

LA MÍSTICA: EXPERIENCIA MONÁSTICA
CONTEMPLATIVA, PARADIGMA DEL VIVIR
CRISTIANO, DEL PENSAR TEOLÓGICO,
DENTRO DE UN CAMINO DE
NUEVA EVANGELIZACIÓN

Tesis para optar por el título de Doctora en Teología

Renée Gerarda María Brenninkmeijer

Directora: Irma Hernández Torres
Segundo lector: Jesús Andrés Vela, S.J.

Fecha de sustentación: 4 de marzo de 2011

Renée Gerarda María Brenninkmeijer

Estudió Filosofía y Teología en la Katholische Universität Regensburg en Alemania. Como parte del programa de formación teológica, realizó estudios en el Pontificio Ateneo San Anselmo, Roma. Completó sus estudios de Teología y obtuvo el Diplom-Theologin Univ por la Katholische Universität Regensburg. Realizó estudios de posgrado en el Instituto Teológico Internacional de Puerto Rico y en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, donde obtuvo el título de Doctora en Teología. Ingresó al Monasterio Cisterciense Maria Hjerte Abbedi, en Dinamarca, del cual es actualmente abadesa. En los últimos años ha fundado dos monasterios; el Herz Jesu Kloster, Düsseldorf, Alemania y el Santísima Trinidad, Perú.

Correo electrónico: irhernandez@prdigital.com

Irma Hernández Torres

Doctora en Filosofía con especialidad en Teología, Graduate Theological Foundation, EE.UU. con Certificado de la Universidad de Oxford, Inglaterra; Maestría en Educación Religiosa, Boston College. Catedrática de Teología de tiempo completo, Universidad del Sagrado Corazón, Puerto Rico; profesora de tiempo parcial, Facultad de Filosofía, Seminario Mayor Regional San Juan Bautista, Puerto Rico.

Correo electrónico: irhernandez@prdigital.com

Jesús Andrés Vela, S.J.

Doctor en Misiología por la Universidad Pontificia de Roma; Licenciado en Misiología y Licenciado en Psicología por el Ministerio de Educación de Brasil; Licenciado en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid. Profesor en la Facultad de Misiología de la Universidad Pontificia de Roma; profesor de tiempo completo en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

Correo electrónico: jandvel@hotmail.com

RESUMEN

Esta investigación emerge como respuesta a la crisis del cristianismo en los países escandinavos, crisis que afecta las experiencias humanas que constituyen la base de su vida religiosa. Postula que en este contexto la fe y su elaboración teológica debe provocar un redescubrimiento de la experiencia mística cristiana. Propone la recuperación de la experiencia mística como respuesta a dicha crisis, lo que supone un desafío a la teología. El reto es volver a establecer la experiencia mística como lugar teológico.

Es fundamental crear un puente entre la vida espiritual que acontece en la experiencia y su articulación en una teología que readquiere la dimensión esencial de la experiencia. La espiritualidad cumple una función integradora, la vivencia del misterio y su racionalidad. Sin abandonar las herramientas indispensables de la razón crítica, se debe elaborar una teología fundamentada en el misterio, en la mística, en la oración contemplativa.

El monasterio se transforma no solo en lugar de contemplación, trabajo, acogida, sino en escuela de teología mística y discipulado, capaz de evangelizar y producir una primavera espiritual en nuestro tiempo. Ofrece un modelo de evangelización para Escandinavia e indaga la aportación de la mística al presente y futuro de la experiencia religiosa en Europa.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

DE LA SECULARIZACIÓN A LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

1. Situación religiosa en Europa y Escandinavia: secularidad el retorno a lo sagrado
2. La necesaria reunificación entre espiritualidad y la teología cristianas: un imperativo para afrontar nuestro presente religioso

CAPÍTULO 2

MÍSTICA Y VIDA CONTEMPLATIVA EN UNA SOCIEDAD EN CONSTANTE CAMBIO

1. Aproximación a la “mística”
2. La contemplación en la vida de la Iglesia
3. Hacia una visión actual de la mística
4. Camino de comunión
5. Don para todos los tiempos
6. Dimensión mística de la teología

CAPÍTULO 3

LA VIDA MONÁSTICA FRENTE A LOS DESAFÍOS DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

1. El desierto escuela de sabiduría mística
 - 1.1 El monacato cristiano en Oriente
 - 1.2 El movimiento monástico en Occidente
 - 1.3 San Benito de Nursia y su Regla: maestro y patrón de Europa

- 1.4 El lugar del monacato cisterciense en su contexto histórico
- 1.5 Los Cistercienses de la Estricta Observancia
- 1.6 Los padres cistercienses
- 2. El *Logos* de Dios en el silencio elocuente del contemplativo
- 3. *Lectio divina*: oración de ayer, de hoy y de siempre
- 4. El Reino de Dios y la Escuela de Caridad
- 5. El arquetipo del monje y la vida cenobita

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

EXTRACTO

Capítulo 3 **La vida monástica frente a los desafíos** **del mundo contemporáneo**

La vida monástica es una vida de renuncia y de alabanza a Dios única y exclusivamente por su amor. El monje o la monja es un cristiano que ha decidido radicalizar su vocación y compromiso bautismal, y para poder actuarla de manera más profunda, opta por vivirla de forma particular, en el ámbito de un monasterio, bajo la guía de un abad o abadesa. ¿Será algo que el hombre sensato del siglo XXI deba considerar como opción de vida? ¿No será pura misantropía o evasión del mundo?

El monje es una persona que ha sido llamado por el Espíritu Santo para abandonar deseos, ambiciones personales y consagrar su vida entera a la búsqueda de Dios. Esta búsqueda impulsa al monje a ir más allá de sí mismo: al compromiso comunitario, al trabajo, a la oración silenciosa como parte integrante de la vida cotidiana. En este proceso, la vida monástica contemplativa se revela de manera significativa para la sociedad, gracias a que su espiritualidad acentúa la unión de la persona con Dios y con los demás en el misterio transformador de Cristo.¹

La experiencia monástica es mística y es sobre todo búsqueda, entrega y conformación con Cristo. Es una vida orientada hacia el encuentro de Dios con una apertura y disponibilidad incondicional a

¹ Merton, *El camino monástico*, 18-25.

la acción del Espíritu que nos mueve al compromiso con el prójimo; es decir, a vivir la compasión, por los pobres y como los pobres, y a proclamar la Buena Noticia del Reino. Esta llamada a la entrega a los demás se realiza sin dejar a un lado la vocación monástica contemplativa a la que todos hemos sido llamados. Solo viviendo la entrega radical a Dios con un compromiso de entrega a los demás podremos ofrecer a la sociedad actual la esperanza de una nueva época y dar así un testimonio religioso para el mundo secular contemporáneo, que constituye una contribución indispensable para el diálogo y a la misma vez un servicio contemplativo para la Iglesia.

El radicalismo evangélico es una exigencia fundamental e irrenunciable para todo cristiano. Este radicalismo brota de la llamada de Cristo a seguirlo e imitarlo. Esta exigencia encuentra su fuente en la íntima comunión de vida con él, realizada por el Espíritu.²

Los consejos evangélicos que propone Jesús en el Sermón de la Montaña son una expresión privilegiada de dicho radicalismo. Es decir, la vocación a la perfección del amor no está reservada de modo exclusivo a una élite de personas; es una invitación a todo aquel que desea responder de manera profunda y radical al llamado de Cristo a ser su discípulo. “Todo ser humano tiene una dimensión monástica, pero cada uno la realiza en distintos grados de pureza y conciencia.”³

La vida monástica ha sido siempre considerada como una forma radical de vivir arraigados en Dios. En la sociedad actual, el monje tiene la responsabilidad frente a Dios, frente a sí mismo y frente a los demás de que su vida monástica esté firmemente enraizada en el misterio del Dios trino. Hoy, en medio de una sociedad secularizada como la europea, los que hemos optado por la vida monástica deseamos seguir a Cristo, tal como lo propone el Evangelio. “La vida monástica contemporánea, fascinada por el Reino de los Cielos está invitada a seguir a Jesús abrazando el radicalismo del Evangelio. Nuestro futuro depende de nuestra respuesta a este desafío.”⁴

Los enclaustrados, como Jesucristo, oran por las grandes intenciones del mundo. Se ponen a la escucha de las angustias y de las esperanzas

² Olivera, “Desde las raíces del Evangelio”, 87.

³ Panikkar, “Conferencia a maestros monásticos de Asia”, 9.

⁴ Olivera, “Desde las raíces del Evangelio”, 87.

de los hombres. Son los constantes en la oración [...]. La vida de los enclaustrados, todavía desconocida e incomprensible para muchos cristianos, debemos descubrir mejor, cómo la vida de los enclaustrados es una vida que está en el corazón del mundo.⁵

No se trata de tener el monopolio de este radicalismo sino de ser fieles a la propia identidad de cada uno. Si deseamos concretar aún más la radicalidad, si deseamos cimentar aún más profundamente nuestras raíces, tendremos que llegar al absoluto de la persona de Jesucristo. El monje se caracteriza porque no solo escucha y responde a esa llamada, sino organiza las circunstancias de su vida ordinaria de manera que todo en ella facilite el poder profundizar la experiencia contemplativa y el desarrollo diario de la misma. En la época actual, el monje tiene como tarea principal ser un hombre de Dios, que vive exclusivamente por y para él, sin olvidar el compromiso con el prójimo. Solo así podrá mantener la armonía, la riqueza y la vitalidad de la tradición monástica cristiana.

La teología monástica no consiste en una búsqueda de textos bíblicos o patrísticos para justificar la vida monástica. Es el estudio y la meditación de la revelación la que lleva al monje a responder y seguir a Cristo por el camino del desierto. Desde el desierto comenzaremos a descubrir el desarrollo de la vida monástica contemplativa, tanto en Oriente como en Occidente.

Analizaremos las aportaciones de San Benito y su Regla, así como la pertinencia que tienen para nuestra realidad actual. Expondremos y trataremos de hacer útiles para nuestro tiempo algunos aspectos de la vida y las aportaciones de los grandes maestros del monacato benedictino y cisterciense.

El silencio es el arte fundamental de liberarnos interiormente para descubrir en nosotros a Dios. El callar no lo practican los monjes como un fin en sí mismo, sino como el camino para unirse con Dios. El encuentro consigo mismo y el desprendimiento son dos de los pasos fundamentales para el monje y para todo aquel que desea caminar hacia Dios. Es en y desde la Palabra que el monje, como todo cristiano, descubre el profundo amor de Dios.

⁵ Conférence des Evêques du Midi-Pyrénées, "Lettre collective des évêques de la région apostolique Midi-Pyrénées", 95-96.

Para alcanzar ese acceso a la Palabra, San Benito invita a todos a acercarnos con la *lectio divina*. De ahí surge con fuerza el papel preponderante de la Palabra de Dios en la vida de cada monje y de cada cristiano. El monasterio es la escuela del servicio divino y es en esta escuela que descubrimos y escuchamos a Cristo centro y eje de la vida monástica contemplativa como escuela de teología mística, de caridad y de anuncio.

1. EL DESIERTO ESCUELA DE SABIDURÍA MÍSTICA

El cristiano es el que abandona un concepto imperfecto de la vida y va en la búsqueda de una vida íntegra, unificada y estructuralmente perfecta. El monje es un cristiano comprometido radicalmente en esta búsqueda. Su camino de respuesta al llamamiento de Cristo lo lleva a través del desierto, de la soledad, del silencio, de la alegría, de la admiración. El desierto es el lugar de mayor cercanía de Dios. Así lo experimentó el pueblo de Israel: como el lugar donde Dios le estuvo más cerca. Para Israel el desierto fue un tiempo de prueba y un tiempo de glorificación de Dios; un tiempo privilegiado cuando Dios se encariñó, le tomó en sus brazos y le atrajo con cadenas de amor (Os 11). El tiempo del desierto se convierte en tiempo de enamoramiento: “La llevaré al desierto y allí le hablaré de amor” (Os 2,11).

El contemplativo que por vocación se ha retirado a este desierto espiritual, tiene la impresión de haberse establecido en las fuentes mismas de la Iglesia: no le parece que su experiencia sea esotérica, sino más bien típica de toda experiencia cristiana. Sabe reconocerse en las pruebas y tentaciones que asaltan a los cristianos. Comprende estas penas y discierne su sentido. Conoce la amargura y la angustia de la noche oscura: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Sal 21,2; cfr. Mt 27,46); pero sabe también, por la historia de Cristo, que Dios vence la muerte. Por eso el monasterio es también un lugar profético, anticipación del mundo realizado, anuncio constante de un universo llegado a su plenitud, lleno de la caridad y alabanza de Dios.⁶

El monje es una persona que ha asumido una actitud crítica, de anuncio y denuncia frente al mundo contemporáneo y sus estructuras. En este sentido, el monje protesta contra la sociedad actual, tal como en el siglo

⁶Louf, *El camino cisterciense*, 64-65.

IV lo hizo el morador del desierto egipcio que huía de la cultura romana de su tiempo.⁷

El horizonte monástico es claramente el horizonte del desierto, el monje tiene su rostro vuelto hacia el desierto.⁸

Con los ojos fijos en el desierto, no para escapar del mundo, sino para, desde el silencio y la oración, poder obtener la fuerza para obrar y transformar el presente.

Los monjes serán *mōnazontes*, (μονάζοντες) es decir, llevarán una vida solitaria, y no solo porque observarán el celibato, sino también porque buscarán el retiro. Ya en la Antigüedad clásica, a quienes deseaban consagrarse a la vida contemplativa se les recomendaba llevar una vida monacal, para concentrarse en un solo acto, tal como lo auspicia Platón (427-347 a.C.) en el último de sus *Diálogos*.⁹ Epicteto (50-125 d.C.) quería que el sabio viviese solo, “*mónos*, para poder concentrarse en su propia interioridad”.¹⁰ Plotino (205-270 d.C.) colocaba el ideal de la vida contemplativa en una huida del solo hacia el Solo, *mónos prós mónon*.¹¹

El término monacato se deriva del griego μοναχός, en latín *monāchus* que significa ermitaño, separado, solitario. Otro término que expresa el monaquismo es “anacoreta”: el que desea retirarse al desierto, alejándose de los lazos mundanos para ejercitarse en las virtudes que le conseguirán una entrega más profunda a Dios.

La etapa más antigua del monacato cristiano la constituye la vida de los anacoretas o eremitas. Esta forma de vida apareció por vez primera en Oriente, y tomó gran fuerza en Egipto, donde desarrolló sus dos grandes tendencias: la eremítica y la cenobítica. El monacato en Egipto no solo fue fruto de la influencia de Alejandría,

⁷ Merton, “Marxismo y perspectivas monásticas. Conferencia pronunciada en Bangkok”, 294-295.

⁸ Idem, *La vida silenciosa*, 18.

⁹ Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 223-225; 232-234.

¹⁰ Epictetus, *Entretiens*, IV, 1. 29.

¹¹ Brehier, *Plotin Enneades*, VI, 9, 11, 188. Se le preguntó a un anciano: “¿Cómo debe ser un monje?” Éste respondió: “Según mi parecer debe ser, solo con el Solo.” (Mortari, *I Padri del deserto. Detti*, 380, 4).

sino también de la sencillez del pueblo copto. Desde el siglo III, Egipto se fue transformando en cuna del monacato.

No se puede comprender la vida monástica ni sus desafíos o repercusiones en el siglo XXI si no miramos a las fuentes desde donde brota este estilo de vida. El desierto es el lugar en el que uno no puede ocultarse de su propia verdad y realidad, es el lugar donde uno tiene que confrontarse consigo mismo; el desierto es, además, el lugar de la mayor cercanía de Dios. Las condiciones que ofrecen el desierto y la soledad responden a la búsqueda de lo que anhelan tanto el hombre del pasado como el del presente.

1.1 EL MONACATO CRISTIANO EN ORIENTE

A partir del siglo III, algunos hombres y mujeres que sintieron la llamada a vivir las palabras del Evangelio dejaron cuanto tenían y se retiraron al desierto. Nace en ese momento, aunque ellos no fueran conscientes de ello, el monacato cristiano: hombres y mujeres que concentran toda su existencia para lograr el encuentro con la Trascendencia y la unificación interior; para ello, se retiran y adoptan un estilo de vida austera.

Este anhelo de unidad y trascendencia está inscrito en lo profundo de todo ser humano; todos, monjes o no, intentamos dar cauce a este caudal de vida que llevamos dentro. El monacato se nutrió desde el principio de una espiritualidad propia fundamentada en el *contemptus saeculi*, condición previa para la purificación interior que abre el camino de la contemplación.

Fue en el siglo III que Antonio, un joven copto de unos veinte años, escuchó la Palabra: “Si quieres ser perfecto ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y después ven y sígueme” (Mt 19,21). Antonio forma parte de una Iglesia que, desde antes de la era constantiniana, ya había perdido el sentido del desprendimiento exigido por Cristo. Sin embargo, es en el Evangelio que recibe la respuesta a esa llamada. Antonio sintió que esas palabras del Señor se dirigían a él y se desprendió de todos sus bienes y siguió a Cristo, buscándole en la soledad y en el desierto.¹²

¹² Colombás, *El monacato primitivo* I, 57-58.

En primer lugar, descubre que es en la soledad del desierto donde se da el encuentro con Dios a través de la ascesis.

En segundo lugar, la vocación de Antonio tiene un carácter comunitario, ya que en torno de él se va formando la primera comunidad de anacoretas, a ejemplo de la primera comunidad de Jerusalén, con una vida centrada en el silencio, la oración y el trabajo manual.

En tercer lugar, la búsqueda de Antonio está centrada en la Escritura, que es verdaderamente *hic et nunc*. Él piensa que esta palabra tiene siempre la misma fuerza y que el hombre de su tiempo podía escucharla con los mismos oídos que los primeros discípulos y responder a ella con un corazón semejante. La preocupación por escuchar la Palabra de Dios y ponerla en práctica será el eje de su vida. La Escritura, para él, es el único medio para conocer a Cristo.

Antonio funda, sin saberlo, una nueva escuela de espiritualidad: la del Evangelio integral que se niega a distinguir entre los mandamientos y a establecer una jerarquía entre ellos. Eso es justamente lo que constituye, al parecer, el ideal monástico primitivo: una lectura integral del Evangelio que rechaza las exégesis liberadoras y las especulaciones sin alcances prácticos, pues unas y otras son, para Antonio, tan solo un medio sutil de desnaturalizar el mensaje de Cristo. La primera y la más grave de las secularizaciones del cristianismo provino de algunos filósofos.¹³

San Antonio Abad no fue el primer monje, pero sí el prototipo del verdadero monje y padre de monjes. Antonio se interesa por la vida de la Iglesia; durante la persecución de Maximino (311) asiste a los confesores de la fe en las minas y en las prisiones de Alejandría. Este gran anacoreta llevó a sus hijos espirituales por las sendas de la mística, del auténtico monacato.¹⁴

La *Vita Antonii* escrita por San Atanasio se convirtió en la regla por antonomasia del monacato anacorético; en el plano literario dio origen a un vocabulario especializado que fue aceptado por autores que escribieron sobre temas monásticos.¹⁵

¹³ Leroy, "El Evangelio en la tradición monástica", 577.

¹⁴ Colombás, Sansegundo y Cunil, *San Benito, su vida y su Regla*, 14-15.

¹⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia, Edad Antigua*, 327.

Es una obra de edificación, un tratado de espiritualidad. Más que una biografía, es un espejo de monjes, un ejemplo a emular.¹⁶ El ejemplo y la doctrina propuestos en la *vita Antonii* son un reflejo de la manera de pensar de San Atanasio y se puede ver reflejado en forma literaria su propio ideal ascético.

Después de Antonio, la mayor figura de monje en Egipto es San Pacomio (286-346) quien aportó al monacato la vida cenobítica o vida en común (*koinonia*) y la obediencia a un superior. La obediencia, condición y base de la vida cenobítica, destinada a ser tenida como uno de los fundamentos de la vida religiosa, constituye el gran hallazgo de Pacomio. Mediante la obediencia, el monje renuncia a lo más precioso que hay en él: la propia voluntad, con lo que consigue un mayor grado de desprendimiento que el de muchos anacoretas con todas sus austeridades.¹⁷ La vida cenobítica estaba regida por el Evangelio como regla suprema, la oración continua, las vigiliyas y el trabajo manual.

Pacomio habla a los hermanos para enseñarles y explicarles las Sagradas Escrituras. Unos a otros se enseñaban de memoria textos de la *Biblia* y dichos de los padres antiguos, que llamaban joyas de sabiduría. Al igual que en Antonio, aparece la concepción del Evangelio integral, una vida espiritual basada en la fidelidad a cada palabra de Cristo.

Esto significa que se recibe la Escritura en su letra, negándose a toda suerte de operación intelectual de la que ella sería la materia prima; es el rechazo de la exégesis, y, con mayor razón, de esas formas de exégesis tan corrientes en Alejandría por ese entonces y que dependen más de la imaginación, y a veces del juego de palabras, que de la voluntad de Cristo. Es también el rechazo de la teología, en la medida en que el teólogo suma su propio pensamiento personal al de la Escritura, y se cree con derecho a interpretarla: es esto precisamente lo que Pacomio va a reprochar a Orígenes.¹⁸

¹⁶ Al final del Prólogo, se exhorta a leer estas palabras a los otros hermanos, para que aprendan como debería ser la vida de los monjes.

¹⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia, Edad Antigua*, 334ss.

¹⁸ Leroy, *El Evangelio en la tradición monástica*, 579.

Pacomio establece una Regla cuyo objetivo era llegar a una auténtica unión de corazones, concretada en el servicio recíproco, a imagen de la primera comunidad de Jerusalén. Era el modelo que debían emular; un solo corazón y una sola alma. Para Pacomio, esta idea se manifiesta en el servicio: todos se sirven unos a otros. Él mismo era el servidor de todos. Existía también un abad general y otro que se hallaba al frente de cada cenobio y era designado como *pater monasterii*.

La Regla de Pacomio contenía las normas prácticas de vida monástica que sirvieron luego de pauta para otras reglas posteriores. La Regla dejaba un margen de libertad a los monjes. Por ejemplo, en el caso de las comidas, a los más ancianos se les permitía ayunar con menos frecuencia. Así, la Regla cumple –dentro del monasterio– una función ordenadora, reguladora y legisladora, para lograr el objetivo de Pacomio: ser una verdadera comunidad de hermanos.

La Regla fue escrita en copto, en su versión original. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo IV, San Jerónimo realizó una traducción al latín, que sirvió para que la Regla de Pacomio perdurara y pudiese servir de guía a reglas posteriores. Es así como, por ejemplo, Basilio hace uso de ella posteriormente, para elaborar su propia Regla.

