladores del Nuevo Monasterio? ¿Como conducir y garantizar la unidad entre esas casas?

Poco a poco el crecimiento de las nuevas fundaciones comienzaa disminuir. Un siglo después, en 1252, la Orden contaba con 647 abadías y 20000 miembros. Sin embargo, en 1500 la Orden contaba aproximadamente con 654 abadías femeninas[5]. ; y en 1675, la Orden contaba con 742 monasterios masculinos[6]. De este modo se forma una gran red internacional de monasterios en toda Europa. ¿Cuál es la razón de este fenómeno monástico principalmente en los siglos XII y XIII? ¿Cuáles son los elementos que dieron garantía y sostenibilidad a la nueva Institución?

Tal realidad se constata numéricamente; pero no se mide numéricamente, y apenas si se comprende orgánica y cualitativamente. Fue precisamente la cualidad de la vida y la organización

[3] Cluny y toda su red de monasterios; Camáldoli y los Camandulenses con san Romualdo (1015); san Pedro Damiano (1007-1072), gran personaje camaldulense en Fonteavellana; Vallumbrosa (1083) con san Juan Gualberto; los Cartujos (1084) con san Bruno y su Regla propia.

[4] Esas abadías fundan nuevos monasterios, y así, en 1151 se cuentan ya 333 casas y 1160 miembros aproximadamente.

[5] F. Vongrey y F. Hervay, *Notes critique sur l'Atlas de l'Ordre Cistercien*, en ASOC (*Analecta Sacra Ordinis Cisterciensis*) 23 (1967) 115-152.

[6] L. J. Lekai, *Los Cistercienses: Ideales y realidad*, Ed. Herder, Barcelona 1980, 45-63. Hemos consultado también fuentes diversas y sabemos que las estadísticas y los datos de la Orden, principalmente en el período inicial, son siempre un desafía y es muy difícil encontrar exactitud.

estructurada de nuestros primeros Padres lo que produjo un efecto impactante que se expandió y atrajo con la fuerza de la gracia divina a un gran número de nuevas vocaciones, provocando también el sorprendente aumento de nuevas fundaciones. Este desarrollo extraordinario ocurrió gracias al fervor con que todos los monasterios abrazaban el mismo ideal de santidad presente en la nueva forma de vida abrazada en *Cîteaux* y en una larga sucesión de nuevas fundaciones. Así, el ideal inicial proporciona una cohesión interna en las comunidades y entre los diversos monasterios, proporcionando un alto grado de fervor espiritual y de comunión fraterna.

Dentro del contexto de las reformas monásticas ya mencionadas en el siglo XI, *Cîteaux* y las nuevas fundaciones del siglo XII tienen como eje central la observancia fiel en la vivencia de la *Regla* de san Benito. El principio generador y orientador de este movimiento ascendente de la Orden Cisterciense se encuentra en una espiritualidad expresada a través de los siguientes elementos: *conformidad* con la *Regla*, *austeridad de vida* y trabajo manual, *simplicidad y pobreza* a ejemplo de Cristo pobre, *autenticidad* en las observancias monásticas en el plano espiritual y litúrgico, *soledad* que conduzca a la persona a buscar a Dios, abierta a la fraternidad con los hermanos. Podemos añadir también la dedicación a la *lectio divina*, conforma aparece en el legado del Patrimonio Cisterciense y en los valores constantemente indicados en la *Carta de caridad* y otros *documentos primitivos de la Orden*, condensado y aprobados por los Capítulos Generales y autoridades eclesiásticas[7].

Otro elemento importante de ese momento histórico fue la capacidad de los cistercienses para "leer los signos de los tiempos" y discernir entre los elementos fundamentales de la Tradición y la necesaria evolución de la vida monástica, bien en el ámbito de la irradiación en la vida eclesial, bien en la vida social, buscando una respuesta adecuada a la evolución de su tiempo[8]. El legado del patrimonio cisterciense demuestra esa capacidad de discernimiento y de adaptación a la realidad como un principio de renovación fiel a la tradición.

Con respecto a la capacidad de adaptación, constatamos que los cistercienses dejan de recibir jóvenes vocacionados para la vida monástica; pero, por otro lado, se abren a la posibilidad de recibir hermanos provenientes de distintas clases sociales: intelectuales, clérigos, agricultores y artesanos. Dentro del claustro, en la vida cotidiana, coexistían dos grupos diferentes: los hermanos de coro y los hermanos conversos, reunidos para llevar una vida de simplicidad y oración, al servicio de la gloria divina y de la caridad fraterna. Según san Bernardo, el claustro es el camino más seguro para la salvación. La Orden, pues, sintoniza con el mundo de los cambios sociales, económicas y demográficas de su época. Para ayudar en el mejor desempeño de las actividades cotidianas, sea dentro o fuera del monasterio, los hermanos conversos, generalmente numerosos entonces, asumen una forma de vida más sencilla, vinculados al abad, conforme a la realidad claustral[9].

Con relación a la fidelidad a la Tradición, san Benito deja abierta la cuestión cuando en el capítulo 73,5 de la Regla, cita las *Colaciones* de los Padres y las *Instituciones* y sus *Vidas*, y también la *Regla* de nuestro padre san Basilio"; de este modo nos remite al monacato anterior a su *Regla*, considerando una doble dimensione: la vida eremítica, surgida entre los Padres del desierto y la vida cenobítica, ligada a san Basilio. Ambas, por su naturaleza y finalidad espiritual, están directamente vinculadas a la tradición apostólica.

Otro elemento consistente y de importancia fundamental, que marca la dirección del nuevo monasterio y de las nuevas fundaciones, es el proceso de desarrollo del principio de gobierno que caracterizó los inicios: primero monárquico y, después, la creación, paso y consolidación de un nuevo principio, el de autocracia, o sea, la descentralización del poder. En la línea cluniacense se seguía la vida monacal con un estilo de vida parecido al establecido para la monarquía. Cluny centralizaba y

---

[7] A título ilustrativo mencionaremos algunos documentos. *Exordium Parvum*; *Exordium Cistercii*, redactado poco después de 1119; *Carta Caritatis*, de Estabn Harding, aprobada por el papa Calixto II el 23 de diciembre de 1119; *Summa Cartae Caritatis*; *Instituta*, *Ecclesiastica Officia*; *Usus Conversorum*; *Exordium Magnum* o *Liber de viris illustribus ordinis Cistercii*, entre otros.

[8] G. Tripodi, "Cultura, ideologie e società in Francia nell'età di San Bernardo e di Abelardo", en *Rivista Cisterciense* 5 (1988) 275. Es un error pensar en la Edad Media como un tiempo estático de la sociedad. Bajo diversos aspectos, había ya en toda Europa un gran desarrollo social, económico y cultural.

[9] C. H. Lawrence, *Il monachesimo Medievale. Forme di vita religiosa in Occidente*, Milán 1993, pp. 241-246.

lideraba una gran red de monasterios que le estaban sometidos. Cîteaux crea y sigue una estructura diferente, un camino descentralizado, donde no prevalecen las características de los principios monárquicos, sino las características de una autocracia con un sistema bien definido de representaciones[10].

Con todo, destacando la importancia de la RB, en el inicio de la *Carta de caridad*, Estatuto 1, se cita RB 61 y Prólogo 3, donde se menciona que somos siervos (inútiles) del único Rey y Señor, y podemos ver: *Puesto que todos nos recocemos siervos inútiles del único y verdadero Rey, Señor y Maestro, no queremos imponer ninguna obligación económica ni ningún impuesto a nuestros abades o a nuestros hermanos los mojes, a los que, por nuestro medio -aunque seamos los más míseros de los hombres- la piedad divina estableció en diversos lugares bajo la disciplina regular. Deseosos de serles útiles, así como a todos los hijos de la santa Iglesia, determinamos que no queremos hacer nada con relación a ellos que les resulte gravoso, ni nada que disminuya su haber, por miedo a que deseando enriquecernos con su pobreza no podríamos evitar el vicio de la avaricia, que, según el apóstol, es una idolatría. Sin embargo, movidos por la caridad, hemos querido conservar la solicitud por sus almas a fin de que puedan volver a la rectitud de vida, caso que -lo que Dios no permita- se hubieren apartado, por poco que sea, de su santo proyecto de vida y observancia de la santa Regla*[11]. Y se determina también lo que debe hace el Capítulo general, como se ve (1,3), velar por la salvación de las almas. Y se continúa diciendo lo que hay que hacer cuando un abad desprecia la Regla: deberá ser corregido; y, si persiste, deberá ser depuesto 1,14).

San Bernardo ejerció un papel fundamental en este proceso de desarrollo, tanto por su elocuencia como por su testimonio de santidad, pues también ejerció gran influencia en el ámbito social, político y religioso; pero, sobre todo, expandió su irradiación espiritual en la Iglesia a través de sus escritos, particularmente en el ámbito monástico.

A pesar de todo lo expuesto, parece ser que entre los cistercienses existía una convicción sólida acerca del enraizamiento de su ideal en la Tradición: un profundo sentido de obediencia y vinculación con la Iglesia; comprensión de la realidad, acogida a las diferentes clases sociales para la vida claustral y apertura para el desarrollo de la propia organización interna de la Orden. Veamos a continuación más detalladamente algunos elementos de ese contexto.

