

SOLEDAD Y SOLIDARIDAD.

SENTIDO DE LA VIDA MONÁSTICA EN EL CRISTIANISMO

Ser monje es un arquetipo universal de lo humano y una forma particular de la vida cristiana. El monje en soledad o en comunidad, en simplicidad o en complejidad, como talante de existencia o como institución organizada, ha buscado siempre el Absoluto, en su doble forma: el Absoluto que le funda, precede y llama desde fuera; y el Absoluto reflejado en su propia interioridad.

Ese Absoluto se ha convertido para él en fuente y en futuro de su vida, a los que relativiza todo lo demás. Todo se convierte en camino hacia allí. Y todo lo que no se deja encaminar es rechazado como obstáculo para llegar hasta el agua de la fuente y para marchar hacia él como su futuro. Por ello, el Todo al que aspira suscita la nada que rechaza. Y la vida se mueve así entre alternativas y abismos. ¿Qué ocurre cuando se absolutiza lo que es relativo o cuando se declara Todo lo que es nada o nada lo que es Todo?

El monje se ha caracterizado por la huida, la búsqueda, la inmersión hacia el Absoluto, fuera de sí como realidad y en sí como morada. Ese Absoluto en las culturas religiosas, personalistas y teológicas, tiene un nombre: Dios. La relación con Él, la búsqueda y adoración permanentes, vendrán determinadas por la comprensión que se tiene de Él. El Dios de la historia, de la persona, de la acción y del futuro, que confiesa el cristianismo, lleva consigo que el monje no vive a la búsqueda de sí e inmerso en sí, sino tendido hacia el encuentro con Dios ¹. Se ha podido decir que

1 Flp 3, 13 («Me lanzo a lo que tengo por delante»). *Epéktasis*. «Au coeur du vocabulaire spirituel de Grégoire de Nysse, ce mot résume la tension de l'âme hors d'elle même à la rencontre de Dieu» Ch. Kannengiesser (Ed.), *Epéktasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou* (Paris 1972) V.

si Buddha es el maestro de la inmersión en sí mismo, Cristo es el maestro de la oración, ante Dios².

Los monjes buscando siempre la soledad fueron siempre generadores de compañía y de comunidad, para las poblaciones en medio de las que vivían y para las sociedades de su tiempo. Porque la soledad del monje no se constituye primordialmente por la ruptura con los otros sino por la adhesión, búsqueda y entrega a Dios, que, por ser la realidad primera, funda la última comunión humana. Por ello, donde hay búsqueda, presencia y experiencia de Dios se supera la soledad, que angustia y amenaza a la vida humana, desde la compañía divina que la ensancha y la rescata.

El monje así es el que más se aleja de todos y, sin embargo, el que más los acerca entre sí, por acercarse y acercarlos a la fuente común: Dios. He aquí una de las primeras definiciones del monacato: «Monje es aquel que está separado de todos y unido a todos»³.

Si los dos primeros milenios del cristianismo han comprendido la vida monástica sobre todo desde la soledad, el siguiente la comprenderá sobre todo desde la solidaridad. El monje buscó su perfección, su encuentro con Dios y su preparación para la otra vida. En el futuro hará eso, sintiéndose solidario y cargado con su prójimo; como quien no puede estar ante Dios sin hacer memoria de aquél, representación de él e intercesión por él. El monje lo es en nombre de todos, en sustitución de todos y en favor de todos. Para que todos mantengamos la memoria viva de ese Absoluto que, siendo el único necesario, es el único que nos salva. Para que los demás podamos atender a la transformación del mundo, amor material al prójimo y gozo de estar en la creación de Dios. Porque el amor al Absoluto Futuro y Personal no sería válido ni bello, si no incluyera el amor gozoso al tiempo, el aposentamiento sereno en el mundo, la fidelidad incondicional a esta creación. El Dios cristiano es el Dios de la creación originadora y del futuro consumidor; el que se nos dará del todo porque ya se nos ha dado fundamentalmente en su Hijo. Por ello, no se puede relativizar totalmente el presente al Futuro (tentación del monje); ni se puede relativizar totalmente el pasado o futuro al presente (tentación del no monje).

2 F. Heiler, *Das Gebet. Eine religions-geschichtliche und religions-psychologische Untersuchung* (München 1918-1969) 345-346; Id., *Die buddhistische Versenkung* (München 1992), párrafo último del libro.

3 Evagrio, *Tratado de la oración* 124. PG 79, 1193.

La solidaridad con el prójimo en el monje se realiza como cercanía a su destino, compasión de su dolor, gozo de su alegría e intercesión perenne. En ese sentido los monjes son el *sostén del mundo*: «La oración es un intercambio y una acción con Dios. Por su potencia ella es el sostén del mundo»⁴. Desde su pobreza, renuncian a prolongar la humanidad por el matrimonio. Por su espera escatológica fecundan el mundo y se convierten en padres de generaciones: «Los monjes dan gracias a Dios por el mundo entero. Como si fueran los padres de toda la tierra, ellos elevan sus bendiciones por todos, con lo que se forman también a sí mismos en la auténtica fraternidad»⁵.

El cristianismo no surgió como un movimiento monástico sino profético y mesiánico. Pero no tardó mucho en integrar en su novedad específica, conformadora de todo el dinamismo personal y religioso del hombre, la dimensión monástica. De hecho las figuras normativas de la fe en el Antiguo Testamento fueron los paradigmas y maestros del monaquismo: Abrahán, Moisés, Elías, Juan el Bautista. El monaquismo dio cuerpo a pasiones fundamentales del cristianismo: la búsqueda de Dios, el seguimiento tras su llamada, la imitación de Cristo, la reproducción de la comunidad primitiva, el radicalismo evangélico que puede llevar hasta el martirio, el permanente éxodo de este mundo hacia la visión de Dios en el Horeb, la recuperación de la inocencia original, la espera de la Parusía, el anhelo del Absoluto Futuro, el logro de la paz y el encuentro de un sentido para la existencia, la necesaria purificación y sencillez del corazón.

A partir de su nacimiento el monacato ha sido una constante en la historia de la Iglesia. Fundaciones y reformaciones, observancia y descalcez, emigraciones y retornos han conformado esa historia. Si en ciertos momentos del siglo XIX el monacato pudo ser identificado con los movimientos románticos o restauracionistas, luego ha mostrado su capacidad innovadora y misionera, estando en la vanguardia de la misión, del testimonio, de la creación teológica y de la intensidad espiritual. Tras un siglo de crisis de sentido, derivada del positivismo circundante o de una obsesión por la eficacia y la rentabilidad inmediata, la vida monástica aparece de nuevo con toda su dignidad humana y su legitimidad cristiana. Y surgen nuevas órdenes monásticas, masculinas y

4 Juan Climaco, *Scala* 28. PG 88, 1129.

5 San Juan Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 55. 5, en: *Obras de San Juan Crisóstomo* BAC 146 (Madrid 1956), 170.

femeninas. Por ejemplo, las Hermanas de Belén nacidas a raíz del dogma de la Asunción de Nuestra Señora, con una espiritualidad cercana a la Cartuja, han fundado en los cuarenta años de su existencia numerosos monasterios, dispersos prácticamente por todo el mundo.

Ese renacimiento monástico no puede ser una forma de arcaísmo sino de radicalización cristiana y de afirmación moderna. No puede ser el mero reverso eclesiástico de una posmodernidad que desprecia al mundo, se aleja del prójimo y cultiva una trivialización de las gestas humanas o del servicio a los demás. Los nuevos monasterios tienen que surgir en el corazón de las masas, a la vez que en plena soledad ante Dios. Las dos cosas no se excluyen. Al elegir la soledad, como signo de la pasión absoluta con que todos tenemos que buscar lo único necesario⁶, los monjes nos manifiestan a todos los hombres cuál es la vocación humana completa, y a todos los cristianos, cuál es la vocación cristiana completa. En la vida monástica estamos implicados todos los cristianos, lo mismo que en la vocación evangelizadora, testimoniadora y transformadora están implicados todos los monjes.

Las páginas siguientes intentan repensar, de manera muy sencilla, los grandes fundamentos para una realización auténtica de la vida monástica como forma ejemplar de una vida cristiana, que no rompe con la Iglesia y con la historia sino que quiere ser Iglesia y crear historia en una forma peculiar, pero sagrada y fecunda. Más aún, imprescindible para todos.

En la historia de la Iglesia la vida monástica ha sido, al mismo tiempo, un espíritu y una forma, un impulso teórico y un método práctico, una intención espiritual y una realización social-institucional. Aquí sólo nos referimos al primer aspecto, que no es separable del segundo, aunque sí diferenciable, como lo son alma y cuerpo en el único hombre. Redescubrir su aliento profundo ayudará a la hora de encontrar actitudes y formas de vida monástica que sean cristianamente verdaderas y humanamente eficaces.

6 Mt 6, 33; Lc 10, 42; Mt 19, 16-22. A lo largo de estas páginas no partimos de una definición de «monje», ya que todos los especialistas están de acuerdo en que son descriptibles el talante, la institución y la historia monásticas pero difícilmente definibles. Nos atenemos a los rasgos históricamente caracterizadores tal como los sintetiza un buen conocedor: «Le moine est celui qui, sous diverses formes, cherche la connaissance, l'adoration et le service de Dieu». P. Miquel, 'Monachisme', en *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980) 1956.

¿Cuál es la pasión interior de la que fluyen las acciones exteriores determinantes de la vida monástica, a las que un hombre o mujer someten todo el proyecto de su existencia y bajo las cuales orientan su trabajo de cada día, su forma de pensar y de relacionarse, de esperar y de amar? Son:

- a) *Búsqueda de Dios.*
- b) *Contemplación y amor de Cristo.*
- c) *Solidaridad y servicio al prójimo.*

San Benito ha tenido la genialidad de sintetizar en su Regla, como marco sencillo de vida familiar, lo que fue la gran experiencia bíblica de relación con Dios y lo que tras la venida de Cristo configuró el monaquismo cristiano como *forma de vida*. He aquí algunas fórmulas suyas que me parecen recoger de manera genial la entraña de la vida monástica. Entraña que no es otra que la de la propia vida cristiana, que se ha construido un proyecto acorde y que lo ordena todo de tal manera que esos valores sean absolutamente determinantes, convirtiéndose en criterio para todo hacer y padecer, el trabajo y la comida, el vestido y la relación humana, el sexo y el poder, el alimento y el sueño.

I

BUSCAR A DIOS

«Si revera Deum quaerit, si sollicitus est ad opus Dei. Si de veras busca a Dios, si pone todo su celo en el servicio de Dios» ⁷.

La búsqueda de Dios es la entraña del Antiguo Testamento. Búsqueda que el hombre hace de Dios subsiguiente y consecuente a la llamada previa que el hombre ha recibido de Dios ⁸. No hay en el AT ninguna iniciativa religiosa que no se comprenda a sí misma como una reacción a lo que Dios ha suscitado previamente. Por eso se inician las empresas más extrañas y humanamente imposibles con una serena confianza, porque la iniciativa no se apoya en la potencia humana sino en la obediencia divina. Moisés

⁷ Regla 58, 7.

deja Egipto y sale camino del desierto, hacia el peligro y la soledad. La lógica del seguimiento corresponde a la llamada sentida, a la dirección marcada, a la fidelidad debida, a la confianza ilimitada en el poder del Omnipotente, del Misericordioso, del Fiel. Quien hace el camino no es tanto el hombre por sí mismo, ni siquiera el hombre acompañado, sino Dios con el hombre. Es Dios mismo quien inicia una aventura divina y con él tiene el hombre guía en la historia. No es Moisés quien lleva al pueblo por el desierto sino Dios mismo quien lo lleva a sus espaldas. «Ya habéis visto cómo a vosotros os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí»⁹, «Como un águila incita a su nidada, revolando sobre los polluelos, así él, desplegando sus alas, los llevó sobre sus plumas»¹⁰.

La búsqueda de Dios se convierte así en el imperativo primordial que recuerdan todos los profetas. Buscar a Dios es buscar la vida, que no aparece al final como el encuentro de un objeto sino como el rostro vivo que alumbra ya el mundo todo: «Buscad al Señor y vivirá vuestro corazón»¹¹. Todo lo demás no tiene último poder ni consistencia. Sólo Yahvé es casa y substancia, lugar irremovible, no exiliable por los poderes o destructible por los elementos que anonadan. «Así dice el Señor a la casa de Israel: “Buscadme y viviréis; no busquéis a Betel no vayáis a Guilgal; no os dirijáis a Berseva; porque Guilgal irá cautiva y Betel será Betavén (reducida a la nada). Buscad al Señor y viviréis”»¹².

Buscar a Dios no es buscar un objeto ni perseguir un deseo nacido de nuestras carencias sino ir tras un rostro entrevisto en nuestro fondo más personal, que nos ha fascinado y sin cuya contemplación el creyente ya no podrá vivir. Por eso buscar su faz es la expresión permanente para indicar que él es alguien con semblante y mirada, con parpadeo y ojos que identifican y desvelan, enclavan y retan: «Recurrid al Señor y a su poder; buscad continuamente su rostro»¹³. Búsqueda que no cesa y encuentro que no cansa, porque la relación con él es perennemente innovadora de vida y acrecentadora del gozo. De él, que es en persona la sabiduría, podrá decir el autor sagrado: «Al volver a casa descansará a

8 Cf. O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento* (Madrid 1971).

9 Ex. 19, 4.

10 Deut. 32, 11.

11 Sal. 68, 33 V.

12 Am 5, 4-6.

13 1 Cron 16, 11; Sal. 105, 4.

su lado, pues su trato no desazona, ni su intimidad deprime, sino que regocija y alegra»¹⁴.