San Pacomio es considerado el padre del cenobitismo y el creador del tipo de orden religiosa que iba a prevalecer siglos más tarde. La obra de Pacomio ciertamente dejó una profunda huella en el monacato cristiano. Al momento de su muerte, había nueve cenobios con miles de monjes; había también dos cenobios de mujeres. La abadesa María era hermana de San Pacomio.¹⁹

La vida religiosa comunitaria cenobítica pasa de Egipto a Palestina y Siria. Fue sobre todo Basilio el Grande, quien mediante su actividad y sus reglas logró establecerla en Oriente frente a un ascetismo libre y personal. Ordenado sacerdote, vivió al lado de su obispo como auxiliar y consejero, y años más tarde fue nombrado obispo. Por su formación y espíritu filosófico, se le considera el teólogo del monacato antiguo. Aunque no escribió propiamente una Regla, sus conferencias ascéticas y otros escritos formaron unos cuerpos

¹⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia, Edad Antigua*, 335-337.

de observancias monacales que recibieron el nombre de reglas, normas de vida y también directrices de carácter teológico y moral.

Basilio nunca renuncia a su ideal monástico y se interesa por el movimiento ascético. “A lo largo de sus obras se complace en llamar al ‘monasterio’ el cuerpo de Cristo y al ‘monje’ simplemente cristiano.”²⁰ El monje es el cristiano auténtico que se esfuerza en vivir plenamente el cristianismo y practicar las virtudes evangélicas. “San Basilio considera la Sagrada Escritura, especialmente el Nuevo Testamento, como la verdadera y única regla de sus monjes”²¹, que responde a las cuestiones prácticas que se plantea el cristiano.

Existen dos ideas medulares en el pensamiento de San Basilio: el ascetismo monástico y la práctica integral del Evangelio, que solo se puede realizar en el cenobio.²²

A la luz de estos principios organiza sus cenobios, donde la obediencia es la virtud primordial del monje. La unión de corazones, la caridad fraterna, la unión de espíritus, la vida en comunidad es lo que San Basilio aporta al ideal cenobita.²³ “Basilio no se presenta como un padre espiritual según el monacato copto, sino como un consejero que desea ayudar a los cristianos a encontrar en la palabra de Dios las leyes del ascetismo”.²⁴

Es el Evangelio el que da respuesta a las cuestiones prácticas que se plantea el cristiano. Las reglas ascéticas de Basilio son un ejemplo, ya que no son preguntas y respuestas de orden teórico, sino que tratan más bien de situaciones concretas de la vida; las respuestas están llenas de textos bíblicos. Esto nos deja ver que Basilio deseaba poner en práctica los mandatos del Señor.

San Basilio prefiere comunidades más reducidas, auténticas fraternidades. “Los monjes basilianos practican la castidad, la pobreza, la obediencia; se dan a la oración litúrgica y privada, trabajan, leen las Escrituras, ayunan, se aplican a los ejercicios monásticos

²⁰ Colombás, Sansegundo y Cunil, *San Benito, su vida y su Regla*, 23. Cita de Amand, *L'Ascèse monastique de Saint Basile*, 137.

²¹ *Ibid.*, 24.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 25.

²⁴ Colombás, *El monacato primitivo I*, 190.

tradicionales”²⁵, pero con equilibrio entre la oración y el trabajo. El trabajo espiritual está compuesto por la *lectio divina*, que es la meditación de las Escrituras y por otros estudios dirigidos a la formación de la persona del monje.²⁶

El trabajo y la vida del cenobita han de desarrollarse en un ambiente de oración. Para que el monje no pierda el contacto con Dios, la oración monástica está distribuida a lo largo de su jornada diaria, y es la oración matutina la que impulsa que el primer pensamiento del día sea para el Señor.

En realidad, San Basilio creó una vida monástica que no estaba cerrada a la comunidad de la Iglesia local, sino abierta a ella. Sus monjes formaban parte de la Iglesia local, eran el núcleo animador de la misma que, al preceder a los demás fieles en el seguimiento de Cristo, mostraban su firme adhesión y amor por Cristo, sobre todo, mediante las obras de caridad. Los monasterios estaban agregados a escuelas y hospitales, y los monjes estaban al servicio de los más pobres; de esa manera mostraron la vida cristiana de manera integrada, pero salvaguardando siempre la vida de oración que debe reinar en el monasterio.²⁷

A San Basilio se le considera el gran patriarca de los monjes orientales ya que logró reformar el cenobitismo al establecer una combinación entre vida eremítica y la vida común o mixta. Desarrolló un monacato que estuvo atento a las necesidades de la comunidad cristiana, abierto a la práctica de las obras de misericordia e íntimamente relacionado con la Iglesia, la Escritura e incluso la sabiduría griega.²⁸

Sin lugar a dudas, la creación del cenobitismo como nueva forma de vida monacal es una obra iniciada por Pacomio y completada por Basilio que perdura hasta nuestros días debido a sus sólidos planteamientos, los cuales se han mantenido a pesar de las vicisitudes de la historia.

²⁵ Colombás, Sansegundo y Cunil, *San Benito, su vida y su Regla*, 25.

²⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia, Edad Antigua*, 339.

²⁷ Colombás, Sansegundo y Cunil, *San Benito, su vida y su Regla*, 25.

²⁸ Colombás, *El monacato primitivo I*, 185-194. Contrario a otros autores monásticos, Basilio elogia y hace uso de la literatura pagana.

Egipto y los países del Mediterráneo oriental le otorgaron a la Iglesia la vida monástica con sus rasgos esenciales y en todas sus formas, desde la vida solitaria y ascética hasta la laboriosa y moderada institución de Pacomio y las obras caritativas de Basilio. Durante este periodo se construyó el armazón interior de la vida monástica, el esquema de las plegarias públicas, la guía práctica y ascética, el estudio de la Palabra y en los dichos de los padres y los escritos de Evagrio y Casiano fueron quedando trazadas las líneas fundamentales de una teología mística que iba a convertirse en tradicional.

¿Es realmente tan seguro que un monacato que quisiese encontrar nuevamente el Evangelio integral no tendría su razón de ser en nuestra época moderna? Nuestra época, en ciertos aspectos, y en particular en la Iglesia, tiene gran semejanza con aquella en que el monacato encontró su intuición primera fundamental, pues actualmente las especulaciones teológicas interminables desembocan en una inflación generalizada de la enseñanza de Cristo, y muchos cristianos experimentan por ello un hastío y a veces una repulsión difíciles de expresar.²⁹

Se da actualmente un anhelo de padres y madres monásticos que guíen a los descristianizados y a los no creyentes en su búsqueda profunda, como lo hicieron los monjes del desierto.

La fidelidad total al Evangelio en una vida comunitaria que, no por medio de palabras, sino por el humilde comportamiento de cada día, se empeñase en vivir el Evangelio, sería mucho más eficaz hoy día, exactamente como en tiempos de Pacomio. Quizás ha llegado el momento de salir de Egipto y tomar el camino del desierto: tal desierto no es la soledad de un alma que quiere contemplar a Dios en este mundo, sino el de una comunidad cristiana que aceptase marchar bajo la sola conducción de la nube luminosa del Evangelio integral y de los “mandamientos del Señor” hasta el día que surja el sol de la Tierra Prometida.³⁰

1.2 EL MOVIMIENTO MONÁSTICO EN OCCIDENTE

El monacato se fue extendiendo por toda la mitad oriental del Imperio Romano, y no fue llevado a Occidente por nadie en particular, sino que se fue extendiendo poco a poco. Tal vez uno de sus exponentes

²⁹ Leroy, *El Evangelio en la tradición monástica*, 585.

³⁰ *Ibid.*, 586.

pudo haber sido San Atanasio, quien en su exilio se dedicó a hablar sobre los monjes egipcios, en particular, del héroe Antonio. Años más tarde, San Jerónimo en Roma dio a conocer la vida monástica. Las traducciones de Rufino de las obras monásticas al latín sin duda fueron de gran ayuda en la difusión del monacato egipcio en el Oeste. Así, la vida monástica de Oriente se fue introduciendo en Occidente, y esto provocó la difusión definitiva del cenobitismo.

Surgieron numerosos seguidores de este estilo de vida por toda Europa, quienes pretendían crear una comunidad perfecta, y fueron realizando cambios estructurales al cenobitismo oriental, para irlo adaptando al lugar y a la realidad occidental en que vivían. En poco tiempo hubo un resurgimiento de la vida monástica, ya fuera de anacoretas, que viven solitarios en el desierto, o agrupados en colonias de ermitaños, ya fuera formando monasterios. La vida monástica suscitó críticas y oposiciones que ayudaron a precisar su sentido, su finalidad, su teología, hasta hacer de ella un estilo de vida, en cierta manera necesario, en la Iglesia.

En la Iglesia del África romana aparecieron muy pronto ascetas, así como eremitas. San Agustín, obispo de Hipona, conoció algunas comunidades monásticas durante su estancia en Italia, y fue el organizador de la vida monástica africana, regulada por la llamada Regla de San Agustín, que aún hoy es adoptada por numerosas familias monásticas y religiosas.

En la Galia romana emerge la figura de San Martín de Tours, llamado el patriarca del monacato galo. Junto a él cabe mencionar los numerosos asentamientos monásticos en Lerins, Arlés y Marsella, con las figuras de San Honorato, Juan Casiano y San Cesáreo. La búsqueda del silencio llevó incluso a los monjes a erigir monasterios en islas próximas a las costas, como el ya mencionado Monasterio de Lerins, cerca de Cannes o los monasterios de monjes celtas en los mares en torno a Irlanda y Escocia.

En contraste con estos cenobios radicados en lugares desiertos, los hubo también intramuros de las ciudades o en los suburbios, cuyas clausuras habían de procurar a sus moradores la soledad y la separación del mundo que exigía la profesión monástica. Ochenta monasterios había en Constantinopla en tiempo de Justiniano, entre ellos, el famoso de *Studion*, cuyos monjes tuvieron un destacado papel en la vida eclesiástica bizantina.

En Occidente, las fundaciones de Juan Casiano, autor de las conocidas colaciones e instituciones monásticas, se establecieron en la ciudad de Marsella, y a dichos monjes se les conoció como marseleses. Sus escritos influyeron considerablemente, y recibieron también la influencia de Evagrio Póntico.

No podemos olvidar la gran importancia que tuvo el monacato en Gran Bretaña e Irlanda, que se distingue por su espíritu itinerante y misionero. Los monjes se desplazaban a tierras extranjeras llevando la fe cristiana y la vida monástica. En Islandia, la isla occidental de Escocia, Europa central hasta Ratisbona y Viena por el oriente y por el sur hasta Lombardía, hubo monjes irlandeses que llevaron consigo su cultura y su Regla. Monjes venidos de las islas, tales como los santos Columbano, Willibrordo y Bonifacio, fueron los artesanos más eficaces del cristianismo y los guardianes de la civilización en Europa.

1.3 SAN BENITO DE NURSIA Y SU REGLA: MAESTRO Y PATRÓN DE EUROPA

San Benito nació en el 480 en Nursia, en el seno de una familia acomodada. Tras una corta estancia de estudios en Roma, se retira a Effide y se une a una comunidad de ascetas. En aquella época había cristianos que llevaban una vida anacoreta muy austera y de mucha santidad. Benito quiere aprender el servicio divino y más tarde decide seguir el ejemplo de esos santos anacoretas. Su biógrafo, San Gregorio Magno, lo presenta como hombre lleno del Espíritu y como padre y legislador de monjes. Después de haber vivido algunos años como anacoreta, en una cueva de las cercanías de Subiaco, organiza en aquella región un grupo de doce pequeños monasterios, con lo cual crea una organización nueva en la historia del monacato.

Hacia el año 530 abandona Subiaco con sus monjes para retirarse a Montecasino, donde establece un único monasterio. Es aquí donde más tarde Benito escribe su Regla; notable por su discreción y claro lenguaje, fruto maduro de su conocimiento de la tradición monástica, de su reflexión, de su experiencia propia y de su santidad, según su biógrafo San Gregorio Magno. La Regla está dirigida “a todo aquel, quienquiera que seas, que renunciando a tu propia voluntad,

tomas sobre sí la fuerte y brillante armadura de la obediencia para luchar bajo las banderas de Cristo, nuestro verdadero Rey”.³¹

Tales palabras no son una mera fórmula: expresan la idea que informa y orienta toda la Regla y le da ese sentido eminentemente cristiano. Con estas palabras con que empieza la Regla, Benito indica que pretende seguir enteramente a Cristo como modelo y considerarlo como fuente de perfección monástica: su Regla es cristocéntrica. Insiste en que nada antepongamos al amor de Cristo, que nada amemos tanto como a Jesucristo.³²

Lleno de discreción y de amor, Benito sabe acoger lo fundamental de la tradición monástica y establece un estilo de vida sencillo, humano, equilibrado y educativo, que permite vivir el compromiso cristiano con plenitud a todo el que acepta la Regla. Heredero del espíritu de Pacomio, de Basilio y Agustín, establece el monasterio como una *escuela del servicio de Dios (Dominici schola servitii)*,³³ en la cual el discípulo aprende a buscar al Señor por medio de la práctica de las virtudes cristianas, especialmente la caridad.

Lo que en definitiva se practica y se ejercita en el monasterio es la caridad del amor de Dios. San Benito no pretendió otra cosa que tomar como guía el Evangelio. Es así como instauró una escuela del servicio divino, una escuela de amor a Dios y al prójimo.

La vida religiosa, en lo esencial, no es una forma peculiar de vida al margen del cristianismo; es el mismo cristianismo, sentido y vivido en toda su plenitud, a la luz del Evangelio: “Guiados por el Evangelio andemos sus caminos.” La espléndida fecundidad, que, a través de los siglos, ha demostrado la Regla, solo puede explicarse por el carácter esencialmente cristiano que San Benito imprimió a todas sus enseñanzas.³⁴

“Ciñendo la cintura con la fe y la observancia de las buenas obras, sigamos sus caminos llevando como guía el Evangelio, a fin

³¹ Benito de Nursia, “Prólogo”, *Regla de San Benito*, 3.

³² Columba Marmion, *Jesucristo ideal del monje*, 54.

³³ “*Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii*” (Benito de Nursia, “Prólogo”, *Regla de San Benito*, 45).

³⁴ Columba Marmion, *Jesucristo ideal del monje*, 8.

de que merezcamos ver en su Reino a aquel que nos llamó”.³⁵ San Benito prescribe una vida de oración litúrgica, estudio, lectura sacra (*lectio divina*) y trabajo llevado en una comunidad y bajo un padre común.

Para San Benito la vida monástica es esencialmente comunitaria. En ella el monje trata de emular la vida de comunión fraterna que vivía la comunidad de Jerusalén. El monje participa con sus hermanos en la alabanza divina, en la comunión de vida y en la misión de la Iglesia. A través de su vida comunitaria, el monje visualiza y verifica el misterio de la Iglesia que, al igual que en Jerusalén, debe ser comunión de vida, de fe, de esperanza y de amor, para crecer juntos hasta el día del Señor.³⁶

En la Regla, San Benito describe la vida monástica como *escuela del servicio del Señor* (Prólogo 45), pide a sus monjes que *nada se anteponga a la obra de Dios* (RB 43,3), es decir, al Oficio Divino. Subraya, sin embargo, que la oración es en primer lugar un acto de *escucha* (Prólogo 9-11), que luego debe traducirse en la acción concreta. *El Señor espera que respondamos diariamente con nuestras obras a sus santas exhortaciones* (Prólogo 35). De este modo, la vida del monje se convierte en una armonía fecunda entre acción y contemplación, *para que en todo sea Dios glorificado* (RB 57,9) es algo que actualmente debemos fortalecer y revitalizar.

En contraste con la autorrealización fácil y egocéntrica, exaltada hoy con frecuencia, el primer e irrenunciable compromiso del discípulo de San Benito es la sincera búsqueda de Dios (RB 58,7) siguiendo el camino trazado por Cristo, humilde y obediente (RB 5,13), a cuyo amor no debe anteponer nada (RB 4,21; 72,11), y precisamente, en el servicio a los demás, se convierte en hombre de servicio y de paz.³⁷

³⁵ “*Succintis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum Evangelii pergamus itinera eius, ut mereamur qui nos vocavit in regnum suum videre.*” (Benito de Nursia, “Prólogo”, *Regla de San Benito*, 21).

³⁶ Forte y Silanes, *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, 73.

³⁷ Benedicto XVI, “Audiencia general del 9 de abril de 2008”, *Vaticán*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080409_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

Las almas que se abandonan a Dios gozan de una libertad que les proporciona paz inalterable e intenso gozo y ven en Dios a un padre amoroso y bueno, que desea conducirlos a sí [...]. Uno de los mejores frutos de la unión con Dios es mantener en el alma el fuego del amor, no solamente hacia él, sino también hacia el prójimo.³⁸

Una forma de celo apostólico, cuidadosamente guardado por los hijos de San Benito es la hospitalidad; la Regla dedica uno de los más hermosos capítulos en el cual Benito revela toda la grandeza de su alma, elevándose sobre toda consideración mezquina, para abrazar a todos en el amor de Cristo.³⁹

A todos los huéspedes que se presenten en el monasterio ha de acogerseles como a Cristo, porque él lo dirá un día: “Era peregrino y me hospedaste” (Mt 25,35). A todos se les tributará el mismo honor, sobre todo, a los hermanos en la fe y a los peregrinos (RB 53,1-2).⁴⁰ Se les recibirá con todas las muestras de caridad –*cum omni officio caritatis*–, se les mostrará la mayor humildad –*omnis humilitas*–, se les dispensará todo agasajo –*omnis humanitas* (RB 53,3,6,9)–, pues en todos sin excepción se honra, se venera, se ama y se agasaja al señor Jesús.

Es interesante comparar el concepto de la hospitalidad de San Benito con el que inspira un texto de San Agustín (Serm. 335,2). Ambos coinciden en la práctica de la acogida, pero difieren en el fundamento bíblico. Para Agustín, la hospitalidad es una manifestación de la caridad fraterna de la primera comunidad cristiana de Jerusalén; para Benito, la misma se fundamenta en el texto del juicio final del Evangelio de San Mateo.

San Agustín recibe al huésped como a un hermano queridísimo en Cristo. Benito acoge a Cristo mismo en persona en el huésped. En esta perspectiva de la Regla, la hospitalidad es, ante todo, un acto de fe en Cristo, que el monasterio recibe. Cristo es lo primero. La hospitalidad

³⁸ Columba Marmion, *Jesucristo el ideal del monje*, 472-473.

³⁹ *Ibid.*, 496.

⁴⁰ *Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est: Hospes fui et suscepistis me; et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime domesticis fidei et peregrinis.*

benedictina reposa en la fe en Cristo recibido en el huésped. El huésped es Cristo: Cristo recibido con fe, servido con amor.⁴¹

La humildad, después de la caridad, es la actitud fundamental del monje que define su relación con Dios. Esta actitud le ayuda a ser dócil a los preceptos de la Regla y del abad, en claro contraste con la autosuficiencia y el orgullo que hoy día se exaltan. En el ejercicio de la obediencia vivida con una fe animada por el amor (*RB* 5,2), el monje conquista la humildad (*RB* 5,1), a la que Benito dedica todo el Capítulo 7 de la Regla.

De este modo, el hombre se conforma cada vez más con Cristo y alcanza la auténtica autorrealización como criatura, a imagen y semejanza de Dios. Para lograr dicha meta, su jornada diaria está repartida entre la oración, el estudio de la Palabra de Dios (*lectio divina*) y el trabajo manual e intelectual.

Los monjes deben orar y trabajar (*ora et labora*) de manera equilibrada. Para ello se presta especial atención a la organización del horario, lo que determina un mejor aprovechamiento de la luz natural y de las condiciones climáticas. La coherencia y buen sentido que preside toda la Regla hizo que, desde el principio, alcanzase una gran difusión y una increíble influencia en los movimientos monásticos existentes.

La Regla benedictina ha sido el alma del monacato occidental hasta nuestros días, y esto no solo como código equilibrado de las ocupaciones del monje, sino también como resumen práctico del espíritu del Evangelio. Esta Regla ha llegado a ser la norma de casi todo el monacato occidental.

San Benito prescinde de relatos anecdóticos del monacato, porque va a lo esencial, es decir, a la búsqueda profunda de Dios. La estabilidad (*stabilitas loci*) monástica es uno de los aspectos típicos de la orden benedictina, una verdadera novedad; se dirige contra el peregrinar, y la vida en común, contra el egoísmo del aislamiento. El abad se concibe como principio activo de autoridad. Se trata de una vida ordenada en la oración, en la lectura, en el cuidado de la casa y en el trabajo. Este estilo de vida fomenta la caridad del amor de Dios y la caridad de la convivencia fraterna. Él y sus hijos han ejercido

⁴¹ Colombás y Aranguren, *La Regla de San Benito*, 452.

una gran influencia también en la historia, ya que contribuyeron a salvar para preservar la cultura grecorromana luego de la caída del Imperio Romano y a transformar la faz de Europa, tanto en el aspecto religioso como en el cultural. Los monasterios benedictinos configuraron la unidad del continente, desde las costas mediterráneas a la península escandinava, desde Irlanda hasta Polonia.

San Benito no da respuesta a todos los interrogantes que hoy nos preocupan. Sin embargo, cuando consideramos su figura sobre el trasfondo de su época, sus instrucciones cobran para nosotros nueva actualidad. El tiempo de la globalización que vivimos actualmente se parece en muchos aspectos a la época de la migración de los pueblos en la que vivió Benito. Nuestra época se caracteriza por un movimiento constante. Benito respondió a la movilidad constante de su tiempo con la exigencia de *stabilitas*, de estabilidad. Admitió en su comunidad a personas de diferentes pueblos, y contribuyó así a la integración de los forasteros.

En 1964, el papa Pablo VI proclama a San Benito patrón de Europa, mediante la carta apostólica *Pacis nuntius*. La escribe a la luz del impulso que San Benito dio al consorcio de los pueblos europeos, a la ordenación de la Europa cristiana y a su unidad espiritual. Benito, el padre del monacato occidental, marcará el camino para la evangelización de la multitud de pueblos que se extienden por Europa.

Sus hijos, hoy, igual que ayer, tienen una gran responsabilidad en la nueva evangelización de Europa. Hoy el ideal monástico de San Benito resulta de mucha actualidad para contrarrestar el materialismo, la fragmentación, la falta de sentido reinantes en el mundo actual, y así proclamar los verdaderos valores del espíritu, presentes en el perfecto equilibrio del lema benedictino *ora et labora* (ora y trabaja).

San Benito es hoy el patrón de Europa no solo por sus méritos particulares de cara a este continente, su historia y su civilización. Lo es también en consideración a la nueva actualidad de su figura de cara a la Europa contemporánea. La época actual tiene la tendencia de desligar el trabajo de la oración y hacer de él la única dimensión de la existencia humana. Se tiene la impresión de darle prioridad a la economía sobre la moral, de establecer una prioridad de lo material

sobre lo espiritual. La orientación casi exclusiva hacia el consumo de bienes materiales le quita a la vida humana su sentido más profundo.

En muchos casos, el trabajo ha llegado a ser un peso alienante para el hombre, casi contra su propia voluntad. El trabajo se ha separado de la oración, quitando a la vida humana su dimensión trascendente. No se puede vivir de cara al futuro sin comprender que el sentido de la vida trasciende lo material y pasajero, que este sentido está por encima de este mundo.

