

MONACATO Y OPCIÓN POR LAS VÍCTIMAS: MÍSTICA Y PROFECÍA

(José Ignacio González Faus)

“El amor que le consume (al místico) no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios sino el amor de Dios hacia todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama a toda la humanidad con un amor divino” (H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid 1996, p. 296)

(Dedico estas páginas a Javier Baeza y Enrique de Castro: fraternal y solidariamente).

INTRODUCCIÓN.

Hace años, creo que aquí en Salamanca y no sé si en este mismo foro, Gustavo Gutiérrez tuvo una charla sobre san Juan de la Cruz. Recuerdo que comenzó preguntándose quién era él, teólogo de la liberación, para hablar sobre el místico de Fontiveros. Yo me siento ahora prácticamente como él, preguntándome quién soy yo para hablar aquí sobre el monacato. Cuando publiqué mi cristología (*La Humanidad Nueva*) que, por otro lado, está entre mis publicaciones con más eco, hubo un amigo que me preguntó qué cabida tenía la vida contemplativa en esa cristología.

Y bien: yo personalmente creo que la tiene, aunque comprendo la pregunta. Y tiene cabida no sólo por aquello tan tópico de que en la casa del Padre hay muchas moradas, y que el Espíritu sopla donde quiere; sino por algo más serio: puedo conceder que mi cristología necesita una dosis de espíritu monástico, pero añadiendo que *la vida monástica necesita algunas dosis de teología de la liberación*, sobre todo en cristología.

Esa será la tesis de esta pequeña charla. Y el texto de Bergson que he elegido para encabezarla pretende mostrar que esa tesis no es una manía ocasional de nuestros tiempos, sino que está *en la naturaleza misma de nuestra relación con Dios*, de quien los salmos dan una definición espléndida: “misericordia y fidelidad le preceden; justicia y derecho sostienen su trono: tiniebla y nube lo rodean”¹. Utilizando una vieja definición de E. Schillebeeckx, referida a las relaciones entre matrimonio y celibato, podríamos decir que ambas, monacato y teología de la liberación, se necesitan y deberían fecundarse mutuamente. O, como se dijo ayer en esta misma aula: “son dos ruedas de la misma carreta”.

Como ejemplo de esto que digo, empezaré recurriendo a mi propio Fundador: Ignacio de Loyola, que dio origen a una de las órdenes más apostólicas y a la que procuró liberar de mil ataduras que obstaculizasen la actividad, tuvo inclinaciones personales a la cartuja y una relación muy amistosa con los cartujos de Colonia. Tanto que, aunque él no aceptaba la movilidad de una orden a otra, hizo una excepción con la cartuja de modo que un jesuita no tiene obstáculos para entrar en ella. La clave de esto reside en que *el Dios al que remiten tanto la mística como la profecía, es el mismo* pese a las diferentes formas de experimentarlo y hacerlo visible.

Así pues, y tal como dijo Gustavo en la charla antes citada, me parece que el punto de encuentro entre ambas es sencillamente *Dios*. Incluso ese “sólo Dios” cuya búsqueda obsesionó a Juan de la Cruz. Pero aceptando que ese “sólo Dios” debe ser entendido *tal como Dios nos pide que lo entendamos* en Su revelación, y no como podría sugerírnoslo nuestro eros religioso: porque lo que excluye esa unicidad del sólo

¹ Salmos 88 y 96.

Dios no es precisamente al mundo, criatura de Dios, ni a los pobres y los hambrientos, propietarios del Reino de Dios. Lo que excluye ese “sólo Dios” es *nuestro propio ego, y nuestra manera egótica de mirar al mundo de Dios*.

Tratando pues de anclarnos en Dios, me parece además que Juan de la Cruz fue uno de los hombres más lucidos que han existido en denunciar todas las falsificaciones e imperfecciones de la vivencia religiosa. Esta es la característica que más me capta de él cuando le leo. Por eso voy a cerrar esta introducción con una sencilla frase suya, que él dice en contexto mucho más amplio, pero que puede aplicarse plenamente al incienso y otras “suavidades” buscadas en nuestro culto: “De gozarse en olores suaves, *le nace asco de los pobres, que es contra la doctrina de Cristo*, enemistad a la servidumbre, poco rendimiento de corazón en las cosas humildes...” (*Subida*, III, 25, 4-5).

Por tanto: toda vida mística contemplativa que implicase, si no asco, al menos indiferencia o lejanía de los pobres, parece que debería reexaminarse a la luz de lo que dice el místico de Fontiveros, porque ellos son un criterio fundamental de discernimiento a la hora de hablar de Dios. En línea con esta crítica de Juan de la Cruz, estarían otras palabras de Simone Weil que he citado varias veces: “no es el modo como una persona habla de Dios lo que me permite saber si ha morado en el fuego del amor divino, sino el modo como habla de las cosas terrenas”.

Vamos a ir por pasos, pero buscando esa mutua fecundación que decía el texto de Schillebeeckx que acabo de evocar.

I.- QUÉ NECESITA LA VIDA MONÁSTICA DE TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

1.- Qué Dios.-

Decía D. Bonhoeffer que el Dios que se revela en Jesús pone del revés muchas de las ideas y representaciones de Dios propias de los hombres religiosos. Una de esas inversiones se da en la implicación de Dios en nuestra historia humana y la presencia de Dios en nuestros prójimos, sobre todo los maltratados; así como en la necesidad de ser cauces de la Misericordia de Dios por aquel dicho tan teresiano de que “Dios no tiene otras manos que las nuestras”.

De acuerdo con esto, dejarlo todo por Dios no es dejarlo por una especie de “cirugía estética” espiritual, o de tranquilidad personal, ni para buscar esos “olores suaves” que crítica Juan de la Cruz: es dejarlo *por el mundo* al que Dios ama tanto que le “entrego” a su Hijo. En cuanto yo sé, el primitivo monacato no nace para buscar a Dios lejos de los hombres, sino como *protesta* contra una Iglesia y una sociedad que estaban abandonando la primitiva radicalidad evangélica (y además, por la idea ingenua de que el desierto era lugar de morada de los demonios, que habían corrompido a la Iglesia: de modo que iban allí para luchar contra ellos).