Esa búsqueda de Dios siempre fue unida a la alabanza de su nombre, al reconocimiento de su obra en la creación y a la memoria de su revelación en la historia, a la vez que a la obediencia a sus mandatos. El *servicio divino* (si sollicitus est ad opus Dei) ha sido en la orden benedictina ante todo la divina liturgia, como audición de la Palabra de Dios (lectio divina) y como respuesta a esa palabra meditada en nuestro corazón y cantada en comunidad. La divina liturgia es así memoria de las acciones de Dios, acogimiento en nuestros corazones de su revelación, disponibilidad para conformarnos con ella, celebración sacramental del destino de Cristo que culminó en su muerte y resurrección. La búsqueda de Dios lleva, por tanto, consigo silencio y palabra, soledad y compañía, ahondamiento en los propios senos y memoria de la historia reveladora de Dios. Es, por tanto, mucho más que indagación psicológica, experiencia metafísica o análisis antropológico. Porque el hombre es quien busca a Dios con todo su ser y arrastra todos los niveles de su personalidad buscando y encontrando, esa búsqueda religiosa ha hecho posible una antropología, una psicología y un psicoanálisis. Por eso la sabiduría de los Padres del desierto es el primer capítulo —y a veces el final también— de lo que nuestro psicoanálisis y logoterapia modernos han descubierto. En éstas el hombre se busca a sí mismo, en aquélla busca a Dios, queriendo discernir el camino por donde viene a él o el lugar donde le cita.

Búsqueda absolutamente real y configuradora de la existencia visible, aun cuando consista en ir tras el Invisible. Todos los profetas y guías del pueblo han velado ante él esperando su visita. Empeñados y empapados en la tierra de la historia han permanecido con la mirada puesta en él. Ninguna prueba era más fuerte que su fortaleza, porque ninguna realidad era más real que Él, pese a ser Invisible. Por eso al elogiar a los Padres que nos precedieron en la fidelidad (la que llama nube de testigos) la Carta a los Hebreos dice de Moisés: «Por la fe abandonó Egipto sin miedo a las iras del rey y como si viera al Invisible perseveró firme en su propósito»¹⁵. ¡Cada cual sabemos de nuestro Egipto, de las iras de los reyes propios y del propósito que nos ha guiado!

14 Sab. 8, 16.

15 Heb. 11, 27.

Esa búsqueda es marcha acelerada y sosegada espera, porque no se avanza con los pies sino con los deseos y no se acortan distancias sino que se concentran anhelos, aguardando que él llegue y pronuncie nuestro nombre. Los hombres casi siempre esperamos que la llegada de Dios venga acompañada de grandes conmociones, no sea en el fondo otra cosa que la potencia de las grandes realidades físicas como la tormenta, el fuego, el terremoto; o las grandes realidades humanas como la revolución, la guerra, la construcción fecunda de la vida humana. Dios viene, sin embargo, en el sosiego donde ninguna violencia pueda forzar, ningún ruido impedir la audición, ningún señuelo seducir los apetitos o instintos. Dios llega en la brisa y desde ella pronuncia nuestro nombre. Sólo quien está a la puerta y en vela lo oirá. El silencio es así la puerta por donde la Palabra entra en nuestra casa.

«El Señor le dijo a Elías: sal y ponte de pie en el monte ante el Señor. El Señor va a pasar. Vino un huracán tan violento, que descuajaba los montes y hacía trizas las peñas delante del Señor; pero el Señor no estaba en el viento. Después del viento vino un terremoto; pero el Señor no estaba en el terremoto. Después del terremoto vino un fuego; pero el Señor no estaba en el fuego. Después del fuego se oyó una brisa tenue; al sentirla, Elías se tapó el rostro con el manto, salió afuera y se puso en pie a la entrada de la cueva. Entonces oyó una voz que le decía: ¿Qué haces aquí, Elías?»¹⁶

A la luz de este texto se comprende cómo todos los contemplativos han visto en Elías la prefiguración anticipada de su existencia en la búsqueda de Dios, acosada por el celo de servirle y testimoniarle ante los hombres entregados a los ídolos, que son nada. Elías es a su vez el origen soñado, amado y seguido de la Orden del Carmelo. San Juan de la Cruz y Santa Teresa vieron en este auriga de Israel su modelo, maestro y padre.

16 1 Re 19, 11-13.

II

CONTEMPLAR Y AMAR A CRISTO

«*Christo omnino nihil praeponant quia nec nobis quidquam ille praeposuit. No antepondrán nada absolutamente a Cristo, ya que nada antepuso él a nuestro amor*»¹⁷.

En el cristianismo todo termina siendo derivado de Cristo o referido a Cristo: la búsqueda de Dios, la esperanza humana, la relación con el prójimo. Porque en él Dios nos ha dado su medida, modales e intenciones; en él hemos aprendido sus comportamientos para con los mortales y pecadores; y hemos sabido también hasta dónde se puede extender el anhelo humano tendiendo hacia el Absoluto. En él hemos descubierto quién es nuestro prójimo, cuándo y cómo somos prójimos para los demás. La parábola del Buen Samaritano, no sólo nos ha dicho quién es nuestro prójimo sino cómo debemos comportarnos para que a todo próximo a nosotros le seamos realmente prójimos (Lc 10, 30-37).

Lo esencial en el cristianismo, por consiguiente, no es la búsqueda que el hombre hace de Dios sino el encuentro que Dios ha hecho del hombre en Cristo: la afirmación de nuestra naturaleza y destino, la asunción de nuestra humanidad como mediación expresiva de la propia condición divina en forma temporal y mortal, la identificación con una vida totalmente humana hasta el punto de ser una persona con ella. Esa identificación de Dios con la naturaleza humana la hemos descubierto a la luz del destino concreto de Jesús de Nazaret, sobre todo de la forma de su muerte y del hecho de su resurrección «por nosotros». Dios ha encontrado al hombre yaciendo en el camino, herido por los golpes de los salteadores, y, acogiéndole y levantándole, le ha entregado al posadero para que le cure. La parábola del Buen Samaritano, en el fondo como todas las parábolas, es ante todo un retrato teológico (definición de Dios) antes que un programa antropológico (norma para el hombre). Ella nos dice cómo ha encontrado Dios al hombre, cuando por la encarnación hizo el mismo camino que nosotros; cómo nos encontró bajo el pecado, temor a la muerte, irreconciliación entre nosotros, desatención de nuestros próximos;

¹⁷ Regla 72, 11.

y cómo nos trató al vernos heridos y enfermos, otorgándonos perdón, justificación, sanación, esperanza, libertad.

El comportamiento de Cristo fue valorado absolutamente por los hombres porque reconocieron en él a Dios en relación con nosotros y no sólo una forma de ejemplaridad moral de hombre. La gran pregunta de los humanos, mortales y pecadores, es si el Eterno se ocupa y preocupa de ellos, si su Poder está cercano a nuestra debilidad y si por consiguiente su vida está cercana a nuestra muerte hasta el punto de pasar por ella, vencerla y anularla como poder perenne que anula la libertad necesaria para respirar con gozo en el mundo¹⁸. En la figura humilde de Jesús, en el silencio de su muerte y en la paz de su resurrección, recibieron respuesta estas preguntas: Dios no es ajeno a la historia; no está despreocupado de nuestro destino; le ha hecho suyo en Cristo. Padeciendo sus consecuencias negativas y vienciéndolas nos ha asociado a su propia condición divina. En un admirable intercambio de destino se hizo lo que somos nosotros para que llegáramos a ser lo que él es.

La vida cristiana se ha comprendido a sí misma siempre como seguimiento e imitación no sólo de los comportamientos del hombre Jesús, sino de la encarnación del Verbo Eterno, gesta suprema, en que Dios se nos revela y da a los hombres. Para los primeros Padres de la Iglesia esa encarnación, antes que un problema metafísico que había que resolver, era un hecho personal y amoroso de Dios que había que admirar e imitar. Desde San Ireneo, es un principio sagrado el siguiente:

«Nosotros seguimos al verdadero maestro, el Verbo de Dios, Jesucristo Nuestro Señor, quien por su inmenso amor ha descendido hasta lo que somos nosotros para que nosotros podamos alzarnos hasta lo que él es»¹⁹.

En adelante la conciencia cristiana ya no hablará de Dios sino a partir de la experiencia humana de Cristo, de su persona, de sus acciones y pasiones. Y hablando de Cristo estará hablando de Dios. El Nuevo Testamento, haciendo una correlación de términos, identifica el evangelio de Dios con el evangelio de Cristo, el Reino de Dios con el reino de Cristo, la justicia de Dios con la justificación en Cristo. En el hijo de María aparece un hombre y

18 Heb 2, 14.

19 *Adversus Haereses* V, prólogo

se trasparece el Eterno, se demuestran los afectos humanos de un judío y se muestra el afecto de Dios mismo para los hombres. El amor de un corazón humano ha sido la mediación y expresión del corazón de Dios. Con ello ha aparecido algo que los seres finitos, angustiados por la caducidad y el pecado, nunca nos habíamos atrevido a pensar: Que Dios tiene corazón, que ama con entrañas de misericordia, que sufre con el dolor de sus hijos, que comparte los abismos de su destino, que ha pasado por la suprema angostura de la muerte. Cuando los hombres han visto y creído que Dios estaba de verdad reconciliando consigo al mundo en Cristo y no imputándole sus pecados sino afirmándolo de manera absoluta en su Hijo y otorgándole la propia justicia²⁰, entonces la entera realidad ha aparecido trasformada. San Pablo formula así esta intuición, que cambió el eje de su existencia: «Por Dios existimos en Cristo Jesús que ha venido a sernos de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención»²¹.

El amor y la contemplación de Cristo son la esencia de la actitud cristiana. Amor de Cristo en el doble sentido: su amor nos ha precedido y engendrado, de él hemos surgido como hombres nuevos, por él hemos sido regenerados en el bautismo, ungidos con su Espíritu e integrados en su cuerpo: la Iglesia. Y a ese amor previniente responde nuestro amor agradecido, admirativo e imitativo. ¿Qué significa en el Nuevo Testamento la fórmula «amor de Cristo»²²? ¿Es el amor que Dios mismo nos ha ofrecido en la vida y conciencia humana de Jesús; es el amor que ha derramado en nuestros corazones, como participación en el alma de Jesús, por su Espíritu Santo; es el amor que arraigando en nosotros se hace nuestro y suscitando nuestra libertad, la asume y ejercita en respuesta amorosa a Cristo y por él a Dios? Es las tres cosas al mismo tiempo e inseparablemente.

Contemplación ante todo, referida a la historia que nos relatan los evangelios. Historia de un hombre como nosotros en una primera mirada y como el mismo Dios en una segunda mirada, hasta el punto de poder decir que Cristo es absolutamente como nosotros y que Dios es absolutamente como él. Por eso, a lo largo de veinte siglos de cristianismo no ha cesado la lectura de esos textos evangélicos, la contemplación de su figura, la recreación de sus sentimientos, la adhesión a su talante personal y a sus

20 2 Cor 5, 18-21.

21 1 Cor 1, 31.

22 Rom 8, 35; 8, 39; 2 Cor 5, 14; Ef 3, 19; 1 Tim 1, 14; 2 Tim 1, 13.

estados de alma. Y se ha recreado su imagen en el arte, en la literatura, en la piedad popular. Ningún rostro, manos, ojos, cuerpo y vida entera de hombre han sido reinterpretados por los artistas tanto como los de Cristo. Sólo en cercana medida Buda, pero de manera muy diferente. Se han contemplado su forma y figura humanas (*Exteriora hominis*) a la vez que su forma y figura divinas (*Interiora Verbi*)²³. A la primera han ayudado las descripciones de los Sinópticos. A la segunda han ayudado la contemplación de San Juan y de San Pablo que más allá de la realidad humana de Jesús, contemplan al Verbo en el seno del Padre y acampando entre nosotros, existiendo primero en forma divina y comenzando luego a existir en forma de esclavo²⁴.

Y en esa contemplación encuentra el hombre la suprema consolación, porque nada había anhelado tanto como saber si su carne tendrá asiento en Dios y si sus ojos llegarían a verle. Porque ver y vivir es para el hombre lo mismo. La luz es la vida y la vida engendra la luz. Y nosotros sabremos quién somos cuando le veamos del todo tal cual es, es decir, cuando hayamos conocido del todo a Jesús, en quien él es y quien es como nosotros. Un poeta inglés ha formulado así esta suprema aspiración humana de ver a Dios con los ojos de nuestra propia carne:

«Esta es la debilidad en fortaleza por la que yo grito. Mi carne que yo busco en la Divinidad. La busco y la encuentro. Saúl, un día un rostro como mi rostro te recibirá: amarás a un Hombre igual que yo y serás amado por él para siempre»²⁵.

A partir de la vida concretísima de Jesús, reconocida como realización de una libertad humana y no menos como trasposición

23 San Bernardo distingue las almas que son capaces de penetrar en los abismos de Dios y en los arcanos de su sabiduría, de las que no son capaces de horadar esa piedra del divino misterio. A éstas les ha sido dado Cristo como «forma pietatis et mansuetudinis Dei», lugar de la piedad y forma de la misericordia de Dios. «Si un alma no es capaz de esto, la Iglesia le propondrá a Jesús y a éste crucificado, para que también ella sin el esfuerzo propio habite en los huecos de la peña, en los que no trabajó. A este alma todavía débil e inerte, que según alguien dice de sí mismo en el evangelio, no tiene fuerza para cavar y le da vergüenza mendigar, se le muestra un hueco donde podrá permanecer escondida, hasta que robustecida y fortificada pueda ella cavar por sí misma y penetrar por la pureza y el vigor de su corazón hasta la interioridad-intimidad del Verbo (ad interiora Verbi)». (*Sobre el Cantar de los Cantares* 62, 5-6, BAC 491, 784-786).