Si la sociedad y las personas de nuestro continente han perdido el interés y el sentido por la vida, tienen que recobrarlo [...]. Si mi predecesor Pablo VI proclamó a San Benito de Nursia patrón de Europa, es porque él podrá ayudar en esto a la Iglesia y a todas las naciones de Europa.⁴²

Para crear una unidad nueva y duradera, ciertamente son importantes los instrumentos políticos, económicos y jurídicos, pero es necesario también suscitar una renovación ética y espiritual que se inspire en las raíces cristianas del continente; de lo contrario no se puede reconstruir Europa. Sin esta savia vital, el hombre queda expuesto al peligro de sucumbir a la antigua tentación de querer redimirse por sí mismo, utopía que de diferentes maneras, en la Europa del siglo XX, ha causado, como ha revelado el papa Juan Pablo II: un regreso sin precedentes en la atormentada historia de la humanidad (*Insegnamenti*, XIII/1, 1990, 58). Al buscar el verdadero progreso, escuchemos también hoy la Regla de San Benito como una luz para nuestro camino. Este gran monje sigue siendo un verdadero maestro del que podemos aprender el arte de vivir el verdadero humanismo.⁴³

1.4 EL LUGAR DEL MONACATO CISTERCIENSE EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

La familia monástica benedictina fue el tronco espiritual que se extendió en diversas ramas a través de los siglos. Una de las principales

⁴² Juan Pablo II, “Homilía en la santa misa con ocasión del XV centenario del nacimiento de San Benito. Visita pastoral a Nurcia y Casia (23 de marzo de 1980)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800323_norcia_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

⁴³ Benedicto XVI, “Audiencia general del 9 de abril de 2008”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080409_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

es la familia cisterciense, que fue origen y artífice del espléndido renacimiento cultural que recorrió a Europa en pleno Medioevo. Los cistercienses son una rama del monacato benedictino, constituidos hoy por dos órdenes jurídicamente independientes: la Orden Cisterciense o de Común Observancia y la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia o Trapense.

El siglo XI es una época de gran creatividad intelectual, en la cual las Conferencias de Casiano tuvieron gran influencia en el renacimiento eremítico de la época, sin olvidar a Orígenes, cada vez más leído y estudiado. Crece el deseo de tener una relación personal con Cristo, con un Cristo humano, humilde y compasivo con todos. Se constata en el pueblo una sed de contemplación, búsqueda de Dios. Este movimiento espiritual es, al mismo tiempo un fenómeno social. “Lo más novedoso era que los pobres y los iletrados, que no habían tenido espacio hasta entonces en la Iglesia y en la sociedad feudal comenzaban a dejarse escuchar”.⁴⁴ El resultado de esta hambre y búsqueda de Dios en Europa Occidental fue el desarrollo gradual de lo que se esperaba del *ordo monasticus*.

En 1098, el abad Roberto de Molesmes, con la intención de seguir más de cerca el ideal monástico original de la Regla benedictina, junto con veinte monjes, deja la Abadía de Molesmes y se retira a un lugar llamado Cîteaux. El *Nuevo Monasterio* fue llamado así no solo por su reciente fundación, sino sobre todo por el estilo austero de vida, inspirado en la sencillez, el aislamiento y la pobreza, que interpretaba la Regla benedictina a la luz de las enseñanzas de los padres del desierto.

La fundación de Cîteaux fue muy importante en la Edad Media, ya que regularizó y clarificó las aspiraciones del Nuevo Monasterio. Los monjes de Molesmes deseaban el retorno de su abad, y lograron conseguirlo gracias a un decreto pontificio del papa Urbano II. El pequeño grupo de Cîteaux quedó bajo la dirección del abad San Alberico, a quien sustituyó –después de su muerte– San Esteban Harding.

⁴⁴ “*Het meest nieuwe aspect was namelijk dat de ongeletterden en armen, die tot dan toe niet veel ruimte hadden gekregen in de feodale Kerk en maatschappij, nu hun stem gingen laten horen.*” (Veilleux, *Cîteaux en het cultureel middelaarschap van het monachisme*).

Roberto eligió para la nueva sede el lugar llamado Cîteaux, donde se da el cambio radical de vida que llevaría consigo el retorno a las fuentes puras del monacato, con la Regla de San Benito. En el Nuevo Monasterio, se estableció un intenso equilibrio entre el estudio de la Palabra (*lectio divina*), la oración y el trabajo (*ora et labora*).

Los primeros cistercienses, dejan ver claramente que su intención era un verdadero movimiento espiritual; no deseaban otra cosa que vivir la vida monástica en su sencillez y en todo su valor. Querían ser verdaderamente cristianos, viviendo el Evangelio de modo auténtico, buscando a Dios, siendo pobres con Cristo pobre. Y para que no les acusasen de idealistas, se abrazaban a la Regla benedictina como norma concreta de vivir su vocación evangélica. Su vida siguió el camino sólido y seguro de la mentalidad del patriarca San Benito. La voluntad inquebrantable de vivir según la Regla y el deseo de la soledad y el silencio se convirtieron en la piedra angular de Cîteaux.

La verdadera importancia de la reforma cisterciense radica en la sabia combinación de los ideales ascéticos de los padres del desierto con el carácter cenobítico del monacato benedictino. Nuestros padres buscaban a Dios, y su deseo les llevó a buscar la verdad, la autenticidad en todas las cosas. Quizás para un espíritu moderno, como el nuestro, su modo de pensar puede parecer exagerado, pero conviene situarse en el momento histórico en que vivieron. En su deseo de renovación dejaron todo, aun lo que en el vestido podía parecer lujo: por ejemplo, usaron la lana sin teñirla de negro; de ahí el nombre de monjes blancos.

En 1112, de pronto se presentó un grupo de jóvenes, con Bernardo de Fontaine a la cabeza, pidiendo con insistencia ser admitidos en el monasterio.

¿Qué venían a buscar en Cister Bernardo y sus compañeros, cuando en 1112 llamaron a las puertas del monasterio? [...]. Estos jóvenes venían con el gran deseo de instruirse en las reglas de la vida cristiana y a aprender a practicarlas.⁴⁵

⁴⁵ Gilson, “La teología mística de San Bernardo revisitada”, 548.

Lo que nadie sabía era que Bernardo, junto a aquel grupo de jóvenes, tenía reservada la misión de una profunda renovación de la vida monástica. El ingreso de Bernardo en la comunidad monástica provocó el comienzo de un renacimiento espiritual de la Orden. Tres años más tarde, y con solo 24 años de edad, Bernardo fue elegido abad de un nuevo monasterio en Clairvaux (Claraval), que él mismo fundó en el 1115.

Bernardo denunció el relajamiento de los monjes de Cluny, contribuyó a la reforma del clero, e invitó a los obispos a una mayor pobreza y al cuidado de los pobres. Como monje enamorado de su ideal, llegó a jugar un papel de importancia en el corazón de la Europa medieval, hasta el punto de ser considerado la quimera de su época. La actividad del abad de Clairvaux, en el ámbito monástico sobre todo, influyó en la extraordinaria expansión de la naciente Orden, animada por el espíritu de la *Carta de Caridad*, obra que la tradición atribuye en su primera redacción al tercer abad de Cister, San Esteban Harding.

Tal como la conciben los antiguos adeptos, ni la reforma cisterciense es una innovación dentro de la vida benedictina, ni la vida benedictina es una innovación en el seno de la vida cristiana. Nada necesitan inventar los verdaderos de Cristo, aunque con frecuencia quepa el volver sobre los propios pasos. Y esto es lo que hacen Bernardo, Esteban Harding y Roberto de Molesmes; retornan a San Benito y, por San Benito, a la forma de vida perfecta que florecía en la primitiva Iglesia.⁴⁶

Los apóstoles, después de la muerte y resurrección de Cristo, constituían una escuela de maestros cuya vida era enseñar y predicar el Evangelio a todos; y al que, se temía adherirse a causa del rigor con que ellos mismos seguían sus lecciones (Hch 5,12-13).

Estos fueron los primeros monjes, cuyo ejemplo nos revela cuál fue siempre el sentido de la vida monástica: vida que por la predicación, y con el ejemplo, mantiene el espíritu integral del Evangelio en medio de un mundo incapaz de conformarse con él. El autor anónimo del *Exordium magnum Ordinis Cisterciensis* designa este grupo con un nombre típicamente benedictino; le llama escuela, *la escuela de la primitiva Iglesia (schola primitivae Ecclesiae)*. Ya San Benito

⁴⁶ Ibid.

había anunciado su intención de abrir una *escuela del divino servicio (Dominici schola servitii)*.⁴⁷

Los cistercienses no se formaron un concepto escolar de la vida monástica, sino una concepción monástica de la vida escolar.⁴⁸

Lo que el cisterciense aprende en esta escuela, es la más importante de todas las artes, el arte de vivir, y la aprende directamente de Cristo.⁴⁹

En todo caso, el monasterio es una escuela de caridad o de amor (*schola caritatis*), en la que se aprende el amor, no en los libros, sino en el libro de la vida misma, que es el corazón del salvador, Jesucristo. El mismo San Benito escribe en su Regla que, en dicha escuela, toda la perfección se reduce al amor de Dios.

San Bernardo fue el propagador de la Orden de los Monjes Blancos, como también fueron llamados. La vida de silencio y contemplación no le impidió realizar una intensa actividad apostólica. El resurgimiento de tantas vocaciones le obligó a pensar en la fundación de nuevos monasterios. En pocos años, las casas cistercienses se extendieron desde Noruega hasta Sicilia y desde Portugal hasta el Próximo Oriente, e influyeron positivamente en la historia espiritual y social de los países en los cuales se establecieron.

La riqueza y el valor de su teología no se deben tanto al hecho de que abrió nuevos caminos, sino más bien a que logró presentar las verdades de la fe con un estilo tan claro e incisivo que fascinaba a quienes lo escuchaban y disponía el espíritu al recogimiento y a la oración. En cada uno de sus escritos se percibe el eco de una rica experiencia interior, que lograba comunicar a los demás con una sorprendente capacidad de persuasión. Para él la fuerza más grande de la vida espiritual es el amor. Dios, que es amor, crea al hombre por amor y por amor lo rescata; la salvación de todos los seres humanos, heridos mortalmente por la culpa original, y abrumados por los pecados personales, consiste en adherirse firmemente a la caridad divina, que se nos reveló plenamente en Cristo crucificado y resucitado. En su amor Dios sana nuestra voluntad y

⁴⁷ Ibid., 549.

⁴⁸ Ibid., 552.

⁴⁹ Ibid., 555.

nuestra inteligencia enfermas, elevándolas al grado más alto de unión con él, es decir, a la santidad y a la unión mística.⁵⁰

Hoy, lo mismo que en su tiempo, son muchos los lectores que se sienten atraídos por Bernardo. ¿Por qué? La respuesta es la siguiente: Bernardo es un hombre de Dios. Es un hombre con las experiencias de cualquier hombre; a veces, las de la miseria interior bastan para simpatizar con sus faltas y debilidades. Es un hombre entregado al eterno. Bernardo recibe de él luces y energías que son idénticas en todos los siglos; participa en el misterio inagotable de Jesucristo en la Iglesia. El mensaje de este hombre enamorado de Cristo y de la Iglesia es, pues, válido para nuestros días y para toda la humanidad: es un mensaje universal.

1.5 LOS CISTERCIENSES DE LA ESTRICTA OBSERVANCIA

Las guerras religiosas que surgieron durante los siglos XVI y XVII, el Despotismo Ilustrado, la Revolución francesa y sus consecuencias, ocasionaron tiempos de decadencia para la mayor parte de las órdenes religiosas en la primera mitad del siglo XIX, incluida también la Orden Cisterciense. Los pocos intentos de reforma monástica que tuvieron cierto éxito se limitaron por lo general a ciertas regiones geográficas particulares.

Gracias al rey Enrique IV, quien puso fin a las guerras religiosas, la Francia de comienzos del siglo XVII se encontraba en plena expansión política, económica y cultural. Paralelamente, tiene lugar un vigoroso movimiento de renacimiento religioso, fruto del Concilio de Trento, con los iniciadores de la Escuela francesa. Este renacimiento afecta a los religiosos benedictinos y a los cistercienses. En ese anhelo del siglo XVII por lo absoluto y lo heroico, como también por lo verdadero y pragmático, el joven Rancé lleva a cabo su obra de retorno a las fuentes del monacato, en una comunidad concreta, la Trapa.

⁵⁰ Benedicto XVI, “Ángelus (20 de agosto de 2006)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2006/documents/hf_ben-xvi_ang_20060820_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé (1626-1700)⁵¹ nació en París el 9 de enero de 1626. Fue instituido canónigo de Notre-Dame de París, y en 1637 recibió la encomienda de cinco abadías, entre las cuales se encontraba La Trapa. Rancé realizó estudios clásicos y teológicos que le llevaron al sacerdocio, por el que verdaderamente no sentía atractivo. Fue ordenado sacerdote el 22 de enero de 1651, y recibió el Doctorado por la Sorbona en 1654.

Debido al remordimiento por la manera indigna de vivir su sacerdocio, Rancé comenzó la lectura de los padres del desierto y una vida de soledad. Esto le llevó a convertirse al monaquismo. Luego recibió la bendición abacial y se convirtió en abad regular de La Trapa, donde ejerció una influencia sobre la espiritualidad de la Estricta Observancia. Allí encontró la observancia reformada muy débil y quiso instaurar en La Trapa un régimen más penitente y austero.

Rancé estaba convencido de que el éxito de la reforma monástica dependía de la autenticidad de una vida comunitaria penitente, fervorosa, caritativa y tranquila. Su notable conocimiento de la teología patristica y su ascesis rigurosa influenciaron sus múltiples publicaciones, en las que enfatizó en su convicción de que la vida monástica debía ser una vida de penitencia.

Fue un excelente escritor, con una gran cultura humanista. Su principal obra es la *Instrucción sobre la santidad y los deberes de la vida monástica* (1683), que tuvo un éxito extraordinario por su serenidad y vehemencia. Esta obra provocó una polémica con Dom Mabillon, pues las acusaciones del abad Rancé contra los monjes relajados parecían apuntar a la congregación de San Mauro. El punto neurálgico del debate era el de los estudios.⁵²

La polémica llegó a su fin cuando los dos religiosos se entrevistaron en La Trapa y reconocieron el valor de sus respectivas opiniones. En 1689 apareció la traducción y el comentario de la Regla de San Benito. En 1690, fueron editados los *Reglamentos de la Abadía de Nuestra Señora de La Trapa* y las *Relaciones sobre la muerte de algunos religiosos*, de las que se encontraron varias

⁵¹ Robert Appleton Company, *Enciclopedia Católica*, Vol. XV.

⁵² Editorial Rialp, "Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé", en *Gran Enciclopedia Rialp*.

ediciones. “No debemos ver en Rancé solamente un teórico, fue un reformador que creyó en la vocación monástica y reaccionó con la fuerza de un profeta contra las acomodaciones de la religión demasiado fácil del siglo de Luis XIV.”⁵³

Durante el siglo XIX, los trapenses permanecieron fieles al legado espiritual de Rancé. La cantidad de estudios y publicaciones fue mermando, aunque entre sus miembros existían algunos con la debida formación para esas tareas. Esta realidad queda demostrada por Hugo Séjalon, en los dos volúmenes de los excelentes *Annales de l'abbaye d'Aiguebelle* (1863).

Sin embargo, la Común Observancia estimuló los estudios y la producción intelectual con resultados espectaculares, particularmente, en las abadías del Imperio Austro-húngaro. La tendencia de producción intelectual continuó en mayor escala durante el siglo XX, cuando la Estricta Observancia decidió contribuir también a los estudios monásticos en forma significativa. Actualmente, se puede encontrar un valioso tesoro que deja ver la calidad de los esfuerzos intelectuales entre los miembros contemporáneos de ambas observancias cistercienses.

Los monjes y las monjas cistercienses son cenobitas, buscan a Dios y siguen a Cristo bajo la Regla de San Benito, en una comunidad estable, escuela de caridad fraterna. El monasterio es también escuela del servicio divino. En ella, Cristo se forma en los corazones de los monjes mediante la liturgia, la *lectio divina*, la oración, la enseñanza y la vida fraterna. La Palabra de Dios los instruye en la disciplina del corazón y en la ascesis. “Nuestro verdadero camino en la vida es interior; se trata de crecer, de ahondar, en una entrega cada vez mayor a la acción creadora del amor y de la gracia en nuestros corazones.”⁵⁴

La Orden Cisterciense, con las diversas familias que la componen, y a la que pertenecen monjes y monjas, se inscribe dentro del gran movimiento monástico de Occidente, que –como vimos– tiene sus raíces en el carisma benedictino. En la búsqueda de perfección de la vida monástica penitente, Rancé quiso encontrar la autenticidad cristiana. Quiso corresponder con todo su ser a la

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Merton, *El camino monástico*, 14.

voluntad de Dios, que debe ser amado por encima de todo; y en eso, por muy hombre del siglo XVII que fuera, no dejó de ser también un hijo de San Benito y de San Bernardo.

1.6 LOS PADRES CISTERCIENSES

El primer siglo de la historia de Cister fue marcada por la gran creatividad del carisma, fruto de la búsqueda de la soledad. Los primeros monjes supieron regar la tierra, la tierra árida y sedienta del desierto, con su vida de entrega y austeridad. Este desierto floreció y dio abundantes frutos, y no solo de santidad y entrega cristiana. Este siglo vio surgir una importante pléyade de autores que elaboraron una bella e inmensa cosecha de escritos que ha quedado como patrimonio para todos los siglos.

Los autores de esta época fundacional fueron llamados padres cistercienses, denominación que no indica solo a los fundadores en el sentido estricto de la palabra, sino a todo el conjunto de autores de la época fundacional, quienes comunican una sabiduría que emerge de su experiencia espiritual personal. Por medio de su palabra, estos autores comunican la vida, que constituye las fuentes de la espiritualidad y de la mística.

Los padres cistercienses, con San Bernardo como corifeo, llenaron los monasterios con comentarios bíblicos, sermones, cartas y tratados. Bernardo de Claraval con el apoyo de su amigo Guillermo de Saint-Thierry, tuvo la oportunidad de penetrar en la tradición patristica latina, particularmente en San Agustín y en algunos padres griegos, como Gregorio de Nisa y Orígenes, cuyas obras habían sido traducidas al latín. “A pesar de su fuerte ascetismo, Bernardo no incurrió en el puritanismo literario.”⁵⁵ Es cierto que fue un gran escritor, modelo brillante e insuperable para todos, pero siempre fiel a Cristo. Este celo por la vida cristiana lo llevó a desconfiar de la filosofía sustentada por las escuelas de Abelardo y Gilberto de la Porrée, que ponían en peligro la vida de la fe.

Lo que hace peligrosa la actitud de Abelardo es la pretensión de dejar campo a la razón en los misterios que exceden sus luces: *Petrus Abe-*

⁵⁵ Gilson, “La teología mística de San Bernardo revisitada”, 551.

*lardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere.*⁵⁶

También estaba en juego la reivindicación del conocimiento por vía de fe y de autoridad frente a una razón dialéctica que buscaba abrirse paso, cada vez más, incluso en el saber teológico.

En este ámbito se inscribe la famosa polémica entre San Bernardo y Abelardo. Por eso Bernardo luchó con ahínco contra lo que fuera a separar la razón de la fe y la teología de la vida. No se trata de una oposición al estudio, ni al saber, ya que el mismo Bernardo fue un gran escritor, pero sí a la importancia dada por los escolásticos a los estudios y a la prosecución de los mismos como un fin en sí mismos. “El estudio de las letras es bueno, pues adorna el alma, instruye al hombre y le hace capaz de instruir a los demás pero solo es bueno cuando le precedan dos cosas: el temor de Dios y la caridad.”⁵⁷

En San Bernardo de Claraval el escritor no se distingue del teólogo ni el poeta del maestro espiritual; la belleza del estilo y la calidad del pensamiento forman una sola cosa, es decir, se complementan armoniosamente. En su palabra la verdad y la belleza se acoplan y forman una unidad maravillosa; la teología y la espiritualidad se hacen poéticas y la poesía se convierte en teología, en mística.⁵⁸

Su teología y su espiritualidad se desprenden de sus meditaciones, de sus sermones, de sus cartas, con una amplitud y una seguridad de doctrina que revelan a un gran maestro.

El primer ensayo de importancia en el que se puede apreciar el arraigo de su pensamiento a la vida benedictina fue *De los grados de humildad y de soberbia (De gradibus humilitatis)*, un comentario del séptimo capítulo de la Regla, en el cual San Benito establece doce grados de humildad mediante los cuales los monjes podrían alcanzar la perfección.

⁵⁶ Ibid., 553-554, Nota 12.

⁵⁷ Ibid., 554, Nota 12.

⁵⁸ Colombás, *La tradición benedictina* IV, 2, 638-639. Sobre el lenguaje de San Bernardo: Gordon, *The Mystical Language in the Later Middle Ages*, 45-66; Mohrmann, “Observations sur la langue et le style de Saint Bernard”, 2, IX-XXXIII.

Cuando el monje haya remontado todos estos grados de humildad, llegará pronto a ese grado de amor a Dios que, por ser perfecto, echa fuera todo temor; gracias al cual, cuanto cumplía antes, no sin recelo, ahora comenzará a realizarlo sin esfuerzo, como instintivamente y por costumbre; no ya por temor al infierno, sino por amor a Cristo, por la costumbre del bien y por la satisfacción que las virtudes producen por sí mismas. Y el Señor se dignará manifestarlo por el Espíritu Santo en su obrero, limpio ya de vicios y pecados. (RB 7,67-70).

La ascesis de San Bernardo, sus principios, su progreso, su fin, se cifran en sustituir el temor por el amor, gracias a la práctica de la humildad.

A petición de Guillermo de San Thierry, Bernardo se defendió a sí mismo publicando su *Apología*, que consta de dos partes. En la primera, prueba su inocencia respecto de las invectivas contra Cluny que le habían sido atribuidas; y en la segunda, expone las razones de su ataque contra los abusos. Es una censura a los que han criticado demasiado violentamente a los monjes de Cluny, pero al mismo tiempo un reproche a estos, cuyo lujo en el vestido, cuyos excesos en la mesa y también la riqueza de sus claustros y de sus iglesias causan escándalo.

En este escrito plantea una viva defensa de la vida e ideales cistercienses. Es decir, nos presenta la limosna como expresión de la compasión: “la compasión para con el prójimo que nace del conocimiento de nuestra propia miseria, el propio conocimiento es humildad, y la humildad caridad.”⁵⁹

“Ardiente era el amor de San Bernardo hacia los pobres [...] y esto es lo que explica la violencia en sus palabras contra el lujo de las abadías cluniacenses.”⁶⁰ Lo que provoca la indignación de Bernardo es que al prodigarse el oro para ornamentar las iglesias, se dejaba a Cristo sufrir en la persona de los pobres. San Bernardo denuncia las riquezas cluniacenses:

Decidme –les pregunta a los monjes de Cluny–, vosotros que sois pobres (si todavía sois pobres), ¿qué pinta el oro en el santuario? [...]. La

⁵⁹ Gilson, “La teología mística de San Bernardo revisitada”, 565

⁶⁰ Ibid.

iglesia resplandece en sus paredes y está necesitada en sus pobres. Sus piedras están vestidas de oro, y sus hijos abandonados a la necesidad. La decoración es un lujo que ofende al espíritu de caridad y engaña a la vocación monástica. ¿Para qué sirve [la decoración] a los pobres, a los monjes, a los hombres espirituales? El monje debe aprender en los libros y no con la ayuda de las biblias de piedra esculpidas en los claustros y en las portadas.⁶¹

El *Tratado del amor de Dios* es un libro fundamental en la literatura del amor, que expone el amor en sus cuatro grados. El libro, sobre el que se ha escrito tanto, ha ejercido una influencia más allá el ámbito monacal. Esta doctrina sobre el amor se complementa en los Sermones sobre el Cantar de los Cantares, 86 en total, que predicó a los monjes. Su doctrina mística se encuentra en este *Tratado*, en el cual expone las causas, origen, medida y grados de este amor. La razón de amar a Dios es Dios mismo; y la medida de amarlo es amarlo sin medida.

