

**LA ORDEN CISTERCIENSE
DE LA ESTRECHA OBSERVANCIA
EN EL SIGLO XX**

Segundo volumen

Del Concilio Vaticano II a fin de siglo

ROMA
2008

La Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia en el siglo XX

PRIMER VOLUMEN

De 1892 a la conclusión del Concilio Vaticano II

SEGUNDO VOLUMEN

Del Concilio Vaticano II a fin de siglo

Fuera de comercio

© 2008 Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia

Curia Generalis

Viale Africa, 33

00144 Roma

Italia

ocsoroma@ocso.org

www.ocso.org

INDICE

Agradecimientos | 9

SEGUNDA PARTE: LOS CAMBIOS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

Introducción : A la mitad del siglo xx : balance y perspectivas

(*dom Mariano Ballano*) | 13

7 Los primeros años del « aggiornamento »

7.1. El generalato de dom Ignace Gillet (*dom Marie-Gérard Dubois*)

7.1.1. Curriculum vitae | 23

7.1.2. Algunos recuerdos sobre la persona de dom Ignace Gillet
(*dom Bernard Lefebvre*) | 24

7.1.3. Inicios difíciles de la renovación postconciliar de la Orden
(1965-1970) | 27

7.2. Tres testimonios sobre el Capítulo General de 1969

7.2.1. *Dom Armand Veilleux*: un giro en la historia de la Orden | 39

7.2.2. *Dom Agustín Roberts*: entre bastidores en el Capítulo General
de 1969 | 43

7.2.3. *Dom Bernard Johnson*: reflexiones personales sobre el Capítulo
General de 1969 | 49

8 La evolución de las estructuras de la Orden

8.1. La evolución del Capítulo General en la segunda mitad del siglo xx
(*dom Ambrose Southey*) | 53

8.2. La evolución de las estructuras intermedias (*dom Bernard Johnson*) | 60

- 8.2.1. El Definitorio | 60
 - 8.2.2. *Consilium Generale* y Comisión Central | 66
 - 8.2.3. Reflexión sobre las relaciones entre la Comisión Central y las Conferencias Regionales (*dom Armand Veilleux*) | 73
 - 8.3. El Secretario del *Consilium Generale* (*dom John Eudes Bamberger*) | 76
 - 8.4. El Padre Inmediato y la Visita Regular (*dom Salvador Toro*) | 82
 - 8.4.1. El Padre Inmediato | 85
 - 8.4.2. La autonomía | 87
 - 8.4.3. La visita Regular | 90
 - 8.4.4. Nota complementaria sobre el Padre Inmediato de las monjas (*dom Marie-Gérard Dubois*) | 97
 - 8.5. La génesis de las Constituciones de la OCSO (*dom Armand Veilleux*) | 100
 - 8.6. La función del Abad General | 108
 - 8.6.1. Dom Ambrose Southey (*dom Marie-Gérard Dubois*) | 109
 - 8.6.2. Dom Bernardo Olivera (*P. Elias Dietz*) | 117
 - 8.7. La evolución de la rama femenina (*sor Elisabeth Connor*) | 122
- 9 Las Regiones y las Conferencias Regionales**
- 9.1. La historia de las Regiones (*dom Armand Veilleux*) | 139
 - 9.2. Presentación de las Regiones por si mismas | 144

TERCERA PARTE : LA VIDA CISTERCIENSE EN EL SIGLO XX

Introducción : La situación presente considerada en su totalidad
(*dom André Louf*) | 205

- 10 Grandes líneas de fuerza de la evolución a lo largo del siglo XX**
- 10.1. La identidad cisterciense: dos puntos de vista
 - 10.1.1 Punto de vista de dom Armand Veilleux | 209

10.1.2.	Punto de vista de la M. Martha Driscoll	212
10.2.	Evolución de la espiritualidad (<i>P. Michael Casey</i>)	230
10.3.	La formación	
10.3.1.	La elaboración de la <i>Ratio Institutionis</i> de 1990 (<i>dom Armand Veilleux</i>)	247
10.3.2.	Algunos rasgos de la formación monástica (<i>dom John Eudes Bamberger</i>)	255
10.3.3.	La formación: testimonio de un abad (<i>dom Patrick Olive</i>)	267
10.3.4.	Itinerario de formación cisterciense: la experiencia de una comunidad (<i>M. Cristiana Piccardo</i>)	272
10.4.	La renovación litúrgica (<i>dom Marie-Gérard Dubois</i>)	281
	Anexo: La lengua litúrgica en las comunidades del Japón (<i>P. Paul Tagahashi</i>)	291
10.5.	Los beatos cistercienses (<i>sor Augusta Tescari</i>)	294
10.6.	Expansión de la Orden: Las fundaciones (<i>dom Armand Veilleux</i>)	
10.1.6.	La evolución del Estatuto de fundaciones	303
10.6.2.	Fundaciones a partir de la Segunda Guerra Mundial	307
10.7.	Thomas Merton, monje cisterciense y escritor (<i>dom John Eudes Bamberger</i>)	316
11	En la Familia cisterciense (<i>dom Marie-Gérard Dubois</i>)	
	Introducción	323
11.1.	Relaciones con la Orden Cisterciense	324
11.2.	Las Huelgas	331
11.3.	Las Bernardinas	339
11.4.	Los Laicos asociados	340
11.5.	El noveno centenario de Cister	349
	Conclusión general	351

- 12 En el corazón de la Iglesia-comunión
 - 12.1. El testimonio de los mártires (*sor Augusta Tescari*) | 353
 - 12.2. El ecumenismo en el área de lengua francesa (*sor Monique Simon*) | 366
 - En el área de lengua inglesa (*dom Mark Scott*) | 380
 - 12.3. Una empresa fecunda: el diálogo interreligioso monástico (*P. Bernard de Give*) | 384
- 13 Irradiación cultural (*dom Marie-Gérard Dubois*) | 393
 - 13.1. Las principales revistas de la Orden (*dom Armand Veilleux*) | 393
 - 13.2. ARCCIS-CERCCIS | 399
 - 13.3. Instituto de estudios cistercienses de Kalamazoo | 401
 - 13.4. La Carta europea de las abadías cistercienses | 403

AGRADECIMIENTOS

ESTOS VOLÚMENES son fruto de una gran colaboración dentro de la Orden. En la imposibilidad de nombrar a todos cuantos han participado en el proyecto, he aquí los colaboradores principales:

COORDINACIÓN Y REVISIÓN:

Augusta Tescari (Vitorchiano), Marie-Gérard Dubois (La Trappe), Maria Paola Santachiara (Vitorchiano)

INVESTIGACIÓN Y REDACCIÓN DE LAS PARTES HISTÓRICAS:

Marie-Gérard Dubois (La Trappe), Maria Francesca Righi (Valserena)

APORTACIONES (estudios y testimonios): los autores—cuarenta en total—están indicados en el índice de materias y al comienzo del texto de su aportación.

TRADUCCIONES de monjes y monjas de las comunidades siguientes:

- versión francesa: Kokoubou, Désert, Echourgnac, Les Gardes, Bon Conseil, La Trappe.
- versión inglesa: Gethsemani, Mississipi, Miraflores, Azul.
- versión española: Huerta, Sobrado, San Isidro, La Oliva, Vico, Carrizo, Armenteira, Nový Dvůr.

MAQUETACIÓN: Elias Dietz (Gethsemani)

SEGUNDA PARTE

LOS CAMBIOS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

INTRODUCCIÓN

A la mitad del siglo XX : balance y perspectivas

(Por el P. Mariano Ballano) ¹

Al contemplar desde los albores del siglo XXI la centuria anterior, aparece dividida en dos partes casi iguales por una línea imprecisa. La primera se distingue por la seguridad, la estabilidad y el progreso; en la segunda predomina la incertidumbre, la insatisfacción, la inquietud, el espíritu crítico y la búsqueda de la propia identidad. La frontera de estos dos períodos la han marcado el profundo cambio cultural que siguió a la segunda guerra mundial y el Concilio Vaticano II.

Por lo que a la Orden Cisterciense se refiere hay que reseñar la transición que se produjo en la primera mitad del siglo, y que convirtió a los antiguos trapenses en verdaderos cistercienses, émulos y restauradores de los mejores tiempos de la Orden. Entre las causas principales de esta renovación está la primacía concedida a la *lectio*, el retorno a la Regla de san Benito como fuente de vida espiritual, el contacto asiduo y sapiencial con la doctrina de san Bernardo y de los demás escritores de los siglos XII y XIII, y el fomento de la cultura intelectual de los monjes.

Otro aspecto muy notable de la espiritualidad cisterciense en el siglo XX es la “inculturación”, o adaptación a la mentalidad y costumbres de los países en que se ha ido estableciendo la Orden. Al final del siglo más del 40% de los monasterios de monjes y monjas se hallaban fuera de Europa. Es indudable que esto ha enriquecido a la Orden y supone una gran esperanza de futuro.

Císter reconquista su identidad espiritual

El año 1892 es una fecha clave y decisiva para la evolución de la espiritualidad cisterciense en esta etapa última de su historia. Con la unión de las Congregaciones que seguían la observancia de La Trapa, la nueva rama del Císter va a conocer

¹ Dom Mariano fue abad de su comunidad de Viaceli (España) de febrero de 1975 a octubre de 1977 y, de 1991 a 1992, superior de la fundación establecida por Viaceli en la República Dominicana.

una amplia expansión territorial, y sobre todo una vigorosa y a veces accidentada evolución de su espíritu.

Lo primero que se hizo fue intentar restaurar una organización general inspirada en la *Carta de Caridad*, y una observancia auténticamente cisterciense, conforme a la de los primeros Padres. La *conversatio* monástica tiende sobre todo a transformar los corazones con una pedagogía de libertad espiritual y de amor.

En la primera mitad del siglo encontramos un grupo de personas que influyeron de manera particular en esta renovación espiritual. Ya las hemos presentadas en los capítulos precedentes. Pensamos en especial en dom Simphorien Bernigaud, dom Jean-Baptiste Chautard, dom Vital Lehodey y dom Anselm Le Bail. Resumimos su aporte a la Orden.

Dom Simphorien fue monje de Sept-Fons. Consagró su vida al estudio y comentario de la RB. Estaba convencido de que la RB constituye el mejor manual espiritual para los monjes. Lo esencial no es practicar las observancias, sino adquirir el espíritu de san Benito. Cuando se posee el espíritu, que consiste en un amor apasionado por Cristo, desaparecen los problemas en la vida del monje. San Benito es ante todo un padre al que debemos amar y escuchar, no un simple legislador.

El hilo conductor de su existencia fue un amor extraordinario a Jesucristo, una intensa vida de oración, y la entrega sin reservas a la lectio divina y al estudio de la RB. Ama la Regla, la estudia y la practica. En el gran comentario que nos legó (*la Regla de san Benito meditada, 1909*) se muestra sencillo, práctico, enemigo del amor propio, admirable en sus consejos de perfección, y un espíritu rebosante de entusiasmo. Esta obra ha sido un manual de formación monástica básica en la mayor parte de las comunidades, y ha vivificado las observancias monásticas con una sólida doctrina espiritual.

Dom Jean-Baptiste Chautard ingresó en Aiguebelle y fue abad de Chambarand y después de Sept-Fons (cf. § 2.4.2). Fue un monje fervoroso y de gran piedad. María lo conduce a Jesús y san José le obtiene el espíritu de silencio y oración. Luchó con todas sus fuerzas para evitar la expulsión de los monjes por el gobierno de la República. Pero por encima de todo se entregó a propagar y reavivar la contemplación como meollo de la vida cristiana.

Su libro *El alma de todo apostolado* (1ª edición 1913), a pesar de sus lagunas, fue acogido con gran entusiasmo. En él transmite el fuego que ardía en el alma del autor. Está repleto de pasión por Dios y por las almas. Le domina la necesidad absoluta de vida interior, porque sin ella no puede haber fecundidad.

Es indudable que dom Chautard fue un gran maestro de vida espiritual, y ejerció este ministerio con sus monjes. Para él la vida cisterciense no es un conjunto de observancias, ni una vida penitente, sino Cristo obrando en su cuerpo místico.

INTRODUCCIÓN

La frase de san Pablo: “para mí la vida es Cristo”, es la trama de la vida claustral. Conocer, amar e imitar a Jesús es el deseo más profundo del monje. Su vida dura y austera está transfigurada por el amor.

La celebración del octavo centenario del ingreso de san Bernardo en Císter, y el Capítulo General de 1913, fueron una ocasión muy propicia para “vivificar las observancias con una auténtica espiritualidad cisterciense”. Los abades regresaron a sus monasterios dispuestos a propagar estas nuevas aspiraciones entre los monjes. En 1925 el Capítulo General le encargó un estudio histórico y práctico sobre el espíritu de Císter. Dom Chautard cumplió el encargo, y el resultado fue un folleto con el título *El espíritu de simplicidad*. El espíritu de Císter, dice el autor, es una búsqueda de la simplicidad, y por tanto de la sinceridad y de la verdad. Los fundadores redujeron todo a este objetivo: identificar el amor a la Regla con su amor a Jesucristo. La fidelidad gozosa a las observancias prueba la realidad del amor. El monje es el hombre de la simplicidad, de la unidad. La simplicidad y unidad de cada miembro en Dios hacen la unidad de la comunidad.

Dom Chautard asimiló perfectamente el espíritu de san Bernardo y de la primitiva escuela cisterciense de los siglos XII y XIII, y Císter era para él una vida, un impulso, un canto tras las huellas de Cristo y de la Señora. Gozaba con el canto, la poesía, la naturaleza, las flores, los pájaros y el arte de los hombres. Con su vida reveló al mundo de su tiempo la verdadera naturaleza de la vida monástica.

Pero antes de eclipsarse la imagen de este gran monje y maestro, otras dos grandes figuras estaban colaborando de manera eficaz para devolver al Císter a su genuina espiritualidad: se llaman Vital Lehodey y Anselme Le Bail. El primero representa la tendencia contemplativa y el otro la intelectual ².

Dom Lehodey (cf. § 2.4.1) nos dejó: *Los caminos de la oración mental* (1908), *el Directorio espiritual* (1910), y *El santo abandono* (1919), con los que llegó a ser uno de los grandes maestros de su época. Lo fue con su vida y con su pluma. Recibió gracias de oración y purificación que hacen de él una figura relevante en la corriente de la infancia espiritual. Como escritor se inspira poco en la Biblia y en los Padres. Además de san Bernardo, sus preferencias van especialmente hacia Teresa de Avila, Juan de la Cruz y Francisco de Sales. Para él la oración litúrgica y privada es un lugar privilegiado en la vida espiritual. La oración se manifiesta en adoración, acción de gracias, súplica y afectos de amor, y se va simplificando hasta convertirse en contemplación.

Don Vital Lehodey sabe unir penitencia y contemplación: son como los dos ojos o las dos manos, de las que no se puede prescindir; son dos hermanas que

² Como ya se ha indicado en el párrafo consagrado a dom Le Bail, si dom Lehodey y dom Chautard tenían un cierto conocimiento de san Bernardo, su contacto con la tradición propiamente cisterciense de la Edad Media era bastante limitada. Fue obra de dom Le Bail el darla más a conocer.

viven en perfecta inteligencia y no quieren separarse; la penitencia es noble y fecunda, pero la contemplación es incomparablemente más hermosa, más rica y más dichosa. Una nos arranca de la tierra y la otra nos une con Dios.

Un poco más tarde dom Anselme Le Bail (cf. § 3.2.1) completa y corona la transición de la Trapa al Císter. Es sin duda el más atrevido y el más intelectual. Gran entusiasta de la RB y de los Padres cistercienses del siglo XII, dedicó toda su vida a su estudio, y plasmó sus ideas especialmente en dos obras: *La Regla de san Benito, manual de vida espiritual* (1914), y *La Orden de Císter* (1924). Este último es una síntesis histórica y doctrinal, notable por su equilibrio, su sentido de la tradición monástica cisterciense y su apertura humana. Todavía conserva hoy su frescor original y se lee con interés, a pesar del progreso de los estudios monásticos.

Su preocupación principal era que el monje supiera qué era, para poder vivir de un modo inteligente la vida monástica. La formación para la vida cisterciense debe ser netamente cisterciense. El manual de esta enseñanza es la RB. Esta Regla no es tan sólo un código de disciplina, sino sobre todo una maestra de vida espiritual. Dicta la reglamentación de la vida exterior, pero quiere formar el alma, y para ello indica el fundamento que debe ponerse, el método que hay que seguir y la cumbre a la que se aspira.

¿Qué hacen los cistercienses hoy?, se pregunta el autor. Y responde: las tres “obras monásticas” tradicionales: alaban a Dios, leen y trabajan. Una oración litúrgica celebrada con gusto y entusiasmo, que jalona la jornada del monje. La *lectio divina* como contacto asiduo con la Palabra de Dios y las ciencias sagradas para alimentar su vida interior. La *lectio divina* durante los intervalos no es un simple pasatiempo o descanso entre el coro y el trabajo manual, sino vivir el ideal eremítico de todo monje y hacer de toda su vida una liturgia del corazón en la soledad personal y en la oración continua. Y el trabajo manual no es una obra de apostolado agrícola o un montaje de grandes industrias, sino un medio de ganarse la vida, mantener el equilibrio físico y mental, y practicar la caridad y penitencia.

No todos los abades y monjes de su tiempo aceptaban la nueva línea marcada por dom Le Bail; se le tachaba de intelectualista y favorable a la relajación. Él actuó siempre con una libertad poco acomodaticia, y nadie dudó jamás de su rectitud y espíritu de sumisión. Prodigó a su comunidad una doctrina abundante y sólida, formó una excelente biblioteca, fomentó los estudios superiores y la publicación de libros y revistas. Pero nunca olvidó que el monje es ante todo un “obrero de Dios”, un “soldado de Cristo”.

Con dom Le Bail se cierra este primer período del siglo XX cisterciense. Un período fundamental de renovación y retorno al espíritu y estilo de vida del siglo XII. La Orden alcanzó una gran unidad de estructura, de gobierno, observancia y

INTRODUCCIÓN

espiritualidad, centrada en la liturgia, la vida de oración y la *lectio divina*. Influ-yeron no poco los sabios abades que hemos recordado y una pléyade de monjes y monjas que acogieron con entusiasmo esta dirección de la Orden.

Los temas principales de la espiritualidad cisterciense renovada eran Jesucris-to, la vida de oración, la liturgia, los estudios y la austeridad de vida. El fruto será abundante y rápido: la vida de casi un centenar de comunidades masculinas y femeninas, que recuerdan los días más brillantes del Císter medieval.

De la expansión a la incertidumbre

La primera mitad del siglo pasado fue un período apacible, próspero y renovador en el orden monástico en general, y particularmente en el Císter. Los monjes te-nían mucha fe en la vida monástica que vivían. Maestros como Delatte (abad de Solesmes), Marmión (abad de Maredsous), Bernigaud o Le Bail eran bien escu-chados y alimentaban la vida y el fervor de numerosas comunidades. Los monas-terios estaban en pleno auge. Abundaban las vocaciones. Se hicieron fundaciones en Europa, América, Africa y Asia. Junto a la fama de austeridad y santidad crecía el nivel y prestigio intelectual.

Pero no todo lo que brillaba era oro puro. Con los progresos del movimiento litúrgico y bíblico surgieron voces inconformistas que pedían una revisión de los principios doctrinales, sobre los que se levantaba la praxis de la vida y espirituali-dad de los monasterios. Se deseaba una teología de la vida monástica más cercana a la Revelación, una liturgia más sobria y menos espectacular, mayor contacto y familiaridad con los Padres y autores monásticos primitivos; es decir, un retorno más valiente a las fuentes y dejar de lado ciertas formas o moldes demasiado rígi-dos que se creían intocables.

Una de estas voces proféticas fue dom Alexis Presse, monje de Timadeuc, abad de Tamié y fundador de Boquen (cf. § 3.2.3). Se le ha definido como “hombre de una sola pieza”, personalidad fuerte, gran conocedor del pasado cisterciense. Fue una especie de precursor, aunque sus proyectos tenían algo de arqueológico. Luchó y sufrió durante toda su vida, en medio de conflictos y pruebas, para conse-guir una vuelta más nítida a las fuentes, tal como el Vaticano II lo iba a proclamar años adelante.

Siendo abad de Tamié vivió un verdadero drama interior: había llegado a la conclusión de que ni él ni la Orden vivían la auténtica vida monástica. Dio a co-nocer su pensamiento en dos artículos históricos: *Las observancias adventicias en la Orden de Císter* (1930), y *Una escuela de santidad en los cistercienses* (1932). En síntesis quiere afirmar que Císter mantuvo la sencillez primitiva durante más

de un siglo. Luego se fueron adoptando tantas prácticas supererogatorias que se rompió el hermoso equilibrio de la discreción benedictina. Le impresiona la gran cantidad de santos que produjo la fórmula primitiva: la Regla y nada más que la Regla. Este hecho sólo se explica, según él, por el fervor de los principios y el valor santificador de la RB, seguida en su integridad y simplicidad. La conclusión es que la fórmula de santificación cisterciense no es otra que la misma fórmula benedictina integral, y que la espiritualidad cisterciense es eminentemente benedictina.