2. Pilares de la Carta de caridad: notas fundamentales

Desde el inicio, los fundadores de Císter se preocuparon por dejar registrados su ideario monástico, el recorrido histórico del Nuevo Monasterio y el estilo de vida que asumieron. Como se ha mencionado anteriormente, el Nuevo Monasterio se inspira en la fidelidad a la RB. Atentos a los signos de los tiempos y al rápido desarrollo de sus nuevas fundaciones, sintieron la necesidad de considerar y establecer las cuestiones no previstas en la RB, tales como: el mantenimiento de los principios de unidad y fidelidad en la Orden naciente, la exención de intromisiones externas tanto por parte de las autoridades eclesiásticas como por parte de la nobleza en lo que se refiere a los benefactores, a las relaciones entre nuevas fundaciones y a la casa madre.

Ya en la carta del obispo Gautier, de la diócesis de Chalon, al papa Pacual, pidiendo la protección del Nuevo Monasterio, el obispo reafirma tal estilo de vida, mencionando otras autoridades eclesiásticas y, en defensa de estos, recomienda al papa la aprobación de la comunidad y de su naciente ideal. El papa responde con el documento llamado *Privilegio Romano*. No se trata de exención de jurisdicción, sino de la protección necesaria que garantice la paz y la tranquilidad de los miembros del Nuevo Monasterio, asegurándoles la no interferencia de autoridades externas. El papa les concede la gracia de la libertad necesaria para que pudieran seguir proseguir su renovado ideal de vida monástica.

Conforme a la RB, cada monasterio tiene su gobierno independiente, cuyo abad es elegido por la propia comunidad. Para los cistercienses era importante garantizar ese principio de la RB e,

[10] J. B. van Damme, *Les puvoirs de l'Abbé de Cîteaux aux XIIe et XIIIe siécles*, en ASOC (24 (1968) 47-85.
[11] Carta de Caridad, estatutos 1-2.

igualmente, sustentar la fidelidad a sus valores y al ideal inicial. Ante la centralización de Cluny, los cistercienses rechazaron la subordinación del gobierno centralizado y, a través de la *Carta de caridad*, conservaron la autonomía de gobierno prevista en la RB, establecieron un amor recíproco como principio en las relaciones fraternas y entre las casas: *En este Decreto dichos hermanos, preocupados por la paz futura aclararon, establecieron y legaron a las futuras generaciones cómo, de qué manera y con qué caridad permanecerían indisolublemente unidos sus monjes, dispersos físicamente en las abadías de las diversas regiones. También pensaban que este Decreto debía llamarse CARTA DE CARIDAD, porque no pretendían en absoluto otro tipo de impuesto que no fuera la caridad, ni otro beneficio más que el bien espiritual y temporal de todos los hermanos* (*Prólogo* de la CC).

Podemos enumerar los tres pilares innovadores, como base de sustentación de la Orden, presentes en la *Carta de caridad*: 1. Las relaciones fraternas mediante el sistema de la filiación. 2. Las visitas anuales del abad de la casa madre a las casas hijas como modo de corrección y mantenimiento de la fidelidad. 3. Los Capítulos generales como asamblea legislativa y de máxima importancia para la conservación de la unidad. Esos elementos constituyen una dinámica constante, garantizando la unidad, respetando la diversidad y promoviendo la caridad entre los miembros de las abadías de la Orden.

Conforme a lo establecido en la *Carta de caridad*, el abad de la casa madre se responsabilizaba de la casa hija y ejercía su ministerio a través de la visita pastoral anual. Esta práctica es el principio de la expresión "familia cisterciense". La casa madre se responsabilizaba fraternalmente mediante la caridad espiritual para con la casa hija. La finalidad de la visita era la caridad, ayudar a mantener el vínculo espiritual y la fidelidad en las observancias y en las costumbres.

El abad visitador debía estar atento a examinar con el superior y la comunidad la fidelidad a la RB y el cumplimiento de las normas establecidas en los Capítulos generales y, si era necesario, aplicar la caridad de la corrección fraterna. Esa práctica posibilitaba el desarrollo del vínculo fraterno en una dirección muy definida: caridad y fidelidad a la RB. Tal propósito mantenía el ideal de fidelidad que producía la calidad de la observancia, conforme a los valores anteriormente mencionados: simplicidad, autenticidad, austeridad y soledad, proporcionando una mayor intensidad en la vida espiritual y, consecuentemente, el deseo de santidad. Esa dinámica garantizaba la cualidad y la identidad cistercienses, o sea, el ideal del seguimiento de Cristo y de la santidad inspirados en la RB. La interpretación literal de la *Regla*, sin comentarios ni glosas, daba libertad para una comprensión más espiritual de la misma, y de este modo de interpretar la *Regla* es de donde se originaban las costumbres y un conjunto de prácticas observadas en común y por todos los monasterios, garantizando la caridad, la fidelidad y la unidad. Con ese modo de actuar se reafirmaba nuevamente el principio y la consistencia de la expresión "familia cisterciense".

Otro elemento fundamental de la *Carta de caridad* fue el establecimiento de la obligación de participar en el Capítulo general. Esa práctica se inició con la costumbre del abad de Cîteaux de reunirse anualmente con los cuatro abades de las cuatro primeras fundaciones: La Ferté, Pontigny, Morimond y Claraval. Sucesivamente, todos los abades y en la fecha acordada –generalmente comenzando el 13 de septiembre, en las vísperas de la Exaltación de la Santa Cruz- eran convocados anualmente a reunirse en Capítulo general en la abadía de Cîteaux. Correspondía al abad de esta casa ser el anfitrión y presidir las sesiones, que duraban de siete a diez días. La finalidad de esta magna reunión era una minuciosa evaluación conjunta del ideal de vida que habían abrazado. Tal celebración anual alentaba, consolaba, fortalecía y animaba a los superiores, lo cual reflejaba clara y directamente la calidad de vida de las comunidades, revigorizando el entusiasmo y la adhesión a la vivencia más consciente y profunda de los valores en la práctica cotidiana.

Esa dinámica de relaciones, generada por los tres pilares enumerados, permitía la evaluación permanente de las casas madres y de las nuevas fundaciones y facilitaba el mantenimiento de los principios inspiradores de la vida inicial. Hacía visible entre los superiores y, por medio de ellos, en cada comunidad, el ideal espiritual que animaba sus vidas. La adaptación al ideal expresado en la RB y la práctica de la caridad se convirtieron en un ideal de santidad. Las relaciones generaban un fuerte vínculo familiar entre los monasterios, ligados a su vez a la casa madre. Cada filiación creaba una

familia dentro de la Orden, independientemente de las fronteras políticas o nacionales. De esa práctica y de esos lazos familiares nacerán las Congregaciones y, más ampliamente, el sentido de la expresión "familia cisterciense".

Aunque con el paso no fue posible mantener la dinámica, al menos con ese miso formato. El aumento de los monasterios y del número de abades participantes, la internacionalidad de la Orden, las largas distancias, etc., provocaron que los Capítulos generales se tornaran en ocasiones da tratar apenas cuestiones formales. Considérese, además, que una ausencia prolongada de los abades de su monasterio no hacía bien a las comunidades. Otro factor negativo eran los elevados costos de los viajes. Como respuesta a tales dificultades ya en los registros del Capítulo general de 1140 se podía ver el establecimiento del Definitorio, compuesto por el abad de Cîteaux y los abades de las cuatro primeras casas hijas y además los abades electos, totalizando un total de veinticinco representantes y que tenían el objetivo de facilitar la resolución de casos específicos. Eso demuestra la capacidad de evolución de los primeros cistercienses para adaptarse a la realidad del momento. La institución de las Congregaciones era también una forma de mantener la organización con vigor y calidad.

Es importante destacar que en el Capítulo general de la Orden Cisterciense se daba una participación cosmopolita, de él emanaba una legislación con diversidad representación culturales, y así se producía un momento importante de intercambio internacional. El Capítulo general anual era un instrumento capaz de mantener la cohesión espiritual y la disciplina de una organización tan grande, que poblaba toda la Europa de entonces. Era la primera asamblea legislativa en Europa que se reunía regularmente y, aunque fuera de cuño monástico, había también cierto espacio para informaciones de temas o intereses que se abría al público laico[12]; era un principio en miniatura de lo que es hoy la Comunidad Europea, un aspecto de la vida cisterciense primitiva que merece un estudio profundo.

Y, para finalizar, en 1215, bajo el papa Inocencio III, en el IV Concilio de Letrán, el Capítulo general de los cistercienses fue reconocido, aprobado oficialmente y recomendado a todos los monasterios desprovistos de una organización semejante. Eso ilustra lo que significaban los Capítulos generales, cómo era vistos por la Iglesia de entonces, la proporción y repercusión de su fuerza.

3. La unidad en la diversidad

pero con todo lo expuesto hasta ahora, parce ser más evidente el elemento de unidad que el de diversidad. Sin embargo, desde la concepción de Molesmes o la fundación de Cîteaux, principalmente debido al aumento de nuevas fundaciones, son evidentes los elementos de unidad y de diversidad presentes en la Orden naciente.

La unidad se caracteriza por los siguientes elementos: 1. Por la aceptación y vivencia del mismo ideal de santidad. 2. Por la forma de interpretar la RB, enfatizando su aspecto literal y dejando aparte otras interpretaciones y comentarios. 3. Por los usos y costumbres que aparecen ampliamente argumentados en los documentos primitivos e incluso en los escritos de los Padres cistercienses, que dejaron a la Orden y a toda la Iglesia un legado enorme de espiritualidad como patrimonio. Esos campos tan amplios, y apenas mencionados, evidencian la unidad de la familia cisterciense.