En la mutua búsqueda de Dios al alma y del alma a Dios confluyen inseparablemente la libertad y la gracia. Este es el tema del tratado *Sobre la gracia y el libre albedrío*, en el que Bernardo sigue la posición de San Agustín y constata la realidad: la gracia solo existe para una libertad, a la que se ofrece, y la libertad se aniquila fuera de la gracia.

El último de sus tratados más importantes es *De consideratione* (*Sobre la consideración*), un tratado de moral política con un apéndice de teología, que dedicó a su discípulo, el papa Eugenio III. En él expone la naturaleza de la consideración, y exhorta al Papa a que, en medio de sus ocupaciones, se preocupe solo por lo que su cargo le exige personalmente, es decir, afirmar, defender y propagar la fe, reformando para ello la curia pontificia, sin descuidar nunca la piedad, para considerar lo que está por encima de él, Dios y sus misterios.

La popularidad de Bernardo se origina en sus escritos, cuyo contenido está influenciado por la tradición patristica. “Su pasión por el arte de escribir le arrebatava hasta dejarse embriagar por la música de las palabras, como por el rigor de la lógica.”⁶² Gracias

⁶¹ Bernardo de Claraval, *Obras completas*, “Apología”, XII, 28.

⁶² Colombás, *La tradición benedictina* IV, 2, 640.

a sus virtudes literarias redactó escritos maravillosos llenos de una gran profundidad que si bien están dirigidos principalmente a comunidades monásticas, aun hoy llenan a muchos cristianos de admiración y sirven de alimento espiritual.

Bernardo fue un gran doctor monástico. Su doctrina está esparcida por toda su obra. [...]. Bernardo renueva, no innova. Concibe el monacato, al igual que la teología, como un *compendium salutis*, un resumen de salvación.⁶³

En muchos textos de nuestros padres del Cister las bienaventuranzas son presentadas como un itinerario espiritual. Para Bernardo de Claraval, la dicha de la misericordia ocupa un lugar central en ese itinerario. Jesús es el modelo por excelencia de la misericordia humana y divina, él aprendió en el tiempo y por experiencia lo que sabía desde toda la eternidad. La madre de Jesús no solo es modelo de misericordia sino también misericordiosa mediadora hacia el mediador, por eso es invocada: ¡Madre de misericordia! La misericordia aúna en sí misma todas las expresiones del amor al prójimo, pues sintetiza al sentimiento y la acción, el afecto y el efecto. El monje y la monja radicalmente misericordiosos son quienes producen los frutos más auténticos de paz y unidad en el seno de las comunidades.⁶⁴

San Bernardo se sitúa como la figura religiosa más grande de su época. El papa Alejandro III lo canonizó en 1174, y con ello rindió tributo a su doctrina y a su santidad. Inocencio III lo exaltó como *Doctor Egregius*, mientras algunos humanistas, por la dulzura de su elocuencia, prefirieron llamarlo *Doctor Mellifluus*. Al reconocerlo como un puente entre las teologías patrística y escolástica, se le considera como el último de los padres de la Iglesia. Pío VIII lo declaró Doctor de la Iglesia, en 1830, y reconoció así su eminente teología.

Guillermo de Saint-Thierry, amigo cercano de san Bernardo y su primer biógrafo, es considerado uno de los teólogos monásticos sobresalientes del siglo XII, aunque durante mucho tiempo su fama fue opacada por la del abad de Claraval.

Guillermo entró en el monasterio benedictino de Saint-Nicaise de Reims en 1113, y algunos años después llegó a ser abad del monasterio

⁶³ Ibid., 646, 647.

⁶⁴ Olivera, “Desde las raíces del Evangelio”, 97-98.

de Saint-Thierry, en la diócesis de Reims. En aquel tiempo estaba muy difundida la exigencia de purificar y renovar la vida monástica, para que esta fuera auténticamente evangélica. Guillermo actuó en este sentido dentro de su propio monasterio, y en la orden benedictina en general. Sin embargo, encontró no pocas resistencias ante sus intentos de reforma; así, a pesar de que se lo desaconsejó su amigo Bernardo, en 1135 dejó la abadía benedictina, renunció al hábito negro y se puso el blanco, para unirse a los cistercienses de Signy. Desde ese momento hasta su muerte, acaecida en 1148, se dedicó a la contemplación orante de los misterios de Dios, desde siempre objeto de sus deseos más profundos, y a la composición de escritos de literatura espiritual, importantes en la historia de la teología monástica.⁶⁵

Varios de los tratados de Guillermo circularon durante siglos bajo el nombre de Bernardo. Su trabajo más logrado es una síntesis de su teología mística dirigida a los monjes cartujos y conocida posteriormente como *La carta de oro (Epistola áurea)*. Es una apología de la vida eremítica y de las bondades del desierto. En una carta llena de sabios consejos y de normas de vida, se transparenta la sabiduría, la experiencia de Dios y el amor a la soledad del autor. Es verdaderamente un manual de ascesis y vida monástica, un tratado de vida mística.

Una de sus primeras obras se titula *De la naturaleza y dignidad del amor (De natura et dignitate amoris)*. En ella se expresa una de las ideas fundamentales de Guillermo, que se puede aplicar de manera singular tanto a los monjes y monjas como también a los hombres y mujeres de hoy. La energía principal que mueve al alma humana –según Guillermo– es el amor. La naturaleza humana, en su dimensión más profunda, consiste en amar. A cada ser humano se le encomienda una sola tarea: aprender a amar de modo sincero, espontáneo, auténtico y gratuito. Solo en la escuela de Dios se puede realizar esta tarea y el hombre puede lograr alcanzar el fin para el que ha sido creado.

Escribe Guillermo: El arte de las artes es el arte del amor. El amor es suscitado por el Creador de la naturaleza. El amor es una fuerza del

⁶⁵ Benedicto XVI, “Audiencia general del 2 de diciembre de 2009”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091202_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

alma que la conduce como por un peso natural al lugar y al fin que le es propio (La naturaleza y la dignidad del amor, 1: PL 184, 379). Aprender a amar requiere un camino largo y arduo, que Guillermo articula en cuatro etapas, según las edades del hombre: la infancia, la juventud, la madurez y la vejez. En este itinerario la persona debe imponerse una ascesis eficaz, un fuerte dominio de sí mismo para eliminar todo afecto desordenado, toda concesión al egoísmo, y unificar su vida en Dios, fuente, meta y fuerza del amor, hasta alcanzar la cumbre de la vida espiritual, que Guillermo define como “sabiduría”. Al final de este itinerario ascético se experimenta una gran serenidad y dulzura. Todas las facultades del hombre –inteligencia, voluntad y afectos– descansan en Dios, conocido y amado en Cristo.⁶⁶

Guillermo está convencido de que Dios puede ser encontrado en el alma humana, que lleva el sello indeleble de su Creador. En todas sus obras, demostró ser un pensador profundo, cuya doctrina difiere de la de Bernardo por su estrecha relación con Agustín y los padres griegos, y por el carácter trinitario más pronunciado de su mística.

La tercera gran figura del monacato cisterciense del siglo XII fue Elredo, monje y luego abad de Rieval. Nació en Northumbria, hoy Inglaterra, y fue educado en la corte del rey de Escocia. Ingresó en la Orden Cisterciense en 1134, y llegó a alcanzar en Inglaterra una gran importancia. Escribió un diálogo sobre el tema titulado *De anima* teniendo como fuente a San Agustín. El trabajo más conocido es otro diálogo, *Sobre la amistad espiritual*, gracias a la inspiración de Cicerón, a quien había leído en sus años de juventud.

Para Elredo, solo la amistad espiritual es verdadera. Su obra sobre el tema es un ejemplo del humanismo cristiano que adapta el mensaje del Evangelio. Elredo es un amante de la vida comunitaria. Es en el monasterio, en la escuela de Cristo donde el monje aprenderá el arte de amar, por la lectura de la Palabra y de los padres, por la liturgia, por la Regla de San Benito: así podrá progresar en la experiencia del amor de Dios que es un sentir y gustar de Dios.⁶⁷

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Miquel, “Spécificité et caractères de l’expérience spirituelle chez Aelred de Rievaulx”, 3-11.

Emulando a estos tres maestros en el desarrollo de una teología monástica que evolucionó en una escuela de espiritualidad bernardina encontramos al beato Guerrico de Igny. Nació en Tournai, Bélgica, y se cree que se formó en la escuela catedralicia de Tournai, donde estudió humanidades, dialéctica y teología. Era *scholasticus* en su ciudad natal cuando conoció personalmente a San Bernardo. Como hombre ya maduro y lleno de experiencia, se hizo monje en la abadía de Claraval, donde convivió con el futuro papa Eugenio III. Cerca del año 1138 fue elegido segundo abad de la reciente fundación de Igny, en la diócesis de Reims.

Este hombre de poca salud, pero estudioso y famoso por su santidad y sus escritos, ha dejado 54 sermones de un estilo muy elegante, pero a la vez claro y sencillo. Redactados para el bien espiritual de sus religiosos, nos revelan a un Guerrico tierno, suave y talentoso, que domina las técnicas del arte de escribir y hablar, logrando una perfecta armonía. Tiene un profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras, de los textos litúrgicos y de la patrística latina, especialmente las obras de Agustín y Bernardo, además de Ambrosio, Benito, Casiano, Gregorio Magno entre otros.⁶⁸

Su tema central es la formación de Cristo en nosotros mediante un progreso en cuatro fases: fe, justicia, ciencia y sabiduría. Uno de los temas recurrentes de su doctrina espiritual es la luz, que proviene del Padre y se encarna en Jesucristo, ardió en esas lámparas Juan Bautista, los magos y Simeón, y sigue iluminando toda la historia de la salvación, brillando en las diferentes acciones de sus actuales discípulos. Es un pensador original que enriquece con sus aportes personales una teología de la luz que se encontraba ya esbozada en Orígenes, Agustín, el Pseudo Dionisio, Casiano y Bernardo.

Es un espiritual realista que constata que el monje es un *homo viator* en el cual queda siempre algo de tinieblas y cuya iluminación se realiza paulatinamente. Los hijos de la luz avanzan por etapas, gozan a veces de momentos privilegiados de una contemplación más elevada, pero es poco a poco que se van transformando, de claridad en claridad, en una más perfecta imagen de Dios.⁶⁹

⁶⁸ Hallet, “La teología de la luz en Guerrico de Igny”, 497-508.

⁶⁹ Ibid.

Un corazón preñado de la Palabra (*anima gravida Verbi*): Guerrico aplica esta expresión a María y al monje, pues él también concibe al Verbo en el prolongado contacto con la Palabra de Dios.⁷⁰

Durante nueve meses maduró lentamente la Palabra de Dios en el seno de María. Durante años y siglos continúa madurando en el corazón del mundo, sembrada incesantemente por la Iglesia en el corazón del hombre que la escucha y pone en ella toda su esperanza de vivir. El monje, a su vez, lleva la vida de Dios en lo más profundo de su corazón: una vida que se desarrolla lentamente para tomar cuerpo en él. No tiene otra razón de ser.⁷¹

La orden cisterciense es una realidad histórica que conserva en sí misma su pasado, lleva consigo la herencia de su historia, desde los orígenes del Cister, y también de la historia del monacato en general, cuyas raíces se remontan a los primeros siglos del cristianismo. A la sociedad contemporánea los cistercienses proponen con plenitud el ideal monástico de la vida contemplativa y activa, que se une a la integridad de la naturaleza y a las llamadas más profundas del alma humana.

Pretendemos vivir buscando a Dios bajo una Regla y un abad, en una comunidad de caridad plenamente responsable en la que nos incardinamos por la estabilidad. La comunidad vive en un clima de silencio y separación del mundo, que favorece y expresa su apertura a Dios en la contemplación, a ejemplo de María, que guardaba y consideraba los misterios en su corazón.⁷²

Las comunidades monásticas, hoy, como en el pasado, tienen el reto de ser reflejo de la sencillez de la Regla y la pureza de una vida que en todo busca a Dios; por la oración, el trabajo, el silencio, la *lectio divina*, la liturgia, la dirección espiritual, el compromiso con los más pobres y la evangelización. Los autores cistercienses de la época son numerosos y valiosos. Actualmente, sus escritos –como los de otros escritores que han seguido sus huellas– siguen mar-

⁷⁰ Guerrico de Igny, “Sermones sobre la Anunciación”, II, 4-5, en Louf, *El camino cisterciense*, 181.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² “Declaración sobre la vida cisterciense”, Capítulo General de 1969.

cando y enriqueciendo la espiritualidad, la teología y la tradición monástica.

2. EL *LOGOS* DE DIOS EN EL SILENCIO ELOCUENTE DEL CONTEMPLATIVO

El monasterio que sigue la Regla de San Benito –como indicamos previamente– es fundamentalmente una escuela de vida contemplativa, una escuela del servicio de Dios, una escuela del amor a Dios y a los hermanos. Para el monje, la vida contemplativa es aquella en la que se da prioridad y preferencia al ejercicio de la oración. La oración es el modo más adecuado de llegar al conocimiento y a la unión con Dios. La escuela de la contemplación es la escuela de la intimidad de Dios. Y la escuela de la intimidad de Dios es la escuela de la santidad.

¿Cómo llegar a la intimidad de Dios? Ante todo, escuchándole, sin ahogar su voz con palabrerías, sumergiéndose en el silencio, para escuchar su voz. Con su presencia, Dios descubre esa realidad que el hombre no conoce. Esta verdad, la realidad auténtica, es la que se vuelve hacia Dios en un acto supremo de acatamiento y de adoración.

El monje es un cristiano que dedica toda su vida a la búsqueda y al encuentro con Dios. Esto es algo que el monje tiene en común con todos los otros cristianos. No es el único que busca a Dios ni tampoco pretende hacerlo mejor que los demás. Pero el monje se sabe llamado a hacer de esta búsqueda un absoluto en su vida, por eso, busca a Dios verdaderamente, frecuentemente, constantemente; no busca otra cosa en lugar de él, ni otra cosa con él, ni retorna de él hacia otras cosas.⁷³

Si no buscásemos a Dios de este modo, dejaríamos de ser cenobitas. La finalidad del *quaerere Deum* es evidentemente el compromiso, la entrega y el encuentro amoroso con Dios. La vida cenobítica de silencio y oración es un camino hacia este fin.

Este camino monástico está caracterizado por un cierto número de medios: la oración silenciosa y continua, la plegaria litúrgica, la

⁷³ Olivera, “Vida monástica y soledad-clausura”, 225.

lectio divina, y las diversas renunciaciones conducentes a la conversión y purificación del corazón, todo en un clima de soledad y silencio.⁷⁴

En la Iglesia existe una llamada que mira precisamente a esa doble comunicación del Señor con sus hijos: los hombres y mujeres llamados a una vocación contemplativa que hacen precisamente del silencio y la soledad su forma particular de compromiso y seguimiento de Cristo.

Esta cristología del silencio es adoración del misterio y experiencia de vida liberada y liberadora. Una cristología de la palabra desea ser la premisa de una cristología del silencio, integrada por la escucha, la alabanza y por el servicio generoso de los pobres y marginados, sobre todo, en los lugares donde la vida rebasa la palabra. Cuando la cristología de la palabra está por cerrarse, es necesario que se inicie la cristología del silencio y de la vida, la experiencia de Cristo en la existencia cotidiana de los hombres.⁷⁵

El silencio viene a ser el clima espiritual del monasterio. No solo es una necesidad de la convivencia. No solo es una exigencia de la paz del claustro. Su verdadera función entra ya en la profunda vida de oración. Es un silencio necesario para escuchar a Dios, un silencio de recogimiento, un silencio exterior. Sobre todo, es silencio interior. Se trata de un silencio que custodia una Palabra, y de una soledad que alberga una presencia. Si ese silencio no tuviera el eco de esa Palabra, se convertiría en un simple mutismo. Si esa soledad no testimoniara la belleza de esa presencia, sería una vida de tristeza y soledad. Por eso, los contemplativos viven su silencio elocuente y su soledad habitada.

Como María que llena de gracia e inundada de los dones del Espíritu Santo, permanecía silenciosa adorando a su Hijo, contemplando los inefables misterios que se cumplían en ella y por ella, y elevando a Dios un himno incesante de gracias y alabanzas desde el santuario de su corazón inmaculado.⁷⁶

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Forte, *Jesús de Nazaret: historia de Dios y Dios de la historia*, 157.

⁷⁶ Columba Marmion, *Jesucristo ideal del monje*, 432.

La vida monástica contemplativa supone también una llamada a la soledad que crea el desierto fecundo para la búsqueda de Dios, el coloquio con Dios. San Benito insiste en el hecho de que el monje, como buen discípulo, es ante todo un hombre de escucha, para hacerse todo oídos ante la Palabra de Dios. El silencio es el clima propicio para que, en el seno de la soledad, y aun de la vida comunitaria, florezca la alabanza divina y se cultive y profundice el trato íntimo con Dios, la atención habitual a su presencia, alma de la soledad. El silencio lo encierra todo, aunque no sea la virtud por excelencia; es como la madre de las virtudes monásticas, la atmósfera en la que ellas respiran y se fortalecen.

Si se desea la unión con Dios hay que evitar las conversaciones inútiles y ociosas, porque distraen al alma y arruinan su recogimiento. Un monje que no cuida esto –dice San Benito– no solo se daña a sí mismo, sino disipa a los demás. Al comentarlo, añade Columba Marmion:

...en un medio, en una casa religiosa donde el silencio no se observa perfectamente, se puede asegurar que es porque falta intensidad a la vida interior. Será de poca utilidad el silencio de los labios, si no va acompañado del silencio del corazón.⁷⁷

Al respecto, señala Sanz Montes:

La historia de la humanidad en su diversidad cultural nos muestra cómo el hombre de todos los tiempos, conocedor de su pobreza expresiva ante tantas realidades, ha recurrido y continúa recurriendo constantemente a tantos géneros comunicativos que le permitiese algún nivel de expresividad; la palabra, el gesto, el símbolo, el teatro, el cine, la poesía e incluso el mismo silencio. Si el *homo loquens* busca y trata de expresar de tantos modos el misterio que le desborda, llega un momento en el que debe dar paso a otro modo de expresión más propia del *homo adorans*, el silencio. No es un callar robador de la palabra debida y esperada, sino la cabal incapacidad para decir y decirse; es el desbordamiento en el que el hombre calla de tanto como tiene que expresar. Este tipo de lenguaje no verbal, silencioso, es el lenguaje *místico*. Para el místico, como para el amante, las palabras no son ni domésticas ni domesticables, sino que permanecen de algún modo en su estado más originario.⁷⁸

⁷⁷ Ibid., 430-431.

⁷⁸ Sanz Montes, “Los contemplativos, lenguaje de Dios”.

La mística conoce del valor del silencio y de la palabra. “La mística es inefable, pero el místico habla porque silencio y palabra se complementan. Silencio y palabra, no mutismo ni verborrea.”⁷⁹ Toda palabra que no surge del silencio es inauténtica, y todo silencio que no se encarna en la palabra está incompleto. Silencio y palabra se acompañan mutuamente. “Es muy legítimo hacer hablar al silencio; pero también es conveniente, a veces, recorrer el camino inverso y retornar las palabras a su silencio originario. Quien no ha gustado del silencio no puede saborear la palabra”.⁸⁰

Esta Palabra la escuchan los contemplativos. Es la que testimonian desde su silencio tan lleno de susurro divino, que se hace elocuente para quien quiera escuchar. Esta invitación a escuchar se aplica tanto al laico como al monje. “Escucha... quienquiera que seas”, dice Benito en el Prólogo de la Regla. *Quienquiera que seas...*

Para escuchar y acceder a la Palabra, el monje, como también el laico cristiano, deberá desarrollar –más que ningún otro– el sentido del oído. La ascesis del silencio se da únicamente para ahondar un espacio donde Dios pueda hacerse escuchar sin ningún ruido externo. Por eso, el silencio no debe abandonar jamás al monje cuya opción de vida es la contemplación. El silencio favorece la comunión fraterna; abre la mente a las inspiraciones del Espíritu; estimula la atención del corazón y la oración.

La fuerza de nuestra fe, según Juan Pablo II, no solo se manifiesta con palabras, sino también en el silencio. El silencio ha manifestado un aspecto esencial de la existencia cristiana: la vida contemplativa, que da prioridad a la oración. El convento, arraigado en su centro que es Jesucristo, irradia luz a las comunidades parroquiales que lo rodean. No solo los grandes titulares de los periódicos influyen eficazmente en las personas; también lo hace esta presencia discreta y, a la vez, segura de las monjas, que es otro aspecto, completamente diferente, pero no por ello menos misionero de la Iglesia santa, puesto que la santidad de la Iglesia es el secreto manantial y la medida infalible de su laboriosidad apostólica y de su ímpetu misionero (*Christifideles laici*, 17).⁸¹

⁷⁹ Panikkar, *De la mística*, 183.

⁸⁰ Idem, *El silencio de Buddha*, 23, 29 y 45.

⁸¹ Juan Pablo II, “Discurso a los obispos de la Conferencia Episcopal Escandinava en visita *ad limina* (19 de abril de 1997)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_

Escuchar prolonga el *auditus fidei* por el que se acepta el mensaje y la llamada a ser cristianos. El monje, de manera singular, vive a la escucha de la Palabra, y su teología puede llamarse monástica en cuanto al método, mística en cuanto a su objeto, mistagógica en su intención. Se trata de una teología del misterio de la fe que se vive. Por eso se la puede llamar teología mística, teología del amor que une y transforma interiormente. La intención es comunicar, invitar y llevar a otros a descubrir el misterio. Por eso hablamos de mistagogia, es decir, pedagogía del misterio.

Nuestros padres del Císter no son solo místicos sino también mistagogos, es decir, pedagogos que nos inician e introducen en el misterio de Dios: avanzan para que nosotros avancemos, comparten la experiencia cuando ésta es útil a los demás, y hasta están dispuestos a sacrificar el propio “ocio y quietud” a fin de preparar exhortaciones que motiven y ayuden a otros a caminar.⁸²

El escuchar, el poner el oído atento a la Palabra de Dios y a su interpelación teologal y social es el primer elemento del diálogo espiritual. La estructura humana y cristiana es un anticipo al don gratuito de una Palabra libremente dicha y manifestada en el proceso de revelarse de Dios y de comunicarse a la humanidad en forma salvadora. El silencio que nos prepara para la recepción de la Palabra nos mueve hacia la respuesta de la escucha, desde la cual se recibe la Palabra.