Boquen, lugar donde se estableció en octubre 1937, fue un gesto de contestación, un grito contra los conformismos. Pero además de eso era un retorno a las fuentes primitivas de la vida cristiana, un adelanto de lo que expresaría el Vaticano II a toda la Iglesia. Todavía tenemos que precisar que para el Concilio ese retorno no es fijarse meramente en el pasado, como si el Espíritu no hubiese inspirado nada bueno en los siglos siguientes, sino una vuelta a las fuentes para ir adelante y renovarse (*accommodata renovatio*).

Y llegamos al gran acontecimiento eclesial: el concilio Vaticano II (1962-1965). Los monjes, como todos los religiosos, recibieron de él elogios y directrices muy precisas, especialmente en el decreto *Perfectae Caritatis*.

El Concilio alaba las fundaciones que intentan restaurar la sencillez primitiva del monacato, y proclama que la vida contemplativa pertenece al misterio de la Iglesia como elemento necesario. Y hace un llamamiento urgente a emprender una “adecuada renovación”, sobre todo volviendo al evangelio y a las fuentes, para saber lo más exactamente posible lo que se debe renovar y adaptar.

A Pablo VI le tocó aplicar este programa del Concilio. Tenía un corazón de monje y conocía muy bien la RB, la tradición monástica y su situación actual. Es imposible leer sus numerosas declaraciones sobre el monacato sin quedar impresionados por su precisión y constancia. Repite sin cesar lo que la Iglesia y la sociedad esperan de ellos: que sigan siendo ellos mismos, lo que han sido hasta ahora, y que la RB les ayudará a recuperar la vida personal.

El monje de nuestra Orden es un contemplativo, un hombre de tradición, un miembro de una comunidad que atrae por una especie de sagrada y oculta fascinación, y que irradia luz y calor; su sola existencia viene a ser un signo indicador de la presencia de Dios entre los hombres. Y esto procede de ser un hombre de oración. Lo decía lleno de entusiasmo en la bellísima alocución que dirigió en 1968 a la comunidad de Frattocchie:

“Vuestra tarea es la plegaria, la comunión con Dios, la alabanza a Dios. Sois los profesionales, los especialistas de la oración. En este momento la Iglesia os habla por nuestra boca. Ella reconoce el importantísimo papel que

INTRODUCCIÓN

desempeñáis. La Iglesia y nos mismo estamos reconocidos. Continudad, perseverad de un modo consciente en este vuestro deber. ¡Sed lo que sois!”

En esta etapa del postconcilio la Orden Cisterciense, como casi todas las demás, sufrió una crisis de identidad. Se quiere entroncar con el Císter de los fundadores y al mismo tiempo dar nuevo lustre al carisma cisterciense. Algunos aspiran a más. “Vendrá un día, escribió entonces A. Veilleux, en que la mayor parte de los cistercienses jóvenes deberán optar por pasar toda la vida en una actitud de identificación con un modelo llamado cisterciense, o descubrir su propia identidad personal y colectiva en el contexto histórico y cultural moderno”.

En tiempos de dom G. Sortais se resistió a los combates de contestación en el seno de la Orden, y él mismo se constituyó en defensor de las observancias, siendo todavía un iniciador del movimiento de renovación. Reconocía que algunas cosas debían modificarse, pero la Orden debía seguir siendo modelo de austeridad. “No os fiéis de los razonamientos demasiado humanos, pues el monje por su vocación y su profesión ha sido establecido en el plano sobrenatural. No confundamos lo que nos molesta con lo que en verdad ya no conviene a nuestra época, y guardémonos de apartar, de hecho, de nuestra vida lo que implica esfuerzo y requiere sacrificio” (Carta a los abades – Navidad de 1961).

La principal característica de las adaptaciones realizadas en este período fue la de estar centradas en la persona; su finalidad consistía en facilitar una mejor vida de oración, un mayor desarrollo humano y espiritual y más participación en la vida de comunidad. Incluso se quieren asumir algunos aspectos positivos del hombre actual. El mundo de hoy nos da ejemplo de seriedad, de gusto y sentido del esfuerzo. El diletantismo está muy mal visto, como también la molicie y la pereza. Si hay un valor moderno, éste es la persona adulta, libre, responsable, asentada; es ella la que hay que hacer vivir en el marco monástico de la vida común, de la obediencia de amor.

Pero el cambio cultural, la reacción contra el formalismo y la expansión de la Orden en países de culturas y tradiciones diferentes, encaminaba a los superiores y pensadores a buscar un principio de identidad, un aglutinante poderoso y auténtico que asegurara la unidad y permitiera a las comunidades desarrollarse según el carácter propio, la situación geográfica, y las necesidades y aspiraciones de cada uno.

Esto sucedió en los Capítulos Generales de 1967 y 1969. Por encima de las diferentes corrientes de pensamiento se reveló una profunda unidad en la común experiencia de la misma vocación, y en una fe común en los valores fundamentales de la vida que habían profesado. El fruto maduro de esta búsqueda de identidad

son dos documentos de gran importancia: la *Declaración sobre la vida cisterciense*, y el *Estatuto sobre la unidad y pluralismo*.

El primero es una especie de carta fundacional sobre los puntos básicos de la vida cisterciense. A pesar de las discrepancias de criterios, se reconoce la comunión que se experimenta en la vivencia de los principios fundamentales que son comunes a todos los miembros de la Orden. Por eso se sienten animados a volver a interpretar para nuestro tiempo las tradiciones que nos legaron los primeros Padres.

El *Estatuto sobre unidad y pluralismo* presenta de una manera concreta las observancias que actualmente exigen una especial atención, para garantizar la vida monástica sin imponer la uniformidad en los detalles. Se retiene como esencial: vivir bajo una Regla y un abad, el equilibrio entre *opus Dei*, *lectio divina* y trabajo, las vigiliass como oración nocturna en la espera del retorno del Señor, el amor efectivo a la soledad y silencio, y el espíritu de pobreza y sencillez.

Mientras tanto algunos monjes trabajaban activamente en la redacción de las nuevas Constituciones. Su historia fue larga y accidentada. Finalmente en 1984 se aprobó casi por unanimidad el texto presentado por la comisión y modificado por los capitulares. Y la Orden quedó satisfecha de él, porque, en frase de E. Mikkers, es una “síntesis admirable del patrimonio espiritual de Císter y de la experiencia humana moderna”.

Esta es la gran labor de renovación espiritual de la Orden, a la que se han entregado en los últimos cuarenta años del siglo no pocos monjes y monjas. Sin querer ser exhaustivo, merecen un recuerdo especial: E. Mikkers, T. Merton, J-E. Bamberger, Ch. Dumont, M-G. Dubois, A. Louf, A. Roberts, A. Veilleux y M. Casey; sin olvidar el influjo indirecto y lleno de sabiduría de J. Leclercq, el monje de todos los colores, y la mano prudente y audaz de los últimos abades generales: I. Gillet, A. Southey y B. Olivera.

Conclusión

Todos somos conscientes de la situación en que ha desembocado el siglo xx: un clima de inseguridad y confusión, pese a los esfuerzos hechos por disiparlo y darle nueva vida. El monacato lo sufre en su propia carne. Escasean las vocaciones y las comunidades no se renuevan. Sufren un gran desequilibrio entre las diferentes edades de los monjes. Lo único que se nos pide es una gran lucidez y audacia para releer la propia tradición e identidad y enraizarse de un modo nuevo en lo esencial.

Si el monacato tiene un porvenir, escribía M. Casey en 1998, es como testigo

INTRODUCCIÓN

del poder del amor de Dios que renueva y restaura la humanidad caída... Los cistercienses más auténticos son aquellos en quienes la misericordia de Dios es más evidente.... Nuestros antepasados cistercienses eran los campeones de la misericordia de Dios, sencillamente porque la habían experimentado personalmente.

Los primeros años del “aggiornamento”

7.1. EL GENERALATO DE DOM IGNACE GILLET (1964-1974)

7.1.1. Curriculum vitae (Cf. Collectanea, 1964, pp. 3-4)

- Jacques Gillet nació el 8 de mayo de 1901 a San Quintín, en el norte de Francia, en el seno de una familia de seis hijos, tres de los cuales serían religiosos: un trapense y dos jesuitas.
- Sus estudios, comenzados en San Quintín, fueron continuados en el colegio de Amiens, regido por los jesuitas, pero fueron interrumpidos por la guerra de 1914-1918, durante la cual fue llevado como prisionero civil más al norte y en Bélgica. En cuanto pudo, volvió a retomar los estudios en Dôle (Jura). En el colegio se orientó sobre todo hacia las matemáticas.
- Entró en el monasterio de Dombes en octubre de 1920 y recibió el hábito de manos de dom Chautard. Su noviciado fue interrumpido por el servicio militar. Hizo su primera profesión en 1926 y la profesión solemne en 1929. Fue ordenado de sacerdote en Lyon ese mismo año; después adquirió un doctorado en teología en la Gregoriana, en tres años de estudios, de 1929 a 1932. Tuvo como condiscípulos a los PP. Déodat De Wilde, Albert Derzelle, Corneille Haflants, Jacques Felicien, Stanislas Theelen... que ocuparon funciones importantes en la Orden como superiores, definidores, procurador, redactor de Collectanea...
- A su regreso al monasterio, se le confiaron los cargos de maestro de novicios, de prior y de director de los trabajos de la cera.
- Movilizado en 1939, fue hecho prisionero en junio de 1940 y pasó cinco años en los campos de prisioneros en Alemania. Liberado en 1945, volvió a sus trabajos en Dombes, a los que se añadió la enseñanza de la teología durante ocho años, hasta su elección abacial.
- El 8 de enero de 1953 fue elegido abad de su comunidad de Dombes. Como divisa de su abadiato tomó tres palabras del himno de Tercia: “*Flammescat igne caritas*”, metiendo en el corazón de su blasón una zarza ardiente que brillaba ante el te-

tragrama divino. Una enseñanza muy nutrida de la Sagrada Escritura y una reorganización metódica de los bienes temporales de la abadía marcaron su abadiato.

- El 17 de agosto de 1956, fue elegido abad de su Casa madre, Aiguebelle, y así se encontró convertido en Padre Inmediato de siete comunidades de monjes y dos de monjas. En aquel año fue elegido Vicario del Abad General y el 16 de enero de 1964 sucedió a dom Gabriel Sortais como séptimo Abad General de la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia.

7.1.2. Algunos recuerdos sobre la persona de dom Ignacio Gillet

(*Testimonio de dom Bernard Lefebvre, monje de Aiguebelle*)¹

Mi primer contacto con D. Ignacio tuvo lugar en junio de 1956 para la Visita Regular de Bonnetcombe, que él hizo por delegación de dom Eugenio Court, abad de Aiguebelle y nuestro Padre Inmediato. Visita animosa, teniendo en cuenta que la salud de dom Jean Bousquet, nuestro P. abad, nos tenía preocupados (entonces yo era prior). Esta Visita precedía en poco tiempo a la dimisión de dom Eugenio Court, dimisión que nosotros conocimos el 3 de agosto. Y el 17 de agosto de 1956, dom Ignacio se convertía en nuestro Padre Inmediato. Gracias a la experiencia que habíamos tenido en la Visita Regular precedente, recibimos esta noticia con gozo. Nos fue necesario esperar al mes de marzo de 1957 antes de recibir la primera visita de nuestro nuevo Padre Inmediato. En mis notas encuentro que habló a los coristas del Decreto *Sedes sapientiae* sobre los estudios: el comentario de documentos romanos siempre ha tenido un gran lugar en las enseñanzas de dom Ignacio, capítulos o charlas, y esto será también una característica de sus circulares o conferencias de Abad General. Y, por otra parte, es lo mismo para la Suma de Santo Tomás que frecuentaba asiduamente. En un grado menor, pero de una manera notable, citaba también a menudo a san Bernardo y a ciertos Padres de nuestra Orden.

Fue en el mes de mayo de 1957 cuando dom Ignacio nos hizo su primera Visita Regular, Visita que él renovará cada año hasta su elección como Abad General. Como Visitador, sabía ser exigente en la pobreza; yo recuerdo que en su primera Visita decidió que los sacerdotes cambiaran de cáliz cada año, a fin de no apegarse a un recuerdo familiar.

A partir de 1961, después de mi elección como abad de Bonnetcombe, yo tuve más contactos con él y siempre encontré en él una gran comprensión y dispo-

¹ Entrado en Bonnetcombe, fue abad de esa comunidad de febrero de 1961 a septiembre de 1965. Secretario de dom Ignacio a partir de julio de 1966, después de dom Ambrosio Southey hasta 1975. Abad de Aiguebelle desde enero de 1983 hasta julio de 1989.

nibilidad. Y he sido siempre sensible a la confianza que nunca ha cesado de testimoniarme. Como Abad General continuó interesándose de Bonnetcombe. La supresión de la comunidad, en 1965, fue muy dura para él. Seguidamente me eligió como secretario, de julio de 1966 hasta su dimisión en mayo de 1974.

Dom Ignacio estuvo marcado por la formación recibida de los jesuitas: la elección de su nombre de religión es un signo de ello. Es bueno recordar que tenía dos hermanos jesuitas con los cuales él mantenía buenas relaciones de intimidad personal.

Durante nuestro primer viaje a Israel, había tenido que pasar por Beirut para encontrarse así con su hermano Miguel, profesor en el colegio de jesuitas de aquella ciudad, y varias veces, en el curso de nuestros desplazamientos, nos encontramos también con otro hermano suyo jesuita, Marcel, en particular en Montpellier donde él fue igualmente profesor. Por otra parte fue para todos sus hermanos (eran cinco varones) un centro de unidad y de consejo. ¿Era su formación jesuítica la que le impulsaba a una cierta meticulosidad, fijándose en los reglamentos a los cuales se vinculaba con mucha fidelidad?

El era muy sensible al espíritu de pobreza y tenía horror a todo aquello que pudiera ser un despilfarro. Esto era, sin duda, una de las consecuencias de sus años de prisionero de guerra. Este cautiverio le había marcado mucho; él recordaba frecuentemente la importancia que tenían las pequeñas cosas de la vida ordinaria, cuando nos faltan; de ahí el hecho de hacer durar el mayor tiempo posible aquello de lo que se servía habitualmente. Un detalle un tanto gracioso: ¡llevaba cuenta del número de veces que llevaba utilizando la hoja de afeitar, antes de cambiarla!

Yo le acompañé en sus visitas a diversos monasterios de la Orden (Engelszell fue el único de aquella época que yo no visité con él). Amaba, ciertamente, a todos los monasterios, pero tenía también sus preferencias. Puedo citar los monasterios japoneses. Él había hecho su primera visita a los mismos en 1966, antes de que yo fuera su secretario, y me había hablado frecuentemente de la fuerte impresión que había guardado, sobre todo, de las monjas japonesas. Intentó incluso reproducir los caracteres japoneses, como también aprender algunas palabras de dicha lengua: podía recitar el *Avemaría* en japonés. Cuando visité Japón con él, en 1970, pude constatar cómo aquella simpatía (¡que por otra parte yo compartí!) era real.

Dom Ignacio quedó también muy impresionado de los monasterios de la Federación de Las Huelgas, en España, por su pobreza y por su gozo; una cierta rigidez en las observancias no era para él, en modo alguno, desagradable. Es justo reconocer, en efecto, que experimentó un cierto malestar al habituarse al abandono de las antiguas observancias, al aceptar los cambios que marcaron los años en los que fue Abad General (Ver después § 7.1.3).

Entre los monasterios que tocaron más su corazón, yo creo que se podrían

enumerar los de las monjas de las que había sido Padre Inmediato, como abad de Dombes y de Aiguebelle. Cada año iba a hacer su retiro a la Grace-Dieu, pero yo creo que fue, sobre todo, en Bonneval donde él se encontraba más a gusto; iba a visitar la comunidad, al menos, una vez cada año. Como él sabía que yo también me sentía vinculado a este monasterio, sacaba el pretexto de que quería hacerme un placer yendo allí, lo que era verdad ciertamente; pero el placer de reencontrarse allí era, sobre todo para él. Me parece que los contactos con Maubec eran más discretos.

Dom Ignacio era bastante reservado y podía parecer un poco frío, pero sabía también poner animación y buen humor en las conversaciones. Era siempre muy respetuoso con las personas y no guardaba nada de resentimiento cuando había sufrido por parte de alguno.

El recuerdo que me deja dom Ignacio es el de un hombre de una gran fe, un alma de oración – ¡cuántos rosarios recitamos en el curso de nuestros viajes en auto! – teniendo un profundo sentido de la Misa. En esa fe se apoyaba su espíritu de obediencia, que él reclamaba también de parte de los religiosos: obediencia al Papa y a sus representantes, principalmente al Prefecto y al Secretario de la Congregación de Religiosos – que él consideraba como sus superiores inmediatos – y a quienes pedía frecuentemente consejo ², a pesar de ciertas dificultades de relación.

Yo guardo un gran reconocimiento a dom Ignacio por cuanto recibí de él.

TESTIMONIO COMPLEMENTARIO DE PARTE DE FR. AIMABLE FLIPO ³

Cuando dom Ignacio estaba en Roma, todos nosotros sabíamos que no salía de su despacho. Por la mañana celebraba su Misa privada (como todos los otros sacerdotes en aquel momento) en la cripta de la iglesia y yo era su ayudante habitual. Después de la Misa, sin que nosotros hubiéramos hablado jamás de ello, nos reencontrábamos los dos para “hacer el ejercicio” del viacrucis que se encontraba en el corredor del subsuelo junto a la cripta... En mis conversaciones con él, hablamos a veces de la pobreza monástica y yo le percibía sensible sobre este punto... Frecuentándole, comprendí también que era sensible y que había sufrido por ciertas relaciones o por faltas de respeto que se habían tenido con él. Después de su retorno a Dombes, me escribía al menos una vez por año, para mi fiesta o para un aniversario. Lo que me impactaba de sus cartas era su reconocimiento, que me recordaba cada vez, por los años que estuvimos juntos en Monte Cistello...

² Sobre todo el cardenal Antoniutti y Mons. Paul Philippe, con quienes él podía expresarse en francés.

³ Converso de Mont-des-Cats, fue cillerero en la Casa Generalicia durante los cuatro primeros años del generalato de dom Ignacio.

**7.1.3. Inicios difíciles de la renovación postconciliar de la Orden:
1965-1970**

(Por dom Marie-Gérard Dubois) ⁴

EL CAPÍTULO GENERAL DE 1965 Y LA DISPENSA DE LA HORA DE PRIMA

El Capítulo de 1965 (29 abril-12 mayo), que se tuvo en Cîteaux, marcó el inicio de la fase postconciliar de la renovación de la Orden, aunque las normas de aplicación del Decreto *Perfectae caritatis* no fueran todavía promulgadas. Éste inició una reflexión sobre ciertos puntos importantes (duración del abadiato, eremitismo, nuevas fundaciones...), y admitió el principio de un amplio pluralismo en el horario, quedando a salvo algunas orientaciones de base: la hora de levantarse era mantenida a las 2,15, la importancia y la duración relativa de las grandes observancias fue recordada, etc. Tomó algunas decisiones en reforma litúrgica, en particular con respecto al uso de la lengua vernácula en el Oficio: se decidió que era necesario insistir ante el *Consilium* para que pudiera ser utilizada en el Oficio monástico. Desde ese momento el Capítulo, que pensaba tener la autoridad competente para con las monjas, les autoriza a utilizar la lengua vernácula en el Oficio. Él renovó la composición de la Comisión de Liturgia en vistas a una reforma en este campo. Al mismo tiempo, otorgó más importancia a las Conferencias Regionales de abades, e instituyó una comisión de abades para preparar el Capítulo de renovación (*aggiornamento*), llamado también Capítulo Especial.

Las decisiones de este Capítulo suscitarían algunas reacciones de miembros de la Orden, comunicadas a la Congregación de Religiosos, fundamentalmente a propósito de la supresión de Prima, cuyo principio había sido aceptado. El 10 de febrero de 1966, el cardenal Antoniutti se hizo eco del caso y suspendió la autorización de esa supresión a los monasterios que todavía no la habían puesto en práctica, hasta que toda la cuestión fuera tratada en el marco de la reforma del Oficio.

Las fundaciones en países de misión habían obtenido de este Capítulo de 1965 la autorización de hacer experiencias en materia de liturgia y observancias ⁵. Ellas obtuvieron, el 10 de marzo de 1966, el poder ejecutar el Oficio divino en lengua vernácula ⁶. Los abades de los monasterios fundadores habían convenido reunirse

⁴ Superior, después abad de la Trapa (Francia) de febrero 1976 a octubre 2003.

⁵ Por 58 votos contra 7.

⁶ El indulto valía para Africa, Madagascar, Indonesia, Asia y Japón.

para determinar las experiencias que estaban permitidas: lo hicieron en Roma en septiembre de 1966 con personas de otras observancias monásticas. Estas gestiones desembocaron, el 31 de enero de 1967, en la concesión de una *Ley-marco* para los monasterios de Africa y de Madagascar, permitiendo adaptar los elementos del Oficio, respetando ciertos principios. El salterio debía ser recitado, al menos, dos veces por mes. En el mes de junio los monasterios japoneses obtuvieron el poder utilizar esta ley-cuadro.