En cuanto a la diversidad, exenta de cualquier sombra de contradicción, se constata de inmediato y más ampliamente, la forma en que nuestros antecesores vivieron los elementos constitutivos propios del ideal cisterciense primitivo. Destacamos: 1. La ruptura con el monacato tradicional cluniacense y, conforme al camino cisterciense, marcado por la descentralización del poder, por la simplicidad, por la autenticidad, por la austeridad y por la soledad. 2. Igualmente, la seriedad en la forma de asumir esos valores fundamentales y determinantes de la espiritualidad genera la diferencia entre los diversos movimientos de reforma que se difundieron en la época. 3. Hay que añadir a estos aspectos otros elementos que son innovadores en la forma de organizar la comunidad

[12] En el Capítulo de 1254, el papa Inocencio IV envió una larga carta de interés y utilidad común, dando explicaciones de la excomunión aplicada a Federico II. Cf. C. H. Lawrence, *Il Monachesimo Medievale. Forme di vita religiosa in Ocidente*, Milán 1993, p. 254.

monástica: la apertura de la vida monástica a diferentes clases sociales, la apertura a quienes no habían recibido instrucción en la sociedad, formando así unas comunidades monásticas más simples en el interior del monasterio o fuera de él, tanto en las granjas como en los lugares de trabajo, revalorizando la agricultura y el perfeccionamiento de las técnicas agrícolas y de producción. 4. El desarrollo de la arquitectura y de la literatura, marcados por los valores fundamentales propios de la reforma cisterciense, acuñando una teología y una espiritualidad propias. 5. Además, debemos recordar los tres pilares de la *Carta de caridad* anteriormente mencionados: sistema de filiaciones, visita regular y Capítulo general anual con la participación de todos los abades.

Analizando ese amplio conjunto de elementos, verificamos que entre los cistercienses existe la unidad con una Tradición monástica que abarca un arco de la historia desde antes de san Bernardo, y posteriormente a él, hasta el momento de la gran expansión. Romper con Cluny y con el sistema monástico de aquel período no quiere decir negar la Tradición, sino discernir lo que ellos veían conveniente según criterios propios. La escuela de los cistercienses primitivos fue la caridad y la fidelidad a la RB, junto con un alto grado de fervor espiritual y determinación para seguir el ideal de santidad, adaptándose a las circunstancias sociales, culturales y eclesiales de su tiempo. Así, analizando los elementos de diversidad, constatamos, de modo más intenso y evidente la unidad propia.

Existe la diversidad, y muy acentuada para para constituir un nuevo estilo de vida divinamente inspirado, proponiendo un ideal de santidad a a través del desarrollo de una espiritualidad con unas bases sólidas en lo que se refiere a la organización de cada monasterio, e individualmente, en la vivencia, como Orden de ese mismo ideal. La diversidad, de este modo, conlleva el enriquecimiento y crecimiento con nuevo vigor. Es eso lo que comprobamos en el inicio de la Orden y son esos elementos los que justifican su rápido desarrollo y el impacto causado en la sociedad y en la Iglesia.

Ante este cuadro panorámico, con ese amplio elenco de elementos, ¿qué perspectivas se abren para nuestra vida monástica hoy?

4. Perspectivas actuales

Al principio mencionamos rápidamente el concepto de "familia" en sus diversas concepciones y significados: sentido bíblico-religioso, filosófico, sociopolítico y antropológico. Mencionamos las familias monásticas en sus orígenes, en el sentido de diferentes ramas del monacato: todo ello, ciertamente, de un modo muy breve –debido a los límites de espacio y tiempo para esta intervención. Finalmente, presentamos algunos aspectos de la familia monástica cisterciense y su sentido más estricto en los orígenes de la Orden, sobre todo a partir de las fundaciones y e sus ramificaciones.

Por la realidad natural y biológica sabemos que es muy bella la vida en familia; pero en lo cotidiano esta vida no es fácil, conlleva diferentes tipos y grados de conflictos. Exige una entrega continua, un espíritu de sacrificio permanente, de renuncia y de sacrificio, lo que no oscurece su significado espiritual, su belleza, su alegría y su dignidad. En una familia prevalece el principio del amor.

En *lato senso* también constatamos las mismas exigencias y realidad de significados para la vida de la familia monástica. El monasterio, incluso teniendo una constitución diferente y propia, también es una familia. En los comienzos de la Orden el término familia estaba más bien ligado a un grupo de monasterios provenientes de una casa fundadora, la casa madre. La *Carta de caridad* establecía la vigilancia y el diálogo en las visitas regulares, la fidelidad en la observancia de las costumbres y la caridad fraterna como medios a través de los cuales se mantenía el fervor inicial y, llegado el caso, se resolviesen o encarrilaran todos los problemas y posibles dificultades.

Hoy, dadas las circunstancias y exigencias actuales, la Orden está organizada en Congregaciones, quedando apenas algunos monasterios o localidades que todavía conservan el principio de la filiación[13]. Sin embargo, con las debidas adaptaciones previstas en el Código de

[13] Aunque la situación actual entre la Orden Cisterciense y la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia (Trapenses) es mínima, la realidad de Ordenes "globalizadas" se impone sobre los deseos. La OCist ciertamente está formada por

derecho Canónico y en las Constituciones de la Orden y de cada Congregación, la Orden todavía conserva el mismo espíritu del fervor inicial y los principios de actuación y de organización, conforme vamos a ver a continuación en la descripción de algunos aspectos.

4.1 El Concilio Vaticano II y las *Declaraciones*

Por el Concilio Vaticano II toda la Iglesia fue llamada a un "retorno a las fuentes", puesta la vista en los comienzos de un proceso de renovación. La Orden también vivió ese momento y buscó atender esa llamada de la Iglesia[14]. El Capítulo general de 1968, realizó ese trabajo de evaluación de la Orden en su contextualización interna y externa[15]. De ese Capítulo histórico proviene el Documento Declaración de los Principios Fundamentales de la Vida Cisterciense, que fue revisado en el Capítulo general del año 2000, readecuando su título: *Sobre la Vida Cisterciense hodierna*, y teniendo como subtítulo *Declaración del Capítulo General de la Orden Cisterciense*, contando en el proceso de revisión, con la participación activa y pleno uso de los derechos por parte de las monjas. La intencionalidad de esa iniciativa fue el *aggiornamento* de la Orden Cisterciense y de la vida de cada comunidad.

Si celebramos un simposium con motivo de los 900 años, si hablamos de Carta de Caridad, si consideramos perspectivas, tiene, pues, sentido que hagamos referencia a este documento, que ocupa hoy el lugar de la *Carta de caridad*. No menospreciamos el mérito del pasado, y no queremos ignorar la historia; son elementos de la historia y de esos documentos del pasado se forma una Tradición de la que la Orden depende, en el presente y en el futuro, para mantenerse viva. Siendo así, en las Declaraciones encontramos los elementos fundamentales a los cuales debemos estar atentos. Las declaraciones consideran y permiten una actitud de amplia apertura para su actualización y desarrollo. Por desgracia no tenemos tiempo ni espacio para un comentario detallado; pero, al desarrollar el tema propuesto, debíamos hacer referencia a esto.

Cuando abrimos las Declaraciones, ya en el nº 2 encontramos las fuentes de nuestra vida, donde se enumeran seis temas[16], ocupando la RB el tercer puesto. Eso nos indica que la Orden, portadora de una Tradición, también paga su tributo a su propio tiempo, mostrando el valor de otros elementos como parte integrante de su estructura. Siendo así, continuamos interpretando la *Regla*, acogiendo los valores que nos ha transmitido; pero, también, tomamos en consideración otros elemntos a los que no podemos renunciar. A decir verdad, tenemos hoy muchos estudios sobre documentos históricos del pasado y del monacato primitivo que son verdaderas fuentes para profundizar en la propia *Regla* y en el monacato actual. Dicho esto, podemos concluir que la interpretación de la *Regla* no acontece ya como en los tiempos primitivos de Císter, sino que la Orden mantiene una orientación sobria y sabia para el objetivo de actualización de la vida cisterciense. Teniendo en consideración esos elementos no se pierde ni la originalidad ni la orientación, volviéndose más rica la interpretación de la *Regla* y más auténtica la vida cisterciense propia.

Congregaciones, sin que disminuya el sentido de Orden; los Trapenses conservan más, numéricamente, las filiaciones directas. No tienen Congregaciones, pero sí Conferencias Regionales; cada vez es más difícil mantener el sistema de filiación directa, hay dificultades para encontrar padres inmediatos para las comunidades de monjes y monjas –dada la situación cambiante de los tiempos- y no son tan fáciles y fluidas las relaciones fraternas entre comunidades madre-hija situadas en países diferentes, el cierre de monasterios deja a otros sin padres inmediatos "naturales"; las monjas, de momento, no están abiertas a las "madres inmediatas" y siguen teniendo como "inmediatos" a monasterios masculinos que no son su casa-madre. Todo esto, pues va igualando las cosas entre las dos ramas de la Orden y abrirá nuevas perspectivas de futuro [El traductor se ha permitido introducir esta nota].