La vida contemplativa no debería perder ese carácter de protesta “pacífica” o de lo que J.B. Metz ha calificado más seriamente como “terapia de shock” para la Iglesia². Lo otro, una búsqueda de la propia paz espiritual, puede concordar con esa espiritualidad difusa que hoy se está poniendo de moda, y que habla mucho de “salir de sí”, pero para no ir a ninguna parte, o para no seguir a nadie...

Esto es lo que encuentro formulado en las dos citas que siguen, una que viene de la vida activa y otra de la monástica. Un cura obrero y gran contemplativo, de quien

² Cf. *Las órdenes religiosas*, Barcelona 1978 y, más tarde, *Pasión de Dios*, que me parece una de sus mejores obras.

hablaremos algo más ahora luego, y que perdió la vida en un accidente laboral a los 34 años, dejó escrito en su diario: “gran consolación al meditar que perderlo todo *por Dios* (dejar su país etc.) se realiza perdiendo la vida *por el mundo*: ‘sígueme’ ”³. Y hace ya años Fray Justo Pérez de Urbel citaba estas palabras de un padre del desierto: “un hombre de mundo que ayuda a su hermano necesitado, es mejor que un eremita que no se compadece de su prójimo”⁴.

De acuerdo con lo anterior, el monacato no sería para gentes “hartas del mundo”, sino para seducidos (*y por eso testigos*) de la profundidad de Dios. Y el fin del monacato y de la vida contemplativa no puede ser la busca de la propia tranquilidad y la propia paz: no es aquella que Fray Luis de León cantó como “descansada vida que huye del mundanal ruido y sigue la escondida senda por donde han ido los pocos sabios que en el mundo han sido”. Esta estrofa podrá encerrar mucha verdad a nivel de sabiduría humana. Pero el fin del monacato no es el descanso propio sino la busca de Dios.

2.- Qué contemplación.

Y ¿dónde está Dios, sobre todo *hoy*? Me parece pertinente la pregunta que hace poco me hizo una amiga no creyente, pero que anda buscando a Dios, a propósito del éxito de la película *El gran silencio*. Ese éxito ¿se ha debido a que la película hablaba de Dios y acercaba a Él? ¿O simplemente a que era una lección de sabiduría humana que nuestro mundo loco necesita mucho? Dicho de otro modo: ¿en qué se diferencian aquellos monjes de unos monjes budistas, por ejemplo?

La pregunta es pues cómo conseguir que el monacato sea *hoy* un testimonio audible e inteligible de Jesús el Cristo de Dios, o cómo llegar a ser verdaderamente testigos e interpeladores de Dios, y no huidos de la batalla del mundo.

He subrayado siempre la palabra *hoy* en las líneas anteriores. Lo hice, en primer lugar, para recordar que la sociedad moderna es muy diferente de la antigua y medieval, y que Martín Velasco afirmó ayer que la vida monástica había tenido en siglos pasados un gran poder de inculturación; pero se preguntaba si sigue teniéndolo hoy. También he subrayado el “hoy” porque creo que la segunda mitad del siglo XX se caracterizó por un “signo de los tiempos” que no sé si hemos sabido percibir y agradecer. Al lado de una serie llamativa de mártires de la lucha por la justicia⁵ (este trazo ha sido más comentado), está la aparición de una serie de auténticos místicos, la mayoría de ellos mujeres, varios de ellos conversos, y de orígenes y trayectorias muy diversas, que vivieron profundas experiencias de Dios, en la solidaridad, el amor y la defensa de las víctimas de este mundo. El precursor de todos ellos podría ser Thomas Merton cuya trayectoria le lleva desde un monacato estricto y tradicional, tras su conversión, hasta una progresiva implicación en luchas por los derechos humanos y contra la guerra, conforme va madurando su vida espiritual. Luego seguirían nombres como Etty Hilesun, Simone Weil, Madeleine Dêbrel, Dorothy Day, y otros muchos casos anónimos.

Rápidamente evocaré sólo dos ejemplos.

3.- Egide Van Broeckhoven.

Fue un jesuita obrero, de los primeros de eso que luego llamamos “misión obrera” y “comunidades de inserción”. Murió en 1967 de un accidente de trabajo, y dejó

³ Ver J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad y los pobres. El diario de Egide Van Breckhoven*, Santander 2007, p. 239. Subrayados míos.

⁴ *El monasterio en la vida española de la edad media*, Madrid 1942, p. 117.

⁵ Romero, Angelelli, Gerardi, en América Latina y C. Munzihirva en África; más I. Ellacuría y casi una treintena de curas más en América Latina, Asia y África.

un diario que ha sido parcialmente publicado y estudiado por mi colega Josep M^a Rambla⁶. Allí leemos en primer lugar:

“Es en este medio muy concreto, descristianizado, duro hasta agotar y embrutecer, donde encuentro *mi medio de vida contemplativa* (cartujo, trapense...). El salto a este medio es, para mí, *el salto a la vida de la cartuja o la trapa*: dejarlo todo, arriesgarlo todo, venderlo todo... *por Dios*” (p. 253, subrayados míos).

En aquellos años -en que aún se citaba a Marx y aún parecía ser la clase obrera sujeto de la historia y portadora del futuro- llama la atención esa aproximación entre dos silencios: el de las víctimas de nuestra economía y el silencio de la vida contemplativa. También hay que destacar la referencia a una sociedad descristianizada (distinta de la cristiandad medieval), como algo que condiciona incluso el sentido mismo de la contemplación. Vuelve a insistir en eso en este otro texto (con otra alusión a la ausencia de Dios en nuestro mundo):

“Este ha de ser mi compromiso en este mundo donde Dios está ausente: vivir como contemplativo, hacer presente a Dios. Experiencia dolorosa de una noche profunda: esperar (¿qué Dios vendrá a mi encuentro?)” (p. 240).

Y de aquí aprende Egide una lección importante sobre la contemplación: hay “una oración contemplativa falsa, que se desarrolla al margen de la vida y una oración contemplativa verdadera que la domina” (p. 243). Me gusta la expresión de que la oración no intenta apartarse de la vida humana, sino dominarla. En este segundo intento habrá más espacio para el dolor y la noche profunda. Pero sólo así se “hace presente” a Dios. Creo que, sin saberlo, Egide realiza ahí lo que, cinco años después, propondría Gustavo Gutiérrez en una charla en Madrid: hacer “una lectura política de san Juan de la Cruz”⁷.