24 Jn 1; Flp 2, 6-11.

25 R. Browning, *Saúl* 19, final.

humanada de la propia libertad divina, los creyentes han ido descubriendo cómo es Dios, cómo quiere ser para nosotros y cómo podemos ser nosotros para Dios. Los actos de Jesús eran admirables y amables. Por eso se ha sentido siempre la necesidad de ir a la tierra que fue escenario de su vida y revivir el lugar físico, el entorno humano, los protagonistas y antagonistas, las sensaciones y acciones de su vida en este mundo. De esta forma se integraba a los sentidos en el conocimiento y amor de Jesús. Desde el Pseudo Buenaventura y Ludolfo de Sajonia, el Cartujano, hasta San Ignacio de Loyola y el cardenal Berulle cada uno en su línea, todos los grandes maestros de vida espiritual nos han ofrecido meditaciones sobre la vida de Cristo, sobre los «misterios del Verbo» y sobre el Misterio insondable e inefable de Dios siendo niño, joven y hombre, naciendo, creciendo, agonizando, muerto y crucificado²⁶. Y han llegado a hablar de las «edades», «dolores», «alegrías», «amor» y dolor de Dios con nosotros y por nosotros. Aquí se ha invertido toda la lógica del hombre y del mundo bajo el pecado: siempre se aspiró y contó con la autodivinización del hombre, como rapto o victoria contra Dios. Lo que en cambio nunca se esperó y con lo que nunca se contó fue con la humanización de Dios, en entrega desvalida y servicial por los hombres.

Si toda materia es trasparente hacia su origen y hacia su último destino, la materia en la que existió Cristo, y que fue materia y forma del Verbo Eterno, se convirtieron en visibilización de Dios. Por eso, tras la encarnación los creyentes se atreverán a decir cosas aparentemente inconciliables: que nunca fue Dios más misterio que cuando se hizo hombre, que nunca se hizo tan lejano como cuando se acercó a nuestra tierra. El hombre, acosado por la muerte, considera mortal todo lo suyo; por eso se esfuerza en alejar a Dios de este mundo, en atribuirle una trascendencia absoluta para ponerle a salvo de las olas anegadoras del tiempo, del cambio y del dolor. Y a la vez que eso, sin embargo, los cristianos se atreverán a decir que con Cristo el mundo invisible se ha tornado visible, lo inaccesible se ha acercado y lo que nos trasciende por fuera nos ha visitado, existiendo desde dentro de nuestra condición. No hay que hacer ya viajes fuera de nuestra historia para encontrar a Dios en otro mundo. Ni hay que dar pasos fuera de

26 Las últimas reflexiones en esta línea, de tanto fondo metafísico como religioso, son las de H. Urs von Balthasar, *De l'integration. Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris 1970) 257-281 (Le Verbe enfant. Le Verbe adolescent. Le Verbe adulte).

nuestra particular geografía para encontrarnos con Cristo²⁷. Dios es coextensivo al mundo y Cristo es contemporáneo de cada tiempo.

«O world invisible, we wiew thee.
O world intangible, we touch thee.
O world unknowable, we know thee.
Inapprehensible, we clutch thee.

.....
Yea, in the night, my soul, my daughter.
Cry, —clinging Heaven by the hems;
and lo, Christ walking on the water,
not of Genesareth, but Thames!»²⁸

«Con los ojos te vemos, mundo invisible;
con los dedos tocamos, mundo intangible,
cercano cenocemos, mundo incognoscible,
apresar te apresamos, mundo inapresable.

.....
En la noche alma mía, sí, en la noche hija mía,
grita; —cogiendo con los dientes el cielo por su borde,
y Cristo sobre al agua marchará ante tus ojos,
no lejano en Genésaret sino aquí en el Támesis».

La contemplación cristiana no es sólo *teoría* filosófica; aquella que admirando la realidad discierne su estructura, se deja captar por su belleza y refleja en el sujeto la armonía y proporción del objeto, para terminar identificándose el sujeto contemplante y el objeto contemplado. Es eso y algo más. La contemplación cristiana es subsiguiente al amor que ese objeto ha proyectado sobre el hombre, suscitando su interés y deseo. Es la respuesta al interés que Dios ha mostrado por el hombre, poniéndole en la realidad, haciéndole bueno, llamándole a su amistad y constituyéndole en un dialogante proporcional a su divina infinitud. Dios, antes que el contemplado, es el que nos contempla. Con sus ojos benévolos puestos sobre el hombre constituye su bondad, suscita la atención de éste y le hace posible la mirada, contemplativa. Ésta surge, por consiguiente, como descubrimiento acogedor y agradecido de aquella divina mirada que nos es constituyente y agraciante.

«Videntem videre = ver al que nos ve, para participar de su vida», fue la pasión de todos los contemplativos. Ver y vivir,

27 Rom 10, 5-7.

28 Poema de F. Thompson, *In no strange Land*.

ya que la luz es la vida y la ausencia de luz y visión es la muerte. Tierra de los videntes es así sinónimo de tierra de los vivientes²⁹.

La contemplación cristiana es contemplación del que crea y redime en la historia. Es respuesta a un amor precedente. Es, por consiguiente, amor. O si se prefiere, el amor que Dios nos ha mostrado (dándonos en su Palabra reveladora y redentora y en el Espíritu Santo derramado en nuestros corazones) suscita nuestro amor admirativo y agradecido, laudativo y promisorio. Esa contemplación, por consiguiente, tiene en la fe su fundamento de posibilidad y en el amor su forma de realización. Quien ha creído en el amor de Dios manifestado en Cristo Jesús y ha consentido a él, ése hace memoria, busca sentido, eleva la mirada y se hace presencia a él.

El punto de partida de la existencia cristiana en un sentido y el punto de llegada en otro, es la afirmación: «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él»³⁰. Conocer ese amor y creer en él viviendo de él y para él: ésa es la fibra última de la existencia cristiana. Todo lo demás prepara, acompaña o se deduce de aquí.

La vida y la muerte de Jesús nos hicieron creíble ese amor, al mostrarnos a Dios cercano a nuestra miseria de hombres camino de la muerte, de pecadores en la lejanía irreconciliada con Dios, y de prójimos enfrentados a sus prójimos. Esta situación de radical «astheneia», debilidad o incapacidad para sustraernos al pecado y a la muerte y para reconciliarnos con nuestro prójimo es la que los cristianos vieron superada y trasformada por la muerte de Cristo en favor nuestro. Esa muerte afectó a la realidad misma del ser, a la forma de existencia del hombre y a la ordenación de la sociedad. «Cuando todavía éramos débiles Cristo, a su debido tiempo, murió por los impíos. Dios probó su amor hacia nosotros en que siendo pecadores Cristo murió por nosotros. Siendo enemigos fuimos reconciliados por Dios en la muerte de su Hijo»³¹.

Los hombres atenzados por los límites de la finitud y por el remordimiento de los pecados nos atrevemos casi a todo menos a creer que Dios sea bueno hasta perdonarnos en un amor absolu-

29 Gen 16, 13-14; 24, 62; 25, 11: *Cuius nomen est Viventis et Videntis* (Vulgata).

30 1 Jn 4, 16.

31 Rom 5, 6-10.

to. La definición cristiana de Dios como Amor sólo es aceptable por un corazón humilde que se deje transformar y santificar. ¡Quien no consiente a tal amor creador prefiere la acusación en blasfemia o desprecio!

La presencia del amor de Dios pone el fundamento de nuestra existencia y es una invitación a la respuesta. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo, como intercesión por nuestros pecados»³². Un amor precedente es un destino que decide una vida. Y llamo destino a lo que nos pone frente a una decisión y nos propone una misión, en las que nos podemos crecer absolutamente o hundirnos del todo. Proponer un amor es siempre un reto que reclama una respuesta. Si ésta es proporcional al reto, entonces la propia vida se transforma y crece hasta la altura del amor ofrecido. Si al reto no sigue la respuesta, entonces la vida se hunde, degradada incluso respecto de su situación anterior. Tras un amor ofrecido nadie puede quedar en la situación anterior: o crece hasta la altura y densidad de ese amor o se reduce al extremo límite de su poquedad retenida.

San Juan nos ha explicado la *anterioridad del amor de Dios* que funda la posibilidad de nuestra respuesta, arrancándonos a nuestra anterior soledad y debilidad nacidas del pecado. San Pablo a partir de su peculiar experiencia ha subrayado *el carácter personal y experiencial* de ese amor. No se trata de un amor universal y en abstracto, sino del amor a él, Pablo, perseguidor y pecador, en su concreta situación: «Me amó y se entregó a sí mismo por mí»³³. Ese amor es creador de una nueva forma de realidad personal, a partir de la cual el hombre que es amado, comienza a existir. Vive en ella plantado; y si fuere arrancado a esa nueva tierra ya no podría vivir ni dar fruto. Cuando un árbol ha recibido un injerto que ha transformado toda su capacidad fructificadora y ha sido trasplantado a una tierra nueva, aun permaneciendo en su identidad personal gracias a la memoria metafísica, sin embargo, ya se considerará otro. Nada ni nadie podrá sin violencia arrancarlo a su vivir para volverlo a su anterior naturaleza silvestre y a su tierra sin humedad. Este es el sentido más profundo de las palabras de San Pablo:

32 Jn 4, 10.

33 Gal 2, 20.

«¿Quién nos arrancará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? En todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó. Porque estoy persuadido de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios, el que tenemos en Cristo Jesús, Señor nuestro»³⁴.

Ese amor de Cristo funda, por tanto, la existencia cristiana, la hace ser lo que es y sin él no tendría consistencia. San Pablo nos ha dejado una fórmula tan pregnante que apenas es traducible: «El amor de Cristo nos sostiene —contiene»³⁵. Pero igualmente podríamos traducir: nos abarca, mantiene, dirige, alienta. El conocimiento de Cristo, que es amor, y el amor, que es conocimiento, constituyen la clave de comprensión de Dios y de realización de la propia vida. Su pasado y su presente son ya comprensibles a la luz de la «justicia» que en él se revela: «Cuanto tuve antes por ventaja ahora lo reputo daño por amor de Cristo, y aun todo lo tengo por daño, a causa del sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por cuyo amor todo lo sacrifiqué y lo tengo por estiércol, con tal de ganar a Cristo y ser hallado no en posesión de mi justicia, la de la ley, sino de la justicia que procede de Dios, que se funda en la fe y nos viene por la fe de Cristo»³⁶.

Desde aquí se comprende que el cristianismo, constituido como religión del amor, haya desbordado toda comprensión moral, intelectual, psicológica o utópica de la religión. Esas dimensiones son esenciales a toda manera radical de comprensión del hombre, pero en el cristianismo han sido retenidas sólo después de ser refundidas en una comprensión personalista y mística. El misterio, como revelación del Dios personal en la historia del hombre, ha suscitado una mística que integra en la respuesta a la gracia a todos los dinamismos intelectivos, experimentales y somáticos. La palabra y la gracia divinas afectan al hombre en todos sus niveles de existencia. Los místicos han sido con razón considerados como la expresión más creadora de una religión dinámica³⁷.

34 Rom. 8, 35-39.

35 2 Cor 5, 14.

36 Flp 3, 7-9.

37 Cf. H. de Lubac, 'Préface', en A. Ravier (Ed.), *La Mystique et les mystiques* (París 1964) 7-39; L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique* (París 1986); Id., *Gnosis. De la connaissance de Dieu dans l'Écriture* (París 1988); P. Agaes-

Y cuando el amor es el centro de la vida no hay lugar para la ideología en el sentido negativo del término, es decir, para la utilización de una idea al servicio de unos intereses bastardos, egoístas, en los que el sujeto es el centro de la realidad y de la relación. El amor funda realidad objetiva, crea transparencia de motivos, desiste de retención de sí. El amor de Cristo, que se acreditó y realizó pasando por el desistimiento absoluto de sí mismo en la muerte, es así la fuente de nuestra paz, y de nuestra libertad; de nuestra alegría para afirmarnos como creaturas nacidas de las manos de Dios y de nuestra disponibilidad para entregarnos al prójimo, sin hacer de él un instrumento de nuestra autoafirmación y sin someterlo a nuestros propios proyectos.

Sobre ese trasfondo de textos del Nuevo Testamento, que podríamos haber explicado con otros muchos de la vida de la Iglesia, se entienden las sobrias y admirables fórmulas de San Benito, que él, a su vez, recoge de la tradición patristica: «¡Nada se anteponga al amor de Cristo!»³⁸. Dos son los contextos originarios de esta fórmula: uno, las afirmaciones de San Pablo, según las cuales la Iglesia y cada cristiano está construido en edificio espiritual; un edificio cuya solidez y consistencia derivan de que Cristo es el fundamento que lo sostiene. El es su apoyo puesto en tierra, el que le permite crecer porque sostiene el peso de toda la ulterior edificación. Ésta puede elevarse y extenderse en la seguridad de que la piedra, que es su fundamento, sostiene todo el peso. Pero sólo Cristo es capaz de sostener nuestro peso y por ello capaz de aliviar nuestras pesadumbres. Por ello el sentido de la fórmula paulina en esta línea interpretativa sería éste: No se comience la edificación sin haber puesto el único fundamento válido para sostener el edificio: Cristo. «Nadie puede poner otro fundamento que el que ya está puesto, Cristo Jesús»³⁹.

La otra línea interpretativa de la frase de San Benito: «No antepongan absolutamente nada a Cristo», tiene su origen en la experiencia del martirio en la primitiva Iglesia. Los cristianos al creer arriesgaban su vida, ya que cada nueva situación política podía ponerlos ante la encrucijada de perder la fe o de perder la

se-M. Sales, 'Mystère et mystique', en *Dictionnaire de Spiritualité* (París 1980) 10, 1939-1948; H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Buenos Aires 1962) 226-238.

³⁸ Regla 72, 11.