[14] "Manteniéndose, pues la índole propia de cada Instituto, renueven sus antiguas y beneméritas tradiciones, acomodándolas a las necesidades de las almas, de tal forma que los monasterios sean como viveros de edificación para el pueblo cristiano" (*Perfectae Caritatis*, 9).

[15] Entre los Trapenses ese trabajo se hizo entre 1969 y 1971, llegándose a dos documentos importantes. "Unidad y pluralismo en la Orden" y "Declaración sobre la vida cisterciense". [N. del T.

[16] 1. Evangelio y Magisterio de la Iglesia. 2. Tradición monástica. 3. Regla de san Benito. 4. Tradiciones cistercienses. 5. Participación y promoción de la vida moderna de la Iglesia y de la sociedad. 6. Acción e inspiración del Espíritu Santo.

4.2 ¿Cómo vivir la unidad en la diversidad?

¡Unidad no es uniformidad! En el pasado los cistercienses encontraron la forma adecuada para vivir la unidad considerando la diversidad, se adaptaron a su momento histórico. Resaltamos que ya al inicio de constataba la diversidad, sea en relación al monacato de su tiempo, sea dentro de la propia Orden. La aparición de las "familias monásticas", la disminución de la participación de los abades en los Capítulos generales, la acogida de monasterios y Congregaciones de otras observancias[17] y, además, tener que enfrentar la aparición de otras Congregaciones cistercienses que se inició a partir de 1425, el surgimiento de otras cuestiones sociales y culturales, naturalmente ya presentaba y conllevaba una gran diversidad real. Pero eso no era un problema, porque la caridad, la claridad y la búsqueda del ideal de fidelidad superaban la diversidad.

Podía considerarse la unidad entre los cistercienses como la capacidad de comprensión y de búsqueda de un mismo ideal: el Evangelio, la caridad, la misma *Regla*, las mismas costumbres. La unidad comporta la diversidad con respecto a la unicidad existencial y a la tolerancia ante las singularidades del otro ser, esto es, de cada monasterio, de cada familia monástica y de cada Congregación. Solo así puede existir la unidad y esta se manifiesta como una fuerza de atracción entre aquellos aspectos que se asemejan. Por otro lado, constituye una apertura a lo diferente en la forma de vivir la misma gracia de la vocación, transformándose en un dinamismo creciente. Hablando de los primeros cistercienses, el punto centralizador entre los diferentes –Familias, Congregaciones, monasterios y monjes- era la caridad, la fidelidad a la *Regla* y al ideal de santidad que los consolidaba en una unidad, pareciendo todos un único ser. La cuestión temática de la literatura, el arte y otros elementos demuestran claramente esa realidad que se fue transmitiendo sucesivamente.

Las Declaraciones, describiendo esa realidad, encontramos la expresión "pluralismo armonioso", que comprende y refleja las diversas actividades de los monasterios y de las Congregaciones dentro de la orden. En tanto todos siguen la misma *Regla* forman parte de la misma vida cisterciense. El pluralismo asume tanto las diferencias como una realidad integradora, una capacidad de adaptación y de servicio donde no se destacan las diferencias, sino el ideal: viviendo una misma caridad, la misma *Regla*, viviendo los mismos valores, unidos a Cristo, al servicio de la misma Iglesia. Así, hoy encontramos monasterios que se dedican a la educación de la juventud, otros que se ocupan de pastoral, otros que se dedican a obras sociales, los que se dedican a la formación teológica y espiritual en el campo de los estudios científicos, retiros, etc.; y otros monasterios que asumen obras de apostolado al servicio de la Iglesia local, otros que se dedican más a la contemplación, y los que se dedican a trabajos manuales o a obras misionales. A veces un solo monasterio asume varias de estas actividades. Sin embargo, ¡todos son cistercienses!

Siendo las cosas así, el pluralismo armonioso no se limita solo a las diferentes actividades o servicios prestados a la Iglesia. Significa también la capacidad de vivir el carisma monástico cisterciense inspirado por la *Regla* de san Benito dentro de culturas diferentes, dentro de una situación social singular, en diferentes ámbitos dentro de la propia Iglesia. Esa amplia diversidad, identificando el pluralismo armonioso, constituye la belleza y la fuerza de las Congregaciones y de la propia Orden. Viviendo la misma *Regla*, los mismos valores y la misma Constitución, como Orden o Congregación, siguiendo costumbres semejantes, nace la Comunión dentro de la Familia Cisterciense.

Considerando el pluralismo del mundo actual, el reducido número de miembros en la Orden, la extensión de su presencia geográfica o la distancia entre los monasterios, las culturas diferentes y otros factores, no será posible jamás volver a la unidad como en los orígenes. ¡Pero eso no nos hace menos cistercienses! A pesar de todo, se conserva el principio de unidad a través de la vivencia de la misma *Regla* y del cultivo de los mismos valores en cada monasterio y en cada Congregación; pero,

[17] Téngase en cuenta la acogida de las Congregaciones de Savigny y de Obazine ya en tiempos de san Bernardo.

sobre todo, se cultiva la unidad en medio de este pluralismo a través de la espiritualidad vivida en común. De ese modo, y entre todo lo demás, sobresale el aspecto de la Comunión.

Podemos concluir este apartado con las siguientes citas: "Abrazados a la verdad, practiquemos la caridad" (*Ef* 4,15), completando esta idea con esta otra cita de la *Carta de Caridad Prior*: "una caritate, una regola, similibusque vivamus moribus" (*CC Prior* III).

4.3 Pasos y avances

Con el paso de los años y el desarrollo de nuestros tiempos, la Orden se encuentra bien consolidada y con una estructura orgánica bastante funcional: realiza el Capítulo General cada cinco años, con la participación de todos los superiores; no tenemos un Definitorio, sino un Sínodo de la Orden que se reúne cada tres años. El Sínodo está formado por el Abad General, por su Consejo y por los Abades Presidentes de cada Congregación[18]. Cada dos años, bajo la responsabilidad del Abad general y su Consejo, se promueve un encuentro de Superiores, un tiempo de formación, convivencia y fortalecimiento espiritual antes las demandas de misión en cada casa[19].

Las Congregaciones, en la medida de lo posible, también realizan su recorrido particular. Generalmente, cada tres años, salvo particularidades, celebran su Capítulo. Cada Congregación tiene su Constitución, renovada a partir del Vaticano II, donde se establece su modo de proceder. Cada Congregación tiene su propio Consejo, que se reúne regularmente y, conforma a las posibilidades, realizan encuentros fraternales, de formación y de actualización a nivel de monasterios[20]. Así se dinamiza y se actualiza, no como en los principios de Císter, sino conforma a las condiciones actuales, la vida de la Orden, de las Congregaciones y de las comunidades.

Otro factor que merece la pena destacar es el *Curso de Formación Monástica* impartido en la Casa Generalicia y vinculado al Ateneo Pontificio San Anselmo, Roma, abierto a todos los profesos, independientemente de su nivel de formación. El curso se realiza en res etapas de modo intensivo y personalizado durante un mes, en el ciclo de tres años. Por su denso contenido y su calidad académica se acomoda plenamente a las necesidades de formación en la Orden, preparando a quienes participan para sumir con más consciencia y responsabilidad las funciones que han de desempeñar en sus monasterios. Permite a los participantes vivir una profunda experiencia fraterna, cultural e internacional; sobre todo favorece el desarrollo espiritual y académico de los profesos, fortaleciendo la unidad de la Orden y abriendo perspectivas para el futuro[21].

---

[18] Los Trapenses tienen estructuras parecidas: Capítulo General, Consejo del Abad General (parte residente en Roma (antiguo Definitorio) y "expandido" cuando se reúnen la Comisión Central; la Comisión Central –reunión del Abad General, su Consejo y los Abades Presidentes de las Conferencias regionales –que agrupan a monasterios de la misma cultura, lengua o regiones de la Orden-; la Comisión Central se reúne entre Capítulos Generales para prepararlos y hacer llegar la participación de todas las Regiones y monasterios. Todas estas estructuras se han ido haciendo mixtas, dado que monjes y monjas trapenses forman una sola Orden. Como se ve, pues, las estructuras se asemejan mucho y han nacido de la experiencia de estos últimos veinticinco años [N. del T.]

[19] También los Trapenses cuentan con una estructura similar, una Comisión de Formación, que a nivel de toda la Orden promueve encuentros entre Superiores, cursos de formación y programas de educación y pedagogía monástica aplicables a toda la Orden –*Documentos primitivos*, *Exordium*, *Observantia*, *Experientia*...) [N. del T.]

[20] Los Trapenses no tienen Congregaciones; pero las tareas dichas de las Congregaciones OCist las realizan, de modo similar las Conferencias Regionales con sus Comisiones (pastoral, formación, ediciones, liturgia... y un programa de estudios común para cada Región, según sus posibilidades también, bien a base de cursos, encuentros o, como en España –Región (RE) particularmente activa en este terreno-, Plan de Renovación de Estudios Monásticos –PREM-, abierto a otras familias monásticas. Plan de Formacion Inernoviciados (de la Congregación Cisterciense de San Bernardo y de la OCSO). [N. del T.]

[21] También entre los Trapenses se han alcanzado, poco a poco, y no sin recelos y temores, estos objeticos, que la experiencia y la buena conducción de los cursos y programas de formación han hecho posible, gracias también a un gran esfuerzo económico. [N. del T.]