Y estas orientaciones tienen su raíz en una experiencia espiritual de 1962, anterior a su opción por el trabajo en fábrica, que Egide había formulado así: “Veía cómo la trascendencia se experimenta perfectamente a través de la más completa inmanencia, aunque no es experimentada como inmanente: la trascendencia es experimentada de un modo tanto más real cuanto más vivida es en la inmanencia” (p. 74). Resuena aquí (además de una intuición muy teilhardiana), la conocida dialéctica agustiniana sobre la inmanencia y Trascendencia de Dios: “intimior intimo meo et summior summo meo”.

No hace falta alargarse más. Lo importante es comparar este testimonio con el otro que voy a citar.

4.- Maria Skobtshov.

Este otro ejemplo es la monja rusa ortodoxa Maria Skobtsov. Alcaldesa de su pueblo de joven, y presente en círculos literarios de Moscú, acabó huyendo de Rusia a París. Tras una profunda conversión y encuentro con Dios, decide hacerse monja. En la iglesia oriental toda la vida religiosa se reduce prácticamente al monacato. La madre María recupera algunos textos minoritarios de la Filocalia y de la tradición oriental, y lleva a cabo una vuelta del revés de la vida religiosa en la Ortodoxia, en consonancia con aquel texto célebre de Vicente de Paul: “su claustro será la calle, su celda una habitación alquilada, su monasterio las casas de los enfermos, su velo la modestia”, su clausura y su reja el dolor de los sufrientes, que cierra el corazón a toda llamada

⁶ *Dios, la amistad y los pobres* (citado en nota 2). A este libro se refieren las indicaciones de página que aparecen, sin más referencia, en el texto en este apartado.

⁷ Curiosamente, Egide era lector de Juan de la Cruz, y había tratado de aprender castellano para leerlo en el original.

mundana... María se dedica a acoger y cuidar judíos perseguidos y rusos emigrados a París, hasta que es apresada por las SS y muere en un campo de concentración nazi.

Entre los apuntes que dejó (y algunos artículos breves publicados ya en vida) se atisba una experiencia mística de “las relaciones humanas”, en concreto las relaciones con los sufrientes, que ella no separa de la experiencia de Dios (el segundo mandamiento es inseparable del primero), y en donde vive la asociación del ser humano a la tarea creadora de Dios. Citaré sólo algunos textos o pensamientos suyos⁸:

“El diálogo con el otro es otro aspecto del diálogo con Dios: no vivir esto es una forma ‘carnal’ [materialista, dice ella] de captar la manifestación de Dios” (p. 88). Desde esta inseparabilidad entre amor a Dios y amor al prójimo, María concibe su trabajo social como “liturgia fuera de la Iglesia” a la que hay que llevar “el auténtico temblor que produce la relación con Dios” (pp. 90-91).

Todo esto no son para ella evidencias racionales sino obra del Espíritu en nosotros que nos da “una mística auténtica que es *lo único que podría transformar nuestro encuentro con el otro en un encuentro con Dios*” (p. 88). Vale la pena retener la frase subrayada que luego intentaré recoger. Cuando esta acción del Espíritu se da, entonces María cree (al igual que Egide) que “los signos de nuestros tiempos” imponen –sobre todo a su iglesia ortodoxa- la búsqueda de un nuevo monacato:

“Actualmente no existe para el monje más que *un monasterio: el mundo entero*. Aquí reside la novedad del ‘nuevo monacato’, su sentido, su causa y su justificación... El monje contemporáneo, lo quiera o no, no se encuentra tras los sólidos muros de un monasterio, dentro de tradiciones determinadas y fijas, sino en todos los caminos del mundo” (p. 107).

Repito que son los cambios experimentados por el mundo, (los signos de los tiempos) los que le imponen esta conclusión. Ella no analiza estos cambios, aunque llega a decir, de pasada, que la guerra es una ocasión para que los percibamos (escribe hacia 1942). ¿Por qué? Pues porque la guerra es un fábrica de víctimas. Por eso se opone la madre María a que el monacato sea meramente una especie de “sanatorio espiritual”: porque los sufrientes de la tierra “no tenemos plaza reservada en él. Hay de hecho más amor, humildad y necesidad de quedarse en los patios traseros del mundo, de respirar su aire viciado, de tener hambre de alimento espiritual, compartiendo todas las penas y dificultades del mundo y aliviando a los otros de este sufrimiento” (p. 108). Y es que no es el mundo propiamente, sino nuestro propio egocentrismo en el modo de relacionarnos con él, lo que nos aparta de Dios.

Desde aquí, María se opone a la tendencia a ver en el cristianismo sólo “la profundización interior, el desapego, la soledad del alma ante Dios”: porque esa tendencia “deja campar al mal colectivamente y deja dispersos a muchos” (65).

Lo que ha hecho que perdiéramos esta otra “mano” del cristianismo es el aposentamiento y la instalación de la Iglesia, que la priva de libertad: la única libertad posible es para ella la “locura en Cristo” (p. 99) que nos libera del pasado pecador. *La ascética es una capacitación para amar* (para “la sencillez de un corazón grande e insaciable”); no es una cuestión meramente estética (“de color de rosa” diría ella), como la va recuperando hoy nuestra sociedad (pp. 137-38)...

Creo que aquí vuelve a resonar la intuición de Metz antes evocada de que la vida religiosa (activa o contemplativa) debería ser una terapia de shock para la Iglesia. Y creo también que esto no es nuevo.

⁸ Sus escritos están recogidos en la obra *El sacramento del hermano*, Salamanca 2004, con un prólogo de O. Clement y una excelente biografía de su discípula Helena Arjakovsky-Klepinine. A esta obra se refieren las indicaciones de página de este apartado.

5.- Continuidad en la ruptura.