³⁹ 1 Cor 3, 11. Cf. San Agustín, en *in Psalmos* 29, II, 9: BAC, 235: «Ni antepongan nada a Cristo, lo mismo que al edificar no se coloca nada antes que el cimiento».

vida. En tales situaciones esta era la pregunta: ¿habrá algo en la vida que merezca más la pena y la muerte que Cristo? ¿Valdrá más la vida sin fe que la muerte con fidelidad? Y la respuesta era clara. En Cristo nos fue dada la palabra verdadera sobre Dios y sobre nuestra propia vida. En él sabemos cuál es el comportamiento digno de Dios y digno de un futuro con esperanza. Pero Cristo acreditó esa palabra verdadera no anteponiendo absolutamente nada a su misión, es decir a su muerte por nosotros ⁴⁰. Nosotros fuimos su preferencia absoluta, aun a costa de la vida. Si él nos prefirió a nosotros, ¿preferiremos nosotros alguna realidad de este mundo a su amor?

Esta reflexión es el fundamento de la fortaleza de los mártires y de las razones dadas para exhortar a permanecer fieles ante la prueba suprema. En su *Exhortación al martirio* escribe San Cipriano estas palabras programáticas: «Los redimidos y vivificados por la sangre de Cristo no deben anteponer nada a Cristo, porque tampoco él antepuso nada a nosotros» ⁴¹. Y del caso límite se aprende lo que son dinamismos y exigencias que sustentan la vida en su trama diaria. Por ello San Cipriano ve toda la vida de Cristo como una fiel preferencia que Cristo hace de nosotros. Nos prefiere a su propio vivir y morir. Porque ser con nosotros y para nosotros hasta el extremo era la voluntad del Padre para él.

«La voluntad de Dios es la que Cristo enseñó y cumplió. Este es, por tanto, nuestro programa: humildad en la conducta, reserva en las palabras, rectitud en los hechos, misericordia en las obras, orden en las costumbres, no hacer ofensa a nadie y saber tolerar las que se nos hacen, guardar paz con los hermanos, amar a Dios de todo corazón, amarle porque es Padre, temerle porque es Dios, *no anteponer absolutamente nada a Cristo porque tampoco él antepuso nada a nosotros*; unirnos inseparablemente a su amor, abrazarse a su cruz con fortaleza y confianza; si hay discusión sobre su nombre y honor, mostrar en las palabras la firmeza con la que le confesamos; en los tormentos la confianza con que luchamos; en la muerte la paciencia por la que somos coronados. Esto es querer ser coherederos de Cristo, esto es cumplir el precepto de Dios, esto es cumplir la voluntad del Padre» ⁴².

40 Heb 12, 2; 1 Tim 2, 6; 6, 13.

41 *Ad Fortunatum*, Intr. VI: BAC 241, 335.

42 *Tratado sobre el Padre Nuestro* 15: BAC 241, 211-212.

El martirio llevó la conciencia cristiana hasta el borde de su autocompreensión. ¿Era Cristo algo superior o inferior en valor a la propia vida? ¿Es esta forma de vida un absoluto, que haya que retener y preferir a todo precio? ¿O existe por el contrario una manera de existir que degrada y anula la persona, mientras que existe una forma de morir que la ennoblece y afirma en su última dignidad? Y la respuesta fue clara: importa más la fe que la vida, Cristo es superior a nuestra existencia mortal. Su amor nos prefirió y no retuvo ni su condición divina ni su existencia humana sino que se hizo solidario de nuestra vida y de nuestra muerte; es decir, nos prefirió a nosotros y no se prefirió a sí mismo. Ya el salmista había repetido ante Dios alborozadamente: «Tu gracia vale más que la vida»⁴³. Y tras él repetirá el cristiano, puesto a prueba de muerte: «Tu amor, Cristo, vale más que mi vida. Nada nos podrá arrancar a él y por nada nos separaremos nosotros de él»⁴⁴.

El martirio sacó a superficie el fondo de la existencia cristiana y desveló la ultimidad o valor supremo del amor de Cristo: nada le es superior, nada le es preferible, por nada se le puede abandonar. Esa *reserva de ultimidad*, que el amor de Cristo implica y que fue descubierta ante el caso límite del martirio, es esencial a toda vida cristiana tanto en tiempos de persecución como en tiempos de adulación por parte del mundo y sus poderes. Cuando pasadas las persecuciones se aclimató el evangelio en el imperio romano, tras la conversión de Constantino, pareció que ese carácter incondicional y esa radicalidad del evangelio habían perdido vigencia. En ese instante surge el monacato como heredero de la experiencia martirial, recogiendo y universalizando el legado del descubrimiento hecho por la Iglesia de los mártires.

Cuando cesa el martirio, como violencia inflingida exteriormente, surge el monaquismo, como violencia que el cristiano se ejerce a sí mismo para ser fiel a Cristo y dar alcance al Reino de los cielos⁴⁵.

«Cuando a un mundo en el que los cristianos, por ser tales, eran separados, proscritos, sucede otro mundo en el que van a ser honrados, pero cuyo espíritu, sin embargo, por ello no había cambiado, por instinto, los mejores entre los cristianos elegirían libremente este estado de proscripción que no les es impuesto por las circunstancias. En un mundo que

43 Sal. 63, 4.

44 Cf. Rom 8, 35-39; Sal 63, 4.

45 Mt 11, 12.

ya no les trata como enemigos, ellos se sienten obligados a vivir como enemigos del mundo: perciben con toda claridad, que sin esta actitud pronto se convertirían en esclavos del mundo. La reacción fue tan natural que cada vez parece más evidente que se dio simultáneamente en distintos lugares»⁴⁶.

Nada de este mundo ni del venidero es superior al amor de Cristo. Los monjes legan a la historia aquella experiencia desde la cual hemos desentrañado el último sentido de la libertad entregada de Cristo: «él no se prefirió, nada antepuso a nosotros, nos prefirió por eso nosotros le preferimos a cualquier precio, en cualquier situación». Seguir diciéndolo en tiempos de paz fue la misión del monacato. Esa es su perenne misión, sean cuales fuesen las bonanzas o tempestades del destino de la Iglesia en el mundo.

Los monjes son un signo, levantado en el corazón de la iglesia ante el mundo para predicar con su silencio que ese amor de Cristo vale la vida, vale más que una vida centrada en torno a sí misma, abre la existencia a un Futuro absoluto, que es el desbordamiento definitivo del amor de Dios sobre nosotros. Amor que vence a la muerte, desaloja el temor y devuelve la libertad. Signo que muestra la fecundidad personal, la eficacia histórica y la esperanza escatológica de ese amor de Cristo derramado en nuestros corazones. El es la raíz de la que nacieron las grandes creaciones monásticas: *el culto* en la liturgia, *la cultura* literaria y filosófica, *el cultivo* de los campos. Europa ha nacido de ese amor a Cristo, que los monjes vivieron con toda sencillez y realismo en los tres campos: el estrictamente religioso (culto-liturgia), el humanista (cultura de los saberes clásicos transmitidos y completados), el social (hospitalidad, ordenación agraria y económica).

Europa es hija del monacato benedictino. Desde aquí se comprenderá que en un momento de crisis de civilización, de esperas y desesperanzas, se vuelva la mirada a aquellas gestas y personalidades que vivieron su vida desviviéndose en amor y servicio por el prójimo, revelándole así el Misterio de Dios y su propio misterio de hombre. Lo que esperamos hoy es que alguien realice al final de la Edad Moderna el equivalente histórico de lo que San Benito realizó al final de la antigüedad clásica.

46 L. Bouyer, *Histoire de la Spiritualité chrétienne* (Paris 1960) I, 371.

«Siempre es peligroso hacer paralelismos históricos demasiados estrechos entre un período y otro; entre los más engañosos de tales paralelismos están los que se han hecho entre nuestra propia época en Europa y Norteamérica y el Imperio romano en decadencia hacia la Edad Oscura. No obstante, hay ciertos paralelos. Se dio un giro crucial en la antigüedad cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el «imperium» y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese «imperium». En su lugar se pusieron a buscar, a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo, la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudiera continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban. Si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico. Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito⁴⁷.

III

SERVIR AL PRÓJIMO

«Omnes supervenientes hospites tanquam Christus suscipiantur: A todos los huéspedes, que se presenten en el monasterio, ha de acogerseles como a Cristo»⁴⁸.

La vida monástica en el cristianismo no está orientada hacia la soledad del hombre sino a la comunión con Dios.

47 A. Macintyre, *Tras la virtud* (Barcelona 1984) 322.

48 *Regla* 53.

La comunión trinitaria, que es Dios, se prolonga en comunión creatural y existimos los hombres. Se explicita ulteriormente como comunión encarnativa y existe el Hombre nuevo, Cristo, cuya forma colectiva es la Iglesia. Trinidad, creación e iglesia son tres expresiones continuativas de una misma vida. No hay, por tanto, una soledad originaria, sino una comunión originaria. No es el silencio lo primigenio de la realidad, sino la palabra, que nace de la vida y se prolonga en el Amor. El Padre engendra al Hijo y de ambos procede el Espíritu Santo. La esencia divina no existe separada de la realidad o realización de las personas divinas. Y cada una de éstas no existe nunca tan completa y autónoma en sí, que no implique la presencia y realización de las otras. Hablar de unidad y de trinidad es la manera de descubrir el fondo personal originario de Dios, que es vida y comunión, autonomía en relación, palabra en diálogo, plenitud en generosidad. Dios no es soledad ni silencio ni desamor sino vida, palabra, amor. Y porque lo es metafísicamente en sí, lo puede ser históricamente para nosotros.

La creación no es resultado de una necesidad, carencia o envidia divinas sino expresión de una plenitud y generosidad, que se desbordan y se otorgan. Dios no crea al hombre para salir de su silencio, ni es aquél el dialogante necesario de su soledad. El mundo no es la forma que tiene Dios de llegar a sí mismo, aun cuando una vez creado generosamente llegue con los seres que él ha creado al puerto de ellos y a un nuevo puerto de sí mismo, al hacer de la historia de los otros su historia propia, afectando y siendo afectado por ese destino mundanal y natural. Sólo desde una comprensión trinitaria se puede comprender a Dios como Dios personal en sentido riguroso. Sólo desde la vida trinitaria, eterna y autosuficiente, se comprende la libertad absoluta del acto creador. Y se comprende sobre todo la consistencia, autonomía y libertad de las creaturas, que son posición absoluta en su relatividad y no sólo el medio que Dios tiene de llegar a sí mismo, de extenderse o de recogerse en su penuria originaria. El Absoluto cristiano es la vida trinitaria, no la carencia cabe sí y tendiendo a su recuperación, tal como Hegel y los idealismos o monismos lo presentan ⁴⁹.

49 «L'Absolut hégélien n'est conçu que comme résultat de soi, de sa peine, de sa négativité... Pour Hegel, certes la bonté absolue est diffusion de soi. Mais cette effusion de soi dans l'autre que soi n'est, au fond qu'un égoïsme larvé: étrangère à toute gratuité véritable, l'Idée ne s'exile dans l'étrangeté du monde que dans la vision et la visé de soi; est seulement en vue de soi qu'elle surmonte la limite de son abstraction propre. Cette nécessaire «bonté» ne

De esa plenitud mana la comunicación creadora por la que las creaturas comparten en la medida de su capacidad receptiva la vida divina, y en 1a medida de su temporalidad la vida indeficiente e inagotable de Dios, que es la eterna:

«Él, ¡el rebosante! no ha conducido a las creaturas hasta el ser como quien necesite algo, sino más bien para que éstas fuesen gustosas de su bondad, participando en ella cada cual en su manera y Él a su vez se alegrase en sus obras viendo la alegría de ellas, mientras se saciaban insaciablemente del que es inagotable»⁵⁰.

«Si Dios nos ha creado es para que recibamos comunicación de su naturaleza divina, para que participemos en su eternidad y podamos llegar a ser semejantes a Él por la deificación, que nos confiere su gracia. Para eso ha sido creado todo lo que existe y para eso permanece todo lo que permanece»⁵¹.

Ni existe el Dios solo ni existe el hombre solo. Por eso nada más anticristiano que cierta fórmula platónico-plotiniana con la que se ha querido a veces definir al monje: «El solo con el Solo». Con ella se cierran las Enéadas de Plotino. Después de hablar de los «misterios», de la contemplación y de la unión del alma con lo que está más allá de la esencia, escribe: «Tal es la vida tanto de los dioses como de los hombres divinos y bienaventurados: liberarse de todas las demás cosas de aquí abajo, viviendo sin complacerse en ellas; huida del solo hacia el Solo»⁵².

Evidentemente esta fórmula entraña una verdad de orden moral y pedagógico, no de orden metafísico o teológico. El hombre no es un trozo del mundo sino que como espíritu está frente a la materia, la puede configurar y puede construir el mundo, que no es un hecho físico sino un trozo humano. Es espíritu frente a la materia y es un tú frente a su prójimo. En este sentido la soledad es la forma por la cual el hombre ejercita su libertad afirmando la distancia en que está constituido frente a las cosas y frente al prójimo. Frente a la respuesta del héroe de Homero: «Yo soy

trouve finalement que soi au creux de sa pénurie». E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel* (Paris 1991)131, quien a su vez remite a A. Chapelle, *Hegel et la religion. II La Dialectique de Dieu et la création* (Paris 1967)153, notas 251 y 176.

50 Máximo el Confesor, *Cap. de Charitate* Cent 3, 46; PG 90, 1030.

51 *Cap. Theol* 1, 42; PG 1193 D.

52 VI, 9, 11. Cf. la fórmula de Numenio de Apaméa, citado por Eusebio, *Preparación evangélica* 11, 22: «Hablar a solas con el solo bueno».

nadie»⁵³ en cristiano cada hombre es alguien. No se podrá «ningunear» nunca a sí mismo, sucumbiendo a la desesperación o al odio contra sí porque para Dios es siempre alguien y siempre está vivo⁵⁴. Ni tolerará que nadie le ningunee. Contra la afirmación horaciana:

«Nos numerus sumus et fruges consumere nati». No somos más que cifras y nacidos para consumir los frutos de la tierra»⁵⁵,

el cristianismo ha afirmado el carácter de individualidad metafísica (cada alma es creada inmediatamente por Dios) y de destino personal (Dios llama a cada hombre por su nombre propio, le confía una misión peculiar, le corresponde con amor propio y con juicio propio le juzga). No somos, por tanto, sólo un número, ni sólo grano de un montón. Cada hombre tiene su rostro (su papel = su «persona») que le otorga Dios. Y desde ahí él es persona. Para poder llegar a la comunión con el otro hay que haberse afirmado previamente a sí mismo en esta soledad. Afirmación en la propia soledad y comunión con el otro son dos polos que se necesitan y condicionan en reciprocidad.