4.3.1. Unidad y diversidad dentro de nuestras comunidades

Ciertamente, al hablar de "familia de monasterios" en los inicios de la Orden, no podemos dejar de mencionar ese aspecto, que considero de gran importancia, porque atañe directamente a la vida de nuestras comunidades, atañe directamente a cada monje e, igualmente, a los Superiores de cada comunidad.

Sabemos que uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo es la vida o la vivencia comunitaria, afectada en su unidad no por la diversidad, sino por un fuerte individualismo, una epidemia moderna con muchos síntomas dentro de nuestras comunidades.

El subjetivismo, o pensamiento vuelto hacia uno mismo, la conducta centrada en la realización personal, los deseos de poder y la proyección personal impiden la visión de dos realidades infinitamente mayores que la propia persona: Cristo y el otro. Esas concepciones de vida erróneas desarrollan dos actitudes principales: la indiferencia ante el otro y el combate por la competencia. La causa de esto es el bloqueo de la persona y la impide ver en el otro un hermano a quien extender y abrir el corazón para caminar juntos. Tal concepción inflama el ego, volviéndose uno insensible al otro o sintiéndose amenazado por él. En ese contexto se desparrama el veneno de los celos y de la rivalidad, de modo que el otro se vuelve una amenaza, un rival, un enemigo a quien perseguir. Mata el amor, mata la esperanza y la vida. Lo peor es que tal concepción de los otros impide a la persona trascenderse, sentirse sentirse feliz; y cuando la persona no se trasciende no crece y no deja que los otros crezcan, transfiriendo así a los otros su propia infelicidad y su propia frustración. Todas las comunidades viven en diversos aspectos esa dramática dolencia del individualismo.

Otros síntomas del individualismo actual que rompen la unidad: la auto-referencia monástica, el diálogo del monólogo y la indiferencia de una vida monástica protocolaria. Ideas y concepciones cristalizadas, conceptos y estilos de vida propios de élites exquisitas. Consecuentemente cae en un segundo equívoco, el del diálogo monólogo, quien habla de sí para sí mismo, sin interesarse por lo que el otro piensa, soltando sin más lo que tiene para decir, simplemente porque cree que sus ideas son la cima del conocimiento y la verdad; tal modo de hablar está teñido de concepciones cristalizadas y respuestas prontas. Lleva todo esto a una vida monástica protocolaria, pues se va al coro, se asiste a otros actos comunitarios, pero sin tomar parte en ellos, sin vivir el momento, asistiendo solo de cuerpo presente.

Esos síntomas afectan gravemente a nuestras comunidades, generando un sentimiento de insatisfacción y una murmuración continua, llevando a tres de las peores consecuencias: la crítica teñida de ridículo, la desobediencia y la relajación, a causa de la contradicción en que se vive. Tal vez esas sean las razones por las que las nuevas vocaciones tienen dificultad para perseverar en nuestras comunidades y, si perseveran, quedan afectadas por los vicios y no crecen.

Una vez expuesto lo anterior, llegamos a la conclusión de que también somos diferentes en nuestras imperfecciones, pues tenemos limitaciones, vicios y tendencias diferenciadas. Ante esto, san Pablo nos enseña que "la caridad es el vínculo de la perfección consumada" (*Col* 3,13.14). Para los primitivos cistercienses la caridad era el vínculo de unidad, viviendo costumbres semejantes. En la historia de la vida monástica la *lectio divina* es un camino de liberación de los vicios y tendencias y, si se hace con perseverancia y sinceridad, es el camino de perfección en el amor. La *Regla* es un compendio de espiritualidad que, proponiendo la *conversatio morum*, nos abre un camino progresivo de crecimiento, de formación y de conversión.

En nuestros días, el papa Francisco y toda la Curia Romana pone de relieve la cuestión de la sinodalidad, presentándola como una exigencia para la realidad de la Iglesia y una perspectiva para el avance de la misma en el futuro. En la vida monástica tenemos la gracia de tener una *Regla* del siglo VI, donde ya san Benito, en el capítulo 3º, nos presenta los modelos de "sinodalidad" encaminados al buen funcionamiento del monasterio: "siempre que deban hacerse cosas importantes en el monasterio, convoque el abad a toda la comunidad. Oído el consejo de los hermanos, considere

[...] 'Hazlo todo con consejo y después no te arrepentirás' (*RB* 3). Todos oímos; pero no siempre escuchamos... el diálogo comunitario se aprende cada día, en cada situación. Para que el diálogo sea fecundo y provechoso se supone que antes hay que aprender a escuchar y, sobre todo, escuchar la voz del Espíritu Santo y sus inspiraciones para la vida de comunidad.

¡Unidad en la diversidad! La diversidad en la comunidad no es apego a las propias preferencias ni a la comodidad, no es un monopolio del superior para driblar la obediencia. Ojalá nuestro superiores y monjes dedicasen más tiempo al diálogo para la elaboración de un "proyecto comunitario" que fuese realmente fruto del discernimiento par promover la escucha al Espíritu Santo y un diálogo fraterno verdadero.

Ciertamente, el panorama histórico desarrollado es una gran referencia para refrescar nuestras mentes y ofrecernos pistas que podemos o debemos retomar en nuestros días. Me atreveré a finalizar este apartado con una cita del Concilio: *Piensen los miembros de cualquier instituto que por la profesión de los consejos c respondieron a la vocación divina, de forma que vivan para Dios, no solo muertos al pecado (cf. Rom 6,11... Buscando por encima de todo y únicamente a Dios... viven exclusivamente para Dios... Sepan conciliar la contemplación, por la cual se unen a Dios, con la acción... Ese amor les conducirá a esforzarse por asociarse a la obra de la redención y dilatar el Reino de Dios* (*PC*, 5 y 6). Y añado lo que dice la *Regla*: "Con el progreso de la vida monástica y de la fe, dilatado el corazón... se corre por el camino de los mandamientos de Dios... perseverando en el monasterio... así participan con Cristo en su gloria" (*RB*, Pról 49-50).

4.4. La Familia Cisterciense

El tema "familia de monasterios" se utiliza más a nivel interno en la Orden; pero puede hacerse una reflexión muy amplia sobre el término "familia" tal y como se utilizó al comienzo de este trabajo, pues, además, estamos dentro de contexto. Volvemos, pues, la mirada hacia esa expresión, "familia cisterciense", que se va utilizando cada vez más y conlleva una concepción muy amplia. Ciertamente que es un logro, un proceso de maduración y de reconocimiento de la realidad y de la propia identidad monástica; es también un avance dentro de la vida cisterciense.

El Capítulo general del año 2000 elaboró y promulgó un documento titulado *Mensaje del Capítulo General a los miembros de la Orden sobre la Comunión en la Familia Cisterciense.* Los apartados 5, 6 y 7 de ese documento describen el origen del término y proponen el alcance de su significado. Utilizado por León XIII en 1902 en el Breve Apostólico *Non mediocri*, concediendo los privilegios a la Orden de la Estricta Observancia, hace referencia a las dos Órdenes, la de la Estricta Observancia y la Orden Cisterciense, considerándola una sola Familia Cisterciense[22]. La misma expresión fue retomada por el papa san Juan Pablo II con ocasión de la celebración del IXº Centenario de la Fundación de Císter, en la Carta Apostólica del 6 de mayo de 1998, en la cual invita a la *gran Familia Cisterciense* a prepararse para *el trayecto rumbo el tercer milenio*. Además, con mayor amplitud, en la Sinaxis de Cîteaux, refiriéndose a todas las comunidades que se inspiran en el monasterio de Cîteaux como una madre[23], además de jurídicamente, insiste en que no son partes separadas entre sí.

En el documento citado, exponiendo el recorrido histórico y demás documentos de nuestra Orden, donde constan los fundamentos y valores concretos a seguir, encontramos un gran incentivo para el conocimiento mutuo, la valorización de cada comunidad con sus actividades diversas, la práctica de la caridad y el cultivo de la amistad, que son caminos abiertos a recorrer.

A pesar de todo, y finalizando ya, no presento una conclusión, resalto el valor del propio estudio. Con los elementos expuestos es posible una perspectiva optimista de la vida comunitaria y una mirada con esperanza hacia el futuro. El último elemento de las buenas obras "y no desesperar

[22] Cf. *Acta Sanctae Sedis* 35 (1902/1903) 385-388.

[23] De esta familia forman parte las siguientes: Orden Cisterciense, Orden Cisterciense de la Estricta Observancia, Orden de las Cistercienses Bernardinas de Esquermes, Monasterio de monjas Bernardinas de la Divina Providencia, Congregación de las Hermanas Cistercienses de la Caridad.

nunca de la misericordia de Dios"(RB 4,74), si se lee en clave de más allá, con una perspectiva positiva, consiste en una invitación permanente a la confianza en Dios, una confianza llena de esperanza en su misericordia. La luz de la esperanza brilla en medio de las tinieblas, su misericordia nunca nos faltará: "caminemos con la mente y el corazón mirando hacia lo alto. Menciono, además, lo que nos parece es el hilo conductor de la *Regla*: el *quaerere Deum*, y todo el capítulo 72, de donde extraemos lo que corona toda la vida monástica: *Christo omnino nihil praeponant* -y no anteponer nada al amor de Cristo- (RB 4,21; 72,11).

Cuestiones que quedan pendientes

1. Nuestras familias son víctimas hoy de un sistema social, político y económico; los monasterios también se ven afectados por esos males... Entonces, ¿cómo crear en los monasterios un clima de convivencia fraterna donde sea posible superar vicios e inclinaciones, rescatando los valores naturales para una convivencia humana?