Los ejemplos anteriores no suponen un cambio de dirección. Suponen, si acaso, lo que Joan Chittister llama “odres nuevos” para una cosecha nueva y actual del vino del evangelio⁹. La mejor prueba de ello la encontramos remontándonos a San Benito. En una Europa rota, desesperanzada y sin caminos, la aparición de las comunidades benedictinas no fue una huida del mundo sino un espejo y una lección sobre las posibilidades de un trabajo serio, paciente y esperanzado, comunitario, respetuoso con la tierra y donde nadie era considerado siervo o enemigo del otro. No es exagerado decir que san Benito salvó a Europa y la civilización. Por algo es su patrono principal.

Porque no solamente dio la lección de algo que hoy podríamos calificar como las posibilidades de un “desarrollo sostenible”, sino que, en otros puntos, puso los fundamentos de una organización más democrática que la de las ciudades griegas, porque no es una democracia sólo para unos pocos. En su Regla (RB 3,3), san Benito pide expresamente que *todos* sean convocados a los consejos de la comunidad porque “con frecuencia el Señor revela lo mejor al más joven”. No sólo hay aquí una lección de democracia, sino también (para nuestros tiempos de migraciones) un aviso de que Dios a veces puede hablarnos por *los de fuera*. Y una democracia que no se apoya sólo en unas leyes (que los hombres siempre encontramos manera de burlar) sino en un “*espíritu democrático*” destilado por la caridad evangélica: “que practiquen los monjes un amor muy ferviente, que se adelanten a honrarse unos a otros, que se soporten con gran paciencia sus debilidades físicas o morales, que practiquen desinteresadamente la caridad fraterna” (72, 3-8). Pero, dentro de ese clima solidario, ante todo y por encima de todo “hay que cuidar de los *enfermos*, de tal manera que sean servidos como si fueran realmente Cristo” (36,1). Y junto a los enfermos los forasteros: “todos los *forasteros* que se presenten han de ser acogidos como Cristo, ya que Él dirá un día: ‘era peregrino y me acogisteis’. Y que a todos se tribute el homenaje conveniente, sobre todo a los hermanos en la fe y a los peregrinos” (53, 1-2: sin inquirir de estos últimos si son o no hermanos en la fe).

Todos, los de fuera, los enfermos, los forasteros, el espíritu democrático... Parecen “obviedades espirituales”. Pero muy sucintamente dicho, *aquí están las bases de eso mejor de Europa*, que sigue haciéndola tan atractiva, aunque luego aparezca tantas veces contradicho por las prácticas de la misma Europa¹⁰.

La gran pregunta, o mejor el gran sueño, es si hoy, en una sociedad infinitamente más compleja no podría aparecer un nuevo monacato que sugiriese la convicción de que “sí que hay alternativa”. Alternativa a este mundo, montado sobre el enriquecimiento privado y la violencia, y amenazado por devastaciones medioambientales o terroristas mucho mayores que lo que fueron las llamadas “invasiones bárbaras” en la Europa del siglo V. Y alternativa a esa Europa presentada como “la única posible”, cuya primera obsesión es estar económicamente al nivel de los Estados Unidos y del gigante chino emergente; que ha confundido –como ellos- desarrollo con crecimiento cuantitativo; que cada vez ha descuidado más los elementos “contemplativos” (o de riqueza interior) que deben acompañar al trabajo humano; que concibe la democracia como una imposición de las mayorías que no sabe integrar lo minoritario, y donde cada cual mira al otro como un obstáculo para su afán de poder.

⁹ Ver *Odres Nuevos. Antología de una visión espiritual*, Santander 2003. En particular las páginas 167-79 dedicadas a San Benito, y que llevan como subtítulo: “El monacato: una respuesta antigua a los modernos problemas”.

¹⁰ Sobre el ideal benedictino como raíz de lo mejor de Europa remito a lo que dije rápidamente en *¿Son cristianas las raíces de Europa?*, Santander 1999, pp. 19-20, donde analicé lo que podrían llamarse mitos fundadores de Europa, hoy demasiado olvidados.

La continuidad de Egide y María con esta forma de contemplación me parece clara.

6.- Nuevos ejemplos.

Lo dicho sobre san Benito podría completarse con ejemplos, sobre todo de la Edad Media. Vosotros los conoceréis mucho mejor que yo, que casi no conozco la historia del monacato.

Espigando sólo en la obra antes citada de Pérez de Urbel (y aun concediendo que, por la época en que se publicó pueda ser algo apologética), creo poder decir que el monacato supuso una cierta *rehabilitación del trabajo manual*, considerado por aquella sociedad como ocupación de siervos: “en el monasterio no hay siervos ni libres, ni ricos ni pobres ni godos ni romanos” había dicho san Fructuoso que antes fuera un godo de sangre real (p. 125). Y la autoridad suprema en la España de aquella época (san Isidoro): “no desprecien los más nobles a los que vinieren de una clase inferior, porque para Dios no hay distinción de clases ni de razas” (p. 126).

Supuso también un ejemplo viviente de *compartir* y de *igualdad de la mujer*: sobre lo primero valga el dato de que, en Silos, en el s. XIV, además de los treinta frailes tenían su asiento en la mesa conventual otras treinta personas más. Y sobre lo segundo, a pesar de las enormes cautelas en la relación varón-mujer¹¹, “las mujeres gozaban de los mismos privilegios que los hombres: podían ser admitidas en calidad de ‘familiares’ y formar parte de la comunidad monástica” (p. 133).

Lo referente al *derecho de asilo* desbordaba el marco de lo monástico porque fue un derecho de las iglesias, que se prestaba a innegables abusos, pero que también pretendía proteger a los más débiles de la venganza de los poderosos y de los abusos del poder constituido. La Iglesia lo reivindicó hasta que el emperador Teodosio le dio reconocimiento jurídico (algo similar a lo que ha ocurrido entre nosotros con la objeción de conciencia). Aquí sólo quiero destacar un dato posterior que desborda el marco de los que hoy serían delincuentes comunes, para entrar en el que entonces era considerado aún más grave: el de los herejes: “si los herejes llamaban a la puerta del monasterio había que hacer lo que el abad Pimenio, que mandó a su discípulo preparar la mesa y servirles los mejores manjares que tenía” (p. 142).