Escuchar para actuar en la situación en que viven nuestros hermanos y convertirnos en palabra de aliento y esperanza es el camino que, con el ejemplo de los padres del monacato, debemos recorrer.

3. *LECTIO DIVINA*: ORACIÓN DE AYER, DE HOY Y DE SIEMPRE

La experiencia en la que el monje se acerca sediento a la Palabra y bebe de ella con un método, el de la *lectio divina*, es lo que lo lleva a un contacto vivo y personal con la Palabra encarnada, para poder

father/john_paul_ii/speeches/1997/april/documents/hf_jp-ii_spe_19970419_vescovi-scandinavia_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

⁸² Olivera, “¿Escuela de amor místico?”, 287-289.

leer y escuchar los signos de los tiempos y ser sembrador de Buena Nueva. La *lectio divina* no es meramente un método de plegaria: es una manera de hacer teología y un estilo de vida que favorece la reciprocidad entre Dios y la persona. Es una actividad esencialmente mística, ordenada y orientada a la contemplación.

Desde la Palabra inicial libre y gratuita se inaugura un itinerario de recorrido histórico para situar la mística en las diversas épocas y poder dar una respuesta a la realidad actual. La mística misma es el proceso mediante el cual el ser humano se abre a la audición de la Palabra, no pone obstáculos en la relación con la trascendencia, desarrolla su audición como ascesis, que posibilita el encuentro entre el inmanente y el trascendente.

No hay mística sin ascesis y sin místicos no hay sociedad humana. La experiencia interna es lo que nutre el compromiso y la acción. Nos ayuda a ver más allá, a buscar poder ser evangelizados y evangelizadores. El amor que nos une y nos transforma interiormente es el mismo amor que impulsará el compromiso y la dimensión antropológica que se encuentra en la Palabra hecha carne.

La reconsideración de las diversas formas hermenéuticas nos ha permitido comprobar la multiplicidad de caminos para un acercamiento a la Palabra de Dios. Estas formas de reflexión e interpretación responden al deseo de entrar en el secreto de la Palabra de Dios, de reducir los obstáculos que se interponen entre el texto escrito y la Palabra de vida y sobrepasar la Palabra escrita para encontrar la Palabra viva que constituye la meta más ansiada de la *lectio divina*.

En la cristiandad occidental la *lectio divina* comienza a aparecer con manifestaciones más bien discretas; es en el mundo monástico latino donde se presenta con mayor evidencia. La mística, como la teología de los padres, tuvo siempre su eje en las Sagradas Escrituras y sus comentarios y, por eso, en la *lectio divina*.⁸³

A esta *lectio divina* la suplantó la *lectio* académica sobre las Escrituras, que lentamente va dejando de ser fuente divina para ser una *lectio* teológica. Se va perdiendo la intuición fundamental que une la *lectio* con la sucesión de los tiempos litúrgicos. El problema que encontramos consiste en que la teología académica se puede tor-

⁸³ Mundó, "Las reglas monásticas latinas del siglo VI y la *Lectio divina*", 229-255.

nar extraña a la experiencia mística, y la teología experiencial podría perder su esencia, cayendo en un romanticismo vacío de realidad.

El principal problema y el más importante de todos es mantener la armonía entre estas dos actividades que honran a la naturaleza humana y dignifican la vida del hombre. Nada se gana con destruir la una para salvar la otra, porque de lo contrario se salvan o caen juntas. Sin una teología no hay mística verdadera y toda sana teología busca el apoyo de una filosofía.⁸⁴

Al poner el centro de la mística en la *lectio divina*, tanto J. Leclercq como H. de Lubac afirman que la mística es un acto, un ejercicio, y no un contenido que solo puede armarse en tratados sistemáticos que siguen la lógica, no el *Mysterion* de Cristo. La verdadera mística y teología monástica se manifiestan cuando el monje se encuentra con la Palabra y escucha la voz del Señor que lo convierte. Mientras no llegue ese momento no se puede hablar de Escrituras, ni de mística, ni de conocimiento de Dios. Hasta que no se llegue a dicha conversión no se ha sacado de las Escrituras una interpretación totalmente cristiana.

El misterio cristiano no está solo para ser contemplado curiosamente como un objeto de ciencia, sino debe ser interiorizado y vivido.⁸⁵ El pueblo cristiano se cansa de una teología académica que solo sirve para alimentar las discusiones y no el centro de interés; cuando se trata de cristología son más simples las escuelas, los autores, las filosofías de moda que Cristo mismo. Esa teología monástica –según Leclercq– concede menos sitio al pensamiento especulativo que a la contemplación amorosa de los misterios de los que hablan la Escritura y la tradición.

Para los monjes se trata menos de plantear cuestiones nuevas y de aplicarles las categorías procedentes de la filosofía, que de reflexionar, en la fe, a la luz de la liturgia, sobre las verdades reveladas y sobre el modo en que es posible vivirlas.⁸⁶

Se trata de una verdadera inteligencia de la fe.

⁸⁴ Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, 49.

⁸⁵ De Lubac, *Histoire et esprit : L'intelligence de L'Écriture d'après Origène*.

⁸⁶ Leclercq, *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*, 153.

Aunque la contemplación a veces parezca constituir una negación del pensamiento especulativo, es en verdad el complemento de éste.

Toda filosofía, toda teología que tiene conciencia viva del lugar que ocupa en el orden verdadero de las cosas, aspira a penetrar en esa nube que rodea la cima de la montaña donde el hombre puede esperar unirse al Dios vivo.⁸⁷

La vida monástica contemplativa tiene la misión y el gran reto hoy de rescatar la teología monástica y mística, y demostrar que aunque la especulación de la teología escolástica se desarrolla en las escuelas existe otro estilo de vida que promueve modos diferentes de reflexionar sobre la fe sin entrar en conflicto entre ellas. Donde la tiniebla resulta invencible la razón abre el camino al amor, y así nace la vida mística.⁸⁸

El renacer de la teología monástica y mística depende del redescubrimiento de la lectura de la Palabra (*lectio divina*) que ha estado siempre en su alma y fuente.⁸⁹

La *lectio divina*, aunque destinada a todo cristiano, es constitutiva del estilo de vida monástica y no es casualidad que se la considere connatural a la misma: es parte de la radicalidad evangélica que el monje desea vivir. El amor que produce esta lectura es un símbolo de la procesión del Espíritu Santo que es el amor de Dios. El Padre nos regala la Escritura para que en ella aprendamos a conocer al Hijo. “Toda la Escritura, es un solo libro, que tiende al mismo fin el Verbo divino; que viene de un solo Dios y que ha sido escrito por un solo Espíritu.”⁹⁰

Solo de las Sagradas Escrituras emerge la *lectio divina* que nos conduce al encuentro con el Señor provocado por la *escucha* que conduce al *conocimiento* y al *amor*. La invitación que se resume en

⁸⁷ Merton, *Ascenso a la verdad*, 74.

⁸⁸ Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, 130.

⁸⁹ Cantalamessa, “Escucha: qué dice el Espíritu a la Iglesia.”

⁹⁰ Ruperto de Deutz, “De glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus” I, V, PL 169, 18, citado por Benedicto XVI, “Audiencia general del 9 de diciembre de 2009”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091209_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

el *Shemá, Israel*: “Escucha, Israel. Yahvéh nuestro Dios es el único Yahvéh. Amarás a Yahvéh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy” (Dt 6,4-5), es central en toda la Escritura (cfr. Mc 12,29-30). Israel surge de la escucha y madura por la interiorización. El método usado para lograr la madurez es la meditación: la *Hagada*. También era el método de estudio en las escuelas rabínicas, donde mediante la lectura en voz alta de manera rítmica y repetitiva se memorizaban los textos; primero era aprender y luego la reflexión.

Las comunidades cristianas heredaron este método, ya que los primeros cristianos solían reunirse a recibir las enseñanzas de los Apóstoles a la vida común, a la fracción del pan y las oraciones (Hch 2,42). Los cristianos reflexionaban en torno de la Palabra a la luz de la resurrección de Jesús. Era una lectura orante que les enseñaba a escuchar la Palabra y fortalecía su relación con Jesús.

Esta llamada a la escucha constituye el movimiento al que nos introduce la *lectio divina* que nos lleva a desembocar en Dios. La escucha de la Palabra tiene como meta fortalecer las virtudes teológicas: la fe que afirma nuestra adhesión a Dios, la esperanza que nos hace gozar las promesas del Reino, y el amor que se reaviva en la capacidad de amar a Dios y al prójimo.

La expresión *lectio divina* nos llegó de Orígenes, quien fue un amante y estudioso de la Palabra de Dios, quien la reflexionaba con los cristianos de la primera mitad del siglo tercero.⁹¹ Orígenes

⁹¹“C. *Uso della Bibbia: La preoccupazione di una lettura regolare, anche quotidiana, della Scrittura corrisponde a una pratica antica della Chiesa. Come pratica collettiva, è attestata nel III secolo, all'epoca di Origene; questi faceva l'omelia a partire da un testo della Scrittura letto in modo continuato durante la settimana. Esistevano allora assemblee quotidiane dedicate alla lettura e alla spiegazione della Scrittura. Questa pratica, in seguito abbandonata, non incontrava sempre un grande successo presso i cristiani (cfr. Origene, Hom. Gen., X, 1). La lectio divina come pratica soprattutto individuale è attestata nell'ambiente monastico dei primi tempi. Nel nostro tempo un'Istruzione della Commissione Biblica approvata dal papa Pio XII l'ha raccomandata a tutti i chierici, secolari e religiosi (De Scriptura Sacra, 1950; EB 592). L'insistenza sulla lectio divina sotto il suo duplice aspetto, comunitario e individuale, è quindi diventata nuovamente attuale.*” (Pontificia Commissione Biblica, “L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa”, *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html [consultado el 19 de abril de 2010]).

afirmaba que, para leer la Palabra con provecho, es necesario hacerlo con atención, constancia y oración. Por ser uno de los maestros en este modo de leer la *Biblia*, sostiene que entender las Escrituras requiere –más incluso que el estudio– la intimidad con Cristo y la oración.

En efecto, está convencido de que la vía privilegiada para conocer a Dios es el amor, y que no se da una auténtica *scientia Christi* sin enamorarse de él.⁹² Desde entonces, la *lectio divina* se convirtió en el centro de la vida cristiana y respuesta de radicalidad religiosa en la sociedad posconstantiniana. El monacato del desierto se organizó en torno de la Palabra de Dios, que fue escuchada y meditada por sus miembros.

Las reglas monásticas de Pacomio, Agustín, Basilio y Benito establecieron la *lectio divina* junto al trabajo manual y la liturgia, la triple base de la vida monástica. La tradición monástica la asumió y sistematizó a partir del siglo XII. Desde entonces, cada monje y monja consagra diariamente un tiempo determinado a la *lectio divina*.

La *lectio divina* es tan antigua como la propia Iglesia que vive de la Palabra de Dios y se nutre de ella como el manantial de agua viva. Sabemos que todo cristiano, ya sea monje o no, debe orar. El verdadero desafío para los cristianos contemporáneos consiste en encontrar el camino de oración profunda que los lleve a una experiencia de unión con la Palabra de Dios, apartándose de todo aquello que les impida dicho encuentro. La *lectio divina*, hoy, como en tiempos pasados, sigue saciando la sed del pueblo de Dios que busca y anhela profundizar las Escrituras como alimento de vida y fortalecimiento en su compromiso con el Reino de Dios.

⁹² “*Origene, uno dei maestri in questa lettura della Bibbia, sostiene che l’intelligenza delle Scritture richieda, più ancora che lo studio, l’intimità con Cristo e la preghiera. Egli è convinto, infatti, che la via privilegiata per conoscere Dio sia l’amore, e che non si dia un’autentica scientia Christi senza innamorarsi di Lui.*” (Benedicto XVI, “Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* al episcopado, al clero, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia”, No. 86, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_sp.html [consultado el 30 de marzo de 2010]).

En nuestra sociedad emergen algunos interrogantes: ¿Cómo orar en profundidad? ¿Cómo llegar a comprometerme en este camino de búsqueda, de unión con Dios? ¿Cómo lograr concentrarme en la realidad más profunda de nuestra fe? ¿Cómo poder diferenciar lo que es producto de la imaginación y la realidad, y lo especulativo de la experiencia personal? ¿Cómo aprender a escuchar y encontrar al Dios hecho Palabra en una sociedad de tanto ruido? Estos interrogantes son pertinentes, y no se pueden abordar como cualquier otro problema intelectual. Plantean desafíos existenciales que se deben atender no con ideas, sino con la vida.

San Pablo es quien nos puede ayudar a encontrar respuestas: “No sabemos pedir como es necesario, pero el mismo Espíritu intercede por nosotros” (Rm 8,26-27). El mismo Pablo nos invita a ser perseverantes y constantes en la oración (Rm 12,12), tomando la espada del Espíritu –que es la Palabra de Dios– y que orando en todo momento (Ef 6,17-18). No nos inquietemos por cosa alguna, porque la paz de Dios custodiará nuestras mentes y corazones en Cristo Jesús (Flp 4,6-7).

La oración es, para el cristiano, la puerta de entrada a la experiencia misma de oración de Jesús, y es el Espíritu el lazo de unión al Padre. La experiencia personal de Jesús es la realidad que debe estar presente en el corazón de cada ser humano. Nuestra búsqueda de conocimientos, medios u otras enseñanzas se vuelve inútil: el secreto consiste en que Cristo está con y en nosotros.

Así, todo lo que nos aprisiona y nos impide emprender ese caminar se atenúa cuando reconocemos que poseemos el Espíritu de Cristo. En Cristo se escucha con nitidez la voz del Padre que habla al hombre, y en Cristo el hombre encuentra las palabras para responder a Dios. “En él la palabra divina se ha hecho hombre y el hombre ha sido capacitado para hablar el lenguaje del Dios-Trinidad.”⁹³

La *lectio divina* –según la tradición cristiana– constituye una respuesta simple y práctica a los interrogantes que expusimos antes. En el corazón de esta tradición, se encuentra la búsqueda personal de Dios que se verifica en la escucha, en el diálogo. En el origen están las enseñanzas de Jesús, la tradición religiosa en el marco de la cual vivió y enseñó, la Iglesia apostólica y los padres de la Iglesia.

⁹³ Pascual, *El compromiso cristiano del monje*, 295.

Esta tradición se convirtió en la Iglesia cristiana, patrimonio de los monjes y del monacato, y constituye desde ahí la vía principal, que se expandió en la Iglesia y la alimentó. Los monjes siempre dieron preferencia a la práctica antes que a la teoría, y su pobreza interior y exterior favoreció la experiencia en sí misma, antes que el proceso de reflexión por sobre la experiencia.

El monje escuchaba la Palabra, la memorizaba y la guardaba consigo para rumiarla durante el trabajo manual. Una de sus primeras tareas era aprender de memoria algunos Salmos, para que sirvieran de estímulo y apoyo en su diálogo con Dios. Aunque hoy día no repitamos el esquema antiguo de los monjes, queda ante nosotros la inspiración, el ejemplo y el reto: memorizar un texto de la Escritura y tenerlo presente a lo largo del día; y aunque se adapte a nuestro estilo de vida moderno, logra el mismo objetivo hoy que en tiempos pasados.

Es entonces natural, hasta inevitable, afirmar que la *lectio divina* se encuentra en el corazón mismo del monacato. Por tanto, el monacato reviste un carácter de importancia hoy de cara a la Iglesia y al mundo.

Hace años que la *lectio divina* es un tema que nos ocupa a todos en la Iglesia, ya que no son únicamente los monjes quienes se ocupan con renovado interés en la práctica de la misma. El Sínodo de Obispos en la XII Asamblea Ordinaria fue dedicado al tema: la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia donde la *lectio divina* ocupó un lugar especial.

El Sínodo insiste más de una vez en la exigencia de un acercamiento orante al texto sagrado como factor fundamental de la vida espiritual de todo creyente, en los diferentes ministerios y estados de vida, con particular referencia a la *lectio divina*. En efecto, la Palabra de Dios está en la base de toda espiritualidad auténticamente cristiana. Con ello, los padres sinodales han seguido la línea de lo que afirma la constitución dogmática *Dei Verbum*: “Todos los fieles [...] acudan de buena gana al texto mismo: en la liturgia, tan llena del lenguaje de Dios; en la lectura espiritual, o bien en otras instituciones o medios, que para dicho fin se organizan por todas partes con aprobación o por iniciativa de los pastores de la Iglesia. Recuerden que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración.” La reflexión conciliar pretendía retomar la

gran tradición patristica, que ha recomendado siempre acercarse a la Escritura en el diálogo con Dios.⁹⁴

Incluso en los documentos de la XXXI Congregación de la Compañía de Jesús se lee lo siguiente: la *lectio divina*, práctica que data de los primeros tiempos de la vida religiosa en la Iglesia, supone que el lector se abandona a Dios, que le está hablando y le concede un cambio de corazón, bajo la acción de la espada de dos filos de la Escritura, que lo desafía continuamente a una conversión. Verdaderamente, podemos esperar de la lectura orante de la Escritura una renovación de nuestro ministerio de la Palabra y de los Ejercicios Espirituales.⁹⁵

En la espiritualidad ignaciana la *lectio divina* encaja suavemente como un modo muy recomendable de oración con la Escritura, que presenta estrecha similitud con la contemplación que indica San Ignacio en el texto de los Ejercicios. Proponerla y estimularla como lo hace apropiadamente la Congregación General, no es otra cosa que propiciar una oración fácil, simple y gustosa, con miras al fin que se pretende.⁹⁶

⁹⁴ Benedicto XVI, “Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* al episcopado, al clero, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia”, No. 86, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_sp.html [consultado el 30 de marzo de 2010].

⁹⁵ Congregación General XXXI, 1965-1966. “La Sagrada Escritura y la tradición en nuestra oración: Habiendo placido al Padre hablarnos a los hombres en su Hijo, el Verbo encarnado, como también muchas veces en las Escrituras, este tesoro de las Escrituras, entregado por el Esposo a la Iglesia para que rijá y nutra la vida cristiana, constituye la fuente pura y perenne de la vida espiritual, de la oración y de la renovación de la vida religiosa. Pero además toda la tradición de la Iglesia nos recuerda a este propósito que la Escritura no se hace para nosotros palabra de salvación, a no ser que se la oiga en la oración y nos lleve a la obediencia de la fe. La *lectio divina* requiere, según un uso antiquísimo en la vida religiosa, una total disponibilidad para con el Dios que en ella nos habla, así como también una compunción de corazón bajo la acción de la espada de doble filo de la Escritura que de continuo nos invita a la conversión. También se puede con todo derecho esperar, de esta lectura meditada de la Escritura, la renovación del ministerio de la palabra y el de los Ejercicios Espirituales, ya que ambos a dos se nutren de nuestra familiaridad con el Evangelio.” (Decreto de oratione No. 6, CG 31, d.14, 6).

⁹⁶ “*Lectio divina* y contemplación ignaciana, Notas sobre la contemplación” (2). 1.2. La oración ignaciana. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/6135634/Lectio-Divina-y-Con-Temp-Lac-Ion-Ignaciana> (consultado el 25 de mayo 2009).

Cuando la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús recomienda a los jesuitas la *lectio divina*, patrimonio de las órdenes monásticas, particularmente, de los benedictinos, lo hace como fuente de conversión y de renovación del ministerio de la Palabra y de los Ejercicios Espirituales. No está introduciendo ningún extraño elemento monástico en la espiritualidad propia de la Compañía de Jesús. Simplemente está acogiendo, en el mejor espíritu de sentir con la Iglesia, las recomendaciones del Concilio Vaticano II acerca de la lectura asidua de la Escritura.⁹⁷

Hoy sigue siendo el método más recomendable para todo cristiano. No requiere educación especial, pero sí cierta disciplina. En la *lectio* es Dios quien toma la iniciativa e interviene en persona. Dios habla y se dirige personalmente a cada persona.⁹⁸ Lo único que la persona puede hacer es prestarse lo mejor posible a la acción de la Palabra. Para que el diálogo pueda alcanzar la máxima capacidad de comunicación, se requiere que los interlocutores sepan hablarse y escucharse con la mirada y con el corazón.

Cuando las palabras son insuficientes y el diálogo se hace inefable este diálogo se ha convertido en una contemplación. La *lectio* no termina con ese rato de silencio y escucha, continúa siendo la compañera asidua del monje como de toda persona cuando éste se retira en el recogimiento del monasterio, en el trabajo y en la relación con los demás.

La *lectio* también ha de ser verdadera teología: estudio de Dios. Y ha de ser una teología vivida *in actu*. [...]. El monje no ha de tener en todo lo que hace –en el estudio teológico por tanto y de manera particular– más miras que vivir el Reino de Dios en la Iglesia y trabajar para que otros lo vivan.⁹⁹

En su forma, la *lectio* tiene varios elementos que responden a las actitudes permanentes que se debe tener frente a la Palabra de Dios.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Louf, *El camino cisterciense*, 123-127.

⁹⁹ Pascual, *El compromiso cristiano del monje*, 298-299.

1. *La sacra pagina*: el texto bíblico en que se realiza la *lectio divina*. La *sacra pagina* es, pues, un texto que hay que examinar, explorar, sondear, sin miedo a agotarlo: podemos indagar e investigar la inefable bondad de Dios velada en el texto de las Escrituras: nos reserva dones muchos mayores que los mismos que nos promete.¹⁰⁰

2. *La lectio*: la escucha.

En la praxis de la *lectio divina* al tiempo de la *lectio* le corresponde la escucha del mensaje de la sacra página, lo cual se logra mediante la interpretación o explicación del texto bíblico. Este es un momento importante en la praxis con la Palabra de Dios.¹⁰¹

Aquí juega de manera especial la relación personal que cada uno tenga con Dios. Por eso es conveniente aprovechar las interpretaciones y explicaciones preparadas por los exégetas.

3. *La meditatio*: la acogida de la Palabra para reflexionar sobre el texto y aplicarlo a la vida del lector. Es un acto de inteligencia interior del texto; pretende hacer pasar la Palabra de Dios al corazón.

San Agustín asocia la *ruminatio* al *gustus* al escribir: El que medita día y noche la Palabra del Señor, es como si rumiase y encontrase deleite en el sabor de esa Palabra divina dentro del que podría llamarse paladar del corazón.¹⁰²

Es repetir el texto, masticarlo, rumiarlo, hasta descubrir lo que el texto nos desea decir. Es guardarlo y saborearlo con el paladar del corazón. Como María, cuando guardaba y meditaba todas las cosas en su corazón (Lc 2,19,21). Es el lugar en el que la experiencia de vida y el texto bíblico se encuentran para que el texto ilumine la vida y la vida ha de iluminar el texto. La *meditatio* nos ayuda a descubrir lo que el Espíritu de Dios desea comunicar a la Iglesia a través del texto bíblico.