Tampoco es verdadera la fórmula referida a Dios, si se le define como el Solo. Dios es constitutivamente relación, compañía y alteridad en sí mismo; es Trinidad. Por ello la soledad a la que la fórmula se refiere quiere decir otra cosa. Él es el Único que el hombre necesita para tener la última palabra sobre su vida, la última respuesta a sus preguntas, la última compañía a su soledad. Y él no es el mundo como totalidad ni ninguna de sus realidades. Ni las realidades naturales ni las creaciones de las manos humanas, ni los productos mentales de nuestro espíritu pueden ser elevados a categoría absoluta. Todos ellos absolutizados y adorados, se convierten en *ídolos*, cuyo peso ontológico y fuerza personal no sería mayor que la de nuestra pobreza. Estos ídolos no salvan sino que, al ser nada, reducen a nada a quienes los adoran o se someten a ellos.

La fórmula plotiniana, por tanto, es falsa en el orden metafísico, aun cuando sea verdadera para ciertos tiempos de la vida y

53 Homero, *Odisea* IX, 66-69 («Nadie es mi nombre. Y así Nadie me llaman tanto mi madre como mi padre y todos los demás compañeros».

54 12, 27.

55 Horacio, *Cartas* I, 1, 2.

pueda convertirse en programa moral. Si Dios es esencialmente Trinidad, el hombre en otro orden es constitutivamente relación y proximidad. Lo es en el orden biológico de la hominización, ya que sin un tú personal frente al que crecer, encontrarse y sonreír, no se da la constitución espiritual de la vida humana. Sin otro tú no surge un yo. Lo es en el orden de la búsqueda y encuentro de la verdad, que tiene lugar en diálogo, cuestionamiento mutuo, integración de perspectivas, afirmación y negación. Hay una búsqueda, discernimiento y encuentro colectivo de la verdad. Lo es también en el orden histórico-teológico, ya que desde la encarnación el hombre sólo es hombre en relación al prójimo supremo de la historia: Dios encarnado. Por tanto, el hombre sólo llega a descubrir su identidad como hombre y como individuo en la audición de la revelación de Cristo y en el acogimiento de su redención. La compañía, que Dios nos hace en Cristo, es ya esencial para establecer las medidas, las metas y los criterios de la personalidad humana. El hombre tiene la talla que le otorga aquello o Aquel ante quien está y con quien se mide⁵⁶.

La elección de la vida monástica no es, por tanto, un exilio de la historia o una desolidarización con la comunidad, sino todo lo contrario. El monje se marcha al desierto para luchar con los poderes del mal y para encontrarse con Dios mediante el vacío de necesidades o instintos, que produce el ayuno, y mediante la apertura al Invisible, que hace posible la contemplación. Allí descubre ante todo sus *tentaciones*. Tentaciones que todo hombre padece. Unos en grado tan profundo que ni siquiera las descubren y sucumben a ellas sin descubrir en qué abismo están sumidos, porque nunca han sabido a qué cimas están llamados y de qué riquezas quedan privados. Quien dice que no padece tentaciones es que no ha traspasado el umbral de la instintividad; no se ha reconocido como sujeto de una libertad ni destinatario de una misión; no ha conocido a Dios. La tentación nace cuando el hombre se descubre a sí mismo enviado por Dios a una misión, que le reclama, relativiza y exige, a la que intenta sustraerse bien porque la niega o porque quiere realizarla con medidas que la desnaturalizan o que son desproporcionados a sus fines.

56 «La medida del yo siempre es aquello ante lo cual precisamente el yo es lo que es en cuanto yo, pero esto es a su vez la definición de la "medida"... Ahora bien, lo que es la medida cualitativa de algo es también su meta en el sentido ético: meta y medida expresan, pues, la calidad de las cosas». S. Kierkegaard, *Obras y Papeles*. VII *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (Madrid 1969) 156.

El desierto, con su distancia y soledad orantes, es la condición de descubrimiento, afirmación y obediencia a la misión que Dios nos confía. El monje se va al desierto para vérselas con el Dios que le llama y le envía, le sustrae a sí mismo, le proyecta sobre el origen que le funda y le devuelve a la historia en la que tiene que realizar esa misión propia como servicio. Ese servicio es doble: obediencia a Dios y solidaridad con el prójimo. Allí encuentra él su *libertad*, justamente cuando descubre, consiente y se entrega a esa misión. Porque la libertad no es la desligación de todo y la insolidaridad con todos sino la capacidad para ser solidario, asumiendo la tarea propia dentro del común destino. La libertad siempre nace del amor, que es el que hace fuerte a las personas y por tanto es absoluta y definitiva en la medida en que nos funda un amor del que nos podamos fiar absolutamente. Platón la llamaba sin más *virtud*. Y la definía de la forma siguiente: «La virtud consiste en querer cosas buenas y poder poseerlas... La virtud es una capacidad de procurarse las cosas buenas... La virtud consiste en procurarse cosas buenas con justicia»⁵⁷. Y haciendo uso de aquella admirable ironía socrática nos conducirá a la conclusión de que la virtud ni es natural, ni puede ser enseñada sino que nos tiene que ser dada. ¡Qué extraña sabiduría ésta de quien ha dedicado su vida a enseñar la virtud: la virtud de los hombres, de los políticos, de los amantes de la sabiduría, de los militares, para terminar diciendo que no es enseñable, que es un don divino! Hay un impulso divino que mueve a los hombres, sin que ellos puedan construirlo ni siquiera interpretar su origen preciso y su contenido material, hacia la virtud, a vivirla y a comunicarla a los demás. Y concluye el diálogo con estas palabras: «Si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos que lo reciban lo sepan»⁵⁸.

Así recuperada su libertad, el monje se siente des-centrado de sí mismo como absoluto, una vez que se ha encontrado en Dios como centro de su ser y origen de su libertad, y se ha percibido enviado a su prójimo ante el cual tiene que realizar y acreditar una misión. Cuando el monje se ha encontrado así con Dios, tras una larga resistencia de sus instintos, y tras una larga batalla con todos los que son enemigos de su vocación, percibe que su libertad se afinca y afianza al comunicar con la libertad divina.

57 *Menón* 77-79.

58 *Menón* 99-100.

Y allí se da un trueque, que no niega la diferencia entre Dios y el hombre, y que, sin embargo, hace surgir una vida que es común a ambos. El alma del monje actúa y es actuada, es agente y es paciente. Agente en relación con la naturaleza y con los hombres; paciente en relación con Dios. Paciente quiere decir en este caso receptiva y sufriente, en la medida en que la vida que recibe la ensancha más allá de su receptividad natural; responsabilizada de algo que va más allá de su propio yo, con sus necesidades y posibilidades naturales.

Y en ese «padecimiento» de Dios, que es recepción, ser enseñada, ensanchada y enriquecida, el alma descubre cómo la divina riqueza es humana humildad, que Dios no es envidia original sino original voluntad de comunicación. Y se deja invadir por ese amor divino, hasta el punto de sentirse en un sentido *particeps Dei* y en otro llamada a ser *coadjutor Dei* en la historia. Los místicos han sido los exponentes supremos de esta experiencia de Dios como amor originario, como generosa humildad, como donación de energía a la vida humana. Dios les apareció como la vida necesaria, como la fuerza y plenitud sin las cuales el hombre ya no podrá vivir. Y a la luz de esa experiencia, se convierten en testigos, altavoces y servidores. Querrán comunicar la luz vista, ofrecer la libertad recibida, invitar al servicio que diviniza. La experiencia mística se convierte así en la fuente de una forma de amor absolutamente nuevo. Ella, por ser la forma cumbre de toda experiencia religiosa, nos muestra cómo todo hombre y mujer, que se dan a Dios, vuelven como Moisés con el rostro iluminado y necesitan amar a los hermanos en una forma nueva, absolutamente diferente del amor humano que es casi siempre interesado.

«Luego bajó Moisés del monte Sinaí y, cuando bajó del monte con las dos tablas del Testimonio en su mano, no sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante por haber hablado con Dios. Aarón y todos los israelitas miraron a Moisés y al ver que la piel de su rostro irradiaba, temían acercarse a él»⁵⁹.

San Pablo nos comenta: «Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos trasformando en esa misma imagen, con una gloria cada vez más grande, por el Señor que es Espíritu»⁶⁰.

59 Ex 34, 29-30.

60 2 Cor 3, 18.

Bergson ha descrito esta forma de amor nacida de la contemplación divina y de la experiencia del amor de Dios, que hicieron los místicos. Él formula de manera abstracta lo que Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz dicen de una forma directa y sencilla: que quien ha renacido en el amor de Dios y ha dejado que su libertad se purifique y sea actuada por la libertad divina, ese es el único que puede amar de verdad y en gratuidad al prójimo»⁶¹.

El monje es así el hombre libre y capaz de amar con la generosidad de Cristo, que no se retuvo a sí mismo sino que se entregó por todos. El monje se comprende a sí mismo como *solidario y servidor de todos sus hermanos: de la humanidad primero, de la Iglesia después, de su comunidad concreta finalmente*. ¿Cómo podemos entender esta solidaridad y servicio de quien vive en la soledad, en distancia y sin trato familiar con los demás? La solidaridad y el servicio tienen muchas formas posibles y todas ellas son igualmente auténticas. A la vez habría que recordar que todos los hombres tenemos que hacer todo: cumplir todas las tareas, asumir todas las responsabilidades, mantener en alto todas las esperanzas. Y, sin embargo, cada uno tenemos que hacer lo propio. No todos podemos hacer todo. Hay un coraje de la preferencia que lleva consigo el valor de la renuncia. Una humanidad y una iglesia serán más humanas y cristianas en la medida en que reconozcamos la diversidad de funciones; en que aceptemos la distinta cualificación; en que cada uno ponga ahínco absoluto en hacer lo propio; en que todos reconozcamos igual dignidad a las funciones distintas; en que sea la obra bien hecha el criterio de valoración o retribución y no el sujeto que la haga.

Y finalmente en que cada uno sepamos que al cumplir esa función dentro de la Iglesia la cumplimos en nombre de todos y para todos; que si los que estamos llamados específicamente a ella, la dejamos sin cumplir, quedará para todos incumplida. De ahí que podamos renunciar con gozo a muchas bellas tareas, porque los otros hermanos las cumplen por nosotros y para nosotros.

Esta ordenación de todos a todo, por un lado, en esta reducción de cada uno a lo propio, y finalmente en la conciencia de que cada uno cumple una tarea por todos y para todos, está la clave de una sociedad e iglesia reconciliadas y concordes. Esto supone que en principio todas las misiones son igualmente sagradas; que todas ellas pueden ser recibidas como tales de las manos de Dios;

61 H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 233-234.

que la elección se lleva a cabo en libertad y no por coacciones naturales o sociales; que el crédito público otorgado a todas es el mismo; que la calidad, eficacia y trascendencia social de la obra es el único criterio para la mayor remuneración o aprecio comunitarios. El cristiano se orienta por estos criterios y aprecia su vocación no a la luz del eco social o comercial que una determinada cultura o política le otorguen sino desde el valor y dignidad inmanentes que esa vocación tiene por ser recibida de manos de Dios, ser vivida como acrecentadora de la propia libertad y servir con ella a la verdad, libertad y paz del prójimo. Cualquier otro criterio deriva de la lógica de este mundo; esa que el sermón de la montaña llama «preocupaciones de los paganos»⁶².

En este concierto de tareas el monje ha recibido el encargo de ser *presencia de todos los hombres ante Dios y memoria de Dios para todos los hombres*.

El monaquismo, recogiendo una herencia precristiana, se comprendió siempre al servicio del «recuerdo de Dios». Traerle a la memoria y ahuyentando el olvido hacerlo todo para mantener vivo en el mundo su recuerdo fueron elementos constituyentes de la autocompreensión monástica. Marco Aurelio escribe: «Regocíjate y descansa en una sola cosa: en pasar de una acción útil a la sociedad a otra acción útil a la sociedad, con la memoria de Dios»⁶³.

La solidaridad entre los hombres tiene su fundamento en la convicción de un común origen, que es Dios, Padre de todos y por ello conciencia de la fraternidad consiguiente; de una común naturaleza con sus posibilidades, necesidades y derechos; de un común destino con sus riesgos y glorias. Para los creyentes cada hombre está ordenado a su prójimo: procede de él, con él convive y de él puede recibir vida o muerte. Nadie puede convertirse en una isla, separándose del continente de la humanidad. Dios nos pregunta prime-

62 Mt 6, 32. Cf. S. Kierkegaard, *Obras y Papeles*. III *Los lirios del campo y las aves del cielo* (Madrid 1963) 107-222 (Las preocupaciones de los paganos).

63 *Meditaciones* VI, 7. Madrid 1977, p. 114 (con una traducción que debilita el sentido original). La fórmula usual para comenzar la oración (Deus in adiutorium meum intende = Dios mío, ven en mi auxilio) es interpretada por los monjes como una manera de mantener perennemente viva la memoria de Dios: «Haec igitur vobis... orationis formula proponetur, quam unusquisque monachus *ad iugem Dei memoriam* tendens incessabili cordis volutatione meditari expulsa omnium cogitationum varietate consuescat... Erit itaque *ad perpetuam Dei memoriam* possidendam haec inseparabiliter proposita vobis formula pietatis: Deus in adiutorium meum intende» (Casiano, *Collationes* X, 10, en: SCh. 54 (1966) 85. Cf. H. J. Sieben, 'Mnèmè Theou', en: *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980) 1407-1414).

ro por nuestro prójimo presente: «Caín, ¿dónde está tu hermano Abel?»⁶⁴; y después por nuestro prójimo futuro: «Abrahán, ponte en camino hacia la tierra que te mostraré para convertirte en padre de un pueblo nuevo»⁶⁵. Y cuando Jesús le pregunta a Pedro si le ama es para preparar el imperativo siguiente. «Apacienta a los que forman el rebaño de mi Iglesia». «Confirma a tus hermanos en la fe»⁶⁶.