En nuestra Orden, después de la aparición de las Normas de aplicación del decreto conciliar, la comisión preparatoria del Capítulo, en su reunión de octubre de 1966, lanzó un primer cuestionario destinado a suscitar lo que pensaban y deseaban los miembros de la Orden, monjes y monjas. Este cuestionario, que retomaba los principales puntos del decreto *Perfectae caritatis* y de las Normas de aplicación, estaba intencionalmente “abierto” a fin de que las respuestas no fuesen condicionadas por la misma forma de proponer las cuestiones. El escrutinio de la encuesta se realizó por regiones al inicio de 1967, si bien las orientaciones mayores que de ella se sacaban no fueron conocidas más que poco antes de la apertura de la primera sesión del Capítulo Especial, el 20 de mayo del mismo año.

PRIMERA SESIÓN DEL CAPÍTULO ESPECIAL: MAYO-JUNIO 1967

El Capítulo, que era la primera sesión del Capítulo Especial de renovación y duró del 20 de mayo al 5 de junio de 1967, tenía como principal objetivo autorizar experiencias que fueran en el sentido de los deseos expresados por la encuesta preliminar: sin previa experimentación la refundición de las Constituciones no podría cumplirse con la seriedad y la prudencia queridas. El Capítulo definió las condiciones jurídicas a tener en cuenta para que una comunidad dada pudiera iniciar esas experiencias, y delimitó los dominios donde las experiencias se podían ensayar: silencio, soledad, formación, alimentación y otros puntos de la observancia, liturgia..., en este último caso, con la aprobación del *Consilium*. Para la liturgia, las experiencias deberán ser preparadas por la Comisión de liturgia o con su aprobación, cuando se trate de la petición de una comunidad particular; pero el Capítulo acepta, por una gran mayoría, que se pueda considerar que ciertas Horas menores puedan no ser dichas en el coro sino en privado, y que sea adoptada otra repartición de los salmos, de modo que pueda extenderse sobre dos semanas, con la repetición de ciertos salmos cada semana ⁷.

⁷ Esto fue aceptado por 50 votos contra 24 para las Horas menores, y 55 contra 19 para la repartición de los salmos en dos semanas. Además, 62 contra 12 aceptaron el principio general de una reforma del Oficio. A decir verdad, el voto sobre las Horas menores no estaba claro, porque las “experiencias” permitidas podían significar cosas diferentes: -sea la posibilidad de celebrar una o dos Hora menores para grupos en el lugar del trabajo, incluso

CAPÍTULO VII: LOS PRIMEROS AÑOS DEL “AGGIORNAMENTO”

Además, se había dirigido al Papa mismo una petición, aprobada por 63 capitulares sobre 74, en favor de la introducción de la lengua vernácula en la liturgia, a pesar de su carta *Sacrificium laudis* del 15 de agosto de 1966, que pedía expresamente a los monjes el conservar el latín en la liturgia, en razón de sus ventajas. A decir verdad, sobre este punto nosotros no hicimos más que asociarnos a las peticiones de varias Congregaciones benedictinas y del *Congreso* de la Confederación. No sin añoranza, ciertamente, pero comprendiendo las razones alegadas, Pablo VI, a lo largo de 1967, aceptó que la Congregación de Religiosos concediera la autorización para celebrar en Oficio en lengua vernácula si no era celebrado sólo por los monjes clérigos. La posibilidad de autorizar este uso fue reconocido a nuestro Abad General por el decreto del 14 de diciembre de 1967 que, por otra parte, estimulaba a los monasterios a conservar el latín, al menos parcialmente.

El Capítulo de 1967 dejó al superior local el cuidado de determinar ciertos detalles de comportamiento en los ritos comunitarios, regulados anteriormente por el Capítulo mismo en el marco de los *Usos*: esto era comprometerse en la vía del pluralismo. Finalmente, dicho Capítulo creó algunos organismos para proseguir los trabajos del *aggiornamento*: un *Consejo General* – compuesto por el consejo del Abad General y por abades representantes de las Regiones – y una comisión para la revisión de las Constituciones, que debía comenzar por estudiar las bases escriturísticas y teológicas de la vida monástica. Se dio un nuevo estatuto a la Comisión de liturgia, en tanto que algunas subcomisiones de liturgia – nombradas por las Conferencias Regionales – eran admitidas, en principio, para regular la puesta en práctica de las adaptaciones litúrgicas en cada sector lingüístico.

INTERVENCIONES DE LA CONGREGACIÓN DE RELIGIOSOS

No faltaron incomprendiones y críticas ante esas decisiones, juzgadas demasiado abiertas para algunos. La Congregación de Religiosos hizo suyas esas críticas y dirigió una carta a la Orden, el 21 de agosto de 1967, que negaba al Capítulo General el derecho de permitir emprender, sin autorización, experiencias a propósito de las rejas de las monjas y de la estructura del Oficio divino. Esta carta suscitó conmoción entre los abades: algunos se alegraron y se lo agradecieron al Cardenal; otros sintieron dolorosamente esta desconfianza del Cardenal, más aún, dado que el Capítulo había precisado muy bien que las experiencias litúrgicas debían tener el aval del *Consilium* para la aplicación de la Constitución sobre la liturgia. Los miembros de la Comisión Central, reunidos a principio de noviembre de 1967,

en privado; -sea no mantener más que una sola Hora, eventualmente más desarrollada a la mitad de la jornada, como estaba previsto para el clero secular. En ese caso ¿las otras dos Horas serían suprimidas o dejadas a la recitación privada? No se precisó nada.

quisieron hacerlo notar al Cardenal, en una carta, aunque dom Ignacio ya lo había hecho en una audiencia del 30 de octubre, y que el Cardenal reconociera su malentendido⁸. Los abades americanos ya habían escrito al Cardenal: la autoridad del Capítulo General parecía estar bajo sospecha y pidieron que el Cardenal tuviera un gesto que restaurase la estima del Capítulo entre los monjes.

El Cardenal respondió a dom Ignacio el 25 de noviembre de 1967, poniendo en cuestión el principio mismo de la reforma: ella no debería atacar la disciplina instaurada por la Regla de san Benito. Aparte de los Oficios de Prima, los otros Oficios mencionados en la Regla debían ser conservados, según la Constitución conciliar sobre la Liturgia en sus números 89 y 95. Esto quería decir: ser celebrados *en el coro*. Así lo comprendió dom Ignacio, que estaba completamente de acuerdo con aquella medida (y el Cardenal lo sabía). Por otra parte, el Cardenal no admitía las reuniones mixtas de abades y abadesas, como tampoco de maestros y maestras de novicios (a causa de la clausura, precisaría más tarde), de lo que él había sido puesto al corriente. Pidió a dom Ignacio que el *contenido* de su carta fuera comunicado al conjunto de la Orden. De hecho, dom Ignacio difundió el *texto* mismo de la carta, cosa que el Cardenal le reprochó: en una carta a toda la Orden habría utilizado una forma diferente en la expresión. La carta provocó, de hecho, reacciones excesivas, sin duda, y poco serenas. En la prensa americana se publicó una carta como para hacer una llamada a la opinión pública y ejercer presión sobre la Santa Sede. Visiblemente, el Cardenal no apreció – como le dijo al Procurador el 20 de enero de 1968 – que se hiciera un complot contra sus decisiones por declaraciones intempestivas y peticiones colectivas, que, por otra parte, juzgaba ilegítimas: cada abad no debería imponer sus ideas a los otros.

Todo esto ponía en un aprieto a algunos consejeros del Abad General y principalmente al Procurador, dom Vicente Hermans, que se encontraba preso, por así decir, entre el martillo y el yunque: les parecía que dom Ignacio no tomaba suficientemente la defensa de las decisiones del Capítulo General, lo cual conducía a algunos abades a reaccionar en vez de él, y esto creaba inevitablemente desorden, tanto más que el Cardenal decía que quería tratar sólo con el Abad General. ¿Qué podía hacer el Procurador, encargado, por principio, de las relaciones de la Orden con la Santa Sede? Y ¿qué pensaba dom Ignacio y cómo darle consejos? Siempre manifestó su lealtad hacia el Capítulo General y no admitía que se sospechara de haber inspirado él la carta del Cardenal. Sin embargo, su sentido de la autoridad y sus propias convicciones le hacían adherirse en anticipo a las ideas expresadas por

⁸ Por esto, sin duda, dejó firmada la carta por D. Juan de la Croix Przuluski; él mismo se abstuvo. Para las experiencias concernientes a las rejas de las monjas, se dirigió una petición a la Santa Sede el 9 de agosto, pero el 11 de diciembre 1967 el Secretario de la Congregación respondió que era necesario esperar una consulta más precisa de las monjas.

el Cardenal – que no ignoraba esto – y ponía trabas a toda acción del Procurador. A decir verdad, la mitad del Definitorio sostenía al Abad General.

Dom Ignacio pidió y obtuvo una audiencia de Pablo VI, el 23 de febrero de 1968. Comprendió pronto que el Papa también quería que las tres Horas menores fueran conservadas. Comunicó al Papa sus dificultades de conciencia para adherirse a las decisiones del Capítulo General y le ofreció su dimisión, que el Papa rechazó, prometiéndole hacer un gesto para aplacar las tensiones en la Orden, como dom Ignacio le había pedido. Anunció esta promesa en el *post scriptum* a una carta escrita a los abades y abadesas, con fecha del 11 de febrero, pero enviada después de la audiencia del 23. En dicha carta, dom Ignacio trata de apaciguar los espíritus; reconoce que había dos tendencias opuestas en la Orden, como se nota en las diversas reacciones a las intervenciones del Cardenal. Pide, a unos y a otros, dar pruebas de comprensión hacia los que piensan de modo distinto y ponerse en las disposiciones espirituales convenientes.

PRIMERAS MEDIDAS DE ORDEN LITÚRGICO. LA LEY-MARCO
AMERICANO-CANADIENSE

Admitiendo, en sus cartas del 10 de febrero de 1966 y el 25 de noviembre de 1967, que Prima podía ser omitida, el Cardenal admitía implícitamente que se podía tocar la distribución de los salmos prevista en la Regla (san Benito mismo acepta que se modifique su distribución). Esto permitía proseguir la reforma del Oficio, mediante la autorización del *Consilium*. Habían sido necesarios varios meses para que algunos proyectos concretos pudieran ser establecidos; ellos emanaban de la Comisión misma, pero también de los monasterios o de las Conferencias Regionales. No fue fácil coordinar el conjunto. En noviembre de 1967, cuando todavía no había sido conocida la carta del Cardenal, fueron presentados tres esquemas de reestructuración al *Consilium* para su aprobación; los dos primeros tomaban como base una repartición de los salmos en dos semanas, pero con repetición de salmos⁹; el tercero aceptaba los 150 salmos en una semana, sin repetición.

El 15 de diciembre de 1967 el *Consilium* aceptó que esos esquemas fueran experimentados en algunos monasterios de la Orden. El Abad General fijó los nombres de los monasterios donde se podrían hacer esas experiencias. Es necesario decir que la Comisión de liturgia continuaba tranquilamente su trabajo, sin mezclarse en las polémicas concernientes a la carta del Cardenal.

Pero las Regiones americanas y canadiense querían ir más lejos: en agosto de 1968 pidieron para ellas una ley-marco del mismo género que la concedida a los

⁹ Esto mantenía más o menos 150 salmos semanales, pero no forzosamente los 150 salmos. El primer esquema siguió un orden próximo a la Regla; el segundo era más bien temático.

países de misión el 1 de marzo de 1966. Uno de los puntos de esta ley hizo cobrar actualidad a las dificultades ya encontradas, porque se pedía la posibilidad de reducir a cuatro el número de los Oficios en el coro: Vigilias, Laudes, Hora intermedia y Vísperas; las otras Horas permanecerían obligatorias, pero podrían ser dichas fuera del coro. Este último punto ¿iba contra la famosa carta del cardenal Antoniutti? En todo caso, puesto que la petición era conforme a lo que había sido aprobado por el Capítulo General – había sido también examinada en el *Consilium Generale* de la Orden de noviembre de 1967 – el Abad General y el Definitorio la transmitieron al *Consilium* para la ejecución de la Constitución conciliar para la Liturgia: eran las vacaciones romanas y el indulto fue firmado el 10 de agosto de 1968 por un subsecretario, pero después que Mons. Bugnini le hubo dado luz verde; él no pensaba que la Congregación de Religiosos tuviera una palabra que decir en dicha cuestión. Cuando lo supo dom Ignacio, escribió al Santo Padre, el 3 de octubre, para quejarse de la irregularidad de este indulto que no había tenido el *nihil obstat* de la Congregación de Religiosos y que corría el riesgo de crear un precedente peligroso ¹⁰.

Pablo VI decidió anular la medida concedida por el *Consilium*. Dom Ignacio fue informado de ello por Mons. Benelli el 15 de noviembre; una carta del 26 de noviembre de 1968 de Mons. Mauro, Secretario de la Congregación de Religiosos, hace oficial la decisión. En un primer tiempo, se pensó que todo el indulto era revocado; más tarde, al inicio de marzo de 1969, se supo oficialmente que eso no concernía más que al número de Horas a celebrar en el coro, único punto que fue presentado al Papa y del que habla la carta del 26 de noviembre. El resto de la Ley-marco estaba admitido y legitimado.

Para aplacar las tensiones, Pablo VI había prometido intervenir en tiempo oportuno: fue la carta que dirigió a la Orden. Esta fue fechada el 8 de diciembre de 1968, llegó a *Monte Cistello* el 23 de diciembre, pero no le llegó al Abad General a Madagascar hasta el 23 de enero de 1969. No fue conocida del conjunto de la Orden más que a inicios de febrero de 1969. Una treintena de abades de Francia, Bélgica y Holanda había decidido, al fin de 1968, escribir a Pablo VI para comunicarle el beneficio que habían tenido entre los monjes las decisiones de 1967, como lo testimoniaban las encuestas realizadas; dom Ignacio no se opuso a este envío. Pero

10 Está probado – por sus propios archivos – que dom Ignacio, que tenía este derecho como todo monje, había denunciado la decisión del Capítulo General de 1967 a la Congregación y le había pedido, después del *Consilium Generale* de noviembre de 1967, oponerse a toda petición de omisión de las Horas menores en el coro que pudiera llegar. Mons. Bugnini reconocía, según él, la falta de procedimiento del *Consilium*, pero encontraba curioso que el Abad General dejase llegar una petición al *Consilium*, cuando él se había opuesto. Habría podido al menos, prevenirle y ponerle en guardia. Dom Ignacio, por su parte, debía respetar la decisión del Capítulo y prefería dejar actuar a la Congregación. Como eso fue un cortocircuito, tuvo que intervenir. Deploró inmediatamente que había habido indiscreción de parte de los oficiales de la Secretaría de Estado. Sin embargo, asumió su responsabilidad delante del Capítulo General de 1969.

CAPÍTULO VII: LOS PRIMEROS AÑOS DEL “AGGIORNAMENTO”

¿era oportuno, una vez conocida la carta de Pablo VI? Ésta comenzaba por definir la vida espiritual del monje y su fecundidad espiritual para la Iglesia. Después, hablaba de renovación, que no es buscar novedades, sino el crecimiento de la caridad que inspira la observancia. Esta renovación se realizará bajo la vigilancia maternal de la Jerarquía, que garantiza que no se cambie la inspiración y el espíritu de la Orden, pero que se adapte a las exigencias de la época. Si ella interviene, se le manifestará la obediencia que le es debida. Es necesario que las decisiones se tomen en la oración y la meditación después de serios estudios teológicos, históricos y pastorales, con el cuidado de no turbar las almas. “Poned el mayor cuidado en salvaguardar los valores esenciales de vuestra vida: el primado, práctico y teórico, dado a la oración litúrgica a la que –según os advierte san Benito- nada se le puede preferir; que la *lectio divina* y el trabajo sean, por lo mismo, fielmente observados”. Pablo VI mete en guardia contra la multiplicación de “experiencias”, necesarias, ciertamente, pero por su misma naturaleza perturbadoras, sobre todo si son emprendidas sin permiso. La carta termina con un estímulo a no dejarse abatir por la dificultad en encontrar el equilibrio entre nuestras observancias tradicionales y las exigencias de los tiempos: se podían, entonces, continuar las experiencias de adaptación.

CAPÍTULO GENERAL DE 1969

La crisis que se manifestó en estos primeros años de renovación fue reabsorbida al inicio del Capítulo de 1969. El Abad General y los presidentes de Región se habían reunido dos días antes de la apertura del Capítulo, el 9 y 10 de marzo, para debatir sobre él, y los primeros días del Capítulo fueron consagrados a vaciar los abscesos que incubaban... Algunos abades, fundamentalmente americanos, habrían querido que dom Ignacio ofreciera su dimisión, dado que él no se sentía en comunión con las orientaciones que había tomado el Capítulo de 1967 y que, sin duda, el presente Capítulo confirmaría. ¿Cómo podía él, en esas condiciones, dirigir la Orden en su renovación?

Sin embargo dom Ignacio no podía aceptar dar su dimisión, porque él sabía perfectamente que eso iba contra la voluntad de Pablo VI y que, si el Capítulo General le constreñía a ello, el Papa tomaría entonces medidas penosas para la Orden ¹¹. Pero él no dijo nada; se contentó con responder a las cuestiones de

¹¹ Pablo VI hizo saber a dom Ignacio que, si el Capítulo le forzaba a dar su dimisión, él nombraría un Superior General, extraño a la Orden: dom Francis Decroix debía venir a buscar las decisiones del Papa para manifestarlas a los capitulares. Este hecho fue relatado por escrito por dom Ignacio el 23 de octubre de 1997, por sugerencia de dom Bernardo Olivera, “para que quede un rastro del grave peligro al que se expuso la Orden si abusaba de la paciencia de Roma”: ese documento se encuentra clasificado en los archivos del Abad General en la Casa Generalicia.

quienes intervenían. Por otra parte, él no veía por qué debería pedir perdón al Capítulo General, puesto que la Santa Sede le había dado la razón, pensaba él, declarando ilegítimas las decisiones del Capítulo. Finalmente la mayoría de los abades querían pasar la página y no agrandar desmesuradamente las artimañas del pasado. Los abades más contestatarios pedían conocer la carta que había escrito dom Ignacio al Papa el 3 de octubre de 1968, pero otros se ofendieron de aquella falta de discreción: ¡todo religioso tiene libre correspondencia con sus superiores! Sin embargo, para apaciguar los espíritus, dom Ignacio hizo leer la carta a dom Ambrosio que consiguió tranquilizar y calmar a los abades americanos, que se manifestaron como los más duros. Entonces el asunto fue considerado como cerrado. Pero el Capítulo nombró un Secretario permanente del Consejo General, encargado de dirigir la renovación en la Orden (Ver después § 8.4, que habla de este secretario).

Sobre el punto concreto de las Horas menores, que fue el elemento perturbador de los años 1967-1968, el Capítulo aceptó presentar a la Santa Sede la proposición de una ley-marco para el Oficio, en la que se pedía que las Horas menores y Completas, aun siendo obligatorias, pudieran ser dichas fuera del coro, pero *en común*¹². Después de todo, la Regla prevé que algunos Oficios puedan decirse en el lugar de trabajo... Este proyecto recibió la aprobación de la Congregación de Religiosos el 10 de mayo de 1969 y el *Consilium* la concedió el 24 de mayo siguiente. Fue renovada en 1971 y llegó a ser ley general en 1974. Roma había hablado y dom Ignacio no se opuso más.

La segunda sesión del Capítulo Especial se abrió en Roma el 11 de marzo de 1969 y se prolongó hasta el 30 de marzo. Según las indicaciones del Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, ella debería llevar a la aprobación "*ad experimentum*" de una nueva redacción de las Constituciones; pero pareció prematuro fijar un texto preciso. Por eso la sesión no fue cerrada sino suspendida. Desde aquel momento, sin embargo, se dio un buen impulso al trabajo de revisión de las Constituciones. Estas serían puestas a punto progresivamente en el curso de los años venideros, tema por tema, y permanecieron muy flexibles. Como ya ha sido dicho, se añadió al *Consilium Generale* un Secretario general adjunto, encargado de organizar y de estimular el trabajo de renovación (*aggiornamento*) a través de toda la Orden, y de ayudar más particularmente a las monjas.

Por otras razones, este Capítulo marcó una fecha importante en la historia de la Orden. Hasta entonces, en un ideal de uniformidad estricta, cada detalle de las observancias era prácticamente regulado por la instancia suprema del Capítulo General. Este había reconocido bien, a título de experiencia, una cierta libertad

12 El principio de la ley-marco fue aceptado por 69 votos contra 7. Los diferentes puntos de esta ley fueron adoptados con la misma mayoría, salvo el punto de las Horas menores que fue votado con 54 sí y 22 no.