2. Considerando nuestra profesión monástica, la obediencia, la estabilidad y la *conversatio morum*, ¿cómo recuperar el fervor espiritual y el ideal de santidad de nuestros Padres en la vivencia de los valores espirituales que ellos cultivaron?

3. La vida monástica es un signo profético para la Iglesia y para el mundo. Los cistercienses primitivos identificaron los signos de los tiempos y las tendencias de la Iglesia y de la sociedad y, respondiendo con sabiduría, se adaptaron a las realidades de su época de forma innovadora, dejando un gran Patrimonio como legado:

a) ¿Cómo identificar hoy los "signos de los tiempos"?

b) ¿Cómo definir las líneas de actuación iinovadora para la vida monástica y nuestros monasterios, para la Iglesia y para nuestra sociedad?

c) ¿Qué legado están dejando nuestros monasterios como patrimonio a la posteridad?

João Crisóstomo Rivelino de Almeida, O. Cist.
Monasterio de Nossa Senhora de Santa Cruz
Itaporanga – SP (Brasil)
Traducción del portugués de
Francisco Rafael de Pascual, ocso
Abadía de Viaceli

Identidad Cisterciense Hoy: una visión *ab extra*

- Dom Eugênio Rixen, Obispo de Goiás
- Fr. André Tavares, O.P.

Dom Eugênio Rixen – Obispo de Goiás

Antes de iniciar mi participación en este panel, me gustaría presentarme:

Nací el día 03/07/1944 en Bélgica. Fui ordenado presbítero el día 26/06/1970 en Bélgica. Llegué a Brasil en enero de 1980, trabajando en la diócesis de Lins (SP) hasta la ordenación episcopal en Araçatuba (SP) el día 25/02/1996. Trabajé con el rector del Seminario Provincial de Botucatu de 1985 a 1990 (filosofía) y en el Seminario de Teología de Marília (1993 a 1995). De 1996 a 1998 fui obispo titular de la diócesis de Goiás (GO). Viví en el Mosteiro da Anunciação de Goiás (GO) de febrero de 1990 a junio de 1990. Decidí hacer esta experiencia después de 20 años de ministerio presbiteral, influenciado por un libro de Henri Nouwen que cuenta su experiencia de siete meses en un monasterio trapense en Estados Unidos. Sentí que necesitaba hacer una pausa para tener una experiencia más profunda de Dios y volcarme en lo esencial. Esta experiencia cambió profundamente mi vida. Desde esa época, he continuado frecuentando el monasterio para llenarme. El Monasterio de Itatinga (SP) fue parte de esta historia, pero también el Monasterio de Itaporanga (SP) donde hice mi retiro de preparación para la ordenación episcopal. El ritmo de la vida de oración, el silencio, el estudio y la acogida fraterna siempre me han atraído hacia estos lugares.

Desde el tiempo del Monasterio de Goiás, la "oración de Jesús", que es parte de la espiritualidad ortodoxa, influenció mucho mi vida de oración. Un libro de John Main *El camino de la meditación: Momento de Cristo*[1] me ayudó a trillar los caminos de la oración del corazón, y también el libro *L'expérience Spirituelle*, de André Louf" (1929-2010)[2].

Desde 1996 participo en las Fraternidades Sacerdotales *Jesus Caritas* que siguen la espiritualidad del beato Charles de Foucauld. Este estuvo profundamente influenciado después de su conversión por la mística del monasterio trapense de Notre Dame des Nieges (Francia) y después por la trapa de Akbés (Síria)[3]. Busqué profundizar en la espiritualidad cisterciense a partir de la tesis de doctorado del abad de Orval (Bélgica), Lode van Hecke, para entender mejor la espiritualidad del hermano Carlos[4].

[1] Main, John, *O momento de Cristo: a trilha da meditação*, Paulus 1992.
[2] Louf, André, *La grâce peut davantage. L'accompagnement spirituel*, Deselée de Brouwer, 1992.
[3] Lafon, Michel, *15 dias de oração com Charles de Foucauld*, Paulinas, 2011.
[4] Van Hecke Lode, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunifié*, Ed. Cerf, 1990.

Lo que me atrae en la vida monástica…

En la numeración siguiente intento presentar los aspectos de la vida monástica que más me seducen, fundamentándolos con textos del ambiente espiritual cisterciense.

1. El absoluto de Dios:

"Tan pronto creí que había un Dios, comprendí que no podría tener otra actitud que no fuera la de vivir solamente por él", escribe Charles de Foucauld[5]. Por eso buscó la Trapa.

2. Vivir el Evangelio:

> "Antes de nada, el Evangelio, esto es, la vida y la doctrina de Cristo, como el Evangelio se nos presenta, como expone el Magisterio, siempre vivo de la Iglesia y como se refleja en el pensamiento y en la vivencia de la Iglesia, es la fuente primaria, la ley suprema y la norma en la cual debemos conformar nuestra vida."[6]
> "Toda nuestra existencia, todo nuestro ser debe gritar el Evangelio…"[7] (Charles de Foucauld).

3. Humildad:

> "La vida del monje debe ser una imitación del Cristo humilde… La vida monástica sólo puede existir bajo la señal de la cruz"[8].
> La humildad es la base indispensable y el fundamento de todo el edificio espiritual. El monje necesita pasar por la humillación para llegar a la humildad. La humildad es el reconocimiento de la verdad sobre sí mismo y el abandono a la voluntad de Dios (mi referencia aquí es la "oración del abandono" de Charles de Foucauld).

4. La vida fraterna:

> "El monje, siguiendo su vocación, considera la comunidad de los hermanos, el monasterio, como la familia de Dios, que es suya también"[9].
> "Esa consagración total a Dios debe ofrecer el cimiento para la edificación de la familia monástica. Nuestra familia de Dios, la caridad común y la misma vocación dan origen al amor fraterno y al auxilio mutuo de sus miembros"[10].
> "Nuestra época, por un lado, valora inmensamente las formas comunitarias de vida, en las cuales la persona, por el diálogo, se relaciona con los otros y así se desenvuelve, se manifiesta y se perfecciona"[11].
> Jesús nos invita a amar como Él nos amó y a dar la vida por nuestros hermanos.

---

[5] Carta a Henry de Castries, pág. 96.
[6] Sobre a vida cisterciense hoy: Declaración del Capítulo General de la Orden Cisterciense, año 2000, nº 4.
[7] *Meditaciones acerca de los santos Evangelios*, nº 314.
[8] Sobre la vida cisterciense hoy, *Ib*., nº 65
[9] *Ibid*, nº 56.
[10] *Ibid*, nº 49.
[11] *Ibid*, nº 33.

5. El ritmo de vida de oración:

No siempre es fácil rezar cuando se vive sólo y cuando se tiene muchas tareas que cumplir. Los monasterios ayudan a los sacerdotes diocesanos a recuperar una vida de oración regular, mediante días de espiritualidad y de retiro.

Los monasterios ofrecen momentos de oración simple y despojada, muy propicios para la interioridad.

> "El monje que busca a Dios siguiendo a Cristo y deseando servirle, ora frecuentemente. Nuestro espíritu y nuestro corazón se elevan a las cosas de Dios por la meditación de Su Palabra que se nos revela, y por la oración, en común o en particular, que responde a la Palabra de Dios"[12].

La *lectio divina* ayuda la persona a conformarse a Dios, teniendo los mismos sentimientos y actitudes de Jesús.

6. Tiempo de encontrarse consigo mismo:

"Nuestra época rechaza todo lo que supone y reactiva el servilismo, el paternalismo y las costumbres feudales medievales, deseando tener delante de los ojos, siempre y en todas las circunstancias, la dignidad de la persona humana"[13].
Una espiritualidad que no humaniza a las personas, no puede ser de Jesucristo. Jesús se tornó tan humano y nos enseñó el camino a seguir. "Solamente en Jesús podemos conocer a Dios"[14].

En fin, la película "De hombres y dioses", que cuenta la vida de la trapa en Argelia, me impresionó mucho en su forma de presentar la vida monástica y el heroico testimonio de los monjes de Atlas.

Muchas gracias por la oportunidad de hablar a todos Vds.

Dom Eugênio Rixen – Obispo de Goiás – GO
Traducción del portugués de:
Tomaz Vieira da Cruz (Portugal)

♣♥♣

André Tavares, op

Agradezco, en la persona de Dom Luís Alberto, la invitación que me fue dirigida no solamente a participar en este panel, que encierra el simposio, sino también por estos días de aprendizaje y convivencia que he podido gozar entre vosotros. Después de algunos años, me quedo muy feliz de poder visitar de nuevo esta abadía.

Algo marcado en todas las conferencias que oímos fue la preocupación de nuestros expositores de leer teológicamente la historia de la Orden. Son conferencias que nos ayudan a hacer memoria. Eso me hace recordar la colección de ensayos teológicos de Dom Erik Varden, abad de Leicester, Inglaterra, llamada "La soledad demoledora"[15]. En el título de cada ensayo, Dom Varden se sirve de

[12] *Ibid*, nº 60.
[13] *Ibid*, nº 54.
[14] Castillo, José Mª., *Jesus, A humanização de Deus*, Vozes, pg. 190.
[15] Varde, Erik. *The Shattering of Loneliness*. London: Bloomsbury, 2018.

expresiones de la Escritura que utilizan el imperativo "acuérdate" o otra expresión relacionada: "recuerda que eres polvo", "recuerda que fuiste esclavo en Egipto", acuérdate de la esposa de Lot", "haced esto en memoria mía"... Nuestro presente está constituido de historia, de memoria. Sin ella, no podemos avanzar. Nuestros conferenciantes nos ayudaran a mirar para el presente de la Orden a partir de su rica herencia.