La solidaridad se funda primero y luego se ejerce en el orden físico, en el orden moral y en el orden teológico. Podemos colaborar con nuestro prójimo a superar situaciones negativas o a adquirir valores positivos. La pregunta que nuestra generación quisiera comprender es la siguiente: ¿Puede un hombre aportar algo al destino religioso de su prójimo, a su salvación mediante la oración, la intercesión, el sacrificio? ¿Se deja Dios conmover por la oración de un hombre en favor de su prójimo? ¿Es tan radicalmente propia e intransferible la libertad de cada uno que sólo Dios y él son gestores de cualquier iniciativa? La teología siempre consideró impenetrable el santuario de la libertad, incluso para el demonio. Constituirlo sólo puede Dios y anularla sólo puede el propio hombre. Pero una vez plantada, puede ser cultivada, regada e injertada por el prójimo. Sobre todo Dios puede sanarla, acrecentarla y santificarla. Y aquí es donde la intercesión de un hombre en favor de su prójimo puede ejercerse. Nadie puede hacer directamente nada contra nadie en el orden de la libertad; sólo por la mediación creadora y santificadora de Dios. Y Dios es mediación entre el hombre y su prójimo siempre y sólo para el bien; nunca para el mal. Por ello nadie puede invocar o «usar» a Dios contra el prójimo.

El redescubrimiento moderno de la libertad individual ha cegado los ojos para percibir cómo esa libertad no existe en un vacío de relaciones, sino que se constituye con ellas y desde ellas. El hombre es libre precisamente en la medida en que alguien sea solidario con él, en que le ofrezca amor, en que se ponga en su lugar, asuma su puesto y con él le ayude a portar la carga de la vida o a esperar la conquista de la meta. La libertad no existe sin el amor y el amor se ejercita como solidaridad. En este orden la solidaridad no se acaba en el orden interhumano sino que alcanza a la relación con Dios. Si podemos ayudar a nuestro hermano en todos los órdenes, ¿cómo no le vamos a poder ayudar en el orden que más le interesa, que es su salvación?

64 Gen 4, 9.

65 Gen 12, 1-3.

66 Jn 21, 15-17; Lc 22, 32.

En el AT y en el NT esta solidaridad es un presupuesto o fundamento de toda la historia de la salvación. No hay destinos sueltos o disueltos sino religados y solidarios. Adán y Cristo originan y determinan la humanidad en su doble forma histórica. Unos estamos en el lugar de otros, por todos y para todos. Por eso la libertad extiende su condición abismática hasta el infinito: mi libertad decide la del prójimo, en el bien y en el mal. No que la condicione necesariamente pero sí la sitúa en un grado misterioso de dificultad o facilidad, que no podemos humanamente explicar. Es un síntoma de la maldad del corazón humano, que no queramos reconocer como evidente que somos responsables del mal para nuestros hermanos y que podemos ser responsables de su bien en el orden de la salvación. Dios oye el llanto de cada prójimo elevado a su presencia por la de otro hermano orante. Cada oración de un creyente es oración por todos sus hermanos. Y Dios recoge esa plegaria como la plegaria del hermano por el hermano. ¿Si entre los hombres accedemos a la súplica del padre por el hijo, del hermano por el hermano, del rico por el pobre, del que tiene por el que no tiene, ¿no va a acceder Dios cuando un hombre le ruega por otro hombre? El evangelio argumenta justamente en sentido contrario: si los hombres no negamos las súplicas de nuestros prójimos, ni damos piedras a quienes nos piden pan, ni serpientes a quienes esperan peces, ¿negará Dios a sus hijos lo que le suplican para sí o para sus hermanos?

Hasta aquí hemos utilizado el término: «solidaridad» sin precisar su estricto sentido teológico. Su origen moderno lo conecta con la sensibilidad moral y los proyectos derivados de la revolución francesa, cuando ésta pierde sus conexiones con la raíz cristiana. En realidad la solidaridad sucede a la fraternidad, al desaparecer el fundamento necesario para tomar a ésta absolutamente en serio: la paternidad de Dios. Si no hay realmente un Dios Padre, no se ve cual sea el último fundamento de la fraternidad humana. Por ello los teólogos deberíamos ser lúcidos a la hora de utilizar ciertas palabras, cuyo uso será legítimo, si independientemente de su origen o ambigüedad, las rellenamos con un contenido cristiano.

Es significativo que, en nuestra materia, las comunidades monásticas nuevas no hablan de soledad y solidaridad sino de soledad y *comunión*. Estas son las realidad cristianas que nos permiten utilizar el término solidaridad con valor propio: *la fraternidad* entre los hombres, resultante de la paternidad universal de Dios; *la comunión con Cristo*, primogénito de la nueva creación que en su calidad de cabeza de la Iglesia precontiene la gracia de todos, se identifica con todos y carga con el destino de todos; *la comunidad eclesial* en que cada uno es responsable del otro

miembro del cuerpo y porta al hermano, en especial los fuertes a los débiles; *la capacidad de representación-anticipación-sustitución* (Stellvertretung) que cada uno tiene respecto de su hermano, no elegida como una veleidad por él y ofrecida como una dadivosa generosidad, sino inserta e inscrita en su ser más originario, hasta el punto de que ser para sí y ser responsable del prójimo es coextensivo y contemporáneo en el hombre.

Estas cuatro dimensiones, específicamente cristianas, son las que llenan de contenido la palabra solidaridad, que entonces tiene la ventaja de establecer la conexión entre experiencia cristiana, originaria y experiencia humana contemporánea. El cristiano ayudará a sus contemporáneos a ver la fecundidad a la vez que la debilidad de un concepto como éste. Fecundidad porque revela algo esencial, que el destino de todos es interdependiente; debilidad, ya que si no descubrimos su verdadero fundamento, primero no tendremos la capacidad necesaria para asumir las consecuencias concretas que de esa unidad de destino se siguen; y luego, terminaremos olvidando nuestra condición fraternal, cediendo a la voluntad de poder y consintiendo a una diferencia de razas, naciones, culturas, que terminarán asfixiando la solidaridad real.

Así visto, el concepto es fundamental en la cristología: Cristo es el primogénito de muchos hermanos conforme al que fuimos creados, conformados y predestinados. Encarnado se puso en el lugar de todos hasta poder decir el apóstol: «La caridad de Cristo nos conmueve, persuadidos como lo estamos de que si uno murio por todos, luego todos son muertos» (2 Cor 5, 14). La eclesiología ha redescubierto la idea de solidaridad en conexión con la idea medieval de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, reasumiendo las metáforas paulinas de la dependencia-influencia entre cada uno de los miembros, y especialmente con la cabeza. Ello obligó a diferenciar lo que es la *solidaridad natural* (inducida por la misma naturaleza entre las partes de un cuerpo), la *solidaridad moral* (inducida por el conocimiento, amor o simpatía entre las personas), la *solidaridad jurídica* (inducida por un decreto del legislador general que tiene la capacidad para religar el destino de unos al destino de otros; o bvien por los pactos que entre los propios interesados surgen); *solidaridad mística* (la vida común que anima a Cristo y a los cristianos, que son tales por existir «en Cristo») ⁶⁷.

67 Cf. T. Zapelena, *De Ecclesia Christi. Pars altera: Apologetico Dogmatica* (Roma 1954) 434-554 (De nostra cum Christo solidaritate in Corpore mystico).

En la historia reciente reina una perplejidad entre los teólogos, como resultado de la distinta procedencia de la idea: orígenes bíblicos, orígenes sociales modernos, determinación eclesiológica en los años 1930-1950. A ello se une la hipersensibilidad, derivada de la Ilustración, contra todo lo que sea poner en sombra la autonomía, libertad, última responsabilidad de cada uno respecto de sí y de sus obras. La teología alemana ha preferido hablar de *Stellvertretung* que lleva al límite la intuición de nuestra capacidad de ser para los otros, «sustituyéndolos». Por eso solidaridad le parece poco; mientras que a la teología francesa, patria de origen del término solidaridad, la sustitución le parece demasiado. Nosotros hemos preferido unir términos que se complementan y corrigen mutuamente: «solidaridad, anticipación, representación, sustitución»⁶⁸.

Y tras este breve esbozo a propósito de la idea ya podemos concluir enunciando el principio general: lo que Dios ha querido unido, puede-debe vivirse como religado y solidario. Unos son por los otros en vida y en muerte. Desde aquí se entienden las afirmaciones bíblicas: Cristo existió por nosotros. Nosotros podemos participar en su «proexistencia», «sacrificio», «intercesión», poniendo nuestra vida como ofrenda y rescate por muchos. Como él y desde él podemos interceder, satisfacer, esperar, sufrir, morir por los demás.

La brevedad reflexiva de Santo Tomás nos ahorra otras palabras: «Caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra.

68 Resume por primera vez la idea, surgida en ámbito sindical y político, para hacerla fecunda en exégesis y cristología, frente a las teorías exclusivamente jurídicas de la redención, F. Prat, *La Théologie de Saint Paul* (París 1949) II, 240-250. La edición original es de 1908-1912, y la configuración decisiva aparece en la edición de 1920-1923. En el área alemana, exégetas como Hengel y Stuhlmacher, y sistemáticos como Pannenberg y Balthasar han intentado recuperar la idea de *Stellvertretung* en su sentido auténtico. Ella corrige las perspectivas moralizantes o pedagógicas de una redención, propias de la época de la Ilustración o del Liberalismo, que no muestran en qué medida la acción de Cristo crea una vida nueva y distinta en el hombre. A su vez ayuda a comprender la acción causativa de la libertad de Cristo en el tiempo, es decir, su novedad y eficacia personales. Diferencias así la redención de teorías que explican la acción de Cristo como mera manifestación de un Dios que desde siempre y más allá de todo está reconciliado y perdona al hombre, trivializando así el pecado y la libertad del hombre, es decir, la seriedad de la historia humana. Cf. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik, III Die Handlung* (Einsiedeln 1980) 245-291, con referencias a Prat y a Rahner; W. Pannenberg, *Systematische Theologie* II (Göttingen 1993).

In quantum autem duo homines sunt unum in caritate, unus pro altero satisfacere potest = La cabeza y, los miembros son como una persona mística. Y, por tanto, la satisfacción de Cristo pertenece a todos los creyentes como miembros suyos que son. Ahora bien, en la medida en que dos hombres son uno en la caridad, uno puede satisfacer por el otro»⁶⁹.

IV

PROEXISTIR INTERCEDIENDO POR EL MUNDO

Desde su soledad el monje se siente vinculado a la vida de Cristo en aquel tiempo y a la vida de los hombres contemporáneos suyos. El destino de Jesús puede ser comprendido desde estas dos categorías:

- a) Proexistencia en vida.
- b) Intercesión tras muerte.

Su vivir fue un estar en medio de los demás, compartiendo destino sin instaurar diferencias, pese a existir en condición divina y ser en igualdad de forma con Dios. Fue a la vez un «estar por», «existir en favor de» y «ponerse en el lugar de». Cada hombre puede hacer de su vida el centro del mundo, refiriéndolo todo y todos a su propio quicio, en torno al cual los hace girar y someterse. Pero igualmente puede comprender su realidad como solidaridad, su persona como misión, su existencia como proexistencia. Esta puesta en juego de la vida por los demás es una puesta en riesgo y en situación a su favor, que puede llegar a compartir su necesidad, asumirla en su lugar y padecerla para superarla. Cuando esto llega, entonces el servicio se convierte en sacrificio. Y si se trata de un sacrificio delante de Dios, que toma absolutamente en serio la desordenación ofensiva y trasmutativa que el pecado introduce en el orden real y personal, el servicio se llama intercesión y expiación. Así ha entendido el Nuevo Testamento la muerte de Cristo, como ofrenda por los muchos, intercambio de destino, liberación y santificación.

Pero esto no es algo exclusivo de Cristo, sino que viene de más atrás que él (toda la historia de la primera alianza, narrada

69 Summa Theologica 3q 48 a 2mc.

por el Antiguo Testamento) y va más allá que él (la vida de la Iglesia). Dios no oculta sus designios respecto del pueblo a patriarcas y profetas. Éstos se ponen delante de él, solidarios y responsables, culpables con todos sus hermanos e intercesores en favor de todos. La gesta de Abrahán, intercediendo por las ciudades condenadas, inaugura la serie de figuras orantes que ruegan, discuten y lloran delante de Dios por sus hermanos. Tras él vienen Moisés, Aarón y, de manera más trasparente y sobrecogedora, el Siervo de Yahvé ⁷⁰. Su papel de intercesor es subrayado hasta el extremo. Tras haber portado el destino de los pecadores, ora por ellos. El poeta cierra el retrato de este personaje misterioso con la afirmación: «Sus heridas nos han curado» ⁷¹.

El inocente absoluto, el desvalido vulnerado, el pobre limpio de corazón se convierte todo él en rostro que nos convoca a una verdad que no podemos ocultar y a una responsabilidad de la que no podemos huir. El, tras haberlos elevado a superficie y hacerlos manifiestos, atrae nuestros pecados sobre sí, carga con ellos y con sus consecuencias, nos justifica e intercede por nosotros como pecadores... «tras haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores, llevando sobre sí los pecados de muchos e interceder por los pecadores» ⁷².