CAPÍTULO VII: LOS PRIMEROS AÑOS DEL “AGGIORNAMENTO”

de adaptación, pero permanecía siendo la autoridad competente para estatuir en ese dominio. De ahora en adelante, solamente serán de su incumbencia las grandes orientaciones de la Orden, es decir, sus valores espirituales fundamentales y las observancias principales que les concretizan, aquellas que aseguran su unidad profunda y su carácter propio. Y cada comunidad, bajo la responsabilidad de su abad, con la ayuda y el control habitual de otros abades y del Capítulo General, proveerá a los detalles de la observancia, siguiendo las condiciones del lugar y su propio “rostro” espiritual. He aquí la razón profunda de esta decisión: permitir a cada comunidad profundizar y expresar su viva experiencia de la vida cisterciense. Un estatuto sobre “unidad y pluralismo”, aprobado casi a la unanimidad, determinará cuáles son las líneas de fuerza a respetar en las observancias tradicionales (Cf. § 7. 2).

Esto fue uno de los mayores rasgos de este Capítulo, bastante extraordinario en muchos aspectos: se desarrolló progresivamente una toma de conciencia de la unidad profunda de todos, cuando eran tantas las divergencias que aparecían al punto de partida. Hubo una escucha profunda de unos a otros, dentro de una gran franqueza y una constante caridad: fue como una especie de examen de conciencia colectivo, que reveló en todos una común experiencia de la misma vocación cisterciense y una fe común en sus valores fundamentales. “A la luz de esta profunda unidad de ideales, las divergencias ya mencionadas, una vez colocadas en su verdadero contexto, nos parecieron de menos importancia de lo que nosotros a primera vista habíamos creído. ¿Debíamos permitir que ellas nos dividan? Eso era realmente impensable” (Cf. Introducción al informe de sesiones).

La unidad misma de la Orden se encontraba reforzada cuando se admitía una legislación más flexible y que se renunciaba a la uniformidad de detalles, tanto en la liturgia (ley-cuadro para el Oficio) como en las observancias cotidianas (estatuto sobre la unidad y el pluralismo). Esta unidad se concretizó en una declaración común afirmando la orientación contemplativa que fue siempre la de la Orden: “... Nuestra vida está enteramente orientada hacia la experiencia del Dios vivo. Llamados por Dios, Le respondemos buscándole verdaderamente en el seguimiento de Cristo, en la humildad y la obediencia. Con el corazón purificado por su Palabra, por las vigiliias, los ayunos y por una incesante conversión de vida, nosotros nos disponemos a recibir del Espíritu el don de la oración pura y continua”.

CAPÍTULOS SEPARADOS DE ABADES Y ABADESAS

LA CARTA DEL 15 DE JULIO DE 1970

A partir del momento en el que se abrió el Capítulo Especial de renovación, se ponía la cuestión de la participación de las monjas en las decisiones que se debían

tomar. Oficialmente el Capítulo de abades decidía por toda la Orden, pero éste había admitido que, en las cuestiones que afectaban a las monjas, las abadesas tenían una palabra que decir. El Capítulo de 1967 reconoció por 65 votos contra 7 que las monjas debían ser dejadas libres de tomar sus propias decisiones. De hecho, fueron convocadas por dom Ignacio en Cîteaux en junio de 1968. Con una fuerte mayoría, querían una participación más efectiva en el gobierno de la Orden (40 sí, 2 no, 1 abstención). Ellas deseaban que las decisiones del Capítulo de abades que implicaran cambios en las Constituciones no fueran ejecutadas sin haber sido votadas por las abadesas (37 sí, 5 no). Pero no querían, sin duda, imponerse a los abades; por eso ellas no fueron más que 20 contra 19 para pedir su participación a los intercambios del Capítulo General, lo que, por tanto, les permitiría intervenir en las discusiones antes de las tomas de decisión y les evitaría encontrarse ante hechos consumados. En cuanto a los abades, andaban rezagados. En el Capítulo de 1969 ellos sugirieron que la participación de las abadesas en las Conferencias Regionales sería más apropiada, porque es en éstas donde se hacen los primeros debates: aceptaron hacer una petición a la Santa Sede por 64 votos contra 12 (las abadesas lo habían deseado también por 32 sí y 9 no), pero, por 52 votos contra 23, decidieron esperar – a fin de poder consultar a las monjas – para admitir abadesas al Capítulo General. Detrás de esta cuestión de la presencia de las abadesas a las reuniones de abades se perfila aquella más general de la relación entre las dos ramas de la Orden.

Ese punto importante se abordó en el *Consilium Generale* que se tuvo en Roma del 28 de enero al 2 de febrero de 1970. Pero era necesario conocer lo que era posible o no de parte de la Congregación de Religiosos, máxime cuando se sabía que ella estaba reflexionando sobre esa cuestión que se planteaba también en otras Ordenes, como los premostratenses. El secretario del *Consilium generale* se encontró con el de la Congregación, por entonces el P. Heston, antes de la reunión de enero. Dio a entender que los capítulos legislativos mixtos no eran contemplados, pero que se podrían tener en ellos reuniones simultáneas en salas separadas para facilitar los intercambios entre los dos grupos. Por el contrario, se podrían tener Reuniones regionales mixtas, sin carácter legislativo; serían posibles una vez al año. El Santo Padre, dijo el P. Heston, está muy atento a la situación de la mujer en el mundo moderno. Desea dar a las monjas la posibilidad de decidir ellas mismas sobre las materias que les conciernen. Esto no fue más que una indicación dada oralmente, no una decisión escrita, que vendrá a su tiempo.

El *Consilium Generale* envió entonces una carta al subsecretario, el P. Huot, después que dos abades tuvieran un encuentro con él, para precisarle que la autonomía de las monjas no debería desembocar en dos Órdenes: debía ser una autonomía dentro de la interdependencia de las dos ramas de la Orden. Pero ¿cómo

funcionaría el sistema de filiaciones y de Visitas Regulares? La Congregación prometió redactar con nosotros su respuesta; mas la decisión del Santo Padre, tomada el 22 de enero, de reconocer a las abadesas el derecho de decidir ellas mismas es irrevocable. De hecho, la Orden fue consultada en mayo: el Definitorio hizo un proyecto que sometió a los presidentes y presidentas de las Regiones y transmitió a la Congregación en las entrevistas del 26 y 27 de junio.

La respuesta nos llegó mediante una carta del cardenal Antoniutti, fechada el 15 de julio de 1970. Él manifestó que no es oportuno que las abadesas asistan a las asambleas de Religiosos. Se pueden reunir entre ellas para “estudiar, discutir y, en la medida en que eso no esté reservado a la Santa Sede, decidir su propia legislación”. En adelante, el Capítulo General de los abades no tiene más autoridad sobre las monjas. No obstante, la Orden no está dividida en dos. El Abad General y los Padres Inmediatos conservan sus funciones y sus poderes tradicionales respecto a los monasterios de monjas.

Se puede pensar, como lo aseguran algunos miembros de la Congregación de Religiosos, que muchas monjas aprueban esta solución, que les pone al abrigo de decisiones audaces que podrían tomar los abades, como se vio en 1967...

De ahora en adelante habrá, pues, dos Capítulos Generales. En el Capítulo de abades de 1971, el primero después de la carta del 10 de julio de 1970, los capitulares manifestaron estar felices con la evolución en curso. El Capítulo “cree que las monjas, tomando así una conciencia más viva de sus propias riquezas espirituales, podrán contribuir más que antes al bien de la Orden toda entera... Declara que, por su parte, pondrá todo lo que sea necesario a fin de *mantener la unidad que se impone* entre las dos ramas de la Orden, *dejando a las monjas la autonomía que se les ofrece* y la posibilidad de *decidir su propia legislación*”.

La cuestión era, en efecto, llegar a que las decisiones tomadas por unos o por otros no fueran divergentes acerca de la naturaleza fundamental de la Orden, al punto de que la unidad no fuera ya asegurada. Más tarde, en 1987, se encontrará la solución: los Capítulos son interdependientes, en el sentido de que, sobre los puntos esenciales (definidos por las Constituciones), las decisiones de unos u otros no son válidas si no son concordantes. No pueden divergir más que en detalles de observancia.

Dom Ignacio presidió el Capítulo de abades de 1971 y el primer Capítulo de las abadesas este mismo año; después, próximo a entrar en sus setenta y cuatro años, ofreció su dimisión en el Capítulo de 1974, que fue aceptada y se hizo efectiva el 6 de mayo, en la vigilia de su aniversario. Murió, veintitrés años más tarde, el 4 de diciembre de 1997, en la enfermería de la abadía de Acey que le había acogido, porque la comunidad de Dombes no estaba ya en medida de ofrecerle los cuidados que le eran necesarios.

CONCLUSIÓN

Si se quiere una conclusión autorizada para todo este primer período del *aggiornamento*, se podría encontrar en la carta del 28 de abril de 1972 que el Secretario de la Congregación de Religiosos, Mons. Mayer, benedictino, dirigió a nuestro Abad General, dom Ignacio, acusando recibo de las Actas de tres Capítulos: de 1967, 1969 y 1971:

“La Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares ha examinado las Actas de vuestros Capítulos Generales de 1967, 1969 y 1971, y ha constatado con satisfacción el clima de respeto recíproco y de caridad mutua que ha presidido las discusiones, incluso cuando los puntos de vista emitidos durante los trabajos han sido diversos.

El estudio de los documentos comunicados no da lugar a *ninguna observación particular* porque las declaraciones han insistido en la necesidad de una profunda renovación espiritual, más que sobre la oportunidad de cambios de estructura.

El “*aggiornamento*” no es, ciertamente, algo cómodo en una Orden tan antigua como la vuestra y cuya fisonomía es tan característica. En efecto, conviene encontrar un equilibrio armonioso entre las antiguas observancias y las justas exigencias de este tiempo, y admitir, en los diversos monasterios, un sano *pluralismo* que no ponga en peligro vuestro carácter propio.

Sean cuales sean las dificultades encontradas y las opciones que puedan resultar de ellas, los Cistercienses reformados deben guardar con esmero aquello que les es específico: el silencio, la oración, la vida litúrgica, la práctica de la penitencia expresada frecuentemente por el trabajo, son para ellos bienes fundamentales, y una herencia a la que no pueden renunciar. Por este medio ejercitarán su apostolado, incluso cuando éste no sea comprendido de todos.

Vosotros habréis reconocido fácilmente en las observaciones que preceden el resumen de los consejos dirigidos a vuestra Orden por el Santo Padre en 1968 y en 1969. La Sagrada Congregación desea vivamente que estas directrices sean escuchadas por todos vuestros religiosos y traducidas en su vida. Con esta condición, la unión entre todos será mantenida, y ello será para los Cistercienses la manera más eficaz de ayudar a la Iglesia en el mundo en las circunstancias presentes”.

7.2. TRES TESTIMONIOS SOBRE EL CAPÍTULO GENERAL DE 1969

7.2.1. *Dom Armand Veilleux* | Un giro en la historia de la Orden ¹³

El Capítulo General de 1969 fue, sin duda, el más importante de la historia de la Orden desde el Capítulo de la Unión de 1892. Fue un Capítulo en el que se hizo una unión dentro de la Orden que no se ha desmentido después, en el que se redactaron unos documentos importantes que siguen influyendo en la vida de la misma, y en el que la Orden tomó decididamente el camino de la reforma post-conciliar. Decir que fue un Capítulo “carismático” no es acudir a un *passé-partout*. Realmente, la acción del Espíritu Santo fue muy sensible en él.

Es verdad que es demasiado pronto para escribir la historia de este período. No obstante, quiero contar qué me ha parecido este Capítulo que viví muy profundamente. No participé en él como abad (fui elegido abad unos meses después de este Capítulo General), sino como experto de la Región Canadiense ¹⁴.

El Capítulo General comenzó con un ambiente de malestar y de tensión. Las Minutas oficiales hacen alusión con mucho tacto y discreción en unas líneas: “Durante varias asambleas de los primeros días del Capítulo General, las discusiones trataron sobre las relaciones de la Orden con la Santa Sede, así como sobre la actuación en estas relaciones del Rvm.º P. General, moderador supremo” (Minutas, p. 5).

Estos primeros días en realidad estuvieron señalados por las discusiones respecto a una posible dimisión del Abad General, dom Ignacio Gillet. Al no poder aceptar en conciencia algunas orientaciones y decisiones tomadas por el Capítulo General de 1967, que había autorizado ciertas experiencias, había acudido a la Santa Sede para impedir se llevaran a la práctica algunas iniciativas, como por ejemplo la ley-marco para el Oficio divino que se había obtenido del *Consilium* para la aplicación de la reforma litúrgica conciliar en favor de las regiones de USA y Canadá. Algunos capitulares, respetando en todo caso las convicciones personales de dom Ignacio, creían que, si su conciencia no le permitía solidarizarse con las decisiones legítimamente tomadas por el Capítulo General, debía dimitir.

¹³ Dom Armand Veilleux es abad de Scourmont desde 1999, después de haber sido abad de Mistassini (Canadá) de 1969 a 1976, de Conyers (USA) de 1984 a 1990, Procurador de la Orden de 1990 a 1998.

¹⁴ En efecto, la Región Canadiense y la de USA habían conseguido llevar expertos de sus regiones. Dom Juan Eudes y el P. Rafael de Spencer eran los expertos de la región USA. También estaba el P. Andrés María de Oka, experto de la Comisión de la Revisión de las Constituciones, y el P. Marie-Gerard de Mont-des-Cats, experto de la Comisión de Liturgia. Después de tratarlo en las reuniones de los primeros días, todos estos “expertos” tuvieron el derecho de participar en todas las asambleas plenarias.

Después de unos días de diálogo público, se tomó una decisión de compromiso, negociada fuera de la asamblea con gran tacto y mucha caridad el Vicario y moderador del Capítulo, dom Ambrosio. Dom Ignacio presentaría su dimisión en el Capítulo siguiente. En realidad la presentó en el de 1974¹⁵. Yo estoy convencido de que la caridad y honestidad con que se hicieron estos intercambios y la gran humildad con que actuó dom Ignacio, contribuyeron mucho a crear el ambiente de confianza y respeto mutuo que marcaron el resto del Capítulo.

Ya que no se veía cómo dom Ignacio, a pesar de sus grandes cualidades, podría guiar a la Orden en la búsqueda de caminos nuevos de renovación, el Capítulo pensó en crear la función nueva de un “Secretario General” de la Orden, parecido de algún modo al Secretario General de las Naciones Unidas, para llevar a cabo esta función al lado del Abad General. De hecho, se le dio un título un poco más modesto de “Secretario del Consejo General”. De suyo era una solución patituerta, en otros términos, un remedio para salvar la situación¹⁶. La verdad es que funcionó muy bien, sin duda, debido, por una parte, al gran tacto del que fue elegido para este cargo, dom Juan Eudes Bamberger y, por otra, a la gran humildad de dom Ignacio. Cuando dom Juan Eudes fue hecho abad de Genesee unos años más tarde, no fue reemplazado por otro en este cargo, que dejó de existir.

Otra posible causa de las grandes tensiones en la apertura del Capítulo fue el deseo de las Regiones del otro lado del Atlántico de obtener mayor autonomía para sus casas y mayor pluralismo para llevar a cabo los valores monásticos. Este deseo de pluralismo les parecía peligroso a otras Regiones que veían en la uniformidad de observancias una garantía de la unidad de la Orden. Esto, naturalmente, estaba relacionado con la cuestión candente de la revisión de las Constituciones, tanto más que el proyecto de una “Nueva Carta de Caridad”, elaborado por una Comisión realizada en 1967, no había sido muy bien acogido. Una nueva distribución de las materias, propuesta por dom Agustín Roberts y aceptada por el Capítulo con algunas modificaciones, permitió esquivar la dificultad. Según este nuevo orden de materias, se trataría primero de la definición de la Vida Cisterciense. Fue una iniciativa providencial.

Se habló en primer lugar de elaborar una “Definición descriptiva de la Orden”. En seguida se cayó en la cuenta de que no era posible “definir” la vida cisterciense como si se tratase de algo abstracto. Tampoco se la podía “describir”, ya que la vida cisterciense es una realidad empírica que ha tenido muchos aspectos y formas a lo largo de los siglos. No se la podría “describir” sin tomar a priori, y arbitrariamente, elementos que se harían entrar en la “descripción”. Así que se decidió redactar

15 Fiel a su sentido de obediencia a la Santa Sede, poco antes del Capítulo de 1971 presentó su dimisión a la Congregación de Religiosos, que le dijo que continuase en el cargo.

16 “Recipe for disaster”: receta para un desastre.

más bien una “Declaración”, que a la vez sería un acto de fe en la vocación que sentimos ser la nuestra en este momento concreto de la historia de la Orden con la luz – necesariamente limitada – que actualmente tenemos, y a la vez como un compromiso para vivir según esta vocación. Se redactaron tres proyectos bastante convergentes por tres comisiones lingüísticas distintas, revisadas luego en cada una de las comisiones para hacerlas coincidir más entre sí. Por fin, el texto fue pulido por una pequeña comisión de cinco personas y votado casi por unanimidad (68 contra 8). La unidad conseguida sobre la redacción de este hermoso texto condicionó todos los trabajos de las semanas siguientes. El Estatuto sobre la Unidad y el Pluralismo, que dio tanto miedo al principio del Capítulo, luego fue votado también casi por unanimidad (70 contra 4). Igualmente, el Capítulo General decidió pedir a la Santa Sede para toda la Orden una ley-marco para el Oficio divino (69 contra 7).

Una de las cuestiones importantes del programa del Capítulo General era la de la duración del abadiato. Era una cuestión difícil. Los capitulares no se sentían preparados para tomar una decisión al respecto. Por una parte se veía que no se podía mantener el abadiato vitalicio y, por otra parte, no se estaba dispuesto a establecer un abadiato por un tiempo determinado. Las disposiciones eran tales en algunos monasterios que algunos abades pensaban que el Capítulo General no podía simplemente retrasar la cuestión sin crear un gran malestar en la Orden. La intervención de un “experto” de fuera, dom Brasó, permitió desbloquear la cuestión. Dom Brasó, ex abad de Montserrat y presidente de la Congregación benedictina de Subiaco, nos expuso la solución que había adoptado poco antes su Congregación: el abadiato “*ad tempus non definitum*”. Según esta solución, el abad no es elegido de por vida, ni tampoco por un tiempo determinado de seis u ocho años. Sencillamente debe presentar su dimisión cuando él ve, o se le ayuda a ver, que sería mejor para el bien de su comunidad. Lo que prima de este modo no es un “derecho” a mantenerse en el cargo, sino el bien de la comunidad a la que sirve como abad.

Un primer voto de 58 contra 17 decidió que los abades ya no serían elegidos *ad vitam*. Desde entonces todos los abades son elegidos *ad tempus*. Quedaba por decidir si había que determinar más esta duración temporal o si se la dejaba “indeterminada”. Sin cerrarse a una evolución ulterior, el Capítulo decidió que bastaban los mecanismos que había, especialmente la Visita Regular. Así que se optó por un abadiato *ad tempus non definitum*, siguiendo el modelo de la Congregación de Subiaco. Cinco años más tarde, en 1974, se dio a las comunidades la posibilidad de elegir entre esta solución y la elección de un abad *ad tempus definitum*.

El otro punto importante del programa del Capítulo General era el de la revisión de las Constituciones. Una comisión creada en el Capítulo de 1967 había recibido el encargo de redactar un proyecto de introducción a las Constituciones,

señalando los fundamentos escriturísticos y espirituales. Esta comisión redactó una “Nueva Carta de Caridad”, que fue aceptada más bien con frialdad en la Orden. La comisión, entonces, revisó el trabajo unos meses antes del Capítulo de 1969 y envió a todos los superiores de la Orden un conjunto de siete documentos. Mientras tanto, dom Vicente, Procurador General, hizo otra sugerencia: Nuestra ley fundamental es la Regla de san Benito, completada con la Carta de Caridad. Por lo tanto, no tenemos necesidad de Constituciones. Bastará con elaborar unas “declaraciones” sobre la Regla de san Benito y la Carta de Caridad.

La intervención de un experto de fuera de la Orden fue fundamental en esta cuestión. Fue la del P. Beyer, s.j., canonista famoso, profesor de Derecho en la Universidad Gregoriana y consultor de la Congregación romana para la revisión del Derecho Canónico. Se expresó en la misma línea de dom Vicente. Explicó que las directrices para la revisión de las Constituciones preveían una distinción: la “ley fundamental”, que debía contener la espiritualidad y la estructura general de la Orden o del Instituto, y la “ley secundaria” que comprendiera los estatutos. Sólo la Ley fundamental debía ser aprobada por la Santa Sede. Nosotros podíamos considerar la Regla de san Benito como la ley fundamental, ¡y era claro que no necesitaba una nueva aprobación de la Santa Sede! Nos aconsejó revisar lentamente los diversos aspectos de nuestra vida en el Capítulo General, redactando unos estatutos apropiados. Si algún día la Santa Sede exigía que se le presentase un texto para su aprobación, se podría hacer una compilación de estas decisiones. También nos aconsejó no apresurarnos y tomar tranquilamente diez o quince años para este trabajo. El Capítulo General optó por esta orientación que, sin duda, de todas las decisiones fue la más importante y de mayores consecuencias para la evolución de la Orden durante los 25 años siguientes.