Junto al derecho de asilo, la igualdad de la mujer, el compartir y la indistinción de clases, el dato más conocido de los monasterios antiguos es el de la *hospitalidad*: san Eulogio decía que los monjes navarros, en el siglo IX, “se ocupaban en recibir a los huéspedes y peregrinos, atendiéndolos y agasajándolos como si en cada uno de ellos recibiesen al mismo Cristo”. Y la hospitalidad de los monasterios era tan proverbial que, en el siglo siguiente, el rey Ramiro II hace una donación al monasterio de Sahagún, “viendo el prestigio de esta casa para con los huéspedes, peregrinos y todos los que llegan a ella, pobres y magnates” (pp. 145-46). Hoy todo eso tiene mucho menos sentido con la proliferación de carreteras y hoteles: se trataría de encontrar esos rostros de la solidaridad hoy desatendidos.

Y finalmente el tema de la *paz*: el penitencial de Silos dice textualmente: “el cristiano que luche con otro cristiano sea reo de excomunión, no se reciba su ofrenda en la Iglesia ni sea admitido al beso de paz” (p. 178). Si el anterior aspecto de la hospitalidad ha perdido hoy posibilidades, éste más bien las ha acrecentado. Y en un mundo no confesional de cristiandad, sino radicalmente plural y laico, la limitación a luchar con otro cristiano queda relativizada y puede sustituirse por el cristiano que luche con otro ser humano.

¹¹ “los hombres son obra de Dios y hay que amarlos, pero ausentes”, había escrito san Leandro a su hermana

Sirvan pues estos ejemplos que no voy a alargar porque de esto sabéis vosotros mucho más que yo. Pero aún podrían reforzarse con una última cita de una gran contemplativa: Teresa de Lisieux decía que cuando estuviera “en el cielo” no quería dejar de preocuparse por la tierra. Si esto vale de la contemplación en el “más-allá” ¿no debe valer a fortiori de la contemplación en el más-acá?

7.- ¿Y hoy?

Establecida esta tesis, la pregunta que yo me hago –en línea con lo que dijo ayer Martín Velasco- es *si hoy, el monacato da a la sociedad descristianizada signos de este tipo*: contraculturales, pacifistas y solidarios. De tal manera que, así como antaño se daba por descontado que si un fugitivo se refugiaba en un monasterio era intocable, hoy resulte evidente –por ejemplo- que en cualquiera de los conflictos que estallan en nuestra sociedad y en la Iglesia, no hay duda de parte de quién estarán los contemplativos. Y no hay duda porque esa toma de posición no ha cesado de hacerse visible en muchos otros casos. J. B. Metz habla de la Iglesia como una especie de “lobby” en este mundo, en favor de las inacabables víctimas de la injusticia y la crueldad humanas. Yo desgraciadamente dudo mucho de que hoy, la autoridad eclesiástica tenga voluntad de ser eso (aunque debería serlo). Pero la vida religiosa debería serlo mucho más. Y eso me parece que quieren decir las siguientes palabras de un teólogo de la liberación asiático:

“No soy monje en el sentido estricto del término, pertenezco a una orden religiosa que tiene voto de movilidad en lugar de estabilidad. Pero siempre he reivindicado un monacato masculino y femenino renovado (en la línea de Thomas Merton, abierto a las acuciantes necesidades de los pobres de Asia)... Los monjes y monjas –de cualquier credo- socialmente comprometidos son testigos religiosos indispensables en Asia. También la Iglesia debe permitir que sus hombres y mujeres expresen esta imagen apostólica en sus vidas, de modo que este ideal se encarne al menos en algunos miembros de la Iglesia... Es una equivocación pensar que el fecundador cruce entre... opción de ser pobre y opción por los pobres, sólo está pensado para los monjes y las monjas. A las personas consagradas a la vida monástica se les pide que sean ejemplo eminente de aquello que todos los cristianos están llamados a ser”... (Pues) “la opción por los pobres... es una opción que interpela a los vencedores al arrepentimiento. Los ricos y poderosos de Asia, incluidas las jerarquías religiosas acomodadas, encontrarán esta doctrina bastante molesta y amenazadora”¹².

En otros sitios he insistido yo mismo en ese aspecto social del voto de pobreza, en esa íntima vinculación entre la opción de ser pobre y la opción por los pobres. Esto me parece totalmente decisivo hoy. ¿Qué hacer entonces para que, la Iglesia y la sociedad lo perciban? Es la pregunta que me queda pendiente.

Si apareciera con suficiente volumen un monacato de este tipo, me pregunto qué haría falta para que fuera escuchado por el resto de nuestra sociedad desencantada y cínica. Hoy, en una sociedad plural y laica como la española, ya no se trata en modo alguno de que los monjes vayan a influir ni en los monarcas, ni en los concilios de Toledo (aunque ya me gustaría si hubiesen influido más en las asambleas del CELAM, porque me parece innegable que las últimas han estado caracterizadas por el miedo; y la experiencia de Dios suele caracterizarse porque libera del miedo). Pienso que, al menos, ojalá influyeran, si no en la sociedad, al menos en la Iglesia: porque la misma institución eclesial, al menos al nivel de la imagen que da, parece mucho más cercana a todas las perversiones citadas de Europa que a las virtudes del monacato. Otra vez vamos a dar a la terapia de shock o, dicho de manera más suave, a eso que algunos han llamado “comunidad de contraste” o comunidad alternativa, como definición de lo que debería ser la Iglesia.

¹² A. PIERIS, *El Reino de Dios para los pobres de Dios*, p. 100-101.

En cualquier caso, y esto es lo principal que quería decir, ese “nuevo monacato” no habría roto con el antiguo más que lo estrictamente necesario para no perder la continuidad con el pasado. En el fondo, y bromeando aquí con la célebre frase del marqués de Lampedusa (pero entendida al revés que él) se trata de que cambie “lo necesario para que todo siga igual”.