Y esto ocurre en la religión de Israel, donde la relación con Dios no es una relación mágica, sino una relación de alianza, amistad y promesa. Pero en ella la cercanía de Dios no anula su misterio, ni su solidaridad con el hombre cercena su santidad, sino que justamente se descubren en su inagotable profundidad. Por eso el creyente vive en el amor y en el trabajo, en la confianza del hijo en el seno de su madre, a la vez que en el estrechamiento de quien se sabe libre, responsable y convocado a una misión. Ocurre en una religión donde el individuo existe en el pueblo y desde dentro del pueblo. El cabeza, el padre, el guía determinan su destino y él puede confiado contar con esa precedencia, que no descarga de ninguna responsabilidad, ni aligera ningún pecado, pero que permite ensanchar la propia debilidad a la fortaleza del hermano, al cobijo de la madre y a la potencia del padre.

⁷⁰ Gen 18, 18-33; Ex 32, 30; Num 17, 11; Sab 18, 21-25; Is 53. Las viejas versiones latinas han traducido el verbo hebreo, que designaba la ejecución del rito de expiación, con los verbos: «orar», «interceder» (Lev 4, 20.26.31).

⁷¹ Is 53, 5.

⁷² Is 53, 12.

La comprensión orante e intercesora del monje, desde dentro de la comunidad del mundo y de la comunidad de creyentes, sólo podrá ser negada por quienes nieguen uno de estos dos presupuestos:

- a) La legitimidad de la oración de petición.
- b) La legitimidad de la intercesión por el prójimo.

Negar la primera implica negar la revelación de Dios, tal como la han llevado a cabo el Antiguo Testamento y Jesús. El Dios del ser o del mundo puede ser despiadado y sordo. De hecho a ese Dios nunca le ha rezado ni le ha invocado nadie diciendo: «Tú, causa de las causas, ten piedad de mí». Desde Cicerón a Bergson y Zubiri, los filósofos se han percatado de que su Dios, en cuanto tal, no es orable⁷³. Pero el cristiano ha creído siempre en un Dios que por amor ha creado, por amorosa providencia nos sostiene en su mano y por maternales entrañas se deja conmover hasta cambiar sus planes tras la oración y por amor de sus hijos. No seguirá dormido en su placidez, sino que, como el padre de la parábola, se levantará para dar a sus amigos que le invocan el pan que necesitan. Ese pan substancial que Lucas identifica con el Espíritu Santo⁷⁴.

La oración de petición no se comprende como la fuerza mecánica de la ciencia o de la magia; no intenta elevarse sobre la voluntad de Dios hasta doblegarla, apoderándose de sus planes sobre el hombre. El orante sabe siempre que Dios es Dios y que él es creatura; que Dios es el Santo y él un pecador. Pero en medio de eso no olvida que ese mismo soberano santo es su Padre, que por entrañas de misericordia le ha creado, con entrañas de misericordia le mira y con entrañas de misericordia le va a recoger cuando su carne vuelva al polvo. No se ora desde la absolutización de la propia voluntad ni desde la desesperación, sino desde

73 «Cuando se reconstruye así el origen y la significación del Dios de Aristóteles, se pregunta uno cómo los modernos tratan de la existencia de la naturaleza de Dios embarazándose con problemas insolubles que no se plantean más que cuando se considera a Dios desde el punto de vista aristotélico y se consiente en llamar con tal nombre a un ser que los hombres nunca han pensado invocar», H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Buenos Aires 1992) 242. «Se habla de Dios como causa última; pero el Théos de Aristóteles no tiene significación religiosa ninguna. Le faltan precisamente los otros dos momentos (ultimidad, posibilidad, imposición). Al primer motor inmóvil nadie le puede dirigir una oración, por lo menos si no se dicen más cosas», X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993) 40.

74 Lc 11, 5-13.

la actitud con que nos invitó Jesús a trabajar y a cumplir la misión. Una vez hecho todo, nos confesamos siervos inútiles⁷⁵. Una vez puestas nuestras necesidades ante el Señor, pecho en tierra, acogemos sus designios. La propia oración de Jesús estableció las medidas sagradas de toda oración, incondicional en la súplica e incondicional en la aceptación: «Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz mas no se haga mi voluntad sino la tuya»⁷⁶.

La legitimidad de la intercesión se encuentra hoy con mayores dificultades. La conciencia moderna ha identificado libertad con independencia, persona y autonomía, iniciativa individual y carencia de límites al propio proyecto, consistencia propia y ausencia de referencia o influencia. Desde Kant hasta nuestros días, las conquistas históricas y sociales, eliminando todas las esclavitudes y suscitando todas las emancipaciones, han generado en la conciencia del hombre la convicción de que su verdad se funda en su propia autoafirmación, en la independencia del prójimo y en la capacidad de decir no a Dios. La interioridad ha prevalecido absolutamente frente a la exterioridad y el yo frente al prójimo.

Desde aquí se ha hecho muy difícil pensar una relación entre los hombres que abarque a la vez autonomía y solidaridad, independencia y responsabilidad, carácter original e insuplible de cada uno con la substitución por el prójimo. Si ésta es pensable y se acepta en los órdenes jurídicos, administrativos o políticos, en manera alguna se considera aceptable en los órdenes personales, morales y religiosos. Aquí nadie puede sustituir a nadie, nadie puede delegar en nadie. Tampoco es sustituible el hombre en los actos que deciden su destino: vivir y morir, pecar o ser santificado, redimir o ser redimido.

Pero a lo largo de nuestro siglo hemos ido viviendo revoluciones sucesivas que han mostrado el agotamiento o, si se prefiere, el ocaso de esa era moderna, con algunas actitudes y convicciones que la habían sostenido⁷⁷. En torno a los años veinte surgió el personalismo de la mano de Gabriel Marcel, Franz Rosenzweig y Martín Buber, como exponentes supremos. El yo apareció religado y constituido por el tú; la subjetividad como inter-subjetividad. Posteriormente el marxismo en un sentido y los personalismos comunitarios en otro sentido abrieron el «yo» absoluto e intempe-

75 Lc 17, 10.

76 Mc 14, 36.

77 Cf. R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna* (Madrid 1958).

ral del idealismo y la Ilustración a la conciencia social y a la situación histórica. Apareció el «nosotros» de la masa en unos casos y de la comunidad en otros. Pero allí donde no existía una convicción creyente que permitiera establecer la religación metafísica entre los destinos humanos por la referencia de todos a Dios, común origen, sostén y meta, la idea de la solidaridad careció de último fundamento. Y no se extendió más allá del horizonte del tiempo, sin penetrar en la persona y en la eternidad.

Desde la experiencia judía, repensada filosóficamente por Levinas, ha aparecido el «humanismo del otro hombre»⁷⁸. El ser humano está implantado en la responsabilidad por el prójimo con anterioridad a su decisión, embargado con su destino, constituido en rehén de su redención. Desde la pregunta de Dios a Caín, que presupone su cuidado de él, como guardián y como guía, el ser del hombre es otro modo que ser, su interés un des-interés, su Yo un «fuera-de-mí» y su verdad está más allá de egoísmo y alteridad. El sujeto es rehén de su prójimo y la subjetividad sólo es pensable ya como sustitución:

«La responsabilidad para con el otro, que no es el accidente que le adviene a un Sujeto sino que precede en él a la Esencia, no ha alcanzado la libertad donde habría alcanzado el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. *La ipseidad* dentro de su pasividad sin arché de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todos»⁷⁹.

«En la prehistoria del Yo puesto para sí habla una responsabilidad. El sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo mucho más antiguo que es yo, antes de los principios. Para el sí mismo en su ser no se trata de ser. Más allá del egoísmo y del altruismo está la religiosidad de sí mismo»⁸⁰.

La idea teológica de «sustitución» ha tenido una lectura jurídica, apersonalista, cuasi mágica, que la desprestigió y descalificó de forma casi definitiva. Se la comprendió como sustitución que excluye al sujeto al que se quiere sustituir; como reconstrucción mecánica de su situación, como reconversión de los hechos sin

78 Id., *Humanismo del otro hombre* (Madrid 1993); id., *Entre nosotros. Ensayos sobre el pensar-en-el otro* (Valencia 1993).

79 E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca 1987) 183; id., 187.

80 Id., 187.

conversión de la persona⁸¹. La reacción en este sentido sigue siendo legítima. Pero una antropología más profunda y sutil nos ha llevado a descubrir que el otro nos constituye, que estamos encargados con él, que él en su amor funda nuestra libertad, cuando ésta es algo más que vacío y soledad. Sobre todo hemos redescubierto que Jesucristo vivió su existencia no para dejar fuera a los hombres supliéndolos ante Dios, sino para abrirles acceso a Dios como Padre; para vencer la muerte y que nosotros no estuviéramos eternamente bajo la esclavitud y la opresión que su miedo nos inflige⁸². Su solidaridad, suplencia, sustitución, no son excluyentes sino incluyentes. Solidaridad inclusiva y posibilitadora ejerció Cristo por nosotros. Él, con su ejemplo exterior y con su gracia interior, ha suscitado la posibilidad de una nueva libertad entregada.

Si él vivió su vida dándola, poniéndola por los otros, muriendo por todos, también nosotros podemos ponerla por los demás⁸³ en una suplencia que no los anula sino que los cualifica, no pospone sino que anticipa. Jesús nos presentó a todos delante de Dios, mostrando al Padre que todo lo que afecta a los hombres, le afecta a él como su Hermano. Y recordando al Padre que la relación que instaure con ellos le afecta a él porque son hijos inseparables ya del Hijo. Súplica, intercesión, ofrenda por nosotros lleva a cabo mientras dura nuestra peregrinación. A esa intercesión nos unimos unos hermanos por los otros. El monje elige la soledad para mejor ejercer la solidaridad; para ejercerla absolutamente. Por ello su distancia a los hombres es una manera de cercanía suprema, ya que los encuentra en el corazón de Dios. Y ahí ora por ellos, sufriendo o gozando con su destino. La forma en que Santa Teresita de Jesús comprendió su misión nos revela hasta qué punto puede ser fecunda esa existencia vivida solidaria, sustitutiva e intercesoramente por todos desde la soledad y el silencio⁸⁴. En la vida de Jesús se realiza de forma suprema lo que es una intuición de todo hombre bueno, lo que fue la figura del siervo de Yahvé y lo que tras él han sido tantos creyentes, judíos y cristianos. Su sufrimiento se ha extendido más allá de las angustias del propio corazón para elevarse como súplica intercesora

81 Cf. K. H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln-Freiburg 1991).

82 Heb 2, 4.

83 1 Jn 3, 16.

84 Cf. H. Urs von Balthasar, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión* (Barcelona 1989).

por todos los hermanos, incluidos por natural razón los pecadores y los no creyentes.

«Sufrir por otro es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. Todo amor o todo odio hacia el prójimo como actitud reflexiva supone esta vulnerabilidad previa: misericordia, “estremecimiento de entrañas” (Jeremías 31, 20). Desde la sensibilidad, *el sujeto es para el otro: substitución, responsabilidad, expiación*. Responsabilidad, sin embargo, que no he asumido en ningún momento, en ningún presente»⁸⁵.

Al decir que esa responsabilidad no ha sido asumida en ningún momento se está diciendo que es «ingenua», «innata». Se es hombre y constituido en humanidad por la responsabilidad. No la he elegido yo a ella sino que ella me ha elegido a mí. Yo puedo deponerla, pero entonces me depongo a mí mismo de la realidad real y de la creación divina. Al rechazar así al prójimo, por no quererme responsable de él, rechazo mi ser y rechazo la voluntad de Dios. El prójimo, mi autonomía y la voluntad de Dios son inseparables.

La historia de la salvación es así la historia de la solidaridad sucesiva. Historia de revelación de Dios a un hombre para todos; historia de intercesión de un hombre por todos ante Dios. Símbolos primordiales o personalidades históricas, unos y otras nos enseñan que nuestro destino está religado, que podemos ser unos para otros en el bien y en el mal, ante los humanos y ante Dios. Adán, Moisés, Abrahán, profetas, Juan Bautista, Jesucristo, apóstoles... todos ellos han sido receptores de la palabra divina para nosotros e intercesores de la misericordia divina, que en nombre de todos nosotros ellos invocan. Una noción resentida de la autonomía humana nos ha hecho pensar que nada nos puede preceder a los hombres libres, que nadie puede interceder por nosotros si queremos seguir siendo libres, que sólo lo que es fruto del propio esfuerzo conquistador es humana libertad. Tal comprensión de la libertad es metafísicamente falsa, psicológicamente desoladora y moralmente indigna. Metafísicamente falsa porque la libertad en el ser finito sólo se puede pensar como don o posibilidad de un amor y libertad anterior. Psicológicamente desoladora porque le arranca al hombre a la comunicación eficaz, al amor creador y a la compañía gratuita. Moralmente falsa, porque

85 E. Levinas, *Humanismo del otro hombre* (Madrid 1993), p. 90.

se identifica sólo como «libertad de» (es decir disociación, ruptura, alejamiento, insolidaridad, egoísmo) y no como «libertad para»; como dominación y no como responsabilidad.

La solidaridad no sustituye ni menos anula la libertad sino que intenta suscitarla, hacerla posible, anticiparla para que el prójimo pueda él en su momento ser realmente libre. En el orden teologal esto se explícita en la oración e intercesión por el prójimo. Los grandes orantes del AT, guías y profetas, han sido los grandes intercesores por el pueblo ante Dios. Moisés en la montaña, Abrahán ante las ciudades amenazadas, los profetas ante los asedios o exilios... Jesús ante la inminencia de su muerte y la deserción de su pueblo. Y una vez muerto y glorificado vive ante el Padre, solidario del destino de cada uno de nosotros, intercediendo: «Cristo posee un sacerdocio perpetuo que permanece para siempre. De ahí que pueda también salvar perfectamente a los que por él se allegan a Dios, *ya que está siempre vivo para interceder por nosotros*»⁸⁶.