En efecto, en vez de hacer que una pequeña comisión hiciera una revisión rápida del texto de las Constituciones, la Orden se lanzó a un trabajo casi gigantesco, que implicó a todas las comunidades y a todas las Regiones desde 1969 hasta 1987 en un amplio esfuerzo de reflexión sobre los valores fundamentales de la vida cisterciense y de la revisión de las estructuras de la Orden. Después de tres proyectos sucesivos estudiados por toda la Orden, se votó un primer ensayo de Constituciones en Holyoke en 1984 para los monjes y en El Escorial, el año siguiente, para las monjas. Estos textos fueron revisados en la Reunión General Mixta de Roma de 1987 antes de presentarlos a la Santa Sede: fueron aprobados en Pentecostés de 1990.

Una iniciativa feliz de este Capítulo de 1969 fue la de nombrar muy pronto, durante el Capítulo, un pequeño equipo encargado de redactar una síntesis de los trabajos para que los lectores pudiesen comprender bien las ideas que se desprenden de los mismos. No sólo fue aprobado este informe por el Capítulo, sino

que el Abad General aceptó hacer una presentación con un pequeño prefacio y recomendar la lectura del mismo. Este texto contribuyó, sin duda, a la buena recepción que tuvieron en la Orden los trabajos de este Capítulo General. Iniciativas similares en los Capítulos Generales siguientes no tuvieron tanta suerte.

Hubo que esperar al Capítulo General de Holyoke, en el que se llevó a cabo el texto de las nuevas Constituciones, para tener de nuevo la experiencia de una reunión verdaderamente carismática en la que se hizo palpable la acción del Espíritu. Pero la experiencia del Capítulo General de 1969 sigue siendo única.

7.2.2. *Dom Agustín Roberts* | Entre bastidores en el Capítulo General de 1969 ¹⁷

En las reminiscencias que siguen a continuación, describiré primero mis experiencias personales en preparación y durante el Capítulo (CGen). Luego, mencionaré de manera más superficial algunos otros elementos, según pude captarlos.

Asistí al CGen de 1969 como un joven superior de 36 años de edad, el nuevo prior titular de Azul. Fue mi primer Capítulo. Sin embargo, había estado ya en dos reuniones de la Conferencia Regional USA: la de New Melleray en octubre de 1967 y la de Spencer en febrero de 1969, menos de un mes antes del CGen. Dichas reuniones me habían enseñado algo de la dinámica de los CGen y bastante más sobre los temas mayores. Para los abades de los EE.UU. había dos temas mayores para el CGen de 1969:

- ¿Quién debe elegirse como próximo Abad General, para suceder a dom Ignacio Gillet?
- ¿Cómo podría modificarse la uniformidad tradicional de observancias en la Orden, para permitir más libertad a las comunidades locales, al adaptar dichas observancias a sus propias necesidades y a su propia mentalidad? En aquel entonces, no se usaba tanto la palabra “cultura”.

Los abades americanos tendían a favorecer la elección de dom Ambrosio Southey, más que a dom André Louf, aunque habrían aceptado con gusto a cualquiera de los dos. Para la segunda pregunta, la voz principal en la Región fue el nuevo abad de Gethsemani, dom Flavian Burns, que había desarrollado una visión de un eventual pluralismo cisterciense con su fundamento en una mayor independencia de cada casa local en el momento de decidir los detalles de su observancia.

¹⁷ Dom Agustín, monje de Spencer (USA), salido como fundador a Argentina, llegó a ser superior y prior titular de Azul de diciembre de 1967 a enero 1984. Fue administrador, más tarde abad de Spencer de junio de 1983 a junio de 1996. Procurador de la Orden de 1998 a 2002, abad de Azul de 2002 a marzo de 2008.

Para mí, la Reunión Regional en Spencer se intercaló entre otros dos acontecimientos, que iban a tener su importancia en relación al CGen. Primero hubo un simposio en Spencer organizado por el P. Basil Pennington sobre el tema “El espíritu y los objetivos de los primeros cistercienses”, con conferencias dadas por dom Jean Leclercq, el P. Louis Lekai y otros. La Hna. Elizabeth Connor de Bon Conseil también estaba presente. El último día del simposio se dedicó a escribir un breve párrafo expresivo del espíritu y de los objetivos de los fundadores de Císter y de san Bernardo. Estas conferencias y la declaración sintética final se encuentran en el primer volumen de la serie de “Cistercian Studies”, publicados en Kalamazoo, USA. El segundo acontecimiento tuvo lugar en mi viaje rumbo al CGen en Roma. Fue una serie de visitas a la mayor parte de los monasterios de monjes y a algunas casas de monjas en España. De hecho, estas visitas mías quizás fueron más importantes para los superiores españoles que para mí personalmente, puesto que les dio la oportunidad de hablar en español con un monje americano y de intercambiar ideas con el Nuevo Mundo sobre el estado de la Orden, sobre la renovación y sobre el próximo CGen. Intenté explicarles, de manera tranquila, la necesidad de mayor flexibilidad en las observancias, sobre todo en América Latina. Eran muy cordiales y parecían abiertos, pero un poco evasivos. La única que se oponía claramente fue la excelente abadesa de Alloz, la Madre María del Puy, quien prescribió para su comunidad la adoración continua del Santísimo Sacramento durante todo el CGen.

Llegué a Roma algunos días antes del CGen y me quedé en Monte Cistello. Fue mi primer contacto con el lugar después de haber sido estudiante allí en el 1961. Muchas cosas habían cambiado durante estos ocho años. En lugar de 70 estudiantes, había ahora tan sólo siete u ocho. El edificio grande parecía una silenciosa tumba vacía. También llegó temprano el entonces abad de Mount Saint Bernard, dom Ambrosio Southey. Nunca lo había visto antes y mi primera impresión fue de un joven abad agradable, enérgico y ocupado, el cual sabía lo que hacía y realizaba todo con resolución y entusiasmo.

Al cabo de unos días, se nos llevó en coche al sitio del CGen: el nuevo centro de formación de los Oblatos de María Inmaculada en la Via Pineta Sacchetti. Los presidentes de las Conferencias Regionales habían llegado antes, para dialogar sobre los problemas de la Orden, en particular acerca de los dos puntos claves para la Región USA: la tensión entre dom Ignacio y la mayoría del CGen, y la dirección que el CGen de 1967 había tomado, al permitir ciertas experiencias mayores en las observancias tradicionales. Como pasa con casi todo superior en su primer CGen, la dinámica de los primeros días me fascinó, me intimidó y me quedé algo confuso. Como fue mi primer CGen, no tenía ninguna base sólida para hacer com-

paraciones. La comisión española, a la que pertenecía, no parecía entender mucho tampoco.

Al cabo de tres o cuatro días, el abad de Berryville, dom Eduardo McCorkell, y el abad de Guadalupe, dom Columba Hawkins, decidieron tener, después de la cena, un encuentro de oración, para pedir que Dios nos ayudara a resolver las dificultades serias que habían aparecido dentro de la Orden y dentro del actual cgen. Me invitaron a acompañarlos, lo que hice con gusto. Los tres éramos de las casas hijas de Spencer. Fue una reunión de oración muy intensa, durante la cual yo estaba profundamente recogido, libre de distracciones y totalmente centrado en la oscuridad interior. Fui a mi habitación inmediatamente después de la reunión, me acosté y dormí bien. Me desperté con normalidad la mañana siguiente, me levanté y empecé el oficio de Laudes, leyéndolo de un pequeño breviario español que tenía. Estaba todavía en mí el espíritu de la reunión de oración y me arrodillé instintivamente al lado de mi cama mientras leía el Salmo 50, el *Miserere*.

Después de haber leído la primera mitad del salmo, sentí el deseo de ir al escritorio y escribir algo para la sesión plenaria, sin saber exactamente lo que podría ser. Rechacé este deseo porque parecía ser una tentación de buscar una posición más cómoda que la de estar arrodillado sobre el piso. Además, interrumpir Laudes significaría no terminarlas antes de la Misa. Pero el deseo se hizo irresistible: tenía que ir a mi escritorio. Así que me levanté, me senté, abrí mi cuaderno en una página en blanco: y en ese mismo momento me vino una inspiración intelectual acerca de lo que debía escribir y, más tarde, decir. La inspiración no había estado por nada en mi mente durante la reunión de oración la tarde anterior, al menos de manera consciente. Fue el recuerdo de la intervención del papa Pablo VI, al final de la primera sesión del Concilio Vaticano II, en 1962, cuando todavía era arzobispo de Milán. Había esquematizado todo el trabajo del Concilio en forma de tres círculos concéntricos: al centro, la Iglesia en sí misma (= Lumen Gentium), luego la Iglesia en diálogo con las otras Iglesias cristianas (= el ecumenismo) y el círculo exterior sería la Iglesia en diálogo con el mundo moderno (= Gaudium et Spes). Mi inspiración consistía en sugerir algo similar a fin de organizar adecuadamente el trabajo del presente cgen:

- 1 Primero, aclarar la vida cisterciense en sí misma (= Declaración sobre la Vida Cisterciense).
- 2 Luego, tratar la vida cisterciense, ya aclarada, según la multiplicidad de sus expresiones en las distintas comunidades por todo el mundo (= Estatuto de Unidad y Pluralismo).
- 3 Y, finalmente, considerar la vida cisterciense, así diversificada, en relación con otras instancias eclesiales sobre todo en relación con la Santa Sede (= las nuevas *Constituciones*).

Escribí durante 5 minutos el texto de esta sugerencia, de manera muy rápida y casi sin ninguna corrección. Llené una hoja de mi cuaderno. Incluso escribí mis palabras introductorias, porque sería mi primera intervención en un Capítulo General: “Padre Agustín de Azul”. Al terminar de escribir, me pregunté: “¿Cuándo voy a leer esto?” La contestación me vino inmediatamente desde el interior, pero no creo que proviniera de mí: “Te será claro cuándo deberás leerlo”. Cerré mi cuaderno y fui en seguida a la Misa en la capilla grande, luego a desayunar y a la sesión plenaria.

Tomé mi asiento habitual, en la fila trasera, con un sentimiento en el que se mezclaba el asombro por lo que acababa de sucederme, la curiosidad acerca de cómo sabría el momento de mi intervención y cuál sería la reacción a mi sugerencia de reorganizar el trabajo del cgen.

Dom Ambrosio era el único moderador del cgen. Después de Tercia, dio algunos anuncios y directrices para el trabajo de las comisiones y entonces hizo la pregunta acostumbrada: “Antes de entrar en comisiones, ¿alguno tiene algo más para decir?” Entendí en seguida y con alguna trepidación que ésta era la señal para mí. Levanté la mano, fui reconocido y leí mi texto. Sólo añadí la frase, “porque el programa del cgen, tal como está ahora, no está organizado bien”. La intervención aparece en el informe completo del Capítulo. Dom Ambrosio me la agradeció y sugirió que las comisiones pensaran sobre lo que acababa de decir. Inmediatamente después de la sesión, el P. Clement de Bellefontaine, secretario francés, vino corriendo a mi pupitre para pedirme el texto escrito. Se lo di y nunca volví a verlo. Esa tarde y al día siguiente, un poco para sorpresa mía, las comisiones empezaron a expresarse a favor de la reorganización que yo había propuesto y del plan de redactar dos declaraciones diferentes: una sobre la vida cisterciense, otra sobre el pluralismo cisterciense. A los pocos días, se tomaron los votos afirmativos para preparar dichos documentos.

Se ha dicho que el tono del cgen cambió notablemente con mi intervención, con un sentido mayor de comunión y de entusiasmo. Si es verdad, es fruto del Espíritu Santo. Puesto que fue mi primer cgen, no soy la persona más indicada para juzgarlo. Además, vivía casi todo ese cgen en una mezcla extraña de claridad pastoral y de neblina espiritual, una mezcla de actividad y de pasividad, ambas bastante intensas. Durante la segunda de las tres semanas del cgen, las comisiones – sobre todo sus secretarios y presidentes – trabajaban en la preparación de los dos documentos. Yo tenía la impresión de que dom André Louf llevaba las voz cantante. Armand Veilleux, quien estaba presente como experto en liturgia, también contribuía algo, aunque no estoy seguro de lo que hizo exactamente. Mi actitud era más bien pasiva, porque confiaba en que el Señor haría su obra y no quería obstaculizarla.

La *Declaración sobre la vida cisterciense* fue presentada, modificada y aprobada sin mayor dificultad, pero el *Estatuto de Unidad y Pluralismo* fue más delicado y polémico. Los presidentes y secretarios elaboraron una lista de 8 o 9 puntos de observancia: para cada uno de ellos, un breve párrafo expresaba el mínimo de fidelidad exterior requerida, sin suficiente explicación alguna de lo que encerraba. Desconociendo el protocolo del cgen y de cómo expresarme en esta situación, escribí un breve pro-memoria, para explicar la necesidad, según lo que yo veía, de tener una breve introducción explicativa de los puntos concretos de observancia. Esa introducción justificaría lo que el cgen estaba produciendo y explicaría que no se trataba de bajar el nivel de observancia cisterciense para que todas las comunidades se sintieran cómodas, sino de adaptar la vida a la variedad, cada vez más amplia, de situaciones y necesidades culturales, para el bien espiritual de los monjes en todo el mundo. Ofrecí un texto, a modo de ejemplo de lo que quería decir, y distribuí el pro-memoria a los presidentes y secretarios de comisiones. No estoy seguro de lo que pensaban de mí, pero aceptaron mi recomendación y añadieron los dos párrafos introductorios, casi iguales a los que yo había escrito. Yo me sentía aliviado y feliz.

Tuve también otras dos intervenciones en sesión plenaria. Una trató del proyecto para las Constituciones, el que se llamaba en ese momento “Nueva Carta de Caridad”. Mi sugerencia fue aceptar la proposición de hacer declaraciones a base de la Regla, pero hacerlo de manera sintética, p.ej., al combinar los dos capítulos acerca del abad (2 y 64); los dos sobre la humildad (7 y 72); los varios sobre la administración temporal, etc. Tenía la impresión de que nadie había pensado en dicha posibilidad, pero estaba claro que el trabajo sobre las Constituciones – el círculo más exterior en mi visión de tres círculos concéntricos – tendría que esperar hasta un cgen futuro. En ese momento, no me di cuenta de que la Comisión de Derecho, que se elegiría en ese Capítulo, miraría con malos ojos los cambios en la vida y en las estructuras de la Orden. Tuvimos que esperar 15 años para que se cambiara la Comisión de Derecho y, así, se dibujara el círculo concéntrico exterior.

Mi cuarta y última intervención en el cgen se relacionó con la “Introducción al informe del cgen”. Creo que Armand Veilleux fue su autor principal. Cuando la introducción fue presentada a la sesión plenaria durante las últimas horas del cgen, hice alguna sugerencia – que yo no puedo recordar en este momento – que hizo que dom Ambrosio nos encargara a mí y al Padre Raphael Simon de Spencer repasar el texto de dicha introducción, a fin de que estuviera en consonancia con la *Declaración sobre la vida cisterciense* y con el *Estatuto de unidad y pluralismo*. El Padre Raphael estaba presente en el cgen como experto en psicología y en dinámica grupal. Él y yo nos reunimos dos veces durante el último día del cgen,

para releer la introducción y cambiar algunas expresiones que podrían entenderse mal, sobre todo, por parte de algunas de nuestras monjas y por la Santa Sede. Por ejemplo, creo que agregamos la frase, “unidad concretizada por una cierta uniformidad en nuestro género de vida” y, al hablar de la *Declaración*, añadimos la palabra “solamente” a la frase, “no la concebimos *solamente* como una descripción de un forma concreta de vida”.

Lo dicho hasta ahora describe mi actividad personal durante el Capítulo de 1969. Algunas impresiones, más generales, pueden resumirse como sigue a continuación:

- Todo el Capítulo parecía depender y pasar por las manos de dom Ambrosio, quien era el único moderador. Él no tenía ninguna “Comisión de coordinación”, aunque quizás tenía algunos consejeros extraoficiales. Sin embargo, dom Ambrosio estaba siempre tranquilo, dialogante y abierto a nuevas sugerencias. Era claro que se había ganado el respeto de todos.
- La figura de dom Ignacio Gillet era enigmática, retirada, más pasiva que activa. Si yo no hubiera asistido a la reunión anterior de los abades de los EE.UU., no habría pensado que dom Ignacio estaba expuesto al fuego de muchos abades. Providencialmente, y debido probablemente a la acción de dom Ambrosio y de otros capitulares moderados, se decidió no ir hacia su dimisión, quizá a la luz de la nueva unidad alrededor de la *Declaración* y del *EUP*.
- El drama de la *Declaración* y del *EUP* estaba en la polarización creciente dentro de la Orden. Había un movimiento fuerte, con su centro en América del Norte, hacia la descentralización y el consiguiente pluralismo de observancias, pero sin una base explícita de dicho movimiento en la tradición de la Orden. Al mismo tiempo, había una resistencia intensa a tocar la uniformidad de observancias, por parecer una traición a la espiritualidad de la Orden. Dicha resistencia tenía su centro en dom Ignacio, pero era fuerte también entre muchas monjas y entre varios abades europeos. No estaba nada claro cómo encontrar un camino medio entre las dos tendencias opuestas, lo que ayuda a explicar cómo ambos lados se sintieron aliviados y contentos con la visión de las tres fases o círculos concéntricos.
- La unidad mayor en torno a la *Declaración* y al *EUP* ayudó a conseguir un acuerdo general sobre la necesidad de integrar a las monjas en el proceso de la renovación. Era claro que dom Ignacio no podría hacerlo, de tal modo que alguien (¿dom André Louf?, ¿dom Ambrosio?, ¿dom Thomas Keating?) tuvo la idea de un ayudante oficial al Abad General, ayudante encargado de la renovación, sobre todo entre las monjas: dom Juan Eudes Bamberger, en aquel entonces Padre Juan Eudes de Gethsemani, el cual estaba providencialmente presente en el CGen como experto

en psicología, fue elegido para dicho servicio. Fue notable la humildad de dom Ignacio al aceptar una tal situación.

- A pesar de los problemas mayores estudiados en el CGen, quedaba tiempo para escuchar algunas Cartas de Visita, según el sistema tradicional: (me parece) un tercio de las casas de monjes y un tercio de las casas de las monjas en cada Capítulo. Mi impresión de este tipo de lectura en aquel momento: parecía artificial, inadecuada y fuera de lugar a la luz de la intensa vida del CGen. Pero no todo podía cambiar a la vez. Fue como la lectura de un periódico mientras un terremoto mayor sacude toda la casa.
- No tengo casi ningún recuerdo de otros detalles del Capítulo, de la comisión española, etc. A pesar de mis intervenciones en algunas sesiones plenarias, no fui miembro de ninguna comisión *ad hoc*, ni se pedía mi opinión sobre los asuntos a tratar. Fue sólo, después del CGen, ya en Azul, cuando vi mi nombre mencionado como una persona importante durante el Capítulo. De hecho, me parece que la gracia principal del Capítulo no fue mi visión de cómo organizar el trabajo del mismo, sino el hecho de que muchos miembros del CGen y de toda la Orden se unieran en torno a dicha visión e invirtieran su energía en llevarla a cabo.
- Como una continuación de toda mi experiencia en el CGen, sobre todo en relación con la necesidad experimentada de explicar el pluralismo cisterciense a los que se sentían amenazados por este nuevo enfoque – que incluía al Abad General, – empecé casi inmediatamente a escribir un comentario sobre *EUP*, que fue publicado en varias revistas de la Orden. Al redactarlo, leí de nuevo la carta del papa Pablo VI a la Orden, de 1968, y los informes de varias Reuniones Regionales previas. Me di cuenta entonces de la sabiduría con la que el Espíritu Santo nos había preparado – muchas veces sin que nos diéramos cuenta – para algo nuevo, más flexible y más unificador dentro de la Orden. Eso parece haber sido la gracia esencial de 1969.

7.2.3. Dom Bernard Johnson |

Reflexiones personales sobre el Capítulo General de 1969 ¹⁸

Dom Alejandro Decabooter ¹⁹, una de las estrellas de muchos Capítulos Generales, señaló una vez que no podemos esperar tener un Capítulo espectacular cada vez que se celebre uno, sino que es inevitable que haya, de vez en cuando, algunos encuentros de la venerable asamblea sin nada de particular. Él asistió al Capítulo de 1969 celebrado en Roma, en la Casa de estudiantes de los Oblatos de María

¹⁸ Abad de New Clairvaux (USA) de 1968 a 1970; miembro del consejo del Abad General de 1971 a 1990 (Procurador de 1977 a 1990), abad de Conyers (USA) de julio 1990 a julio 2000.

¹⁹ Monje del Mont-des-Cats, superior de Maromby de agosto 1962 a junio 1963, abad del Desierto de agosto 1966 a marzo 1986.

Inmaculada, en Via Pineta Sachetti, del 11 al 29 de marzo. Era una encantadora primavera romana, y él sería el primero en decir que fue un Capítulo magnífico.

Fue mi primer Capítulo como capitular. Desde que entré en la Orden, en 1946, el Capítulo General era algo que se hacía “allá abajo”, bastante lejos de la vida diaria del monasterio. Era en ese encuentro, principalmente en Cîteaux en aquel tiempo, cuando nuestro abad pasaba un tiempo que parecía desmesurado, entre ir y volver. Durante dicho tiempo, siempre en la primera mitad de septiembre, cada año aparecerían comunicados parciales sobre lo que el Capítulo estaba decidiendo. Después, estas decisiones serían leídas en el capítulo cuatro veces al año. Todo ello provocaba un interés respetuoso, pero mínimo. Lo que era algo completamente diferente era estar realmente presente con los demás abades y, sobre todo, en aquellos días que seguían al Concilio Vaticano II con su llamada a la renovación y a la puesta al día. Es difícil, tantos años después, revivir la emoción de aquel Capítulo en concreto. Muchos de los miembros de aquel tiempo se han “dormido” (en el sentido bíblico), pero quedan todavía suficientes para admitir que el Capítulo de 1969 fue una experiencia maravillosa.