En mi pequeña contribución, ofreciendo mi mirada externa en relación a la vida cisterciense, me gustaría concentrarme en tres elementos, que indico con tres substantivos: identidad, Escritura y ascesis.

Para discurrir sobre el primer punto, que llamo simplemente "identidad", me gustaría compartir una experiencia personal. Durante mi período de estudios en Paris, mi convento recibió, también para sus estudios, a un monje benedictino francés de la abadía de En Calcat. Su nombre era Sébastien-Jean. Siempre muy discreto, este hermano poseía innumerables talentos: era músico, gran conocedor de la literatura de su país, además de maratonista y *expert* en rugby y fútbol. En poco tiempo nos volvimos buenos amigos. Los sábados, normalmente al final de la tarde, teníamos la costumbre de seguir los partidos de rugby de la temporada, después de una cansada semana. Sin embargo, me acuerdo que durante los descansos escolares (que en Francia son muchos), Sébastien-Jean siempre volvía a su monasterio; no se quedaba en París para ir a algún estadio. Nunca lo vi salir, a no ser para asistir a las conferencias en la facultad. Estaba siempre en la capilla o en la biblioteca, cuando no en su celda. Durante dos años estuvo fuera de su monasterio, pero su monasterio no estuvo fuera de el. Mantuvo su propio modo de vida en otra comunidad no contemplativa, manteniéndose fiel a su vocación

La amistad con este monje me aportó mucho sobre el testimonio de la vida monástica, que este hombre vive con convicción. Hoy, nos enviamos el uno al otro, algunas pocas veces al año, postales. Y esa poca comunicación no ha disminuido en nada mi aprecio por este hermano. Al contrario, sé que soy amigo de alguien que se consagró a una vida silenciosa. Esta es la identidad de este mi amigo. Así es como él fue llamado a ser, así contribuye a la misión de la Iglesia. Para mí fue una gracia convivir con alguien que, sin hablar mucho, solo con su presencia, me recordaba que estamos todos invitados a vivir volcados a lo esencial.

A partir de este pequeño relato personal me gustaría discurrir, por tanto, sobre el valor de la identidad. Y qué importante para nosotros, que somos "de fuera", poder contar con el testimonio y la identidad de la vida monástica. Los monjes nos recuerdan que todo es relativo ante lo único necesario.

El teólogo protestante Eberhard Jüngel acuñó el concepto de "concentración cristológica", para oponerse a la "teología natural". Osaría aprovechar sólo el término de Jüngel para hablar de la vida cisterciense como una "concentración en lo esencial". Veo que ahí está su identidad y lo necesaria que es hoy día, tiempo de dispersión generalizada.

La vida cisterciense se concentra en el absoluto, simplemente. Y este absoluto se identifica con la caridad (cf. *1Jn* 4,16). Esta caridad, que es Dios, es la base de toda otra expresión de caridad. Y estando claro que la caridad es el fin de toda vida cisterciense, esta trae en sí una pedagogía para que su fin pueda ser alcanzado. La propia *Carta de Caridad*, cuya celebración de sus 900 años nos da ocasión para este bello encuentro, ya encierra esta idea. Lo que este documento ambiciona ya está enunciado en su título; pero, al leer sus páginas, encontramos un texto jurídico claro, un instrumento de comunión, escrito para que tal caridad sea efectivamente vivida en la Orden. Santo Tomás de Aquino, tras el inicio de la *prima secundae* de su *Suma Teológica* recuerda que es propio del ser humano actuar con vistas a un fin (cf. *ST* I-II, q. 1, a.1, *respondeo*). Discurriendo sobre el fin último de la vida humana escribe líneas importantísimas, que paso a citar: "Lo que es primero en el orden de la intención es como el principio que mueve el apetito. Por eso, eliminando el principio, no habrá lo que mueva el apetito. (...) El principio de la intención es el último fin; pero el principio de la ejecución es el primero de aquellas cosas que se ordenan al final" (*ST* I-II, q. 1, a. 4, *respondeo*).

Viendo esta enseñanza de Santo Tomás podemos concluir que el fin, la caridad que se identifica con la unidad, mueve y da sentido a todo el modo de vida cisterciense, por más exigente

que sea, y sirve de razón a las prescripciones contenidas en la *Carta de Caridad*. De modo análogo, podemos recordar aquí lo que escribía Benedicto XVI en el principio de su carta encíclica *Spe Salvi*, de 2007, sobre la virtud teologal de la esperanza: "(...) el presente, aunque costoso, puede ser vivido y aceptado, si conduce a una meta y si podemos estar seguros de esta meta, si esta meta fuera tan grande que justifique el cansancio del camino"[16].

Como nos recordaba Dom Mauro-Giuseppe Lepori en la exposición de la *Carta de Caridad*, "la caridad es la unidad". Tal afirmación nos hace recordar una famosa sentencia, atribuida a varios autores, utilizada por san Juan XXIII en su primera carta encíclica, *Ad cathedra Petri*: "En las cosas eséenciales unidad, en las no esenciales libertad, y en todo caridad"[17].

Yo podría, por tanto, resumir esta primera parte de mi contribución en los siguientes términos: me gustaría ver en mis amigos cistercienses hombres que se consagran al absoluto, o más específicamente, en la busca de la caridad y de la unidad en el seno de su familia, de tal modo que su vivir exprese esta vocación. Y, en lo escondido de sus monasterios, ellos cumplen su misión, viviendo sincera y fielmente este, como diría Dom Lepori, carisma que se torna vocación.

En ese sentido, oír a nuestros conferenciantes en estos días me ha llevado a comprender el curioso uso que el cardenal Basil Hume, cierta vez, hizo de un texto de Santo Tomás. Explico. Entre los años 1980 y 1981, se celebraron los 1500 años del nacimiento de san Benito. En esa época había solo un benedictino en el Colegio cardenalicio, el cardenal Hume, arzobispo de Westminster. Este, por tanto, impartió una serie de conferencias en monasterios de todo el mundo con motivo de esos 1500 años. En su conferencia en la abadía de Fleury, en Saint-Benoît-sur-Loire, el cardenal citó al doctor dominico, sin hacer referencia a él[18]. Santo Tomás dice que es más perfecto iluminar que tan solo brillar, más perfecto comunicar a los otros lo que se contempló que sólo contemplar. Se trata de una clara referencia a la cuestión 188 de la *secunda secundae* de la *Suma Teológica* (cf. *ST* II-II, q. 188, a. 6, *respondeo*). Históricamente, santo Tomás estaba argumentando en pro de la superioridad de su modo de vida frente a la vida contemplativa (estamos en el seno de las disputas de la universidad de Paris, relativas al modo de vida de los mendicantes). Pero creo que el uso hecho por Hume se justifica no solamente en el hecho de haber estudiado en Friburgo, sino también teniendo en mente que cuando el monje es fiel a su vocación, edifica todo el cuerpo eclesial, lo veamos o no, en la grande comunión de los santos en la cual estamos todos insertos. Su sed de Absoluto, la del monje, inflama la sed de los demás. El monje brilla también en lo escondido.

Mi segundo elemento está sintetizado en la palabra "Escritura". Seré breve en cuanto a este, ya que percibí en tres conferencias (la de Juan Crisóstomo, la de Dom Luís Alberto y la del hermano Estêvão) que citan la *lectio divina* como elemento de la espiritualidad cisterciense, junto con otras prácticas de ascesis. Las referencias hechas son, sin embargo, bastante breves, a mi parecer. Dada la importancia de este tema, me gustaría retomarlo aquí.

Para ilustrar el valor de esta práctica, o mejor el peligro de su ausencia, me permito citar a un filósofo francés, que muy raramente encontramos en los programas de simposios como el nuestro. Se trata de Voltaire. En su libro *Le Sottisier*, que podemos traducir por "El estupidiario", afirma: "Si Dios nos hizo a su imagen, nosotros le pagamos con la misma moneda"[19]. Estoy seguro que lo que nos protege de orar y de relacionarnos con un Dios hecho a nuestra medida, a nuestra imagen y semejanza, es la Escritura. Meditar la Palabra de Dios contenida en la Escritura es esencialmente una conversación. No se trata de un soliloquio con los elementos de base de mi conciencia, mi "idea de Dios". Se trata de estar objetivamente delante de la Palabra que viene de Otro. Y esta Palabra nos llama a la conversión al Dios de Jesucristo. Eso implica la ascesis de salir de sí mismo y tener en mente que los pensamientos de Dios no son como los nuestros (cf. *Is* 55, 8).

---

[16] Benedicto XVI, *Carta Encíclica 'Spe Salvi'*, n. 1.
[17] San Juan XXIII, *Ad cathedra Petri*, n. 6.
[18] Cf. Hume, Basil. *Éloge de saint Benoît*. Solesmes: Éditions de Solesmes, 2010, p. 146.
[19] Versaille, André (Dir.). *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*. Paris: Éditions Complexe, 1997, p. 1266.