II.- POR QUÉ LA VIDA APOSTÓLICA NECESITA AL MONACATO

Por supuesto, con todo lo anterior no he pretendido hacer de la vida contemplativa una especie de “ejército de reserva” para las teologías de la liberación. Todo lo que llevo dicho no pertenece al capítulo en que ahora entramos, de por qué la “profecía” necesita a la “mística”, sino al capítulo previo de que la mística necesita a la profecía. Es claro que, si las cosas fuesen así, si cuando estallan los clásicos conflictos entre profecía e institución o entre la opción por los pobres y los intereses oficiales, resultase que toda la vida monástica está sin duda en favor de los primeros (o se manifiesta así), ello sería algo muy positivo para la Iglesia aunque le fuese más difícil de soportar¹³. Pero, en mi opinión, eso sólo muestra que lo que hemos llamado paradigmáticamente “teologías de la liberación” y vida contemplativa o monacato, *no son, en la Iglesia, dos caminos paralelos sino dos medias naranjas*. Podríamos hablar de “animus” y “anima”, o de los arquetipos masculino y femenino, aunque probablemente habrá quienes no acepten esas calificaciones. Pero lo que importa aquí es sólo marcar la complementariedad, no tanto *cómo la marcamos*. En ese “cómo” está el problema.

1.- Gratuidad y liberación de sí.

Lo que, en mi opinión, debería aportar la vida contemplativa a la causa de los pobres y a los que luchan por ellos, es una contribución a *que la lucha por la justicia del Reino de Dios no se reduzca a ser un fruto del imperativo o de la indignación éticas, sino auténtica experiencia de la cercanía de Dios*. La trayectoria mostrada en los casos de Egide y de Maria Skobtsov es enormemente difícil, está amenazada de cansancios, de reduccionismos, de necesidad de compensaciones, y cóleras demasiado comprensibles. Ante lo utópico de semejantes propuestas, el monacato vale como “instancia de recuerdo” de algo muy sencillo: lo que buscamos es el Reino de Dios, no el nuestro.

La teología de la liberación, y la vida apostólica en general, necesitarán repetirse eso constantemente (como también lo necesita la institución oficial). Pero el sentido de esa advertencia no es que “encontramos a Dios huyendo del hermano”, sino “os recordamos que necesitáis esta dimensión de gratuidad, para vivir lo que queréis vivir”. Eso nos debería decir la vida monástica con su modo de existir. O, con una formulación de Jon Sobrino sobre Jesús, que me gusta repetir: en la primera parte de su vida, Jesús entiende que debe poner al servicio del Reino de Dios todo aquello que *tiene*. En la segunda parte va comprendiendo que ha de poner a disposición del Reino todo aquello que *es*.

Repito que esto es enormemente difícil; y aquí está en mi opinión la ayuda que necesita la profecía de la mística. Siempre me ha llamado la atención el dato de que en la Biblia (y prescindiendo quizá de algunas frases oracionales de los salmos), los

¹³ Piénsese en conflictos recientes como el de la parroquia de Entrevías o la condena de Jon Sobrino, tan ininteligible que suscita la sospecha de ser interesada.

pasajes de más vigor místico se encuentran precisamente en los Profetas que, además, fueron los hombres más conflictivos de la historia de Israel. Además, la lucha por el Reino, como muestra el destino de Jesús, conlleva el precio de muchos fracasos que acaban formando parte del seguimiento de Jesús. Me parece que el monacato, desde una cercanía a esas gentes y desde la paz de Dios, podría aportar la fuerza indispensable para reaccionar ante lo injusto del mundo (y de la Iglesia) de una manera no injusta, para no reaccionar incorrectamente ante lo incorrecto, ni violentamente ante lo violento: porque tales modos de reaccionar deforman a veces la mucha razón que se tiene en esa lucha.

Tampoco esto es nada fácil. Pero esta aportación supone que también *el monacato debe sobresalir en amor al prójimo y al pobre*, aunque sea a su modo: y este modo creo que es el que hay que ir buscando hoy. Y si la vida monástica se convierte en algo ajeno a la lucha por la liberación del hombre, en lugar de ser un alimento para quienes están en ella, creo yo que habrá perdido una oportunidad importante.

Esto puede tener sus pasos previos que quizá yo he omitido yéndome directamente a la meta. Por ejemplo: hoy, en esta sociedad occidental nuestra que consideramos desarrollada (?), no me parece exagerado afirmar que la vida monástica podría en muchos casos ser un ejemplo vivo de convivencia en la tolerancia, de aceptación y cariño mutuos: un sacramento de lo comunitario y de lo familiar. Ya hace bastantes años, en Alemania, una religiosa amiga me explicaba que se iba poniendo de moda la costumbre de que muchas parejas jóvenes vivieran separadas y durmieran juntas, como único modo de mantener su relación ante una convivencia imposible. A mí entonces me pareció extraño; pero luego he descubierto que los americanos (que lo arreglan todo con iniciales) hablan ya del LAT (*living apart together*). Esto resulta increíble y muestra una de las grandes enfermedades del ser humano y de nuestra cultura, que luego cuaja en violencias no sólo de género sino familiares. Y mi amiga añadía: creo que un sentido para la vida religiosa hoy sería mostrar a la sociedad que cuatro o cinco mujeres pueden convivir juntas queriéndose, sin pelearse o perdonándose, sin hacerse violencia o sin necesitar separarse.

Con otras palabras: si la vida religiosa apostólica debe mostrar que no es del mundo, aunque esté en medio del mundo, la vida contemplativa debería mostrar más nítidamente que, en ella, no se está fuera del mundo aunque no se sea del mundo¹⁴. Otra vez vuelvo a la tesis de esta sencilla aportación: en contra de lo que parece y de lo que algunos piensan, monacato y compromiso por lo que Jon Sobrino llama “bajar de la cruz a los crucificados”, no son simplemente dos provincias de un mismo territorio sino dos mitades de una misma naranja. En la lectura del diario de Egide, me resultó significativo que sus fuentes eran Juan de la cruz, y los místicos flamencos¹⁵.

Ya no me toca a mí concretar de qué manera cada monasterio o cada congregación deberá buscar esos caminos hacia el “nuevo monacato”; muchos quizá lo han hecho ya. Pero sí quisiera destacar dos puntos previos que me parecen indispensables para cualquier camino que se busque: la información y el modo de la oración.

2.- Conocimiento

En primer lugar, creo que el monacato moderno debe destacar en información y en conocimiento de la situación del mundo: porque el mundo es el objeto del amor (y no de la maldición) de Dios. Si no se conoce bien la situación del mundo ¿cómo se orará por él? Y si antaño los monjes en el desierto tejían y destejían cestos para ocupar su

¹⁴ Se me ocurre compararlo con lo que, en unas elecciones políticas, serían la abstención –censurable siempre- y el voto en blanco, que puede ser un voto de protesta importante y muy significativo, semejante a lo que antes hemos dicho de que los primeros monjes emigraban al desierto como protesta por la pérdida de la radicalidad evangélica.