4. *La collatio*: coparticipación o contribuir. La *collatio* tiene como primera finalidad la consecución de una mejor inteligencia de la Palabra de Dios. “Es la escucha en común de la Palabra de

¹⁰⁰ Origène, *Homélie sur les nombres*, Homilía IX, 7.

¹⁰¹ Masini, *La lectio divina: Teología, espiritualidad, método*, 419.

¹⁰² *Ibid.*, 392.

Dios durante la cual cada hermano trata de edificar a los demás manifestando con simplicidad de corazón su reacción ante la Palabra que lo interpela.”¹⁰³ La actitud fundamental por la cual ha de estar animada la *collatio* es la disponibilidad receptiva a los demás. “Si la *lectio* es útil para instruir, la *collatio* facilita el aprender; reuniendo las luces y experiencias concedidas a cada uno, se penetra más en la comprensión de la Palabra.”¹⁰⁴

“La *lectio* y la *collatio* para que sean verdaderas, exigen estar acompañadas y sostenidas por una profunda vida de fe y de amor, las cuales a su vez las estimulan y las vivifican.”¹⁰⁵ Compartir las experiencias personales de contacto con la Escritura, el contrastarlas con otras personas constituye un estímulo para seguir adelante por el camino de la lectura de Dios.

5. *La oratio*: la plegaria u oración. Dios me ha dirigido su Palabra; en la *oratio* yo dirijo mi palabra a Dios. “La *oratio* es impulso hacia Dios a quien se conoce en el amor y que es hallado en el diálogo movido por el amor; él es incognoscible para el intelecto, pero plenamente cognoscible por el amor.”¹⁰⁶ Es conversación no solo porque el orante se vierte en lo que Dios le habla, sino también porque busca convertirse a él. La *oratio* brota del encuentro del corazón del hombre con el corazón de Dios, donde Dios habla al hombre y éste escucha a Dios; el hombre habla a Dios y Dios escucha al hombre, por medio de la Palabra de Dios. Como María, que fue capaz de escuchar la Palabra porque el rumiarla había purificado su corazón. La *oratio* se va prolongando en la vida y tiende a simplificarse; el orante aprende a expresarse con menos palabras.

6. *La contemplatio*: es silencio y adoración, admiración y gusto ante Dios. “La *contemplatio* es donde el alma sedienta queda em-

¹⁰³ Baroffio, “*Lectio divina* y vida religiosa. La *Biblia* en la formación y en la vida religiosa”, 308.

¹⁰⁴ Masini, *La lectio divina*, 394; Magrassi, *L’oggi della Parola di Dio nella liturgia*, 288.

¹⁰⁵ Baroffio, “*Lectio divina* y vida religiosa. La *Biblia* en la formación y en la vida religiosa”, 309.

¹⁰⁶ Anónimo, *La nube della non-cognoscenza*, 133-134.

briagada con el rocío del cielo.”¹⁰⁷ “La *contemplatio* consiste en permanecer en Dios mediante el amor, para que Dios permanezca en nosotros.”¹⁰⁸

En el amor, que es comunión con Dios, la *contemplatio* constituye uno de los elementos esenciales de toda vida cristiana. A la contemplación se la encuentra por las calles, pues tiene como fundamento estas certezas: el convencimiento de que todos son llamados a la contemplación del amor; nace en el corazón, luego sale al exterior, y entra en la vida social como servicio al hombre. La *contemplatio* evita la huida del mundo porque la experiencia de Dios está en la propia vida. Es el mirar de Dios sobre el mundo. Este nuevo mirar es la *contemplatio*, que nos ayuda en el proceso de transformación del mundo para que sea una manifestación de Dios, una teofanía.

7. *La operatio*: el testimonio. En los monasterios antiguos los tiempos de la *lectio divina* se detenían con frecuencia en la *contemplatio*. Sin embargo, San Gregorio Magno enseñaba tanto a los monjes como a los cristianos:

Debemos aplicarnos a nosotros mismos lo que leemos, de suerte que, mientras el espíritu se ve alentado por lo que escucha, la vida por su parte, ponga en práctica la Palabra escuchada.¹⁰⁹

La Palabra de Dios penetra en la persona, la transforma, enjuga sus lágrimas, la libera de la insatisfacción, la levanta de la postración y la orienta decididamente hacia una vida de caridad y de acción oblativa hacia sus hermanos.¹¹⁰

El redescubrir la *lectio divina* es hoy motivo de gracia, de conversión al Señor, de renovación y transformación. En la vida monástica ha existido siempre un retorno a las raíces y a las fuentes, es decir, a esta raíz y fuente de la Palabra de Dios. Es la Palabra la que dirige la irrupción de la santidad en la historia y la única capaz

¹⁰⁷ Guigo il Certosino, “La scala di Giacobbe”, No. 2. 11, 30, 36.

¹⁰⁸ Pío XII, “Discurso a las monjas de clausura”, 117-122.

¹⁰⁹ Gregorio Magno, *Libros morales*, Libro I, XXIV, 33.

¹¹⁰ Baroffio, “*Lectio divina y vida religiosa. La Biblia en la formación y en la vida religiosa*”, 286-288.

de transformar los rostros de hombres y mujeres para asemejarlos al rostro de Cristo, Palabra hecha carne.

Con la *lectio divina* el orante abre el oído a *la escucha, ora escuchando*, y en la escucha se manifiesta la vida divina en nosotros y nuestra participación en la vida trinitaria. *Se hace la lectio divina, pero sobre todo acontece*.¹¹¹

La *lectio divina* permite una apertura a la Palabra de Dios y nos dispone a la acción del Espíritu. Es un camino, un peregrinar hacia Dios al que todos estamos invitados; por tanto, respeta el paso, el ritmo y las fuerzas de quienes deciden emprenderlo. La meta es el encuentro amoroso con el Dios de la vida mediante su Palabra, escuchada, acogida, compartida, orada, profundizada y vivida en la cotidianidad.

Por eso la Iglesia nos lanza hoy un gran reto: ustedes son custodios del patrimonio de una espiritualidad anclada radicalmente en el Evangelio. “*Per ducatum evangelii pergamus itinera eius*”, dice San Benito en el Prólogo de su Regla. Precisamente esto los compromete a comunicar y dar a los demás los frutos de vuestra experiencia interior. Conozco y aprecio mucho la generosa y competente obra cultural y formativa que tantos monasterios vuestros llevan a cabo, especialmente en favor de las generaciones jóvenes, creando un clima de acogida fraterna que favorece una singular experiencia de Iglesia. En efecto, es de suma importancia preparar a los jóvenes para afrontar su futuro y responder a las múltiples exigencias de la sociedad teniendo como referencia constante el mensaje evangélico, que siempre es actual, inagotable y vivificante. Dedíquense por tanto, con renovado ardor apostólico a los jóvenes, que son el futuro de la Iglesia y de la humanidad. En efecto, para construir una Europa “nueva” es necesario comenzar por las nuevas generaciones, ofreciéndoles la posibilidad de aprovechar íntimamente las riquezas espirituales de la liturgia, de la meditación y de la *lectio divina*.¹¹²

Este mensaje nos invita a transformar de manera nueva y radical nuestros monasterios en verdaderas escuelas de teología,

¹¹¹ Bianchi, “*Lectio divina* y vida monástica hoy”, 253-265.

¹¹² Benedicto XVI, “Discurso al Congreso Internacional de la Confederación Benedictina (20 de septiembre de 2008)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080920_abati-benedettini_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

escuelas de caridad, donde otros puedan nutrirse de las riquezas de la oración, la dirección espiritual y la *lectio divina*. Debemos profundizar nuestra llamada a la mística y a la profecía, para llegar a ser una nueva presencia en la sociedad actual. Desde el desierto abrazar al mundo que se encuentra ciego y sediento de Dios.

La Iglesia siempre debe renovarse y rejuvenecerse, y la Palabra de Dios, que no envejece ni se agota jamás, es el medio privilegiado para este fin. En este marco, quisiera recordar y recomendar sobre todo la antigua tradición de la *lectio divina*. Estoy convencido de que, si esta práctica se promueve eficazmente, producirá en la Iglesia una nueva primavera espiritual. Por eso, es preciso impulsar ulteriormente, como elemento fundamental de la pastoral bíblica, la *lectio divina*, también mediante la utilización de métodos nuevos, adecuados a nuestro tiempo y ponderados atentamente. Jamás se debe olvidar que la Palabra de Dios es lámpara para nuestros pasos y luz en nuestro sendero (cfr. Sal 119,105).¹¹³

Al reflexionar sobre la Escritura como palabra de la fe, la tarea del teólogo es articular una lingüística segunda que extraiga el sentido de la referencia, de la interlocución. La lectura teológica de la Palabra siempre será hermenéutica, y como tal, circunscrita a la tradición eclesial. Pero es también, al mismo tiempo, un lenguaje de creyentes y para creyentes.¹¹⁴

4. EL REINO DE DIOS Y LA ESCUELA DE CARIDAD

“Vayan por todo el mundo y anuncien que el Reino de Dios está en medio de ustedes.” ¿Cuál es ese Reino que debemos anunciar? ¿Qué sentido tiene este Reino en nuestra sociedad actual? ¿Cómo podemos anunciar desde la vida monástica contemplativa este Reino? La vida monástica contemplativa tiene como misión ser la voz que anuncia desde el silencio y la oración que el Evangelio es verdaderamente Buena Noticia.

¹¹³ Benedicto XVI, “Discurso al Congreso Internacional en el XL aniversario de la constitución conciliar *Dei Verbum* (16 de septiembre de 2005)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050916_40-dei-verbum_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

¹¹⁴ Schillebeeckx, “Análisis del lenguaje, hermenéutica y teología”, 25-63.

El monje, por su condición de contemplativo, es decir, de cristiano comprometido que pone énfasis en la búsqueda de Dios, ha de aspirar a influir en la implantación y crecimiento del Reino de Dios en la línea del *ser* cristiano más que en *hacer*. Su influjo ha de ser sobre todo místico, una irradiación que fluya de su vida de unión con Cristo, de su oración y de su inmolación. Se trata de un apostolado callado, contemplado solo por el Padre que ve en lo secreto (Mt 6,6) y ejercido desde la oscuridad de la fe. El monje ha de llevar muy dentro de su corazón las urgencias del Reino de Dios al *Opus Dei*, a la oración secreta, al trabajo y al silencio y soledad.¹¹⁵

El Reino es también nuestra *schola caritatis*. En esta escuela Cristo es el único maestro y nosotros sus discípulos. Él mismo nos enseña la disciplina del amor mutuo que es distintivo de sus discípulos.¹¹⁶

Jesús, en su misión de anunciar el Reino, sale al encuentro de los pecadores, pobres, enfermos y marginados, porque en cada persona oprimida por el mal en todas sus formas descubre a un hijo querido del Padre, alguien necesitado de su amor y salvación. Por ser sus discípulos en la *schola caritatis*, él nos enseña a descubrirlo en cada persona que habita dentro o fuera del monasterio.

La vida del discípulo no es distinta a la del Maestro. Cristo, nuestro maestro, es quien nos invita al compromiso y a la entrega a los demás en la solidaridad, y tal compromiso constituye el fundamento de la espiritualidad cristiana. Esta entrega a la que estamos llamados no podrá cumplirse si no se alimenta del silencio y de la oración.

En ella no solo se fortalece la búsqueda de Dios, la unión a Dios de mente y corazón; además, por causa de la gratuidad que requiere, hace posible la adquisición de la sabiduría propia de los grandes testigos del Evangelio. Recordemos que nuestros padres “nos enseñan que la fecundidad de toda misión cristiana proviene de una intensa experiencia de oración contemplativa”.¹¹⁷

La vida monástica que es *schola*, debe ser verdaderamente *schola* de teología mística, desde donde accede al misterio y la Palabra de Cristo, prolongando su encarnación por el camino del trabajo,

¹¹⁵ Pascual, *El compromiso cristiano del monje*, 321.

¹¹⁶ Olivera, “Homilía”, 349.

¹¹⁷ Pifarré, “Dimensión contemplativa de la misión. Monasterio de Montserrat, mayo de 1993”.

la liturgia, el silencio y la *lectio divina*. El verdadero reto es ser *schola caritatis* para todo aquel que busca recuperar la dimensión orante y contemplativa de la vida, desde donde se es anuncio del Reino. Esta *schola* debe saber iniciar al servicio de Dios y de los hermanos; debe ser una iniciación global, humana y espiritual, a la vida. Porque hunde sus raíces en el misterio de Dios y puede anunciar a sus hermanos el amor de Dios del que son objeto.

Es evidente hoy que el monacato puede ser el guardián y la memoria viva de los valores humanos con peligro de desaparecer en la sociedad, hecho que impide el anuncio de la Buena Nueva: valores tales como el silencio y la interioridad, la oración y la contemplación.

El desarrollo de la ejercitación de la fe en que consiste la experiencia de Dios por parte de los monjes convierte el monasterio en una verdadera escuela: escuela de Cristo, escuela de fe, escuela de amor. La constancia de los monjes en ese estilo de vida a lo largo de los años los hace experimentados en las cosas de Dios, que terminan por saber de él y de su Espíritu por una especie de connaturalidad y familiaridad que les permite descubrir su presencia en todos los momentos y acontecimientos de la vida. Al final, el monje se convierte en un experimentado, en un experto de Dios a quien los demás pueden confiarse plenamente como a un verdadero mistagogo.¹¹⁸

En la existencia de la vida monástica y la experiencia personal de la fe está sin duda la invitación a la tarea de la nueva evangelización de la Iglesia; pero la novedad de la evangelización no depende de los contenidos ni de una presentación del Evangelio.

La novedad radica en que la vida del evangelizador se ajuste al Evangelio. Si el evangelizador no ha tenido el Evangelio en su corazón, si el Evangelio no ha sido objeto de su contemplación y motivo de su plegaria, no logrará mantenerlo en su boca. La nueva evangelización necesita creyentes nuevos. La llamada a la nueva evangelización es ante todo una llamada a la conversión, una conversión a la contemplación, de forma que transformemos en oración las obras de las manos.¹¹⁹

¹¹⁸ Velasco, "Aportación de la vida monástica a la pastoral de la experiencia de Dios", 249-272.

¹¹⁹ Bartolomé, "*Lectio divina*: la oración de contemplación como método de evangelización", 71-93.

Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura (*Dei Verbum* 22) para que las personas, cuando encuentren la verdad, puedan crecer en el amor auténtico. Se trata de un requisito que hoy es indispensable para la evangelización.¹²⁰

La Iglesia es una comunidad que escucha y anuncia la Palabra de Dios.

La Iglesia no vive de sí misma, sino del Evangelio, y en el Evangelio encuentra siempre de nuevo orientación para su camino. Es una consideración que todo cristiano debe hacer y aplicarse a sí mismo: solo quien se pone primero a la escucha de la Palabra, puede convertirse después en su heraldo.¹²¹

Sabemos que la Iglesia existe para evangelizar y que en esta acción evangelizadora reside su identidad más profunda. Tampoco ignoramos que en esta misma Iglesia, entregada a la acción y a la contemplación, lo visible está ordenado a lo invisible y la actividad apostólica está ordenada a la actividad contemplativa. Por eso, la Iglesia evangeliza con palabras y obras, pero sobre todo, con el testimonio y la oración.

La vida monástica, al responder a la llamada misionera de la Iglesia, no solo está llamada a evangelizar sino que es en sí misma un medio de evangelización, por la entrega al radicalismo de las bienaventuranzas y a la vida de total disponibilidad al Señor. Si deseamos participar activamente en el proceso de evangelización de Europa, tenemos que acoger de manera nueva la Buena Noticia de Jesús, y dejarnos evangelizar, por los pobres y sencillos, cristianos y no cristianos.

¹²⁰ Benedicto XVI, “Homilía de la misa conclusiva de la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (26 de octubre de 2008)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081026_conclusiones-sinodo_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

¹²¹ Benedicto XVI, “Discurso al Congreso Internacional en el XL aniversario de la constitución conciliar *Dei Verbum* (16 de septiembre de 2005)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050916_40-dei-verbum_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

Si deseamos ser actores en esta llamada evangelizadora, tenemos que hacernos discípulos del Maestro en su *schola caritatis*. Esta *schola caritatis* tiene una palabra que decir en el proyecto de una nueva evangelización orientada a la civilización del amor: esa palabra es nuestra propia vida.¹²²

El que quiera ser escuchado cuando habla de Dios debe haber hablado primero con él. Su deber es buscarle, escuchar su Palabra, mirar las Escrituras como el rostro de Dios (San Gregorio Magno). Quien pretenda ponerse al servicio de la evangelización ha de ejercitar, de desarrollar la contemplación, es decir, ha de ver el corazón de la Palabra con los ojos del corazón (San Agustín). La vida monástica contemplativa participa y entrega a los demás el fruto sereno y hondo de su contemplación.

En un mundo desacralizado y en una época marcada por una preocupante cultura del vacío y del “sin sentido”, estáis llamados a anunciar sin componendas el primado de Dios y a realizar propuestas de posibles nuevos itinerarios y de un eventual nuevo camino de evangelización. El compromiso de santificación, personal y comunitaria, que queréis vivir y la oración litúrgica que cultiváis os habilita para un testimonio de particular eficacia.

En vuestros monasterios sois los primeros en renovar y profundizar diariamente el encuentro con la persona de Cristo, a quien tenéis siempre con vosotros como huésped, amigo y compañero. Por eso, vuestros conventos son lugares a donde hombres y mujeres, también en nuestra época, acuden para buscar a Dios y aprender a reconocer los signos de la presencia de Cristo, de su caridad, de su misericordia. Con humilde confianza no os canséis de compartir, con cuantos requieren vuestra asistencia espiritual, la riqueza del mensaje evangélico, que se resume en el anuncio del amor del Padre misericordioso, dispuesto a abrazar en Cristo a toda persona. Así seguiréis dando vuestra valiosa contribución a la vitalidad y a la santificación del pueblo de Dios, según el carisma peculiar de san Benito de Nursia.¹²³

¹²² Olivera, *Seguimiento, comunión, misterio*, 89 y 94.

¹²³ Benedicto XVI, “Discurso al Congreso Internacional de la Confederación Benedictina (20 de septiembre de 2008)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080920_abati-benedettini_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

Los forasteros nunca deben faltar en el monasterio (*RB* 53). Los monasterios no pueden estar cerrados al mundo exterior; al contrario, han de ser lugares de sosiego y seguridad para todos, donde el rico y el pobre pueden acudir por igual y encontrar un espacio uno al lado del otro sin pensar ni sentir el rechazo del mundo que nos rodea. Es a nuestras puertas y a nuestro corazón que las personas están llamando, y es nuestra misión acogerlos con la misma calidez y amor que al mismo Cristo.

Los monjes y monjas de hoy también se esfuerzan en conciliar armónicamente *la* vida interior y el trabajo en el compromiso evangélico por la conversión de las costumbres, la obediencia, la estabilidad y la asidua dedicación a la meditación de la Palabra (*lectio divina*), la celebración de la liturgia y la oración. Los monasterios han sido y siguen siendo, en el corazón de la Iglesia y del mundo, un signo elocuente de comunión, un lugar acogedor para quienes buscan a Dios y las cosas del espíritu, escuelas de fe y verdaderos laboratorios de estudio, de diálogo y de cultura para la edificación de la vida eclesial y de la misma ciudad terrena, en espera de aquella celestial.¹²⁴

Quienes se acogen a la hospitalidad de los monasterios benedictinos y cistercienses se sumergen en toda una atmósfera donde prima la Palabra, tanto por su proclamación como por su cuidado, celo, gozo frente al silencio en el que está envuelta; han entrado, sin saberlo, en un *locus* teológico único en el cual las palabras, los gestos, lo que se hace solo apunta a Dios.

El mero hecho de que una persona fruto de nuestra sociedad actual tenga acceso a un monasterio para permanecer por un tiempo no puede menos que suscitarle una inquietud teológica: ¿por qué viven así estos hombres y mujeres que se han apartado del mundo? Sin mediar palabra, logrará encontrar la respuesta a tal inquietud. Sin tener que formular argumentos teológicos, sin recurrir a la razón lógico-teológica, la misma vida de una comunidad monástica habla de Dios sin palabras.

¹²⁴ Juan Pablo II, “Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* al episcopado y al clero, a las órdenes y congregaciones religiosas a las sociedades de vida apostólica a los institutos seculares y a todos los fieles sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo”, No. 6, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

A esto agregamos la liturgia misma, la celebración de las horas, la eucaristía, el trabajo y las comidas hechas casi como una excusa para orar; no digamos el toque evangelizador para los cansados de argumentos, de discursos estructurados, de una sociedad materialista y hedonista que podrán encontrar en la vida monástica aquello por lo que su corazón, sin saberlo, clamaba.

Este es el testimonio que la Iglesia pide a la vida monástica también en nuestro tiempo. Los monasterios han de ser cada vez más oasis de vida ascética, donde se perciba la fascinación de la unión esponsal con Cristo y donde la opción por lo absoluto de Dios esté envuelta en un clima de silencio y contemplación.¹²⁵

5. EL ARQUETIPO DEL MONJE Y LA VIDA CENOBITA

En la soledad del desierto o en el cenobio, el monje se interna en una búsqueda profunda de Dios, por el silencio, el trabajo manual y la oración. Tanto en Oriente como en Occidente, el monje es el hombre del desierto. Como ya hemos recordado, la tradición monástica ha entendido este estado de vida como un grado de perfección de la vida cristiana. Este estado antropológico es sinónimo de su estado de gracia espiritual. El monje va al desierto, no para escapar del mundo, sino en búsqueda de Dios.

El monacato cristiano ha comprendido la *fuga mundi* no como una salida puritana y rigorista del mundo, sino como una inmersión en lo más profundo de dicha realidad. Esta huida es perfectamente compatible con una valoración positiva del valor ontológico del mundo.¹²⁶

La *fuga mundi* no es sinónimo de desinterés por el mundo, pues el cristiano sabe que no le está permitido vivir de espaldas a las realidades creadas.¹²⁷

¹²⁵ Benedicto XVI, “Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (20 de noviembre de 2008)”, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081120_civcsva_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

¹²⁶ Martínez Antón, *Conocer el monacato de nuestro tiempo*, 58-59.

¹²⁷ *Ibid.* 59.

La finalidad de la *fuga mundi* es alcanzar de la manera más profunda los valores más elevados de la existencia humana.

Ser monje significa, para San Agustín, dejarlo todo y seguir a Cristo. La vida monástica es aspirar a la perfección cristiana en el mundo sin ser del mundo. El monje vive en tensión la paradoja de saberse dentro del mundo y sentirse, a la vez, arrancado de él. Por eso, se aleja del mundo para hacerse más cercano a él. Si el monje, como cristiano, no se sintiese atraído por el mundo,

...la *fuga mundi* no tendría sentido; si el cristiano no se sintiese seducido por Dios, la huida del mundo sería absolutamente imposible. Como exigencia evangélica que es para todo cristiano, la *fuga mundi* aparece como una de las expresiones que reviste el verdadero deseo de Dios.¹²⁸

En la Regla de San Benito el monje es el [hombre pecador] que deja todo porque desea convertirse a Dios por el camino de la vida monástica. Los monjes y monjas cistercienses somos llamados por Dios a seguir radicalmente a Cristo por el camino del Evangelio, interpretado por la Regla de San Benito y la tradición del Cister. El monje se ve a sí mismo como un creyente. Ser monje es una manera de ser cristiano que se manifiesta en lo que representa el proyecto monástico concreto.