Jesucristo es el mediador decisivo y definitivo entre Dios y el hombre, porque sólo él es la presencia encarnada de Dios mismo en la historia del mundo. Sólo él y consecuentemente su historia (vida, muerte, resurrección, envío del Espíritu) puede ser considerada como redentora. Al no haber más redentor que él, todo hombre queda referido a él. Pero él no es sólo él sino el cuerpo que ha querido asumirse como su humanidad visibilizada, prolongada y acercada: la Iglesia. Hasta esa humanidad complementaria se extiende su acción mediadora, redentora e intercesora. Y cada uno de los miembros no sólo la recibe para sí pasivamente sino que la puede, en manera derivada y dependiente de Cristo, ejercer activamente para los demás. Cada hombre es así significativo y eficiente para los demás en el orden de la salvación, en cuanto que le puede recordar a Cristo, actualizar su palabra y su gracia sacramental. Cada hombre puede así participar en la función intercesora de Cristo para los demás hombres. Y hay algunos que están llamados a hacer de esa intercesión con Cristo la forma determinante de su existencia y el contenido central de su misión.

«En cuanto que dentro de la unidad de todos los redimidos, portada sólo por Cristo, cada uno tiene importancia para cualquiera de los demás, puesto que cada uno ha sido queri-

⁸⁶ Heb 7, 25; Rom 8, 34; 1 Jn 2, 1. Cf. D. Crump, *Jesus the Intercessor* (Tübingen 1992).

do en la totalidad de ser y de obrar de esta unidad, y la tiene conforme a su manera de ser peculiar y de su puesto, puede decirse prudente y derivadamente de cualquiera que vive en gracia, que «colabora» en la salvación de todos los demás»⁸⁷.

El monje ha elegido la soledad y la distancia a todo para ejercer esa colaboración a la redención de todos, en compañía y cercanía absolutas: a Dios por el amor y a sus hermanos por la solidaridad. El monje es así la intercesión de Cristo visibilizada ante la Iglesia, y por la iglesia ante el mundo y por el mundo. Voz alta ante el Padre para que no olvide a los hijos que Cristo ha redimido; y voz alta ante la Iglesia para que no decaiga en la batalla de la historia⁸⁸ ni pierda el ánimo en la peregrinación, olvidando a su Dios o desesperando de la propia fidelidad a la promesa⁸⁹. Por sus entrañas de misericordia nos ha visitado desde su altura⁹⁰ y por ellas mismas nos aguarda desde el Futuro, fiel y acogedor.

La oración del monje siempre fue en la soledad, mas no por sí solo elevó su oración sino como Cristo «por la inmensa multitud»⁹¹. El monje nos recuerda que no vivimos para nosotros mismos y que no morimos para nosotros mismos, sino para Dios y para nuestros hermanos. De esta forma podemos confiar que nadie muere solo y que más allá de la pobreza y debilidad de cada uno en nuestra vida o muerte contamos y nos serán contadas la gracia, la santidad y la esperanza de nuestros hermanos. La Iglesia no es el arca de salvación para cada uno sino la casa de comunión para todos, donde cada uno es guardián y responsable de su hermano. Cada uno es portador de sí mismo y de su prójimo; para portarle, soportarle y trasportarle hasta depositar su cuerpo a salvo en Dios⁹². Y esto es posible no por la insuperable indigencia del hombre, que le hace deudor de su prójimo, sino por una inapelable decisión divina que ha creado a los hombres no como islas en un océano, sino como miembros de un organismo, partes de un cuerpo, componentes de una familia. Hay familia y hay fraternidad porque hay Padre. Éste, al darnos a su Unigénito, ha recreado en el orden de la gracia esa familia y fraternidad de naturaleza.

87 K. Rahner, *Diccionario Teológico* (Barcelona 1966) 420.

88 Ex 17, 11-12.

89 Heb 10, 23.

90 Lc 1, 78.

91 Mt 26, 28; Mc 14, 24; Rom 15, 15-19; 8, 29; 12, 5.

92 Gál 6, 2.

REFLEXIÓN FINAL

Con su renuncia radical a todo lo innecesario el monje nos recuerda, que una sola cosa es necesaria en cuanto suficiente.

Ese Único definitivamente suficiente y por ello necesario al hombre es Dios, a quien ya se puede amar como a un amigo⁹³, con quien ya se puede convivir como una esposa convive con su esposo. Su compañía es hasta tal punto plenificadora, que el monje puede decir que cuando está Dios todo sobra y cuando no está Dios todo falta. Y utilizará un discurso teológico o una manera literaria de hablar en las que «desprecia» al mundo, se burla de sus posesiones y da por inexistente todo lo demás. No es que lo reconozca como malo o lo niegue. Él prolonga la forma bíblica de hablar, donde se dice que Dios «odia» a alguien como manera negativa de afirmar que no ha elegido a uno sino a otro. Los humanos somos también limitados en la palabra porque lo somos en el ser y no somos capaces de establecer una preferencia total por una cosa, sin manifestar a la vez un rechazo total por otra. Este rechazo no es sino la forma de una predilección vista por el reverso. El monje ama más a Dios, porque Dios es más. Y porque ama a Dios, ama más al prójimo y al mundo, sabiendo siempre que éstos se pueden volver en una tentación contra Dios o presentársele como un «sucedáneo» de Dios.

El monje se entiende a sí mismo como memoria viva de Dios. De Dios tal como se ha revelado en la historia de la salvación. Por eso el monje no sabe otra lengua, ni recita otra oración, ni eleva otros cantos que los que encuentra en la Biblia. Responde a Dios con la palabra que Dios le ha dirigido. Así se comprende esa familiaridad, impregnación y connaturalización absoluta con la Biblia de los grandes monjes: San Agustín, San Benito, San Bernardo,

93 Lc 10, 42. Ese es el sentido que con fórmulas límites han expresado los santos al decir que «sólo Dios basta». No basta en cuanto que él fuera alternativa al lugar necesario que las cosas, personas y acontecimientos ocupan en la vida de cada hombre. Dios no desplaza ni desaloja a las cosas y a las personas del corazón humano, sino que las emplaza a que ocupen su lugar propio. Y ese corazón tiene una capacidad divina, la única que ejercida le otorga la fuerza para ordenar el resto de capacidades y desafiar el resto de necesidades en su orden propio. Monje o no monje, cada uno cumple respecto del otro una misión sagrada: mostrar la dualidad de necesidades, la irreemplazabilidad de unas por otras y su necesaria convergencia, aun cuando la concupiscencia propia y la complicidad del prójimo nos hagan difícil discernirlas primero y realizarlas después.

San Bruno. Sus obras son una perenne citación bíblica, un eco ensanchado y una ruminación sonora. Hágase una prueba con San Bernardo. Su *Tratado sobre el Cantar de los Cantares* es un trenzado de textos bíblicos, y ciertas admirables frases carecen de toda originalidad literaria, porque son zumo que rezuma de la lectura bíblica.

Pero a la vez que memoria de Dios para nosotros, el monje se ha vivido siempre como intercesión ante Dios por los hombres. Nada más lejos de la experiencia cristiana que saberse cada uno un náufrago que a cualquier precio y en cualquier balsa salvavidas quiere llegar a tierra firme. Todos somos solidarios de la salvación de nuestro hermano y en el juicio nos juzgarán justamente a la luz de nuestro comportamiento para con él (Mt 25, 31-46). La más sagrada razón de esta esencial referencia del monje al prójimo es la que Jesús da en el evangelio: cada hombre, pequeño, pobre, peregrino o encarcelado es una real presencia suya. Por lo hecho con él seremos juzgados. También se nos preguntará: ¿has orado por tu hermano y le has subvenido en aquella tribulación que muchas veces fue material y siempre fue personal, porque afectó a su destino y por ello a su salvación? El monje ora ante Dios para que él haga sentir su misericordia en las soledades que nuestras compañías, incluso las mejor intencionadas e íntimas, no pueden habitar.

Esa *memoria de Dios* y esa *intercesión ante Dios* la ejerce el monje de manera universal pero en círculos concéntricos: la humanidad, la iglesia, la comunidad en que vive, el prójimo individual. Cada una incluye a las otras y ninguna las sustituye. Tener un corazón ensanchado a las necesidades del mundo no puede ser una coartada para no ver o remediar el dolor del prójimo cercano, el único que inmedia o físicamente nos es posible superar. Pero la concentración realísima y diaria en la tarea cercana y en el dolor de cada hermano no nos puede cerrar los ojos ante la multitud de hermanos dispersos por el mundo. La solidaridad y el servicio tejen así una red de mediaciones a través de la cual se llega desde nuestro lugar de vida, asumido con amor y realismo, al último lugar donde un hombre sufre, canta, espera o ama. Ese ensanchamiento hacia la necesidad, alegría y plegaria universal, es el supremo remedio contra el angostamiento que la finitud, el pecado y la melancolía suelen operar en nuestra vida.

El monje busca a Dios y ama a Jesucristo, contemplando su vida bajo la luz y acción de su Espíritu, que ha sido derramado en su corazón. La forma de vida de Jesús es su paradigma de vida.

Ésta es tan rica, compleja e inagotable porque encierra tanto el abismo del hombre como el Misterio de Dios. Por eso cada uno sólo podemos reflejar en nuestra vida un aspecto de aquella, un estado de su alma, una forma de su servicio, un aspecto de su sacrificio. Sólo el Cristo total, a través de todos los santos, y a lo largo de la historia, realiza totalmente la virtualidad divina y humana de la vida de Cristo. El monje se concentra en este servicio de intercesión y sacrificio por sus hermanos ante Dios. Todo hombre puede hacer algo por su Dios y por su prójimo: y cuando ya se le agote la vida puede hacer de la muerte una ofrenda rogando a Dios que ese dolor y amor sean salvación para sus hermanos. El monje se identifica de manera especial con el Hijo del hombre en cuanto «que no vino a ser servido sino a servir (servicio) y a poner su vida como intercesión por muchos (sacrificio)»⁹⁴.

Las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad son lo más personal que pensarse pueda, porque son un don de Dios a cada hombre. En un segundo momento son la respuesta personal de cada hombre al don de Dios, suscitada y hecha posible por su palabra y acción precedentes. Nadie cree por mí, ni nadie espera por mí y nadie ama por mí. Yo no puedo deponer, olvidar o malversar mi ser, remitiéndome a otro que lo hará por mí. En este sentido hay una autonomía, autoafirmación y autorrealización, que no son deponentes, ni deponibles. Pero una vez que yo he hecho esto puedo volverme hacia mi prójimo y reconocerme encargado con él, como «rehén» de su salvación. Que él quiera ser liberado depende de su voluntad, pero que pueda ser liberado depende de la mía. Y cada creyente sabe que ante tal realidad de doble respuesta, su decisión primera es tan sencilla como profunda: «Señor, por mí que no quede; heme aquí implorando la salvación de mi hermano, que es ante todo hijo tuyo. No desprecies ni olvides la obra de tus manos»⁹⁵.

Crear, esperar y amar para los otros es una posibilidad humana primordial y una exigencia cristiana sustancial, ya que Cristo fue el que vivió y murió para los otros. También ante el último destino de nuestros hermanos podemos ponernos delante de Dios suplicando su salvación, hasta el límite de contar con ella en esperanza y como fruto de esperanza. Esperar para el otro, esperar para todos la salvación, poniendo la vida en actitud suplicante es

94 Mc 10, 45.

95 Sal 27, 9; 138, 8; Est 13, 16.

la reproducción de la existencia de Cristo, que no esperó nada para sí y lo esperó todo para todos nosotros ⁹⁶.

La memoria de Dios en la vida monástica se torna alabanza. La religión ha sido siempre cántico. Y la Iglesia ha suscitado inmensa belleza y gozo con toda la música que ha nacido de su liturgia. Cantar es la primera necesidad y el supremo gozo de los humanos. También cantar a Dios. Frente a hombres sordos para oír, ciegos para ver y tardos para cantar la gloria de Dios, el monje alaba en nombre de todos y para bien de todos. Esa necesidad ha sido sentida por todos los hombres religiosos.

«Ya que tantos sois ciegos, ¿no era preciso que alguien se ocupara de este empleo y cantara en nombre de todos el himno de Dios? ¿Y qué es lo que yo puedo hacer, viejo y cojo, sino alabar a Dios? Si fuera ruiñeñor cantaría como un ruiñeñor; si fuera cisne, como un cisne. Soy un ser racional: debo cantar a Dios» ⁹⁷.

La intercesión ante Dios se torna ofrenda. El monje deja su vida puesta ante el altar de Dios: como prenda o rehén para rescatar a sus hermanos. No hay ninguna magia ni concepción maligna de Dios como, si él necesitara algo de los hombres. Nos es patente la convicción de la soberanía divina sobre todo lo real y el derecho sobre su creación. Él no necesita rescate o precio para nada. Pero el hombre apela a sus sentimientos de Padre para que por su ofrenda perdone a su hermano y le otorgue la gracia. Si Dios no fuera sensible a este ruego compadeciéndose, no sería Dios de los hombres. Y si el hombre no se atreviera a orar al Señor de la creación y de la historia no sería hermano de su prójimo ni tendría entrañas de misericordia con él. Pero Dios es Padre y el hombre hermano. Por eso la oración (intercesión y ofrenda) son posibles y necesarias. Ellas son la suprema responsabilidad y servicio del monje al mundo.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

⁹⁶ Cf. H. Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen* (Einsiedeln 1989) = *Espérer pour tous* (Paris 1987).

⁹⁷ Adriano, *Disser* I, XVI, 18.

SUMMARY

Since its inception, monastic life has been a constant factor in christianity. In the great crises of church history it appears as a problem or as a solution. Today we witness a monastic renaissance which makes us ask questions about its specifically christian and evangelical meaning, going further than the anthropological attitudes and convictions which might have supported monasticism in the past. Monastic life is centred on God (search, adoration), on Christ (contemplation, love) and on neighbour (solidarity and intercession). From these it derives its theological validity and anthropological significance; in their light the new monasticism will retain its christian legitimacy and experience a new productiveness for the church and the world.