Podemos pensar en el acto de meditar la Escritura a partir de lo que dice el Resucitado a Pedro, al final del evangelio según Juan, después de que aquel pregunte a este, por tres veces, si lo amaba, junto al lago de Tiberíades: "En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven, te ceñías y hacías lo que querías; cuando seas viejo, extenderás las manos y otro te ceñirá y te llevará donde no quieras" (*Jn* 21, 18).

De hecho, la Escritura lleva a aquel que por ella se deja guiar a lugares adonde no desearía ir. El hombre viejo resiste a la ascesis que lo debe acercar más a Dios. Su naturaleza caída se niega a entrar en el dinamismo del hombre nuevo. Pero, meditando la Palabra, con la fuerza del Espíritu, este mismo hombre es llevado a la conversión. Su deseo se inflama para ir adonde Dios quiere que vaya. Este lugar le es revelado por la Palabra. Este camino es sustentado por la gracia.

El teólogo francés Louis Bouyer, citado por algunos de nuestros conferenciantes, en una entrevista hablaba de su conversión. Bouyer no vio en su paso del luteranismo al catolicismo una ruptura, sino una continuidad en dirección a la plenitud. Bouyer nunca se permitió perder el aprecio a la meditación y al estudio de la Escritura que aprendió en el protestantismo.

Resumiendo este punto: me gustaría ver en mis amigos cistercienses hombres que viven en el clima de Dios porque meditan su Palabra. Me gustaría ver en ellos cómo la fuerza del Evangelio puede plasmar el rosto de los hombres a imagen de Cristo. Al final, el Padre sólo oye las oraciones de Su Hijo. Cuando el Espíritu de Dios nos torna como el Hijo, este reza en nosotros. Entonces el Padre oirá nuestras oraciones, porque las acoge como las de su Hijo único[20].

El tercero y último elemento sobre el cual me gustaría reflejar está sintetizado en el termino ascesis. Debo decir que fue el asunto que más me edificó en las conferencias de este simposio. De un modo especial, hago referencia a las ricas reflexiones y a los abundantes datos históricos que oímos.

Me gustaría volver a las reflexiones de Dom Luís Alberto sobre las discusiones entre san Bernardo y el abad de Cluny, Pedro, el venerable. Cito la conferencia: "Se confrontan aquí dos hermenéuticas para la lectura y aplicación de la Regla. No se discuten los hechos, esto es, las mitigaciones y prácticas no autorizadas en la Regla, condenadas por Bernardo y admitidas por Pedro, pero, sí, los principios que las justifican o deslegitiman". Lógicamente, no podríamos afirmar que tenemos en Pedro, el Venerable, alguien partidario de la relajación. Recordemos el duro comienzo de su abadiado, sucediendo a Poncio, depuesto por sus abusos, probablemente[21]. La caridad de Pedro es perceptible tanto en el estilo de sus cartas como en actos valientes, como la acogida del controvertido Pedro Abelardo en Cluny[22]. De este modo, Dom Luís Alberto nos ayudó a ver que hay entre Cluny y Cister no una simple oposición entre relajados y rigoristas, sino dos principios hermenéuticos diferentes sobre la vivencia de la *Regla*. Y nos ayuda a comprender la posición cisterciense cuando la sitúa históricamente: "Es cierto que su ascesis y su observancia monástica son fundamentalmente benedictinas. Pero como leyeron la *Regla* de acuerdo con las tendencias de su época, marcada por la Reforma Gregoriana y por el movimiento de renovación monástica, se pueden notar algunos matices propios".

El hecho de que el héroe de la Reforma Gregoriana, santo Tomás Becket, fuera acogido por los cistercienses en Pontigny no es, por tanto, insignificante.

Pero si la mentalidad de una época nos ayuda a comprender una postura, es importante recordar que el Evangelio siempre critica la cultura y el tiempo donde se encuentra. De hecho, como la vida cisterciense nos invita a repensar nuestra orientación en relación a lo esencial, despertará, necesariamente, una crítica a su postura. Fue así en relación a Cluny, es así, *mutatis mutandis*, en lo

---

[20] Cf. Lafrance, Jean. *Reza ao Pai no teu íntimo*. 5ª edição. São Paulo: Loyola, 2002, p. 149.

[21] Hourlier, Jacques. *Pierre le vénérable* in *Dictionnaire de spiritualité*, t. xii, deuxième partie, c. 1669.

[22] Además de la conocida biografía de Dom Jean Leclercq (*Pierre le vénérable*, Saint-Wandrille: Éditions de Fontenelle, 1946), ya "datada", podemos encontrar interesantes análisis sobre la figura de Pedro, el venerable, en Torrel, Jean-Pierre/Bouthillier, Denise. *Pierre le vénérable, abbé de Cluny: le courage de la mesure*, Chambray-lès-Tours: CLD, 1988. Sobre Cluny, en general: Iogna-Prat, Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, París: Aubier, 1998; *Idem*, *Études clunisiennes*. Paris: Picard, 2002.

relativo a nuestro tiempo. En otras palabras, este modo de vida invitará a la penitencia, a un camino de conversión. En este sentido, me gustaría recordar las palabras presentes en la Constitución *Lumen Gentium,* citadas por san Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio*, de 1990. Las recordé al escuchar algunas importantes consideraciones durante las conferencias sobre la mentalidad actual. Dice el texto: "(...) de hecho se corre el riesgo de pasar acríticamente de un alejamiento de la cultura a una sobrevaloración de la misma, que no deja de ser un producto del hombre y, como tal, está marcada por el pecado. También ella debe ser 'purificada, elevada, y perfeccionada' (*LG* 17)"[23].

La ascesis de la vida cisterciense interpela no solamente a quienes viven fuera de los monasterios. Interpela, primeramente, a los que viven en ellos. Y se trata de una interpelación continua, debida a nuestra flaqueza. En este sentido, pienso que sean preciosas las palabras utilizadas por Dom Lepori para hablar de la corrección fraterna a partir del texto de la *Carta de Caridad*, cuando esta da prescripciones claras para la corrección de los abades. Cito el texto de Dom Lepori:

> "(...) porque nuestra caridad mutua perdió su intensidad, fue reducida; pero en el sentido de una gentileza que no quiere perturbar lo que el amor tenga el coraje de 'sufrir' por el otro y también hacer al otro sufrir si eso fuera para su propio bien. ¡Qué poco coraje tenemos al decir la verdad, de manifestar al menos la preocupación por un comportamiento, una actitud, un vicio, que vemos perjudica al otro y a su comunidad! En el *Diario de un cura rural* de Bernanos, el buen cura de Torcy hace notar al joven padre: 'El buen Dios no escribió que debemos ser la miel de la tierra, mi niño, pero sí la sal'".

A esta reflexión, me gustaría añadir una intuición del teólogo anglicano Rowan Williams, antiguo arzobispo de Cantorbery, para concluir mi intervención. Williams, cuando todavía estaba al frente de la Iglesia de Inglaterra, daba una serie de conferencias durante el tiempo de Cuaresma, en su catedral. Algunas de estas conferencias fueron transcritas con el título *Being Christian*[24], que podemos traducir por "Ser cristiano". Para Williams hay cuatro realidades que son parte de la vida de todo cristiano, no importa su confesión: el bautismo, la Biblia, la Eucaristía y la oración. Cuando, en el primero capítulo, Williams se refiere al bautismo, nos recuerda que los cristianos somos configurados a Cristo sacerdote, profeta y rey. Y al tratar sobre la profecía en la vida cristiana, Williams dice:

> "Así, el profeta es alguien cuya misión es siempre la de desafiar la comunidad a ser lo que debe ser- a vivir el don que Dios le dio. Por tanto, la persona bautizada, pensando en la misión profética de Jesucristo, es alguien que necesita ser crítica, que necesita ser cuestionadora. Mira a la Iglesia y puede estar casi siempre pronta a decir: "¿Se han olvidado de porqué están aquí? ¿Se han olvidado del don que Dios les hizo?"
> Y una de las tareas mas incómodas que tenemos que ejercer en la Iglesia es la de ser profetas unos de los otros -quiere decir, recordarnos *unos a otros* para que estamos aquí-. Diciendo eso, no estoy afirmando que todo cristiano necesita salir por ahí aburriendo a otros cristianos (lo que pueda resultar bastante atractivo para algunos...). Quiero decir, más bien, que necesitamos estar, de diversas maneras, prontos para enseñarnos unos a otros lo que significa la integridad de la vida cristiana"[25].

En fin, me gustaría que la vida de mis amigos cistercienses fuera siempre profética. Que me cuestionase. Que su modo de vivir siempre me hiciera volver sobre mi propia identidad, mi vocación, mi misión. Que me cuestionase si de hecho el Señor es lo único esencial en mi vida. Si la Escritura es el faro que me orienta en mi peregrinación en este mundo. Si mi caridad es real, o llena de pudor burgués y compromisos mundanos. Quiero que el silencio fecundo de estos mis amigos sea siempre más elocuente que el ruido destructor del mundo.

---

[23] San Juan Pablo II, *Carta Encíclica 'Redemptoris missio'*, n. 54.
[24] Williams, Rowan, *Being Christian – Baptism, Bible, Eucharist, Prayer*. London, Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK), 2014.
[25] *Ibidem*, p. 13 (traducción del autor).

Fray André Tavares, op
Convento "Nossa Senhora Aparecida" de Belo Horizonte
Traducción del portugués de:
Tomaz Vieira da Cruz (Portugal)