Unos cuantos capitulares puede ser que se durmieran en el sentido literal, ya que el sistema de traducción no era el mejor, especialmente para aquellos que no formaban parte de los “grupos de las lenguas principales”, pero la actividad en las comisiones y en los pasillos era lo suficientemente intensa como para mantener el más grande interés. El programa, tal como había sido preparado por una comisión y por el Definitorio, estaba bastante recargado; su defecto principal era la falta de orden, tal como fue señalado enseguida por muchos capitulares al comenzar el Capítulo.

Me siento honrado de haber sido un miembro de la segunda comisión que presentó un programa alternativo, que fue aceptado tras algún diálogo. El Capítulo entonces se estableció en un trabajo serio sobre cuestiones importantes (de los que más tarde se harían referencia como los “puntos álgidos – gobierno, liturgia, pluralismo). Es difícil imaginarse la fuerza y el interés que suscitó lo que se podría llamar el trabajo que coronó el Capítulo de 1969, en concreto el EUP: Estatuto de Unidad y Pluralismo. Era el resultado de una brillante colaboración de los superiores de todo el mundo, incluso del “fin del mundo”, como lo hizo notar más de una vez durante el Capítulo el abad de Nueva Zelanda.

El Capítulo estaba compuesto por abades de “lugares muy distantes” – frase utilizada con frecuencia en el Capítulo al referirse a las fundaciones allí representadas y puestas a debate – y muchas estrellas que brillaban en los cielos cistercienses, cuyos nombres destacarían en un Capítulo futuro: Southey, Roberts, Keating, Louf por no hablar de los expertos, cuya presencia silenciosa, pero enérgica, añadió el lubricante al funcionamiento del Capítulo.

El Capítulo esperaba con cierta ansiedad la audiencia con el Papa Pablo VI, ya que la carta que había enviado a la Orden – a sus queridos hijos e hijas – había provocado más de una preocupación y expectativas sobre lo que diría acerca de los valores esenciales de la vida cisterciense y la necesidad de renovación: cuestiones como el silencio, la soledad y la separación del mundo. No teníamos ninguna razón para temer, ya que su alocución no dejó ninguna duda de lo que él esperaba: que siguiéramos siendo lo que éramos. Quizás él no supiera que habíamos pasado horas y horas en el Capítulo tratando de describir, no de definir, sino identificarnos a nosotros mismos a la luz de nuestra tradición y de los documentos procedentes del Concilio Vaticano II. Muchos de los temas que se tratarían en el Capítulo General durante los años siguientes fueron delineados abierta y directamente, y fue sembrada la semilla para una futura cosecha.

Éste fue también el último Capítulo donde se realizaron debates y decisiones concernientes a las monjas, sin la cooperación, o incluso con el desconocimiento por parte de éstas. En este aspecto concreto, guardo como un recuerdo personal el debate sobre el monasterio de Redwoods. Siendo yo mismo de California, dicho debate fue de especial interés. En lo más profundo de mi memoria, pero tan vivo como si hubiera ocurrido ayer, está el sonido de unos pies firmes caminando desde la cabina de traducción hasta el micrófono del traductor de francés a inglés. Era alguien destinado a ser una luz brillante en muchos Capítulos siguientes, Armand Veilleux. Quería hacer en aquel momento una intervención sin precedentes (¡los que no eran abades no hacían tal cosa!) en defensa de la entonces abadesa de Redwoods, que, en el Capítulo de las monjas, sería una persona especial, famosa en sembrar semillas de ideas para una reflexión profunda.

Mucho más podría decirse del Capítulo de 1969, pero dejemos que esto sea suficiente para indicar que fue un Capítulo central, que destacaría en la historia de la ocsa. Habría muchos Capítulos después de éste, pero sólo unos pocos, muy pocos, como el de 1984, 1987 y 1990, que destacarían por su visión profunda, orientaciones y decisiones. El de 1969 quedará siempre como un Capítulo emocionante e histórico, gracias a las personas que lo prepararon, a los temas, al clima de unidad y al conjunto de sanos deseos para el futuro de la Orden.

CAPÍTULO VIII

La evolución de las estructuras de la Orden

8.1. LA EVOLUCIÓN DEL CAPÍTULO GENERAL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

(Por dom Ambrosio Southey) ¹

La evolución del Capítulo General durante la segunda mitad del siglo xx ha sido verdaderamente notable, no solamente en uno u otro aspecto sino en todos los aspectos imaginables. Para ver esto más claramente podemos examinar el Capítulo bajo los siguientes títulos: preparación, frecuencia, duración, lenguaje, horario, contenido, funcionamiento, participantes, lugar y documentos oficiales.

8.1.1. Preparación

En los años cincuenta del siglo xx el Abad General y los definidores siempre preparaban el programa para el Capítulo. Con la elección de dom Gabriel Sortais en 1951 estos programas se hacían más densos, puesto que él proponía cuestiones tales como la recitación del Oficio Parvo de la Santísima Virgen y el Oficio de difuntos, la situación de los Hermanos legos y muchas otras cuestiones. Esta manera de hacer las cosas continuó hasta el Capítulo de 1964, cuando se formó una comisión especial para preparar el Capítulo de 1965 (Esto no se menciona en el informe del Capítulo de 1964, pero se menciona en el informe de 1965, p. 54). No se da una razón explícita para este cambio, pero parece que el Capítulo pensó que había un número de cuestiones importantes suscitadas por el Vaticano II y que el nuevo Abad General, dom Ignacio Gillet, no tenía las mismas cualidades que su predecesor para abordar estas cuestiones.

Por fin, en 1971, se estableció el “*Consilium Generale*” y una de sus funciones

¹ Abad de Mount Saint Bernard (Inglaterra) de julio 1959 al 7 de mayo 1974, fecha en la que fue elegido Abad General. Presentó su dimisión en septiembre de 1990. Fue promotor de los Capítulos Generales de 1967 a 1974.

fue preparar el Capítulo General (cf. Actas del CG 1971, p. 12 ss.). Este grupo de trabajo estaba compuesto por el Abad General y su Consejo permanente, junto a otros abades. Cuando estaba reunido en sesión, funcionaba como el Consejo principal del Abad General. Finalmente, esta tarea de preparar el Capítulo fue dada a las Comisiones Centrales (cf. Acta 1984, p.463). Más tarde se dirá algo sobre la historia de las Comisiones Centrales (cf. 8.2.).

8.1.2. Frecuencia

En principio, el Capítulo General se reunía anualmente el 12 de septiembre. Sin embargo, había dos tipos de Capítulos: uno era ordinario y el otro plenario. Los superiores de tierras lejanas, incluidos los EE. UU. y Canadá, tenían obligación de venir solamente a los Capítulos plenarios que eran celebrados cada cinco años. En el Capítulo General de 1960, por 48 votos contra 18, se decidió, *ad experimentum* por ocho años, que en el futuro el Capítulo se reuniría cada dos años y el Capítulo plenario cada cuatro. Dom Gabriel había sugerido esto en el programa, puesto que muy a menudo había muchos superiores ausentes, por una u otra razón.

En 1965 dom Ignacio sugirió que la Orden volviera a los Capítulos anuales, pero esto no fue aceptado. En el Capítulo de 1967 se decidió tener otro Capítulo en septiembre de 1968 (Acta 1967, p. 154). Sin embargo, de hecho, este Capítulo no tuvo lugar hasta marzo de 1969, puesto que el “*Consilium Generale*” pidió un *referendum* acerca de la fecha exacta del Capítulo. En aquel Capítulo, se decidió que el *Consilium Generale* debería determinar la fecha del Capítulo siguiente con tal que no fuera posterior a marzo de 1971 (Acta 1969, p. 136). El Capítulo de 1971 votó que cada Capítulo debería decidir la fecha del Capítulo siguiente (voto 98) y también votó que el “*Consilium Generale*” debía decidir si debería haber otro Capítulo dentro de dos o tres años (votos 124-125). Los tres Capítulos siguientes se reunieron a intervalos de tres años (1974; 1977; 1980) y el cuarto se reunió en 1984. Finalmente, en el Capítulo de 1984, se decidió que en el futuro los Capítulos se reunirían cada tres años. Esto fue puesto en las nuevas Constituciones y aprobado por la Santa Sede.

8.1.3. Duración

No es necesario dedicar mucho tiempo a este punto. La mayor parte de los Capítulos de los años 50 duraron cinco o seis días (del 12 al 16 o 17 de septiembre). En 1962, el Capítulo duró 15 días. No hubo Capítulo en 1963 y el Capítulo de 1964, que eligió a dom Ignacio Gillet, duró solamente tres días. Pero, después de eso, los Capítulos se hicieron gradualmente más largos, fluctuando entre dos y cuatro se-

manas. Desde la aprobación de las Constituciones, los Capítulos han establecido una duración en torno a tres semanas.

8.1.4. Lenguaje

En los años 50, todos los documentos de la Orden fueron escritos en francés, único idioma empleado en el Capítulo General. Si algún abad no hablaba o leía el francés, no podía entender nada en el Capítulo, a menos que estuviera sentado al lado de alguien que supiera francés y pudiera explicarle los asuntos en su propio idioma. El Capítulo de 1951 suscitó una duda sobre esta cuestión y decidió que en el futuro debería hacerse todo lo posible por reducir al mínimo las dificultades de lenguaje en las sesiones. Además, se pidió que todos los documentos oficiales de la Orden deberían ser traducidos (cf. Acta 1951, p.15). Sin embargo, ninguna de estas decisiones fue cumplida inmediatamente, según parece. Cuando fui al Capítulo General por primera vez en 1959, era todavía todo en francés. La traducción de los documentos había empezado, ciertamente, por el año 1956. En el Capítulo de 1960 los definidores tuvieron permiso para elegir traductores de los documentos oficiales, con tal que ellos mismos se responsabilizaran de la precisión de las traducciones (Acta 1960, p. 18). El programa del Capítulo General de 1960 (p.3) menciona que en el futuro la sala del Capítulo tendrá, al menos para el inglés, un sistema de traducción del tipo utilizado en las reuniones internacionales. Esto fue hecho, por lo menos de una manera limitada. Además, en aquel Capítulo, los de habla inglesa fueron agrupados en la segunda comisión (p. 6). Pero para el Capítulo de 1965 las seis comisiones eran otra vez de lenguas mixtas. Desde 1967 en adelante las comisiones del Capítulo General fueron escogidas según el idioma (Acta 1967, pp 6-8). En el Capítulo de 1969 se menciona en el *Compte-Rendu* el sistema de traducciones y el hecho de que por primera vez habría una traducción al español. Hoy en día toda persona presente tiene la posibilidad de una traducción, incluidos los japoneses.

8.1.5. Horario

Bajo este título, quiero tratar un día normal en los Capítulos Generales desde 1950 hasta 1965. Se podría decir que la idea principal era reproducir un día en el monasterio, exceptuado el trabajo manual.

Los capitulares se levantaban a las 2.15, como siempre, y recitaban el Oficio Parvo de la Santísima Virgen y las Vigilias y Laudes canónicos. No existía en esos días la Misa concelebrada, de manera que, después de media hora de oración mental en común, cada abad tenía que decir su Misa. Los Hermanos legos de

Cîteaux ayudaban en estas Misas. ¡A veces, un Hermano tenía que ayudar en seis Misas! Con excepción de la Misa solemne del Espíritu Santo el día de la apertura del Capítulo, no había una Misa cantada cada día. Después del Oficio de Prima, el Abad General tenía el capítulo y daba una conferencia. Después del desayuno, empezaban las sesiones. Los abades se sentaban por el orden de precedencia de sus monasterios. Las comidas transcurrían en silencio, y había lectura en la comida de mediodía. La comida era más o menos igual a la de cualquier monasterio. Había lectura antes de Completas. En cada Capítulo varios oficiales eran nombrados: promotor, secretario, moderador, hebdomadario, cantores y campanero. Parece que en el Capítulo de 1962, reunido en Roma en *Monte Cistello*, se dio permiso para hablar en la comida de mediodía. En 1965 dom Ignacio sugirió varios cambios: las Vigilias y la oración personal serían en privado. A las 05.00 habría Laudes en común seguidos por las Misas. A las 08.00 Prima, capítulo con conferencia y las sesiones. Sexta a las 12.15 seguida de la comida, con conversación (¡puesto que la experiencia de 1962 había sido tan benéfica!). A las 14.30 Nona y luego las sesiones. A las 17.45 Vísperas, seguidas de la oración mental, la comida en silencio. Las Completas en privado o en la iglesia con la comunidad de Cîteaux, pero fuera del coro. Estas sugerencias fueron votadas casi unánimemente (cf. Acta 1965, p.8). Hoy en día solamente el desayuno se toma en silencio y, a causa de la concelebración, hay una Misa cantada en el momento conveniente.

8.1.6. Contenido

Sería tarea demasiado larga tratar de dar una lista de todos los tópicos tratados por el Capítulo General durante la segunda mitad del siglo xx. En un momento, el Capítulo estaba principalmente interesado en escuchar las Cartas de las Visitas Regulares tanto de las casas de las monjas como de los monjes. Pero, como ya hemos dicho, cuando dom Gabriel fue elegido en 1951, empezó a proponer cuestiones importantes. De hecho, él, en el Capítulo de 1953, puso en el programa una serie de puntos: duración del sueño, reducción de la frecuencia del Oficio de los difuntos, supresión del Oficio Parvo de la Virgen, cambios en la comida de Cuaresma y en la vida de los Hermanos legos, etc. Algunos de estos puntos no fueron solucionados inmediatamente y surgían de nuevo en los Capítulos siguientes. La cuestión de los Hermanos legos no estaba solucionada todavía cuando dom Gabriel falleció en 1963. Su sucesor, dom Ignacio, afrontó no solamente esta materia sino también una multitud de cuestiones suscitadas por Vaticano II. Indudablemente, los Capítulos más importantes fueron los de 1967 y 1969, pero serán tratados aparte. Desde aquellos Capítulos, mucho tiempo y esfuerzo han sido puestos en la formulación de las nuevas Constituciones. Esto ha sido necesario a causa del

Vaticano II y la nueva edición del Código de Derecho Canónico. El nuevo texto fue aceptado por el Capítulo de 1987 y, después de algunas modificaciones, aprobado por la Santa Sede en 1990. Desde aquel entonces muchos otros temas han sido tratados y decididos en los Capítulos o RGM (Reuniones Generales Mixtas).

Se puede mencionar en particular: el estatuto sobre la Visita Regular; la reestructuración del Consejo del Abad General; el estatuto sobre la administración temporal.; el rol pastoral dado a las comisiones del RGM; la naturaleza del Superior *ad nutum*.

8.1.7. Funcionamiento

Quizás sea en esta área donde la evolución del Capítulo puede verse más claramente. Siempre ha habido un “*Règlement*” (o Reglas de procedimiento) para el Capítulo General, pero se ha cambiado considerablemente durante los años. Además del presidente del Capítulo – el Abad General – siempre ha habido un promotor cuyo deber era moderar las sesiones. Cuando dom Dominique Nogues fue Abad General, el promotor fue dom Gabriel Sortais que era el moderador. Pero, cuando fue elegido Abad General, siguió haciendo las veces de promotor, ¡aunque otra persona tuviera el título! Dom Ignacio Gillet trató de hacer lo mismo en el Capítulo de 1965, pero no tenía las mismas cualidades y la comisión que preparó el Capítulo de 1967 pidió que se eligiera un promotor. Aquel Capítulo votó que debía ser el abad Vicario (cf. Acta 1967, p.111). En aquel tiempo, el promotor tenía que preparar todos los votos, pero, eventualmente, fue introducida una comisión coordinadora (cf. Acta del *Consilium Generale*, Roma 1970, pp.18 & 21). Habría que decir que hasta el Capítulo de 1969 la votación se hacía distribuyendo legumbres blancas y negras, o a mano alzada. En 1969 fue introducida la votación electrónica y ha seguido desde aquella fecha. En el curso de los años, se han hecho otros refinamientos a los procedimientos, y ahora estos forman un documento de treinta páginas.

En un momento, había solamente tres comisiones en el Capítulo además de la Comisión de Vigilancia. Este número se extendió a cuatro, y ahora depende de cuántos superiores están presentes y si es una RGM o un Capítulo; puede haber, también, comisiones *ad hoc* para tratar de alguna cuestión en particular. El nombre de la Comisión de Vigilancia ha sido cambiado por el de Comisión Pastoral. En el Capítulo de 1999 se decidió hacer de la Comisión Pastoral una de las 15 comisiones mixtas. Aunque todas estas comisiones tendrán ahora un papel pastoral, a la decimoquinta se le pedirá estudiar las Cartas de Visita que necesiten un tratamiento pastoral especial (cf. Acta 1999, pp.22-23).

Otra área en donde ha habido cambios es la manera de estudiar las cuestiones

del programa. Unas son dadas a todas las comisiones, otras a dos o cuatro comisiones, y algunas son tratadas por procedimiento simplificado, es decir que la cuestión es presentada ante la RGM o el Capítulo en un papel de trabajo con votos y los votos son tomados sin discusión, a menos que el número de personas necesarias (25 o 5²) pidan que la materia sea tratada por procedimiento ordinario. El procedimiento simplificado fue introducido en el Capítulo de 1977, creo yo, y fue incluido en “Las Reglas de procedimiento” en el Capítulo siguiente.

Finalmente, la cuestión del secretario ha experimentado un desarrollo mayor. En los años cincuenta había un solo secretario que tenía que transcribir las decisiones del Capítulo a mano y eran leídas y firmadas antes de cerrar el Capítulo. En 1960 dos abades fueron nombrados como secretarios. En 1965 fue propuesto que el secretario no sea un miembro del Capítulo, aunque sería nombrado un abad para cumplir esta función en materias delicadas, cuando fuera deseable que solamente los miembros del Capítulo estuvieran presentes. El *compte-rendu* tiene dos secciones, una sección oficial, aprobada en sesión plenaria, que contiene las decisiones votadas y explicaciones necesarias para entenderlas correctamente, y una relación detallada de las discusiones verificada por el abad secretario. Copias de esta sección son dejadas en el atrio para posibles comentarios de los capitulares. Sin embargo, hasta 1969 no se daban los nombres de los conferenciantes. En 1967 el Capítulo votó dejar la práctica de copiar las Actas del Capítulo a mano en un libro mayor especial y no fueron leídas más al principio de la sesión. En 1969 había tres secretarios en el Capítulo encargados del *compte-rendu*.

En el Capítulo de 1974 se estableció que debería haber tres secretarios, uno para cada uno de los tres idiomas oficiales (inglés, francés, español) además del secretario que tenía que componer y firmar los documentos oficiales (cf. Apéndice v, nn 5 & 6). En el Capítulo siguiente los deberes del secretario general fueron aumentados (cf. Apéndice I, n. 6). Él tiene que dirigir todo el trabajo del secretariado y puede asistir a las reuniones de la Comisión de Coordinación

8.1.8. Participantes

Tanto los abades de la Orden como los priores titulares y los superiores *ad nutum* habían de participar siempre en el Capítulo General a menos que fueran dispensados por razones de distancia o de salud (cf. Constituciones de 1924, n. 4). El Procurador General y los definidores también estaban presentes pero sin derecho de voto (ib. n. 6). Sin embargo, en el Capítulo de 1971 les dieron derecho de voto. En 1969 se les permitió estar presentes, con derecho de voto, a los superiores de las

² En el año 2005 estos números serán modificados: 25 en la RGM, 14 en el CG masculino, 11 en el CG femenino.

casas no autónomas, pero no se permitió a asistir a los superiores de fundaciones “simples”. También se permitió la presencia de un delegado de cada Región pero sin derecho de voto. Las Regiones Americana y Canadiense ya habían tenido presente un delegado en dicho Capítulo, como también algunos expertos (el secretario de la comisión litúrgica ya había estado presente desde el Capítulo de 1967). Al Secretario del *Consilium Generale* se le permitió estar presente en el Capítulo de 1971. Finalmente 5 abadesas estaban presentes como observadoras en el Capítulo de 1974. En 1987 se alcanzó la cumbre, cuando los abades y las abadesas se reunieron en la primera asamblea mixta (RGM), aunque en dos Capítulos separados.

8.1.9. Lugar

Durante siglos, con unas pocas excepciones, el Capítulo General se reunía en Cîteaux. En 1962 dom Gabriel quiso que los abades vieran *Monte Cistello* (la nueva Casa Generalicia con la parte para los estudiantes), así el Capítulo de aquel año se reunió en el terreno de Tre Fontane. En 1964 el Capítulo volvió a Cîteaux, pero el creciente número de la gente presente en el Capítulo (secretarios, intérpretes, etc.) se había hecho demasiado grande como para que la comunidad de Cîteaux lo pudiera atender, y así en 1969 el Capítulo se reunió en el escolasticado de los Oblatos de María Inmaculada en Roma. Después de eso, casi todos los Capítulos Generales se han reunido o en Roma o muy cerca (Ariccia, Rocca di Papa), excepto el de Holyoke, USA, en 1984; Poyo, España, en 1993 y Lourdes, Francia, en 1999.