El acento lo pone en la identificación de su vida con la vida del cristiano, en su deseo de seguimiento y semejanza con la vida de Cristo, en la perfección de la vida cristiana vivida en comunidad. Lo esencial al monje y a la vida monástica es lo cristiano; lo monástico aparece como algo accidental, una preferencia entre otras de la suprema vocación cristiana.

El deseo sincero y firme de servir a Dios por el camino monástico constituye el factor determinante para distinguir la identidad del monje. Es un cristiano más, un hombre o mujer como cualquier otro, que pone en marcha la energía recibida en el bautismo, y tiende, por el dinamismo de la gracia y del Espíritu Santo, hacia un único fin, que es la patria celestial, concebida como participación de la vida trinitaria.¹²⁹

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Benito de Nursia, *Regla de San Benito*, 73.

“El modelo de vida, la verdadera norma de vida santa: vivir con Cristo por el pensamiento y el deseo de esa patria eterna; y en esta peregrinación no rehusar por Cristo, ningún ejercicio de caridad.”¹³⁰ La vida cenobítica es la forma concreta que elige el monje para plasmar la realización de dicho deseo.¹³¹ Darse a Dios es la fuerza motor que mueve al monje a vivir con esperanza de manera radical su vocación cristiana.

Realmente, la experiencia espiritual que se recorre a lo largo de la vida monástica no es ajena a la experiencia fundamental que vive todo ser humano si quiere tomar conciencia de su realidad personal y vivirla en profundidad. Y más aún si se trata de un creyente en Cristo.¹³²

A partir, por tanto, de su propia existencia y del conocimiento profundo de su ser, los monjes pueden prestar un gran servicio a sus contemporáneos, puesto que están en disposición de acogerlos con sus valores, sus límites, sus interrogantes, sus heridas interiores y con el acompañamiento espiritual decirles una palabra que brota de la profundidad de su experiencia de creyentes. Una palabra de vida; una palabra de salvación, en continuidad con la que pedían a los grandes padres del monacato.¹³³

A lo largo de los siglos, los monasterios han sido y siguen siendo un referente significativo para el conjunto de la sociedad. Actualmente, las personas se están acercando a las puertas de los monasterios como nunca antes, sin importar la edad, el sexo, o la condición social: vienen a un monasterio en búsqueda de Dios, en la liturgia, en el silencio... Algunos desean hacer retiro, tener acompañamiento espiritual; otros vienen para descansar o sencillamente para conversar con algún monje o monja. Por eso, como ya mencionamos, las hospederías monásticas están hoy más solicitadas que nunca.

¿Qué busca en un monasterio el hombre o la mujer que no profesa la vida monástica? ¿Por qué resurge ahora este interés por lo monástico? ¿Qué esconde el monasterio para que el hombre secular piense hoy en él con más apertura que hace tan solo unas décadas?

¹³⁰ Isaac de la Estrella, *El misterio de Cristo. Sermones* (Sermón 12).

¹³¹ Ver la Regla de San Benito donde se encuentran los principios de la vida en común.

¹³² Soler y Canals, “Prólogo”, 8.

¹³³ *Ibid.*

¿Es la experiencia monástica el eco de la dimensión contemplativa del hombre actual? ¿Qué busca el hombre o la mujer de hoy en un monasterio que no puede encontrar fuera?

En Europa, este fenómeno parece estar dando paso a la búsqueda posmoderna de una realización como respuesta al desfallecimiento de la Modernidad. Tampoco debemos olvidar que la búsqueda de lo trascendente ha sido siempre una constante en el ser humano a lo largo de la historia. El servicio que puede prestar el monje es más necesario ahora que en otras épocas de la historia. Son muchos los que buscan una vivencia trascendente, y los monjes pueden aportar, desde su opción particular, una palabra iluminadora que acoja inquietudes no siempre explícitas de sus contemporáneos. Por eso, el testimonio de la vida monástica puede tener eco en la vida de todas las personas, creyentes o no creyentes.

La tarea peculiar del monje en el mundo actual es la de mantener viva la experiencia contemplativa y conservar abierto el camino para que el hombre moderno de la técnica recobre la integridad de su propia profundidad interior.¹³⁴

En otras palabras, el monje ayuda a que el hombre de hoy recobre y profundice su dimensión mística. “La dimensión monástica es una realidad que debe ser integrada en la dimensionalidad de la vida humana con el objetivo de poder realizar lo verdaderamente *Humanum*.”¹³⁵ Para Raimon Panikkar, todo ser humano tiene una dimensión monástica.

El monacato no sería un modo de vida exclusivo para algunos escogidos, sino, ante todo, una actitud fundamental del hombre. El monje es aquel que encarna y explicita una de las dimensiones fundamentales del ser humano.¹³⁶

Con esta afirmación lo que se pretende presentar es el arquetipo del monje, es decir, el ideal de vida del monje como posible arquetipo humano.¹³⁷

¹³⁴ Hart, “Prólogo”, 13.

¹³⁵ Martínez Antón, *Conocer el monacato de nuestro tiempo*, 95-97. Panikkar, *Blessed Simplicity*, 13-14.

¹³⁶ Panikkar, *Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype*, 11.

¹³⁷ Martínez Antón, *Conocer el monacato de nuestro tiempo*, 96.

Esta reflexión nos lleva a tratar de descubrir lo que es ser monje.¹³⁸ El monje, cuando se hace monje, no es para *hacer* algo, sino para *ser*: ser de Dios. El deseo de *ser* está –como dice San Benito– en la conversión de costumbres (*convertio morum*), es decir, en romper con todo aquello que imposibilita la experiencia de lo otro.

Es esta definición ontológica del ser humano lo que le lleva a Panikkar a hablar de lo monacal como una importancia constitutiva de la vida humana, a proponer la siguiente concepción: monje: dimensión necesaria de la vida plenamente humana.¹³⁹

Si se acepta que la dimensión monástica es un componente estructural del ser humano, se deduce, entonces, que lo monástico no es un camino para unos pocos elegidos, sino ante todo, un valor antropológico universal. No sería algo exclusivo de un estado de vida, sino una vocación de todo hombre. Aunque no habite en un monasterio, cada ser humano es portador de una dimensión monástica que espera ser desarrollada.¹⁴⁰

El hecho de que toda vocación cristiana sea a la vez monástica hace que –sin necesidad de que se lo propongan expresamente–, como la luz que ilumina por el solo hecho de ser luz, como la sal que sazona por el solo hecho de ser sal, y como la levadura que hace fermentar a la masa por el solo hecho de ser levadura, los monjes constituyen una visibilización de Dios en el mundo.¹⁴¹

La mística tampoco es el privilegio de algunos escogidos, sino una dimensión de la vida humana a la que todos tenemos acceso cuando se desciende a lo más profundo del ser. Todos estamos llamados a ser místicos porque estamos llamados a vivir en plenitud la experiencia personal con el Dios trino. Cada hombre tiene una dimensión monástica y cada cristiano del siglo XXI será un místico o no será cristiano; por tanto, somos llamados a vivir nuestra vocación

¹³⁸ Ibid., Nota 172, 97. Panikkar entiende por monje aquella persona que aspira a alcanzar el fin último de la vida con todo su ser, renunciando a todo lo que no es necesario. La sencillez es lo que distingue el camino monástico de todos los demás caminos espirituales.

¹³⁹ Ibid., Nota 173. Panikkar, *La nueva inocencia*, 202-205.

¹⁴⁰ Ibid., 97.

¹⁴¹ Velasco, “Aportación de la vida monástica a la pastoral de la experiencia de Dios”, 249-272.

mística, pero también monástica. Los monjes del tercer milenio, si no somos místicos, tampoco seremos cabalmente lo que estamos llamados a ser. Por tanto, la mística se vuelve experiencia monástica, paradigma del vivir cristiano, del pensar teológico, y nos invita a una nueva evangelización.

En resumen, el monacato oriental, junto con el occidental, constituyen un don y una aportación para toda la Iglesia con el ejemplo de vida. El horizonte del monje es el horizonte del desierto. El desierto simboliza la ausencia de aquello que antes de la experiencia renovadora era pertinente. “Déjalo todo” (Mc 10,28). Los monjes buscan la perfección evangélica mediante el abandono; lo que hacen es seguir confiadamente a Cristo. “Véndelo todo, si quieres ser perfecto, y dalo a los pobres” (Mt 19,21).

De esta experiencia de vida monástica y de encuentro personal con Dios, nace de modo espontáneo la necesidad vital de transmitir lo vivido, una nueva evangelización. La novedad radica, no en los contenidos, sino en la vida del evangelizador. Un hombre no se hace monje para hacer algo, sino para ser. No son teorías, argumentos, palabras, sino un cúmulo de gestos silenciosos de la vida del contemplativo que apuntan hacia una sola dirección: Dios. El monje, con su experiencia mística, explicita una dimensión fundamental del ser humano: contemplar y vivir la verdad. Esta vida sin palabras es la fuerza evangelizadora.

El monje está llamado a anteponer a Cristo ante todo, en una vida de ascesis, de silencio, de oración, de trabajo, de *lectio divina*, de acogida al otro como a Cristo, de experiencia mística de anuncio y de denuncia. Es un cristiano que desea interpelar a otros, no con palabras, sino con autenticidad de vida, dejando entrever que ha alcanzado la paz y la alegría.

Por tanto, la mística podrá ser la respuesta a la crisis actual y la clave de una nueva era en la fe, solo si está unida sólidamente a la teología; unida a ella podrá ser el lugar de encuentro entre la cultura actual y la experiencia cristiana. Más aún, el éxito de este encuentro logrará generar una nueva cultura posmoderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbé Pierre. *Mémoire d'un croyant*. Paris: LGF, 1999.
- Aguilar, Juan Manuel. *Homilía inédita en la fiesta de Santo Tomás de Aquino*. 28-01-2008.
- Agustín de Hipona. *Obras completas*. Vol. II. *Las confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Aleixandre, Dolores. "Buscadores de pozos y caminos: dos iconos para una vida religiosa samaritana." Ponencia presentada en el Congreso Mundial de Vida Religiosa en Roma, 23-27 de noviembre de 2004. Disponible en: <http://www.todosuno.org/vrcongreso3.htm> (consultado 11 de marzo de 2009).
- Álvarez Gómez, Jesús. *Historia de la Iglesia, Edad Antigua*. Colección *Sapientia Fidei*, Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Ambrosio. *Hexameron*. Paris: Patrologia Latina, Migne, 1910.
- Andereggen, Ignacio. *Contemplación filosófica y contemplación mística*. Buenos Aires: Educa, 2002.
- Anonimo dei XIV secolo. *La nube della non-cognoscenza*. Milán: Ancora, 1981.
- Arnáiz, José María. *Místicos y profetas. Necesarios e inseparables hoy*, Madrid: Editorial PPC, 2004.
- Barbariga, R. "Karl Rahner." En *Diccionario de mística*, por L. Borrielllo, E. Caruana, M. del Genio y N. Suffi, 1497-1499. Madrid: San Pablo 2002.
- Barnhart, Bruno. *The Future of Wisdom: Toward a Rebirth of Sapiential Christianity*. New York: Continuum, 2007.

Baroffio, Bonifacio. *Lectio divina e vita religiosa*. Torino: LDC, 1980.

_____. “Lectio divina y vida religiosa. La Biblia en la formación y en la vida religiosa.” *Cuadernos Monásticos* 73-74 (1985): 285-315.

Barsotti, Divo. *La dottrina dell’amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo*. Milano: Vita e Pensiero, 1963.

Bartolomé, Juan José. “*Lectio divina*: la oración de contemplación como método de evangelización. A propósito de una experiencia de pastoral juvenil.” *Proyecto 21* (1995): 71-93.

Benedicto XVI. “Ángelus (20 de agosto de 2006).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2006/documents/hf_ben-xvi_ang_20060820_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

_____. “Audiencia general del 2 de mayo de 2007.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070502_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

_____. “Audiencia general del 9 de abril de 2008.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080409_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

_____. “Audiencia general del 14 de mayo de 2008.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080514_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

_____. “Audiencia general del 16 de septiembre de 2009.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090916_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

_____. “Audiencia general del 21 de octubre de 2009.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091021_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

- _____. “Audiencia general del 4 de noviembre de 2009.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091104_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Audiencia general del 25 de noviembre de 2009.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091125_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Audiencia general del 2 de diciembre de 2009.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091202_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Audiencia general del 9 de diciembre de 2009.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091209_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Carta al Abad Primado de los Monjes Benedictinos Confeederados con ocasión del 900 aniversario de la muerte de San Anselmo (7 de marzo de 2009).” “Epistula data domino notker wolf abbati primati Benedictinorum Confoederatorum, nongentesimus Sancti Anselmi obitus iam advenit annus.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090307_st-anselmo_lt.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Discurso a la sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida (13 de mayo de 2007).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional (1 de diciembre de 2005).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).

- _____. “Discurso a los participantes en el primer Encuentro Europeo de Estudiantes Universitarios, (11 de julio de 2009).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20090711_univ-ccee_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (20 de noviembre de 2008).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081120_civcsva_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Discurso a los participantes en un congreso sobre el tema ‘Confianza en la razón’ con motivo del X aniversario de la encíclica *Fides et ratio* (16 de octubre de 2008).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Discurso al Congreso Internacional de la Confederación Benedictina (20 de septiembre de 2008).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080920_abati-benedettini_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Discurso al Congreso Internacional en el XL aniversario de la constitución conciliar *Dei Verbum* (16 de septiembre de 2005).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050916_40-dei-verbum_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Discurso al señor Georgi Parvanov, presidente de la República de Bulgaria (22 de mayo de 2009).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090522_bulgaria_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* al episcopado, al clero, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión

- de la Iglesia.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Homilía con los miembros de la Comisión Teológica Internacional (1 de diciembre de 2009).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091201_cti_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Homilía en el aeropuerto Tuřany de Brno. Viaje apostólico a la República Checa (27 de septiembre de 2009).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090927_brno_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Homilía en la concelebración eucarística en el Valle Faul. Visita pastoral a Viterbo y Bagnoregio (6 de septiembre de 2009).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090906_viterbo_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Homilía de la misa conclusiva de la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (26 de octubre de 2008).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081026_conclusionesinodo_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Mensaje al Congreso “Dios hoy. Con él o sin él todo cambia” (10-12 de diciembre de 2009).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20091207_dio-oggi_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Mensaje *Urbi et orbi* (25 de diciembre de 2006).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20061225_urbi_sp.html (consultado el 30 de marzo de 2010).
- _____. “Mensaje *Urbi et orbi* (25 de diciembre de 2009).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/

urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20091225_urbi_sp.html
(consultado el 30 de marzo de 2010).

- Benito de Nursia. "Prólogo." En *Regla de San Benito*. Con glosas para una lectura actual de la misma por el abad Cassià M. Just. Traducido por García M. Colombás. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1983.
- Bernardo de Claraval. *En la escuela del amor*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- _____. *Obras completas* (2a. ed.). 8 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- _____. *Obras Completas*. Vol. 7. *Cartas*. Traducido por Iñaki Aranguren y Mariano Ballano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Berger, Peter Ludwig. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1971.
- _____. *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder, 1975.
- Bernard of Clairvaux. *A Lover Teaching the Way of Love: Selected Spiritual Writings*. New York: New City Press, 1997.
- _____. *Selected Works*. Mahwah (NJ): Paulist Press, 1987.
- _____. *Sermons on the Song of Songs. Vols. 1-4*. Kalamazoo (MI): Cistercian Publications, 1971.
- Bernard, Charles André. *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- _____. *Teología mística*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006.
- _____. *Théologie mystique*, Paris: Editions du Cerf, 2005.
- Bianchi, Enzo. "Lectio divina y vida monástica hoy." *Cistercium* 48 (1996): 253-265.
- Boff, Leonardo y Frei Betto. *Mística y espiritualidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Borrielllo, L., Caruana, E., Del Genio, M.R. y Suffi, N. *Diccionario de mística*. Madrid: San Pablo, 2002.
- Bouyer, Louis. *Mysticism: An Essay on the History of the Word. Understanding Mysticism*. Editado por R.Woods. Garden City (NY): Double-Day Image, 1980. Pp. 42-55.

_____. *La spiritualità protestante e anglicana*. Storia della Spiritualità 4/2. Bologna: EDB, 1970.

_____. *Mysterion. Du mystère à la mystique*. Paris, O.E.I.L., 1986.

_____. “Mysticisme. Essai sur l’histoire d’un mot.” *La vie spirituelle (Supplément)* 3 (1949): 3-23.

Brehier, Émile (ed. y trad.). *Plotin. Ennéades*, VI, 9, 11. 7 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1923-1938.

Bruce, Steve, *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

Cantalamessa, Raniero. “Escucha: qué dice el Espíritu a la Iglesia.” Conferencia dirigida a los abades y abadesas benedictinos, Roma, 2008. Inédita.

Ceriani, Graziano. *Il mistero di Christo e della Chiesa: commento alla Enciclica “Mystici Corporis Christi” di sua santità Pio XII*. Milano: Vita e Pensiero, 1945. Pp. 1-71.

Clemente de Alejandría. *Stromata*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.

Codina, Victor. “Lo pneumático en la teología.” En *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, editado por A. Vargas-Machuca. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Colombás, García M. *El monacato primitivo* (2a. ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

_____. *La tradición benedictina. Siglo XII*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1999.

Colombás, García M. y Aranguren, Iñaki. *La Regla de San Benito*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Colombás, García M., Sansegundo, L. y Cunil, Odilon M. *San Benito, su vida y su Regla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

Columba Marmion, Dom. *Jesucristo el ideal del monje*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1956.

_____. *Jesucristo vida del alma*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1954.

- Concilio Vaticano II. *Documentos completos*. Buenos Aires: Paulinas, 1999.
- Conférence des Evêques du Midi-Pyrénées. "Lettre collective des évêques de la région apostolique Midi-Pyrénées." *Documentation Catholique*, LXV (1968).
- Cox, Harvey. *La ciudad secular*. Barcelona: Península, 1968.
- De Gennaro, Giuseppe y Salzer, Elisabetta C. *Letteratura mistica: San Paolo mistico*. Roma: Editrice Vaticana, 1999.
- De Lubac, Henri. *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris: Montaigne, 1950.
- _____. *Meditazioni sulla Chiesa*. Milano: Jaca Book, 1993.
- _____. *Méditation sur l'Église*. Paris: Editions du Cerf, 2003.
- _____. *Sur les chemins de Dieu*. Paris: Editions du Cerf, 1983.
- Del Genio, Maria Rosaria. "Mística (notas históricas)." En *Diccionario de mística*, por L. Borriello, E. Caruana, M. del Genio y N. Suffi, Madrid: San Pablo, 2002.
- Delesalle, Jaques. *Être "Un seul esprit" avec Dieu (1 Co 6,17) dans les ouvres de Guillaume de Sait-Thierry*. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères. Mauges: Arccis, 2000.
- Diadoque de Photicé. *Ouvres spirituelles. Cent Chapitres sur la perfection spirituelle*. Paris: Edition Sources Chrétiennes, 1966.
- Díaz Murugarren, José. "Posmodernidad y cristianismo." *Revista Ciencia Tomista* 116 (1989): 129-148.
- Downey, Michael. "Jean Vanier: Recovering the Heart." *Spirituality Today* 38 (1986): 337-348.
- Editorial Rialp. *Gran Enciclopedia Rialp* (6a. ed.). Madrid: Rialp, 1991.
- Egan, Harvey Daneil. *What are They Saying about Mysticism?* Ramsey (NJ): Paulist Press, 1982.
- Epictetus. *Entretiens*. Edición de J. Souilhe. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

- Estradé, M. “Las comunidades cristianas como polo de atracción. Aspectos positivos. Ambigüedades. Riesgos.” En *Comunidad cristiana y comunidades monásticas*. XIX Semana de Estudios Monásticos, dirigida por C. Serna González, 205-221. Studia Silensia, IX. Abadía de Silos, 1983.
- Eusebio de Cesárea. “Contra Marcellum.” En *Patrología II: La edad de oro de la literatura patristica griega*, por Johannes Quasten. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Eutychius *Sermo paschale et de sacrosancta eucharistia*, Paris: Patrologia Graeca 86, s/f.
- Evagrio Pónico. *Obras espirituales. Tratado práctico, A los monjes. Exhortación a una virgen y Sobre la oración*. Traducido por Juan Pablo Rubio Sadia, OSB. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995.
- Evagrius Ponticus. *Tractatus de oratione*. Paris: Patrologia Graeca 79, s/f.
- Festugière, André-Jean. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Collection Vrin Reprise, Paris: Ed. Vrin, 2003.
- Fierro, Alfredo. *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Madrid: Taurus, 1979.
- Fisichella, Rino. *Jesús, profecía del Padre*. Madrid: San Pablo, 2001.
- _____. “Silencio”. En *Diccionario de teología fundamental*, dirigido por René Latourelle y Salvador Pié i Ninot. Madrid: San Pablo, 1992.
- Forte, Bruno. *A la escucha del otro. Filosofía y revelación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- _____. *Jesús de Nazaret: historia de Dios y Dios de la historia: Ensayo de una cristología como historia*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1983.
- _____. *La Iglesia, icono de la Trinidad: breve ecclesiología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- _____. “La teología, escuela de humildad contra el nihilismo.” *Zenit*, <http://www.zenit.org/article-34021?l=spanish> (consultado el 22 de enero de 2010).

- Forte, Bruno y Silanes, Nereo. *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo. Mundo y Dios*, 40. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- Francisco de Sales. *Tratado del amor de Dios*. Madrid: Primer Monasterio de la Visitación, 1984.
- Gabriele de Sainte- Marie Madeleine. “L’Unione mistica.” En *L’Unione con Dio secondo San Giovanni della Croce*. Firenze: Editrice Adriano Salani, 1951.
- Galilea, Segundo. *El camino de la espiritualidad*. Bogotá: Paulinas, 1990.
- _____. “Espiritualidad liberadora de San Juan de la Cruz en la seducción de los místicos: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.” En *La mística en el siglo XXI*, editado por Salvador Ros García. Madrid: Centro Internacional de Estudios Místicos-Trotta, 2002.
- _____. *Religiosidad popular y pastoral*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Gamarra, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- García, Ciro. *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*. Colección Estudios MC. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002.
- García Oro, José. *Historia de la Iglesia: Edad Moderna*. Colección *Sapientia fidei* 31. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Gilson, Etienne. “La teología mística de San Bernardo revisitada.” *Cistercium* 245 (2006): 547-574.
- _____. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Ed. Rialp, 1973.
- González de Cardedal, Olegario. *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.
- González Buelta, Benjamín. *Ver o perecer. Mística de ojos abiertos*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2006.