¹⁵ Además de Teilhard de Chardin que también parece haberle influido mucho.

tiempo, o copiaban códices de los autores clásicos de la literatura griega, hoy la vida moderna ofrece posibilidades mucho mejores a través de internet, de la prensa digital y de las enormes posibilidades de lectura.

Por poner un ejemplo trivial, a mí personalmente me parecería lógico que un monje conozca libros como “Los nuevos amos del mundo” de J. Ziegler o “África pecado de Europa” de Luis de Sebastián, entre otros mil. Y que, a través de DVDs y demás, se hayan conocido en un monasterio películas como “Voces inocentes” (la guerra de El Salvador vivida desde los niños), “La pesadilla de Darwin” (sobre el drama de la pesca de la perca en Kenia), “Disparando a perros” (sobre el genocidio de Ruanda), “Diamantes de sangre” (sobre los niños soldado en Sierra Leona) o “Grbavica” (el drama de las mujeres bosnias maltratadas por cristianos serbios), y otras de este tipo.

No son precisamente películas “distráidas”, ni libros de esparcimiento. Es una manera de entrar en contacto con el dolor de las víctimas, para que eso que ya sabemos de que el mundo es “pecado estructurado” e injusticia establecida, deje de ser una información informe y abstracta, para convertirse en una interpelación a nuestras vidas.

3.- Oración.

En segundo lugar, esa información debe condicionar no sólo nuestras vidas, sino nuestra oración. La oración no puede ser un ejercicio de aislamiento con Dios, pues nuestro corazón podrá necesitar a veces el aislamiento, pero Dios no lo necesita: Él no es aislamiento sino efusión de sí. Tampoco creo que debamos calificar la oración con la ambigua palabra culto: todos nuestros cultos, según la carta a los Hebreos, no son más que “esbozos y sombras” que no “atraviesan los cielos”. Sólo llega hasta el cielo la vida de Jesús, entregada hasta el final por la fuerza del Espíritu (Heb 9,14). Y eso es lo único que podemos ofrecer a Dios, uniéndonos a esa vida entregada¹⁶.

Si sustituimos la palabra culto por la más exacta de “servicio divino”, ese servicio ya sabemos cuál es: “tuve hambre y me disteis de comer etc.” Jesús no permite que el segundo mandamiento se separe del primero y, cuando le preguntan por uno solo, responde con dos. Porque si alguien cree amar a Dios a quien no ve, y no ama a sus hermanos a quienes puede ver, es embustero. El cristianismo, frente a otras religiones del Oriente, acepta eso tan increíble de que el ser humano puede entrar en contacto personal con Dios (más increíble que si nos dijeran, por ejemplo, que una hormiga del África tiene audiencia con el presidente de los Estados Unidos). Pero, una vez aceptado esto, es preciso subrayar que lo que puede contactar con Dios no son nuestras cabezas ni nuestras palabras –por mucho que gritemos ni por bien que cantemos-, sino nuestros corazones.

Una vez establecido esto, debo reconocer con dolor, que la oración oficial de la Iglesia que llamamos “oficio divino” ayuda poco a ello. Con cierto sarcasmo he dicho a veces que tiene mucho de “oficio” pero poco de divino, sin que la música llegue hoy a enmascarar esa distancia (como quizá pudo hacer en la Edad Media): salmos caducos, contextos ajenos... Por supuesto que en muchos salmos están maravillosamente formuladas profundas experiencias creyentes que son eternas. También resuena en ellos ese clamor e impotencia del ser humano en el que todos podemos encontramos. Pero también muchas veces se expresa en ellos una religiosidad vengativa o egótica (“caigan los impíos en sus propias redes, mientras yo escape libre”), ajena al perdón y que ha sido superada por Jesucristo. La liturgia oficial ya ha eliminado algunas frases escandalosas pero *no todas*. Y, aun sin atender a lo más hiriente, me pregunto cómo es

¹⁶ Remito al comentario sobre la carta a los Hebreos (“la liberación del culto”) en un libro de próxima aparición en Sal Terrae: *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*.

posible rezar a Dios cantando cosas como que su misericordia hirió al rey de los amorreos y al rey de Basán, o que la princesa entra bellísima enojada con oro de Ofir..., mientras se canta muy poco que Dios es el Dios de los pobres y que le alabamos por ello. Y esto hoy, deberíamos cantarlo mucho más.

Más aún: es curioso que el tema de los pobres y de las víctimas, tan presente en la Biblia, aparezca relativamente censurado en la liturgia de la Iglesia. Mucho más aparecía antes de la reforma litúrgica: y recuerdo el trabajo de uno de mis primeros alumnos, que examinaba todos los textos proféticos de la Biblia que no aparecían nunca en la plegaria o en las lecturas oficiales de la Iglesia, con unos resultados increíbles. Tras el Vaticano II esto mejoró mucho, pero aún sería fácil encontrar algunos ejemplos chocantes. Por ejemplo: el segundo prefacio para las fiestas de María dice expresamente que vamos a alabar a Dios “con su mismo canto de alabanza”; pero luego omite cuidadosamente las frases más radicales de ese canto (“te alabamos porque eres un Dios que derriba del trono a los poderosos, exalta a los humillados, desprecia a los ricos y llenos a los pobres” etc.). Esta alabanza ya no la pronuncia el Prefacio y, con ello, la misericordia de Dios y su fijarse en la humillación de su esclava, quedan abstractas y descafeinadas.

Me he detenido en describir estas cosas precisamente porque estoy hablando de una oración comunitaria. En un rezo personal, yo puedo cambiar una frase, u omitirla (o decirle con humor al Señor: te lo digo así porque me lo manda la madre Iglesia, Tú verás si es esto lo que quieres que Te diga...). Pero en la oración comunitaria no cabe hacer eso. Y yo considero que la oración comunitaria, en las formas que sea, puede tener una gran importancia, tanto en la vida contemplativa como en la vida activa: porque –como he dicho otras veces– allí donde se ha dado una experiencia espiritual compartida, suele brotar algo importante para la vida de la Iglesia.