8.1.10. Después del Capítulo...

En los años cincuenta, el único documento oficial de los Capítulos Generales era una hoja de una sola página con el título “Decisiones y Declaraciones del Capítulo General”. Los superiores recibían otro papel en francés llamado *Compte-Rendu*, pero era considerado confidencial y no se mostraba a la comunidad. Con el paso del tiempo, este documento se hizo cada vez más grande, y algunos superiores empezaron a mostrárselo a sus monjes. Actualmente las actas de los Capítulos aparecen en tres idiomas oficiales y son puestas a disposición de la comunidad. ¡Las actas del Capítulo de 2002, contienen 345 páginas!

Conclusión

Podemos preguntarnos en conclusión ¿Cuál fue exactamente la evolución del Capítulo General? Se podría resumir en tres puntos:

- 1 El Capítulo se ha hecho internacional en todo sentido.
- 2 El funcionamiento del Capítulo se ha mejorado gradualmente, y ahora, a juicio de expertos, ha alcanzado un nivel alto.
- 3 Aunque, según nuestras Constituciones, los abades y las abadesas tienen Capítulos Generales separados, la RGM ha mejorado la unidad de las dos ramas y eventualmente llegará a ser un Capítulo General mixto.

8.2. LA EVOLUCIÓN DE LAS ESTRUCTURAS INTERMEDIAS

(Por D. Bernard Johnson) ³

Este breve estudio trata sobre la evolución de las “estructuras intermedias” de la Orden, principalmente el Definitorio y la Comisión Central. El elemento “intermedio” se refiere a aquellas entidades que se sitúan entre la “autoridad suprema de la Orden, el Capítulo General (c. 77,2) y “la unidad fundamental de la Orden, la comunidad local (c. 5)”.

El marco temporal va desde el primer Capítulo General - precisando más sería el Capítulo de Unificación de 1892 - hasta el momento presente con el Capítulo General de 2002. Durante este tiempo, y especialmente en el tiempo tras el Concilio Vaticano II, estas dos estructuras se entrelazaban, algunas veces con conflictos e incomprensiones; pero, gracias a la buena voluntad que siempre ha caracterizado a la Orden, con ejemplos de magnánimos e inteligentes hombres y mujeres, abades y abadesas, monjes y monjas de la Orden, hemos alcanzado con suma alegría este saludable estado de nuestra larga historia. No es que nada de lo que esté escrito sobre tablas de piedra no pueda cambiar sino que, la experiencia de los últimos cuarenta años pasados nos dan fuerza y esperanza para desarrollar el futuro. Parece mejor tratar estas dos estructuras intermedias por separado y así comenzaremos con el llamado Definitorio.

8.2.1 El Definitorio

Parece que no es necesario elaborar una historia detallada de lo que algunas veces se ha venido refiriendo como “el antiguo Definitorio”, ya que puede ser extraída de las múltiples y excelentes historias de la Orden cisterciense. Estos historiadores vuelven a la constitución básica de la Orden, la Carta de Caridad, para mostrar

³ Abad de New Clairvaux (USA) de 1968 a 1970; miembro del Consejo del Abad General de 1971 a 1990 (Procurador de 1977 a 1990), Abad de Conyers (USA) de julio 1990 a julio 2000.

cómo se usó, para un mayor desarrollo en la historia del Capítulo General, la idea de un “consejo” junto al abad de Cîteaux para resolver las discusiones por el bien de la paz y la unidad, y no por necesidad (frase interesante procedente de alguna legislación capitular).

Varias intervenciones papales en el curso de esta historia intentaron regular la formación de este cuerpo de consejeros, de acuerdo al número y al modo de la elección y el funcionamiento, y así el llamado Definitorio – el nombre data de 1176 – se convirtió en una palabra bien conocida, no siempre mencionada con afecto fraterno y respeto. Es interesante resaltar en la historia de la Orden, después de la Revolución Francesa y del desarrollo de las distintas Congregaciones de tipo trapense durante el siglo XIX, que no hubo ningún intento de volver a introducir la idea de un Definitorio. Y llama la atención que el lugar donde se celebraban los Capítulos Generales de estas Congregaciones hacía siempre referencia al Definitorio, y las decisiones eran “definidas” y llamadas “definiciones”.

Pero nuestra historia comienza con el día en que el afable y enérgico Cardenal Mazella, Camilo para sus amigos (y tenía muchos), llegó al seminario francés de Roma a principios de octubre de 1892. En su maletín llevaba el decreto de la Santa Sede, fechado el 23 de junio de 1892: un decreto que todos los abades reunidos allí para el Capítulo General de la unificación de las tres Congregaciones trapenses (dejemos a un lado la cuarta, la Congregación de Casamari que, efectivamente, se retiró de los trabajos del Capítulo) habían recibido y, presumiblemente, debatido con sus comunidades. El decreto declaraba que el Santo Padre, el Papa León XIII, *vehementer exoptat*, deseaba enormemente que hubiera una única Congregación, y diseñaba las formas y medios de obtener esta unión.

Los números 13, 14 y 15 señalan el establecimiento de “definidores”, que nos interesan para este estudio. A lo largo de los debates sobre estos números, el Cardenal dio una razón convincente para establecer una vez más el orden de la estructura jurídica. Es necesario hacer notar que esta estructura no tiene nada que ver con el “antiguo Definitorio”. Ningún historiador, ni del pasado ni del presente, dijo nunca que el abad de Cîteaux, léase Abad General, tuviera un “consejo privado”. Añadamos a esto que el antiguo Definitorio funcionaba exclusivamente durante la sesión del Capítulo General (causa de tremendos desórdenes en varios Capítulos), mientras que el Definitorio moderno, según es visto en el decreto papal que estamos tratando aquí, funcionaría casi, si no completamente, fuera de las sesiones del Capítulo General.

El razonamiento del Cardenal simplemente decía que la Iglesia, la Santa Sede, no quería un hombre solo para gobernar, sino que necesitaba ser ayudado por otros en el gobierno. Estos otros llevan el nombre de “definidores, asistentes o algo similar” y ésta era la práctica de todos los demás Institutos religiosos. Este

último punto no era muy sólido, ya que los otros Institutos religiosos celebraban sus Capítulos entre largos intervalos de tiempo: seis, ocho o incluso diez años, y es obvio que el General necesitaría ayuda durante este tiempo de actuación. Pero con la celebración de Capítulos anuales, esta necesidad no era tan evidente. Sin embargo, el otro punto, que era el deseo y la voluntad de la Santa Sede, debió impresionar favorablemente a los padres capitulares, ya que no hubo ninguna objeción a la propuesta, ni siquiera en los diálogos comunitarios, por lo que parece. Era cuestión de respeto y reverencia a la autoridad.

Y así, después de cerrar el Capítulo General, se eligieron seis definidores: tres de ellos eran superiores, dos abades y un prior. De paso, se debe tener en cuenta que entre los años 1892 y 1913, unos cuantos abades “de regimine” fueron elegidos como definidores, pero después, en el Capítulo de 1913, se decidió que los dos cargos eran incompatibles. En cualquier caso, el decreto de 1892 había establecido con suficiente claridad que los definidores no tenían por qué ser necesariamente abades. Casualmente, y como una pequeña nota al pie histórica, podría añadirse que uno de los definidores elegidos, el Padre Augustine Collins, monje de Mount Saint Bernard, capellán de las monjas de Stapehill, renunció a la elección y nunca ejerció el cargo y fue reemplazado por otro monje, Basil Sheil, que falleció el 11 de mayo 1893 a los 37 años. El hecho de que un definidor rechazara el nombramiento saldría de nuevo a debate en otro Capítulo General. Antes de que acabara el Capítulo de 1892, el nuevo Definitorio (al que dom Vincent Hermans, uno de los definidores más importantes del siglo xx, llamaría el “Definitorio moderno”), habría establecido el trabajo para diseñar las nuevas Constituciones, un trabajo que se hizo muy eficazmente y que dio como resultado las Constituciones de 1894.

Las Constituciones de 1894 fueron definitivamente aprobadas por el Santo Padre, el papa León XIII, el 25 de agosto (¡fiesta de San Luís de Francia!) de 1893. Fueron formalmente promulgadas en la Orden (ahora “felizmente todos unidos”, referencia del Papa León a la Carta de Caridad) por el Abad General dom Sebastián (los apellidos no estaban en boga en aquella época) el 12 de septiembre de 1894. En consecuencia, y de acuerdo al número xxix de estas Constituciones, se eligió un nuevo equipo de definidores para un periodo de cinco años. Cinco en total y de acuerdo a una división por lenguas: dos para los de lengua francesa, uno para los de lengua inglesa, uno para los de lengua alemana y otro para los de lengua holandesa. Surgió una dificultad con respecto al definidor de lengua alemana y se le dejó al Abad General que designara otro: fue el abad de Mont-des-Olives u Oelenberg. Parece ser que no hubo reparos ni debate sobre esta derogación de las Constituciones.

Un hecho interesante es que un buen número de los elegidos “ad quinquennium” no llegaron a su término por una u otra razón, pero este imprevisto estaba

bien cubierto por una de las facultades otorgadas al Definitorio de aceptar renunciaciones y elegir un sustituto. Este acuerdo continuaría con sólo una pequeña modificación en 1946, cuando se le pidió a la Santa Sede que concediera un cambio en las Constituciones: concretamente, aumentar el número de definidores a seis. En la petición se hizo mención de la “expansio Ordinis”, que era poco más de una docena de nuevas fundaciones. Esta expansión se centró mayormente en España y aunque no se hacía mención a la lengua española, ni en la petición ni en la respuesta que llegó con la condición “ad septennium”, fue elegido un definidor de lengua española, dom Jesús Álvarez de Viaceli. Este cambio se hizo definitivo en el Capítulo General de 1953, al acabarse los siete años de experiencia. El número seis seguiría como una constante hasta el Capítulo General de 1971, cuando el número se redujo a cuatro, añadiendo dos secretarios elegidos por el Definitorio.

Quizás este es el momento de decir algo sobre el uso del término “Definitorio”. En el Capítulo General de 1953 se decidió: “La asamblea unánimemente adopta la siguiente definición propuesta por el Definitorio: el término Definitorio designará el Cuerpo de definidores que actúan como Consejo del Abad General. Cuando el Capítulo General confíe algún trabajo al Definitorio, se debe entender bien que esto significa que los definidores actúan bajo la presidencia efectiva o delegación del Abad General”. La historia que yace detrás de esta decisión unánime parece ser lo acontecido a la muerte del Abad General, dom Herman Smets en 1943: debido a la guerra, hubo un largo período vacante en el cargo efectivo de Abad General, porque el Vicario General de entonces, dom Dominique Nogues, estaba en su monasterio de Timadeuc, en Francia, y se hallaba aislado del Consejo en Roma. Las actas del Definitorio desde 1943 a 1946 fueron actas del Consejo, el cual actuaba, sin duda, por delegación del Vicario General. Plan de dom Gabriel Sortais fue, indudablemente, esclarecer la situación para cualquier imprevisto en el futuro.

Sin hacer aquí comentario alguno de tipo canónico, que iría más allá de lo previsto en este breve estudio, bien podría decirse que las atribuciones o el derecho de voto deliberativo en las Constituciones de 1894 y las de 1990, así como la legislación intermedia de 1925, son sustancialmente las mismas: aprobar fundaciones, aceptar dimisiones (de abades, de priores titulares, de definidores) así como su destitución, tratar cuestiones de alienación de bienes, etc. Ha habido algunas añadiduras debido a la nueva legislación procedente de los dos Códigos de Derecho Canónico (1917 y 1983). Las Constituciones de 1990 también hacen una clara distinción entre la necesidad del consentimiento por parte del Consejo y la necesidad de consulta, figura jurídica que tanto las Constituciones de 1894 y 1925 insinuaban, de alguna forma, cuando ponían el énfasis en el hecho de que los definidores eran nombrados por el Abad General para ser sus consejeros y debían dar su consejo libremente.

Las Constituciones de 1990 utilizan una terminología totalmente diferente, que proviene de la introducción del *Consilium Generale* (ahora Comisión Central) en la legislación del gobierno de la Orden. Así, ahora en las Constituciones se habla del “Consejo del Abad General” y de consejeros en lugar de Definitorio y definidores.

Dos grandes movimientos en el mundo, en la Iglesia y en la Orden tendrían también un profundo efecto en el Definitorio como hemos visto hasta ahora: la globalización o la inculturación con su gran empuje hacia una mejor representación en los órganos de gobierno, y la promoción de la mujer en la sociedad. Estos movimientos en relación con el Definitorio empezaron con los Capítulos Generales de Poyo (1993) y Rocca di Papa (1996), donde la idea de que hubiera monjas en el Consejo Permanente, como se decía en aquel tiempo, fue considerado en principio como provisional, pero con seriedad. Al principio, dos monjas consejeras sin derecho de voto; después dos monjas consejeras residentes en la Casa Generalicia con derecho de voto. Uno de los momentos más exquisitos de los Capítulos Generales de la Orden, o precisando más, de la Reunión General Mixta, tuvo lugar en Lourdes 1999 y en Roma 2002 cuando, después de una verdadera hazaña de presentaciones, explicaciones, debates, enmiendas y finalmente votos, la totalidad de la Orden decidió que el Consejo del Abad General estuviera formado por cinco miembros elegidos (dos monjes y dos monjas) y además un quinto miembro (bien un monje o una monja) elegido por el Abad General y los otros consejeros. Lo que hace tan notable a esta nueva legislación no es la presencia de dos monjas y la posibilidad de una tercera en el consejo, sino la forma de realizarse los nombramientos y la elección: no utilizando ya la lengua como un requisito previo sino más bien la competencia en todos sus contenidos, técnico, social, práctico etc... Las Regiones no estaban obligadas a nombrar a “los suyos propios” sino que podían cruzar fronteras y elegir a personas que consideraban como posibles buenas consejeras: y así ocurrió para gran honor del Capítulo General. Al elegir al quinto miembro para el nuevo Consejo se verificó la idea de una mejor y más completa representación.

Uno de los elementos legislativos que permaneció constante fue el cargo de Procurador General. El Procurador, cuyas obligaciones vienen determinadas en las distintas Constituciones, siempre ha sido “uno de los definidores”. Probablemente, el mejor estudio realizado sobre esta persona jurídica es el de dom Vincent Hermans, que ocupó dicho cargo durante varios años, y aparece en *Analecta Cisterciensia* 1968, páginas 143-152. Y éste es también el lugar para expresar el reconocimiento de quien esto escribe que se siente deudor a este notable hombre y colega durante siete años, por su excepcional trabajo sobre el Definitorio en nuestra propia revista *Collectanea* 1970, pp.191-201.

Cuando el Capítulo General de 1971 añadió dos secretarios y redujo el número de definidores a cuatro, la idea era la de aliviarles del puro trabajo de secretaría y darles una actividad más pastoral, algo que ocurrió cuando los definidores comenzaron a asistir a las Reuniones Regionales y a visitar los monasterios de su área lingüística. Dom Vincent siempre pensaba que la actividad jurídica y canónica era de naturaleza pastoral muy elevada y lo respaldaba diciendo que la gran mayoría de “casos” que llegaban al Abad General y su Consejo eran de naturaleza estrictamente pastoral y personal, no todos ellos de lo más agradable. ¡Qué podía haber más triste y a la vez más pastoral que hablar con un hermano o una hermana que lucha con su problema vocacional! ¡Y qué podía haber más gozoso o más jurídico que aprobar una nueva fundación!

Habiendo echado un breve vistazo a la parte histórica y jurídica del Definitorio (este elemento aparecerá también en el estudio sobre el *Consilium Generale/* Comisión Central), podríamos concluir contemplando “la cara humana” de este” cuerpo de definidores”.

Desde 1892 ha habido, más o menos, 83 definidores o consejeros. Más o menos, ya que uno de ellos, el famoso políglota dom Fabián Dutter, fue elegido dos veces con un intervalo de varios años de por medio. Muchos de estos hombres, todos ellos sacerdotes, ya que era uno de los requisitos hasta 1971, realizaron su servicio durante un período corto de tiempo, ya porque murieron estando en el cargo o fueron elegidos abades o nombrados superiores. Otros realizaron su servicio durante más de veinte años puesto que la reelección nunca estuvo prohibida. Y algunos de ellos fueron gigantes en alguna actividad literaria o artística (dom Symphorien Bernigaud que escribió un delicado comentario o meditación sobre la Regla de San Benito e hizo los grabados que fueron con mucho una bonita parte del anterior breviario latino; o dom Vincent Hermans y dom Deodat de Wilde con sus escritos canónicos y teológicos, por nombrar unos pocos). Uno fue nombrado más tarde Abad General, dom Vincent Hermans Smets de Westmalle.

A lo largo de la historia moderna cisterciense (trapense), el Definitorio será descrito de muchas maneras humanas. Dom Augustine Marre, el segundo Abad General, en su discurso al Capítulo General de 1907 recalcó que sería un grave malentendido de lo que es el Definitorio considerarlo como “un honorable retiro para ciertos religiosos que se han vuelto incómodos en sus comunidades, o como un lugar de reposo para venerables inválidos o, por último, un cargo insignificante que puede ser ocupado por el primero que entre en escena”. ¡En tiempos más recientes se han referido a ellos como mecanógrafos, cagatintas y pega sellos! Pero quizás la descripción más completa y clásica del definidor cisterciense es la que dio dom Herman Smets al Capítulo General de 1935, capítulo donde se elegiría a un grupo de definidores. Dom Smets era un gran orador, bastante amplio, que no

dejó ningún rincón sin barrer cuando describió lo que debería ser un definidor cisterciense. En realidad se basó en el discurso de dom Marre, el cual era bastante “fluvial”. Después de un largo discurso sobre el tema, dom Smets concluye diciendo “a la luz de estas consideraciones sobre los atributos y obligaciones de los miembros del Definitorio, podemos observar sin dificultad el conjunto de tan bellas e íntimas cualidades que aquellos que serán nombrados por el Capítulo General para ocupar este elevado cargo, no sólo deben poseer sino cultivar. El definidor perfecto debe ser al mismo tiempo un hombre de sólida virtud, de gran actividad, de juicio seguro y un hombre de puras e inamovibles convicciones cistercienses. Debe ser un religioso modelo, que reza, que practica la obediencia, que tiene espíritu sociable, más que un simple monje que vive en la comunidad”. Y puso fin a su larga perorata diciendo: “El definidor fiel a su mandato, por medio del cristal puro del prisma cisterciense, siempre y en todas partes examina y guarda sus palabras y gestos”. Y después el Abad General, el único que había sido definidor, concluye con el deseo ferviente de que “el divino Pastor de las almas mantenga siempre, alrededor de la Cabeza de nuestra querida Familia, colaboradores de este tipo para que la Casa de Dios sea sabiamente administrada por hombres sabios, por todos los siglos venideros”. Amen, así sea.

8.2.2. *Consilium Generale* y Comisión Central

Después de esta breve síntesis del Definitorio, haremos lo mismo con la segunda estructura intermedia, concretamente el *Consilium Generale* y la Comisión Central. Así como el Definitorio y esta última entidad jurídica han estado entrelazados, así también el *Consilium Generale* y la Comisión Central, de acuerdo al nombre, a la composición y al funcionamiento, han tenido una historia entrelazada. Debemos decir que el período de 1965 a 1990 (la primera fecha coincide con la clausura del Concilio Vaticano II y la segunda con la promulgación de las nuevas Constituciones de la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia) fue un tiempo emocionante con momentos de gozo y momentos de dolor.

Como una de las funciones principales del Definitorio y de la Comisión Central así como del *Consilium Generale* era la preparación del Capítulo General, especialmente aquellos Capítulos Generales llamados Especiales que trataban de la adecuada renovación de la vida religiosa - para utilizar el término conciliar-, la historia podría comenzar con la decisión del Capítulo General de 1920 que establecía el proceso de preparación del programa para el Capítulo General. Podríamos empezar justo aquí, comenzando por el delicado tema de la distinción entre preparar el Capítulo General y preparar el programa del Capítulo General: un matiz que no fue siempre respetado pero que siempre se detectó y se corrigió. El proceso de

1920 pedía enviar las preguntas que los padres capitulares, abades y priores titulares, creían necesitar para ser debatidas y quizás legisladas por el Capítulo General. Estas tenían que ser enviadas al mismo tiempo también al Definitorio. Recibían una especie de orden de prioridad y eran devueltas a los superiores junto con las anotaciones y con más información. Los presidentes de la comisión del Capítulo General distribuirían estos puntos entre los miembros de la comisión para su posterior estudio; la idea era que los capitulares fueran al Capítulo conscientes de los temas a debatir. El presidente de cada comisión tenía que elegir un coadjutor (era el término utilizado en esa época) y los dos serían convocados a Cîteaux (donde se realizaban los Capítulos Generales después de haber recuperado la abadía en 1898). Allí, junto con el Abad General y los definidores darían el toque final al programa y a la preparación inmediata del Capítulo.