- Gordon, Rudy. *The Mystical Language in the Later Middle Ages*. London: Routledge, 2002.
- Greeley, Andrew M. *El hombre no secular: persistencia de la religión*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974.
- Gregorio de Nisa. *Semillas de contemplación: homilías sobre el Cantar de los Cantares; Vida de Moisés: Historia y contemplación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Gregory of Nyssa. "From Glory to Glory." En *Texts from Mystical Writings*, editado por Jean Danielou y Herbert Musurillo. New York: Charles Scribner's Sons, 1961.
- Gregorio Magno. *Libros morales*. Libro I, XXIV. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- Grumelli, Antonio (ed.). "Increencia, secularización y sociología de la religión." En *La cultura de la increencia. Estudios y actas del I Simposio Internacional sobre la Creencia, celebrado en Roma del 22 al 27 de marzo de 1969*. Bilbao: Mensajero, 1974.
- Guerrico de Igny. *Camino de luz. Sermones litúrgicos*. 2. vols. Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2004.
- Guerrico de Igny. "Sermones sobre la Anunciación." En *El camino cisterciense*, editado por André Louf. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.
- Guigo il Certosino. "La scala di Giacobbe." En *Tornerò al mio cuore*. Bose, 1987. [Traducción española: *Experiencia y método de la lectio divina*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1994].
- Guillermo de Saint-Thierry. *Carta de oro y oraciones meditadas*. Biblioteca Cisterciense. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003.
- Haas, Alois M. *Visión en azul. Estudios de mística Europea*. Editado y traducido por Victoria Cirlet. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns* (2 Bd.). Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- Hallet, Carlos. "La teología de la luz de Guerrico de Igny." *Revista Teología y Vida* 4 (2006): 497-508.

Hart, Patrick. "Prólogo." En *El camino monástica*, por Thomas Merton. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1986.

Hume, Basil. *Hacia una civilización del amor. La Iglesia en el mundo actual*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.

Irenaeus of Lyons. *Against the Heresies*. Editado por Antonio Orbe. Mahwah (NJ): Paulist. Press, 1992.

Isaac de la Estrella. *El misterio de Cristo. Sermones*. (Col. Padres Cistercienses 35, 15). Buenos Aires: Ediciones Monasterio Trapense de Azul, 1992.

Izquierdo, César. *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999.

Jiménez Duque, Baldomero. *Teología de la mística*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

John Cassian. *The Conferences*. New York: Paulist Press, 1997.

_____. *The Institutes*. Editado por Boniface Ramsey. New Jersey: Newman Press, 2000.

Jones, C., Wainwright, G. y Yarnold E. (eds.). *The Study of Spirituality*. New York: Oxford University Press, 1986.

Juan Pablo II. "Audiencia general de 14 de junio de 1989." *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiencias/1989/documents/hf_jp-ii_aud_19890614_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

_____. "Carta apostólica en forma de *Motu proprio* para la proclamación de Santa Brígida de Suecia, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa Benedicta de la Cruz copatronas de Europa." *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

_____. "Carta apostólica *Novo millennio ineunte* al episcopado, al clero y a los fieles al concluir el Gran Jubileo del año 2000." *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/

- documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-milennio-ineunte_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).
- _____. Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* al episcopado, al clero y a los fieles como preparación del Jubileo del año 2000.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_10111994_tertio-milennio-adveniente_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).
- _____. “Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa* a los obispos a los presbíteros y diáconos a los consagrados y consagradas y a todos los fieles laicos sobre Jesucristo vivo en su Iglesia y fuente de esperanza para Europa.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).
- _____. Encíclica *Fides et ratio*, a los Obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_sp.htm
- _____. “Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* al episcopado y al clero, a las órdenes y congregaciones religiosas a las sociedades de vida apostólica a los institutos seculares y a todos los fieles sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).
- _____. “Discurso a los obispos de la Conferencia Episcopal Escandinava en visita *ad limina* (19 de abril de 1997).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/april/documents/hf_jp-ii_spe_19970419_vescovi-scandinavia_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).
- _____. “Discurso a los obispos de la Conferencia Episcopal de Escandinavia con motivo de su visita *ad limina* (5 de abril de 2003).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/april/documents/hf_jp-ii_spe_20030405_

bishops-scandinavia_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

_____. “Discurso a los profesores de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (1 de noviembre de 1982).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821101_universita-salamanca_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

_____. “Homilía en la misa de apertura de la II Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los obispos (1 de octubre de 1999).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_01101999_sinodo-europa_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

_____. “Homilía en la santa misa con ocasión del XV centenario del nacimiento de San Benito. Visita pastoral a Nurcia y Casia (23 de marzo de 1980).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800323_norcia_sp.html (consultado el 4 de febrero de 2010).

Lafont, Ghislain. “Des moines et des hommes.” Paris : Stock, 1975.

Latourelle, René, Fisichella, Rino y Pié-Ninot, Salvador. *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: San Pablo, 1992.

Leclercq, Jean. *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

_____. *Cultura y vida cristiana: iniciación a los autores monásticos medievales*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1965.

_____. “Jalons dans une histoire de la théologie spirituelle.” *Seminarium* (nova series) XIV (1974): 111-122.

_____. *Regards monastiques sur le Christ au Moyen-âge*. Paris: Groupe Mame, 1993.

Leclercq, Chanoine Jacques. *Vivre chrétiennement notre temps*, Paris: Casterman, 1957.

Leroy, Julien. “El Evangelio en la tradición monástica.” *Cuadernos Monásticos* 27 (s/f): 571-586.

- Libanio, João Batista. *Teología de la fe: yo creo, nosotros creemos*. México: Editorial Dabar, 2004.
- Loneragan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- _____. "Theology and Praxis. Lecture in the Thirty-second Annual Convention of the CTSA, 1977." *Proceedings* 32, 116 (1977).
- Louf, André. *El camino cisterciense*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.
- _____. *La vida espiritual: dejarse conformar con Cristo por el Espíritu*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- Louth, Andrew. *Theology and Spirituality. A Paper Read by Andrew Louth to the Origen Society, 30 October, 1974*. Oxford: Fairacres, 2000.
- Magrassi, Mariano. *L'oggi della Parola di Dio nella liturgia*. Torino: LDC, 1970.
- Mardones, José María. *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Colección Presencia Social 15. Santander: Sal Terrae, 1996.
- _____. "El neo-conservadurismo de los posmodernos." En *En torno a la postmodernidad*, compilado por Giovanni Vattimo. Barcelona: Anthropos, 2003.
- _____. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Colección Presencia Teológica 50. Santander: Sal Terrae, 1988.
- _____. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Colección Presencia Social. Santander: Sal Terrae, 1999.
- _____. *Sociedad moderna y cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1985.
- Martínez Antón, Miguel. *Conocer el monacato de nuestro tiempo. Aplicación a los monjes de España*. Colección Espiritualidad Monástica, Vol. 52. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2001.
- Martínez Casado, Ángel. *Santo Tomás de Aquino. Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

- Martínez Díez, Felicísimo. *Avivar la esperanza. Ensayos sobre vida cristiana*, Madrid, San Pablo, 2002.
- _____. *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- _____. *Teología fundamental: dar razón de la fe cristiana*. Salamanca: Edibesa, 1997.
- Masini, Mario. *La lectio divina: Teología, espiritualidad, método*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Mate, Reyes. *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1986.
- Máximo Confesor. Paris: Migne Patrologia Graeca 90, s/f.
- McGinn, Bernard. *Foundations of Mysticism. The presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vol. 1. New York: The Crossroad Publishing Company, 2004.
- McKenzie, John L. *Dictionary of the Bible*. New York: McMillan Publishing Company, 1978.
- Merton, Thomas. *Ascenso a la verdad*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1954.
- _____. *El camino monástica*. Navarra: Verbo Divino, 1986.
- _____. *La vida silenciosa*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- _____. “Marxismo y perspectivas monásticas. Conferencia pronunciada en Bangkok el 10 de diciembre de 1968.” En *Escritos esenciales: Diario de Asia. Apéndice VII*, editado por Francisco R. de Pasqual Rubio, 294-295 (2a. ed.). Santander: Sal Terrae, 2006.
- _____. *Nuevas semillas de contemplación*. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2003.
- Miquel, Pierre. “Spécificité et caractères de l’expérience spirituelle chez Aelred de Rievaulx.” *Collectanea Cisterciense* 29 (1967): 3-11.
- Mohrmann, Christina. “Observations sur la langue et le style de saint Bernard.” En *Sancti Bernardi Opera*, Vol. 2, editado por Jean Leclercq, Henri Rochais y Charles Hugh Talbot. Roma: Ediciones Cistercienses, 1958.

- Mortari, Luciana (trad.). *I Padri del deserto. Detti*. Roma: Città Nuova, 1980.
- Mundó, Anscari Manuel. “Las reglas monásticas latinas del siglo VI y la *Lectio divina*.” *Studia Monástica* 9 (1967): 229-255.
- Oleza Le-Senne, Francisco de. “La mística un argumento para el futuro.” En *La mística en el siglo XXI.*, editado por Juan José Barcenilla. Madrid: Trotta, 2002.
- Olivera, Bernardo. “Carta circular a los miembros de la orden del 26 de enero de 1992.” En *Seguimiento, comunión, misterio. Escritos de renovación monástica*, por Bernardo Olivera, 87-89. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2000.
- _____. “Culturas y mística. Carta circular a los miembros de la Orden, del 26 de enero de 1999.” En *Seguimiento, comunión, misterio. Escritos de renovación monástica*, por Bernardo Olivera, 177-201. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2000.
- _____. “Desde las raíces del Evangelio. Carta circular a los miembros de la Orden el 26 de enero de 2002.” 87-101. En *Seguimiento, comunión, misterio. Escritos de renovación monástica*, por B. Olivera, 87-101. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2004.
- _____. “¿Escuela del amor místico? Discurso en el Congreso Internacional de Místicos Cistercienses, Ávila, 10 de octubre de 1998.” En *Seguimiento, comunión, misterio. Escritos de renovación monástica*, por Bernardo Olivera, 283-296. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2000.
- _____. *Evangelio, formación, mística. Escritos de renovación monástica II*. Colección Espiritualidad Monástica 59. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2004.
- _____. “Homilía”, Misa de conclusión de los Capítulos Generales, 30 de septiembre de 1993.
- _____. “Reacción a la conferencia de Dolores Aleixandre, RSCJ, ‘Buscadores de pozos y caminos: dos iconos para una vida religiosa samaritana’”, en el Congreso Mundial de Vida Religiosa, Roma, 20 de noviembre de 2004. Disponible en: <http://www.todosuno.org/vrcongreso3.htm> (consultado 11 de marzo de 2009).

- _____. *Seguimiento, comunión, misterio. Escritos de renovación monástica*. Colección Espiritualidad Monástica 46. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2000.
- _____. “Vida monástica y soledad-clausura.” Sínodo Episcopal sobre la Vida Consagrada. En *Seguimiento comunión, misterio*, 225-228. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2000.
- O’Malley, John W., “Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy.” En *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, editado por Louis Dupre y Don E. Saliers. New York: Crossroad, 1989.
- Orbe, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- Origen of Alexandria. *Commentarii in Ioannem*. Editado por E. Preuschen. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Vol. 10. Berlin: Akademie-Verlag, 1903.
- Origène. *Homélies sur les nombres*. Sources Chrétiennes 29. Paris: Editions du Cerf, 1951.
- Orígenes. *Comentario al Cantar de los Cantares* (3a. ed.). Madrid, Ciudad Nueva, 2007.
- Ortega, Augusto Andrés. “La Iglesia y el misterio trinitario.” En *El misterio trinitario a la luz del Vaticano II*. Vol. 1. *De Semanas de Estudios Trinitarios*, 81–131. Salamanca: Editorial Secretariado Trinitario, 1967.
- Otón Catalán, Josep. *El inconsciente, ¿morada de Dios?* Santander: Sal Terrae, 2000.
- Oviedo, Lluís. “La fe en diálogo con la razón, la cultura y las ciencias.” En *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, editado por César Izquierdo, 443-496. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999.
- Pablo VI. “Adhortatio apostolica *Evangelica testificatio*. Uniuscuiusque religiosae familiae in catholico orbe sodalibus: de religiosa vita secundum Concilii Oecumenici Vaticani II renovanda praeceptiones.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/paul_

- vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19710629_evangelica-testificatio_lt.html (consultado el 21 de marzo de 2010).
- _____. “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. Al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (consultado el 21 de marzo de 2010).
- Palacios, Isidro-Juan. “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna.” En *La mística en el siglo XXI*, editado por Juan José Barcenilla, 45-74. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Panikkar, Raimon. *Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype*. New York: The Seabury Press, 1982.
- _____. “Conferencia a los maestros monásticos de Asia. Bangalore, octubre de 1973.” Prólogo en *El camino monástico*, por Thomas Merton. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1986.
- _____. *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996.
- _____. *La nueva inocencia*. Colección Nuevos Desafíos, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.
- _____. *La pienezza dell'uomo: una cristofania*. Milano: Jaca Books, 2000.
- _____. *La plenitud del hombre* (3a. ed. Revisada). Madrid: Siruela, 2004.
- _____. “¿Mística comparada?” En *La mística en el siglo XXI*, editado por Juan José Barcenilla, 223-230. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- _____. “Muerte y resurrección de la teología. Conferencia de inauguración del curso en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Vic, 3 de octubre de 2002.” *Redes cristianas*, <http://www.redescristianas.net/2007/07/28/muerte-y-resurreccion->

de-la-teologia-raimon-panikkar/ (consultado el 29 de julio de 2008).

Pascual Diez, Augusto. *El compromiso cristiano del monje* (2a. ed.). Zamora: Ediciones Monte Casino, 1993.

Pera Marcello y Benedetto XVI (Joseph Ratzinger). *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*. Milano: Mondadori, 2005.

Père Matthieu (le Pauvre). “L’expérience de Dieu dans la vie du moine.” *La vie monastique, Revue Louvain* 97 (1999): 28-32.

Pifarré Cebrià. “Dimensión contemplativa de la misión. Monasterio de Montserrat, mayo de 1993.” *Mercabà*, http://www.mercaba.org/FICHAS/Vida_consagrada/dimension_contemplativa_de_la_mi.htm (consultado el 26 de enero 2008).

Pío XII. “Discurso a las monjas de clausura.” *Ecclesia* (1958): 117-122.

Pontificia Commissione Biblica. “L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa.” *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html (consultado el 19 de abril de 2010).

Pseudo Dionísio Areopagita. *Obras completas* (2a. ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

Rahner, Karl. “Christian Living Formerly and Today”. En *Theological Investigations* VII. New York: Herder & Herder, 1971.

_____. *De la necesidad y don de la oración* (3a. ed.). Salamanca: Mensajero, 2004.

_____. *Escritos de Teología* (2a. ed.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.

_____. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (6a. ed.). München: Herder, 1976.

_____. “Mística.” En *Diccionario teológico*, por K. Rahner y H. Vorgrimmler (2a. ed.). Barcelona: Herder, 1970.

_____. “Mystische Erfahrung und mystische Theologie.” En *Schriften zur. Estudio comparado Theologie XII*, 432. Zürich: Benzinger, 1975.

- _____. “Significado actual de Santo Tomás de Aquino, Lección doctoral”. En *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, editado por A. Vargas-Machuca, 35-38. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- _____. “Teología en el Nuevo Testamento”. En *Escritos de Teología*. Vol. V, 51- 53. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.
- _____. *Theological Investigations VII*. London: Darton, Longman and Todd, 1971.
- _____. *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004.
- Rahner, Karl, Imhof, Paul y Neufeld, Karl H. *Schriften zur Theologie* Benzinger: Verlagsanstalt Einsiedeln, 1983.
- Rahner, Karl y Metz, Johannes Baptist (eds.), *Hörer des Wortes*. München: Kösel, 1963.
- Rahner, Karl y Sporschill, Georg. *Horizont der Religiosität: Kleine Aufsätze*, Wien: Herold 1984.
- Rahner, Karl y Vorgrimmler, Herbert. *Diccionario teológico* (2a. ed.). Herder: Barcelona, 1970.
- Ramos-Lissón, Domingo, *Patrología*. Pamplona: Eunsa, 2005.
- Ratramnus de Corbie. *De corpore et sanguine Domini. Texte original et notice bibliographique*. Edition renouvelé par J.N. Bakhuizen Van Den Brink. Amsterdam-Londres: North Holland Publishing Company, 1974.
- Ratzinger, Joseph. *Europe, Today and Tomorrow*. San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- Ricardo de San Víctor, *Benjamin maior*. Migne, PL 196.
- Robert Appleton Company. *Enciclopedia Católica*. Vol. XV. New York: Robert Appleton Company, 1912.
- Rodé, Franc. “Homilía en la misa durante II Congreso Mundial de Oblatos Benedictinos.” Roma, 2 de octubre de 2009.
- Rovira Belloso, José María. *Introducción a la teología* (2a. ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Russell, Bertrand. *Religion and Science*. New York: Oxford University Press, 1997.

- _____. *Religión y ciencia*. México: Fondo De Cultura Económica, 1991.
- Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus. “Venite Seorsum, Instructio de vita contemplativa et de monialium clausura (15-08-1969).” *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_19690815_de-vita-contemplativa_lt.html (consultado el 19 de abril de 2010).
- San Buenaventura. *II Sentencias*. Roma: Camilo Bérubé, 1983.
- San Juan de la Cruz. *Obras completas* (5a. ed.). Revisión textual, introducciones y notas al texto de José Vicente Rodríguez. Introducciones y notas doctrinales de Federico Ruiz Salvador. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.
- Santa Teresa de Ávila. *Obras completas* (9a. ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. Editado por L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- _____. *Suma de teología*. Edición revisada y corregida por Ángel Martínez Casado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Sanz Montes, Jesús. “Los contemplativos, lenguaje de Dios. Carta por la Jornada Pro Orantis, Boletín Diócesis de Córdoba 3 de junio de 2007.” *Conferencia Episcopal Española*, http://www.conferenciaepiscopal.es/obispos/autores/sanzmontes_46.htm (consultado el 11 de marzo 2008).
- Sayés, José Antonio. *La Iglesia de Cristo. Curso de ecclesiología*. Madrid: Ediciones Palabra, 1999.
- Schillebeeckx, Edward. “Análisis del lenguaje, hermenéutica y teología.” En *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, traducido por José M. Mauleón de la edición alemana, 25-63. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

- _____. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Traducido por José M. Mauleón de la edición alemana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
- Schweitzer, Albert. *The Mysticism of Paul the Apostle*. Baltimore: Johns Hopkins University Press (The Albert Schweitzer library), 1998.
- Schweitzer, Albert y Kümmel, Werner Georg. *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: Mohr (Uni-Taschenbücher), 1981.
- Sequeri, P. “Von Balthasar, Hans Urs.” En *Diccionario de mística*, por L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio y N. Suffi, 272-273. Madrid: San Pablo, 2002.
- Sheldrake, Philip. *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method* (2a. ed.). Maryknoll: Orbis Books, 1998.
- Sinkewicz, Robert E. *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Soler y Canals, Josep M. “Prólogo.” En *Monjes para el tercer milenio*, por Mercé Cerezo Rellán. Zamora: Ediciones Monte Casino, 2000.
- Sorrentino, Domenico. “Sul rinnovamento della teologia spirituale.” *Asprenas* 41 (1994): 511-532.
- _____. “Teresa di Lisieux dottore della chiesa.” *Asprenas* 44 (1997): 483-514.
- Špidlík, Tomas. *La spiritualité de l'orient chrétien II. La prière*. Roma: Edizione Orientalia Christiana, 1979.
- Sudbrack, Josef. “Divorcio entre teología y mística.” En *Mística en diálogo. Conferencias del Congreso Internacional de Mística*, compilado por Ciro García, 77-89. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- _____. *El Espíritu es concreto: la espiritualidad desde una perspectiva cristiana*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2004.
- _____. *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*. Würzburg: Echter Verlag, 1999.
- _____. “Kann man Spiritualität lehren? Eine Theologische Reflexion.” *Geist und Leben* 53 (1980): 446-448.

_____. *Mystik. Sinnsuchen und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt: Primus, 2002.

_____. *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*. Freiburg: Einsiedeln Johannes Verlag, 2001.

Thomas Shank, Lillian, Nichols, John A. (eds.). *Medieval Religious Women. Vol. 2. Of Peaceweavers*. Collegeville: Cistercians Publications 72, 1987.

Tillich, Paul. *Teología sistemática I* (3a. ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

Underhill, Evelyn. *Mysticism. A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Stilwell (KS): Digireads Publishing, 2005.

_____. *The Spiritual Life*. Wilton (CT): Morehouse Barlow Publications, 1993.

Vandenbroucke, François. “Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines.” *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950): 372-389.

Veilleux, Armand. “Cister y la mediación cultural del monaquismo.” Conferencia pronunciada en el marco del Congreso “El lugar del monaquismo, especialmente el monacato cisterciense en la construcción de Europa, ayer, hoy y mañana”, Dijon, 15 de octubre de 1998. Disponible en: *Página de Dom Armand Veilleux*, <http://www.scourmont.be/Armand/writings/mediation-es.htm> (consultado el 13 de noviembre de 2007).

Velasco, Juan Martín. “Aportación de la vida monástica a la pastoral de la experiencia de Dios.” Curso a formadores españoles. *Cistercium* 223 (2001): 249-272.

_____. “Crisis de las religiones y crisis del cristianismo. Ideas para una recomposición de la institución cristiana.” En *Mundo en crisis, fe en crisis. V Semana de Estudios de Teología Pastoral*. Estella (Navara): Verbo Divino, 1996.

- _____. *El fenómeno místico. Estudio comparado* (2a. ed.). Madrid: Trotta, 2003.
- _____. “El hecho místico. Ensayo de fenomenología.” En *Mística y humanismo*. Madrid: Editorial PPC, 2007.
- _____. *La experiencia cristiana de Dios* (5a. ed.). Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *Mística y humanismo* (2a. ed.). Madrid: PPC, 2008.
- _____. *Por un cristianismo personalizado*. En *El malestar religioso de nuestra cultura* (3a. ed.), por Juan Martín Velasco, 273-292. Madrid: San Pablo, 1998.
- _____. “Reflexión sobre los medios para la evangelización en el XXX aniversario de *Evangelii nuntiandi*.” En *Evangelizar, esa es la cuestión*, por F. Elizondo, J.M. Mardones, F. Martínez, J.M. Velasco, J.L. Segovia y J. Cortés, 89-121. Madrid: PPC, 2006.
- Verdeyen, Paul. *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*. Paris: FAC-Editions Spirituels, 1990.
- Viller, M. *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1975.
- Vives, José. *Padres de la Iglesia Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta San Atanasio*. Barcelona: Editorial Herder, 1971.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Christlicher Stand*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981.
- _____. *El corazón del mundo*, Madrid: Ediciones Encuentro S.A. 2009.
- _____. *Glaubhaft ist nur Liebe* (6a. ed.). Einsiedeln: Johannes Verlag, 2000.
- _____. *Sponsa Verbi, Ensayos teológicos* vol. II, Madrid: Ediciones Encuentro 2001.
- _____. *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II* (2a. ed.). Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971.
- _____. *Verbum Caro. Ensayos teológicos*. Vol. I. Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.
- _____. *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I* (3a. ed.). Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990.