Esa capacidad de crear experiencia espiritual común sería lo que echo de menos en la oración de la Iglesia, dicho sea con temor y temblor.

4.- “Santifica Tu Nombre, venga Tu Reino”.

¿Qué quiero decir? Pues que el amor al hermano, la justicia y la no violencia deberían, en mi opinión, estar mucho más presentes en la oración oficial de la Iglesia, como único modo de llegar hasta Dios verdaderamente, y de cumplir la enseñanza de Jesús que, autorizándonos a tener el atrevimiento de llamar a Dios Padre/Madre, deduce de ahí que lo que hemos de pedir constantemente es que ese Nombre (de Abbá) resplandezca en esta tierra¹⁷ y, para ello, que llegue Su Reino y cumplamos Su Voluntad.

Pero, para hacerla posible esa mayor presencia, creo que la plegaria de la vida contemplativa debería tener un factor constante y voluminoso de *actualización*, porque si no será muy difícil que la oración no se convierta en una recitación de fórmulas muertas. La oración nos brotará más del corazón si se dirige a esos lugares concretos donde el nombre paterno de Dios aparece hoy profanado y donde domina el Antirreino; donde no se cumple la voluntad de Dios ni los hombres tienen cada día el sustento necesario, ni se perdonan entre ellos ni resisten al Mal. La Biblia puede, y debe, inducirnos y enseñarnos a orar, pero ya no puede dictarnos las palabras con las que debemos orar, ni siquiera con la excusa de que la plegaria comunitaria ha de tener unas palabras comunes; pues éstas son obra de los “gemidos inefables” del Espíritu en nosotros (Rom 8.26). El sustituir al Espíritu por unas palabras “oficiales” y dictadas,

¹⁷ Eso significa lo de “ser santificado”.

hace que las plegarias llamadas de los fieles (en las misas y en el oficio), sean de una vaguedad y una abstracción que difícilmente ayudarán a cambiar ningún corazón.

Lo que vale de la oración como “invocación” vale también de la oración como actualización y profesión de nuestra fe. La iglesia primera compuso más de cincuenta credos en los primeros tres siglos y, con ello, no se cambiaba la fe sino que se ayudaba a expresarla. Nosotros hoy seguimos recitando un credo contra los arrianos que ya no nos molestan nada, cuando quizá deberíamos recitar un credo contra los neoliberales acérrimos, contra los terroristas religiosos y demás herejes de nuestra hora.

5.- En resumen.

Sintetizando lo dicho: a) la aportación del monacato y de la vida contemplativa a la vida activa de la Iglesia no habrá de ser tanto “*acción en favor*”, cuanto “*amistad con*” y “*opción por*” todos aquellos que son los destinatarios primarios del anuncio evangélico (Mt 11, 2ss).

Pero b), de acuerdo a los signos del tiempo presente, creo que, desde esa paz de Dios que no es la paz del mundo, el monacato debería aportar hoy *la fuerza para reaccionar ante las injusticias del mundo y de la Iglesia, de un modo no nuevamente injusto*, para no reaccionar mal ante el mal, poniéndonos así a su altura y exponiéndose a perder la razón que se tiene por una manera no razonable de gestionarla.

Ello implicaría c) que, de antemano, se da por supuesto (porque se está viendo a cada paso) que, de entrada, se está con todos los maltratados de la tierra.

Estos tres puntos resumen mi segunda parte. Para visibilizarla con otro ejemplo concreto: una vez redactado este escrito apareció en “La Contra” de *La Vanguardia* una entrevista encantadora con la priora del convento cisterciense de Vallbona de les Monges, en Tarragona. Allí decía que la vida contemplativa debe “aportar serenidad al mundo”. Exactamente: pero no serenidad a los opresores que no se cansan de oprimir (y que no les vendría mal una sacudida, a ver si despiertan de su “sueño de inhumanidad” como dice Jon Sobrino y cambian de rumbo). Sino sobre todo a quienes sufren bajo la bota del sistema o de sus gestores. Porque puede ser que, a la hora de sentir, la situación del mundo nos haga perder la serenidad; pero, a la hora de actuar, sigue siendo muy necesario actuar con serenidad, aun en las situaciones más lacerantes. Y ésta nos falta a veces.

CONCLUSION.

El libro de la Sabiduría (18, 14 ss) habla de una Palabra que brota del silencio y es oída en el silencio: una palabra “afilada e inexorable”. Este texto que siempre me ha gustado, sirve para presentar la doble pregunta que cerrará esta charla, y que recoge la referencia anterior de Egide a los “dos silencios”.

Del silencio de todos los oprimidos y marginados brota un clamor constante que el mundo no suele escuchar (y la institución eclesial tampoco) o, a lo más, lo usa para convertirlo en noticia o en espectáculo. Pero que llega hasta los oídos de Dios, tal como testifican el Éxodo y la carta de Santiago. Viviendo a la escucha de Dios, del silencio de Dios, el monje debería tener una particular sensibilidad para ese clamor que brota del silencio a que son sometidos los pobres de la tierra. Así brotará también, del silencio de los monasterios, otra palabra “afilada e inexorable” que nos encamine hacia el Silencio hablante de Dios.

El encuentro de los dos silencios hablantes, el del pobre y el del monje, sería una bendición para nuestro mundo ruidoso e insolidario. De este modo, la opción profética por las víctimas de nuestra historia sería una experiencia mística; y la mística de los contemplativos sería una mística de ojos abiertos y no una mística de ojos cerrados, para decirlo con las palabras ya clásicas de Metz¹⁸.

La pregunta que queda es pues la pregunta ya dicha: *cómo hacer para que el mundo perciba hoy* lo que había escrito ya san Juan Clímaco, a caballo entre los siglos VI y VII: “no es el odio de nuestros semejantes ni de nuestra patria lo que nos ha traído a la soledad”.

Ni el odio ni el despego sino, precisamente, el amor a ellos.

¹⁸ Remito al capítulo “Mística del éxtasis y mística de la misericordia” en *El factor cristiano*, Estella 1994. Reeditado el 2005 en Córdoba (Argentina).