Este sistema parece que funcionaba bien, cuando surgió el interrogante de las distintas lenguas; tendría que ser modificado para dar tiempo a la traducción y al envío de los textos, y esto se pudo realizar gracias a las cesiones concedidas por el Capítulo de 1951. Puede que esto pertenezca a un estudio del Capítulo, pero debería ser mencionado aquí que el Abad General, en aquel momento dom Gabriel Sortais era él mismo una especie de Capítulo General, presidiendo, moderando y, en general, dirigiendo el programa.

Esto comenzó a cambiar drásticamente con su muerte en 1963, cuando se hallaban a mitad los trabajos del Concilio Vaticano II. En el Capítulo General extraordinario que se celebró en Cîteaux en enero de 1964, se sugirió que se estableciera una comisión para realizar la preparación del Capítulo de 1965. Dom Ignacio Gillet, nuevo Abad General, dijo que ya había un proceso en la Orden como se ha hecho notar antes y que éste era suficiente. Esta opinión se cambió más tarde en Westmalle, en un encuentro de abades, convocados para discernir la cuestión de una fundación simple, admitiendo un grupo más representativo y amplio que el Definitorio.

Había fuertes cuestiones en el aire por aquel entonces: la colegialidad, la unificación de la comunidad, lo que hacía referencia al “factor Región”, la renovación de la liturgia, la situación de las monjas y muchas más. Dom Ignacio envió una circular a los presidentes regionales llamándoles a una elección de representantes de forma “prorrata”, que se basaba en el número de monjes (no monjas) de la Región que serían convocados a *Monte Cistello*, Roma, en diciembre a un encuentro para preparar el Capítulo General de 1965. El resultado fue un grupo de 15 abades: cinco de lengua francesa, cinco de lengua inglesa, dos de flamenco y holandés, un canadiense y dos que representaban a Italia y a España. Después de una discusión en ausencia del Abad General por propia petición, se decidió unánimemente que él debería presidir y tomar parte en la votación que iba a tener

lugar. Los definidores brillaron por su ausencia pero esto reflejaba, más o menos, el malestar que existía en la Orden con respecto a lo que se consideraba como una “curia romana”. Esto se corregiría, sin embargo, en la reunión de la Comisión de abades que también se celebró en *Monte Cistello*, cuando fueron invitados a asistir a las reuniones y a realizar el trabajo de intérpretes y secretarios.

Quedaría muy por encima del objetivo de esta breve historia el resumir los largos y detallados, aunque interesantes y provocativos, debates de los temas más importantes que vivía la Orden. La mejor forma de ver la evolución de la Comisión de abades hasta llegar a ser *Consilium Generale*, y finalmente Comisión Central, sería dar un vistazo a las decisiones de los Capítulos Generales desde 1967 a 1987, relativos a estos órganos jurídicos de la Orden. Las decisiones, sin embargo, deben ser contempladas desde la óptica de los grandes movimientos que se estaban dando en la Iglesia, en la Orden y en la sociedad en general. Para la ocsó significó poner en obra el decreto de unificación en la Orden, establecer el Capítulo General de abadesas, el fuerte deseo de la unidad de las dos ramas, así como la descentralización o una mejor y más efectiva representación de gobierno a nivel local, regional y nacional.

El hecho de que la Santa Sede hubiera promulgado un decreto, (*motu proprio*), llamado *Ecclesiae Sanctae* con las directrices para la renovación de la vida religiosa en la Iglesia, también jugó un papel importante en la historia que estamos tratando. La cuestión de un cuerpo jurídico, referido como “*Consilium Generale*”, aparecía en todas las órdenes religiosas. Obviamente, esto no se escribió sólo teniendo en mente la Orden Cisterciense con su sistema particular de Capítulos anuales. El decreto romano requería un cuerpo especial que dirigiera en Capítulos especiales la práctica de la renovación, tal como la puesta al día de las Constituciones y otros tipos de normativas y usos, el permiso para experiencias a nivel comunitario, incluidos el gobierno y la liturgia.

Esto suscitó en la Orden, especialmente entre los canonistas, diferentes interpretaciones. Una opinión sostenía que, precisamente porque la Orden tenía capítulos anuales (y por el momento no había intención de cambiar esta antigua práctica), el Abad General y los definidores realizarían este cargo siempre siendo conscientes de que eran libres para añadir otros miembros al consejo para tener una participación y representación más completa en la toma de decisiones. La otra opinión reemplazaría al Abad General y su consejo por unas estructuras completamente nuevas, bien equipadas de poder legislativo para hacer todo lo que fuera necesario para la adecuada renovación de la vida religiosa de la Orden. Otra idea era tener el Capítulo con un espacio de tiempo de dos años y mantener al Abad General y al Definitorio para cuestiones menores, y este otro cuerpo, con

el poder vicario del Capítulo General, para las cuestiones más importantes “en el ínterin”.

En el Capítulo General de 1967, después de escuchar los informes de las comisiones con una amplia variedad de sugerencias, se decidió seguir el número 7 de *Ecclesiae Sanctae*; el Capítulo General daría un mandato al *Consilium Generale* (y el Capítulo aceptó a mano alzada la propuesta de que la Comisión Central de abades quedara en suspenso durante el tiempo que funcionase el *Consilium Generale*). Este mandato define las funciones del *Consilium Generale*, en concreto: preparar el siguiente Capítulo General, supervisar la preparación del cuestionario que decidió el mismo Capítulo General para toda la Orden, examinar las peticiones de experiencias usando el criterio de que los asuntos que son importantes pero no urgentes deberían ser aplazados hasta el siguiente Capítulo General, y el permiso para experiencias concedido por el *Consilium Generale* sería válido hasta el siguiente Capítulo General. Aunque parezca increíble, esto fue votado a mano alzada. Al mismo tiempo, se realizó otra votación que necesitaba los dos tercios ya que modificaba un número de las Constituciones, concretamente esto: “Estando en sesión, el *Consilium Generale* formará el consejo extraordinario del Abad General”. Esta votación no consiguió los dos tercios necesarios y quizás reflejaba una cierta confusión en las mentes de algunos capitulares, ya que había cierta incoherencia en este tema: deseaban a mano alzada dar amplios poderes al *Consilium Generale*, según *Ecclesiae Sanctae*, pero no deseaban que fuera el consejo del Abad General, como también está escrito en *Ecclesiae Sanctae* (el voto fue de 43 contra 31 y los dos tercios no se consiguieron).

Hubo dos sesiones del recién bautizado *Consilium Generale* entre 1967 y 1969, que simplemente continuó con el trabajo de la Comisión Central con casi los mismos miembros pero, como hemos dicho antes, con los definidores. El Capítulo General de 1969 criticó severamente el trabajo que hizo el *Consilium Generale* de preparación del Capítulo y, citando el informe de una Comisión: “la eficacia o más bien la ineficacia de los nuevos organismos de estos años recientes”, en concreto la Comisión Central y el *Consilium Generale*, fue cuestionada. Las críticas a distintos niveles – principalmente el no tener en cuenta la suficiente participación de las comunidades locales – tuvieron como resultado el nombramiento del Secretario General para el *Consilium*, cuyo principal trabajo sería el de coordinar el trabajo de las Regiones, prestando una atención especial a las comunidades de monjas, y esto en experimentación. El Secretario General elegido en el Capítulo – era uno de los expertos en el Capítulo – fue dom Juan Eudes, que realizaría un tremendo trabajo a base de viajes y correspondencia, y asistiendo a las Reuniones Regionales. Debemos admitir con toda honradez y respeto que este cargo fue creado por

un sentimiento general de insatisfacción, no sólo por el trabajo del *Consilium* sino también por el carácter del Abad General de aquel tiempo (cf. 7.1.3).

El Capítulo General de 1971 se preparó con una reunión del *Consilium Generale* celebrada en *Monte Cistello* en enero de 1970, y otra, también en Roma, en el estudiantado de los Oblatos de María en diciembre de 1970. En ambas reuniones estuvo presente el Secretario General, Padre Juan Eudes; asistían también dos secretarios para agilizar la elaboración de las actas y su publicación. El promotor, elegido a mano alzada, fue dom Ambrosio Southey, Abad Vicario. Se tuvo gran cuidado al preparar el programa, que incluiría muchos puntos de gran importancia: relaciones con la rama femenina, formación, abades para un tiempo definido etc... El Capítulo General de 1971 volvió a examinar la existencia y el funcionamiento del *Consilium Generale* y formuló una serie de votos. Quizás los más importantes fueron: "Queremos mantener el statu quo con respecto al *Consilium Generale*" que fue rechazado porque no obtuvo los dos tercios necesarios y después el voto: "El *Consilium Generale* es el principal Consejo del Abad General" que fue aceptado con 60 SÍ y 11 NO. Entonces, como consecuencia de no querer mantener el status quo, el Capítulo pasó una serie de votos en relación a los miembros, las sesiones y las funciones. Sería útil señalarlas aquí, ya que van a ser bastante constantes hasta ser claramente delineadas en las nuevas Constituciones de 1990.

Estas funciones son (en 1971): El *Consilium Generale* debe tratar los asuntos importantes, especialmente aquellos que versan sobre las relaciones entre la Orden y la Santa Sede (razón de insatisfacción con dom Ignacio Gillet) y tiene voto deliberativo en tales asuntos; coordina el trabajo de las regiones y de las comisiones de la Orden; prepara el Capítulo General con voto deliberativo; decide qué expertos y observadores serán invitados al Capítulo y ve la forma de ejecución de las decisiones del Capítulo General; puede dar una interpretación provisional de las decisiones del Capítulo General, con voto deliberativo; puede aprobar fundaciones, pero sólo en los casos en que no sea posible o sea difícil esperar hasta el Capítulo General: haciendo esto el *Consilium* reemplaza simplemente al Abad General y al Definitorio y por eso se necesita un voto deliberativo. El *Consilium* no debe tratar temas que estén reservados al Capítulo General y puedan esperar hasta el próximo Capítulo. Todas estas decisiones recibieron votos afirmativos, incluso el último que fue formulado en negativo. El Secretario no sólo es confirmado en su cargo sino que también es constituido miembro del Capítulo con derecho de voto.

En 1971 las abadesas de la Orden celebraron su primer Capítulo General y desde ese momento se reforzó la colaboración con la rama femenina a todos los niveles, especialmente en la elaboración de las Constituciones.

En el Capítulo de 1974, preparado por una reunión del *Consilium Generale*, la

primera que se celebró fuera de Roma, en Viaceli (España) y con tres observadoras de la rama femenina, el Abad General, dom Ignace Gillet, presentó su dimisión por razones de edad y, con mucha humildad, dijo: “para permitir que sangre más joven guíe la Orden”. Dom Ambrosio Southey, Abad Vicario y Promotor del *Consilium*, fue elegido Abad General, dando comienzo a un liderazgo más vigoroso y una dirección más clara.

El cargo de Secretario General desapareció, asumido por las responsabilidades del Abad General como se expone en el estatuto del Abad General. Otro elemento muy importante en la estructura del *Consilium* fue el aumento de nuevos miembros, que no eran ya superiores, pero tenían que haber sido superiores mayores en la Orden, una precisión del Capítulo General de 1974, como también la decisión de celebrar las reuniones del *Consilium* en distintos países de Europa o fuera de Europa, lo cual incluyó a los EE. UU. en 1976 y a Japón en 1983. El deseo de la Región africana de tener una reunión del *Consilium* en África nunca se pudo realizar por las dificultades del viaje, pero la presencia de un miembro de la Región africana en las decisiones del *Consilium* se consideró siempre de gran valor.

Todos los Capítulos de abades y abadesas fueron preparados por el Consejo o por la Comisión de preparación de abadesas elegidas por el Capítulo General de abadesas. En los distintos Capítulos había alguna representación de la otra rama de la Orden. Se hizo evidente en el Capítulo de abades de Holyoke en 1984 y en el Capítulo de abadesas del Escorial que un encuentro conjunto sería definitivamente lo más deseable y necesario cuando la cuestión era la elaboración de las Constituciones, que tendrían que ser lo más parecidas posible. Tal reunión requería una preparación conjunta y, consecuentemente, surgieron las Reuniones de Preparación Mixtas que hicieron un trabajo muy bueno para el Capítulo de 1987 (el Capítulo de las Constituciones), que fue un triunfo tanto por la colaboración como por la participación, ¡y no decir por la paciencia! Con la experiencia y la destreza por ambas ramas, la preparación para los siguientes Capítulos fue más eficiente y beneficiosa para toda la Orden.

Lo que estaba ocurriendo de una manera silenciosa pero muy eficaz era la coexistencia de dos consejos en la Orden. El consejo permanente o residente del Abad General se desarrolló también desde el Capítulo de 1971, cuando su número fue reducido a cuatro, y a los definidores se les dio un trabajo más pastoral, que les acercaría a la vida tal como se llevaba en los monasterios a través de sus visitas, y a una participación activa en las Reuniones Regionales. El Capítulo de 1996 añadió la presencia de monjas consejeras residentes en el Consejo del Abad General pero sin derecho a voto. Los Capítulos de 1999 y 2002 cambiarían esto, concediendo a las monjas el derecho de voto y la estructura se cambió de tal modo que había dos

monjes y dos monjas elegidos por el Capítulo, con un quinto miembro, monje o monja, escogido por el Abad General y su Consejo.

Las Constituciones de 1990 serían cambiadas a favor de una mayor representatividad y diversidad. En estas Constituciones se encuentran las funciones y deberes de los miembros de estas dos estructuras intermedias, tan importantes en la Orden. Ambas tienen un papel muy relevante por realizar en la vida de la Orden. Sencillamente, el Abad General tiene consejeros que le ayudan, lo que ha sido siempre la idea desde el momento de la unión en 1892, y la Orden tiene un Consejo de abades y abadesas llamado la Comisión Central, para asegurar el buen funcionamiento del Capítulo, antes, durante y después.

Uno de los temas muy destacado a la hora del Concilio con repercusiones en la Orden fue la descentralización. ¡Por eso, resulta curioso y hasta divertido que tan importante Comisión se llame “Central”! No hay razón para pensar que, dada la estupenda experiencia de los últimos cuarenta años, estos dos consejos no van a seguir realizando un valioso servicio a toda la Orden.

En una sesión extraordinaria del primer Capítulo General de la Congregación de Ntra.Sra. de la Trapa en Francia, en mayo de 1835, los abades decidieron poner, al término de las resoluciones que tomaban, un sello que muestra el dibujo de Nuestra Señora sosteniendo su manto sobre los seis abades que representaban las dos observancias que, en este tiempo, formaban la Congregación. Como tres de ellos llevaban la famosa capucha y los otros no, se decidió no poner a tres monjes de un lado y tres del otro, sino mezclarlos para mostrar que, donde había diversidad hasta el extremo, había perfecta unidad y afecto recíproco. Se podría pensar que Nuestra Señora, Reina de Cîteaux, guarda bajo los pliegues de su manto a todos los miembros de los dos Consejos, unidos en la diversidad y en la caridad.

8.2.3. Reflexión sobre las relaciones entre la Comisión Central y las Conferencias Regionales

*Ofrecemos aquí la conclusión de un largo artículo de dom Armand Veilleux, sobre la historia de la Comisión Central, que completa la presentación precedente, señalando las consecuencias que el desarrollo de esa estructura puede tener sobre el de las Conferencias Regionales*⁴

POSIBLES LÍNEAS DE EVOLUCIÓN PARA EL FUTURO

La Comisión Central nació en el momento en el que las Conferencias Regionales habían comenzado apenas a existir. Las dos estructuras no solamente evolucionaron paralelamente, sino que ha habido una interacción continua entre las dos.

Como se ha visto, desde que surgió la idea de una comisión para la preparación del Capítulo General, dom Ignacio creyó importante que todas las “partes” de la Orden estuvieran representadas en ella. La reunión de *Monte Cistello* en 1964 propuso ya una interacción entre dicha Comisión y las Regiones que, por otra parte, serían de este modo rápidamente reconocidas indirectamente entonces mismo, cuando la Orden seguía siendo reticente a reconocerlas directa y explícitamente.

Es necesario decir que durante muchos años bastantes abades entrevían a la Comisión Central como una especie de mini Capítulo entre los Capítulos Generales, ahora más distanciados. Como nosotros lo habíamos dicho más arriba, esta idea había sido lanzada ya por dom Gueric de Scourmont en 1964, pero fue sobre todo defendida por la región USA y por un que otro abad de la Región Canadiense en el curso de los años setenta.

Además, contra este movimiento, que se consideraba descentralizador, reaccionaron todos aquellos que insistirían hasta en la formulación de las Constituciones de 1984 y 1987 en que los representantes de las Regiones fueran simplemente designados por ellas y verdaderamente elegidos por el Capítulo General.

La evolución paralela e interdependiente de estas dos nuevas estructuras de la Orden que son las Regiones y la Comisión Central ha sido, ciertamente, fructuosa. Así mismo, tuvo también sus inconvenientes. Si permitió a las Regiones contribuir activamente, cada una a su modo, a la transformación de otras estructuras de la Orden y a la elaboración de la nueva legislación (Constituciones y diversos

⁴ Cf. *Histoire de la commission centrale*, en *Un bonheur partagé. Mélanges offerts à dom Marie-Gerard Dubois*, Cahiers Scourmontois 5, pp. 213-236. Nuestra cita va de la página 232 al final. Dom Armand Veilleux es abad de Scourmont desde 1999, después de haber sido abad de Mistasini (Canadá) de 1969 a 1976, de Conyers (USA) de 1984 a 1990 y Procurador de la Orden de 1990 a 1998.

Estatutos), quizás condujo a poner frecuentemente en segundo lugar el aspecto de ayuda pastoral, objetivo primero de aquellas reuniones de abades y abadesas.

A lo largo de toda la evolución de la Comisión Central y del *Consilium Generale* -evolución compleja y muy interesante- la representación de las Regiones permanecerá como un elemento fundamental desde 1967. Ahora bien, esta cuestión de la representatividad en el seno de la Comisión Central (y también del delegado al Capítulo General) siempre resultó problemática a la hora de remodelar ciertas Regiones o de crear otras nuevas. Es fácil comprenderlo, porque no se podía aumentar indefinidamente el número de miembros de la Comisión Central, y, además, no sería justo que una Región de tres o cuatro monasterios fuera sea representada de igual manera que una de veinte.

A fin de permitir a las Regiones tomar un nuevo aire y a permitir a la geografía de las Regiones evolucionar de manera libre, quizás ha llegado el tiempo de pensar en una composición de la Comisión Central hecha sobre una base diversa de la de representación por Regiones.

Las Regiones nacieron en perspectiva de ayuda pastoral entre monasterios de una misma área geográfica. Su implicación, cada vez mayor, en las otras estructuras de la Orden les hizo perder en gran parte en muchos casos esta dimensión pastoral, llevándolas a dedicar la mayor parte de su tiempo a cuestiones jurídicas o a problemáticas de organización. Además, el rol cada vez mayor tomado por las Regiones en la preparación de los Capítulos Generales, ha hecho que algunas más grandes, mejor organizadas, con de facilidad de comunicación y con numerosas personas competentes, hayan adquirido una influencia preponderante sobre la marcha de la Orden. Al mismo tiempo, las Regiones más alejadas de Europa y con medios de comunicación más limitados se han debido contentar con “ver pasar el tren”.

En nuestros días, un elemento más importante que el de las regiones, es el de las culturas. Nosotros hemos llegado a ser más y más sensibles a la multiculturalidad en el seno de la Orden. La repartición de la Orden en Regiones favorece desmesuradamente algunas culturas muy próximas las unas de las otras, como las grandes culturas europeas (y su réplica en las Américas) representadas por numerosas Conferencias Regionales potentes e influyentes, mientras que las numerosas culturas de Africa, por una parte y aquellas tan numerosas y ricas de Asia y de Oceanía, por otra, se encuentran reagrupadas en dos Regiones que, por razones prácticas, no pueden reunirse más que raramente y, por consiguiente, sólo pueden tener una influencia muy limitada sobre la marcha de la Orden.

En la Constitución 81 sobre la Comisión Central se ha añadido un Estatuto que dice que ella prepara el Capítulo General “coordinando las iniciativas de las Conferencias Regionales”. Al momento de la redacción de dicho estatuto, creo que

no se ha caído en cuenta que limita grandemente el rol de la Comisión Central. En efecto, desde entonces el Capítulo General se prepara esencialmente en las Conferencias Regionales. El rol de la Comisión Central permanece subordinado al de las Regiones. Concretamente, cada vez que una Región pide que una cuestión sea sometida al Capítulo General, si ha sido el objetivo de un voto en el seno de la Conferencia Regional, la Comisión Central se siente obligada a meter la cuestión en el programa del Capítulo General. Casi no le queda más que determinare el procedimiento con que será tratada y, en caso de necesidad, pedir a alguien redactar un documento de trabajo. Aparte de esto, cada una de las cinco o seis últimas reuniones de la Comisión Central ha revisado el procedimiento para el estudio de los informes de las Casas, limando libremente este procedimiento en cada una de sus reuniones.

Puede legítimamente preguntarse si este género de actividad de la Comisión Central justifica verdaderamente el gasto de tiempo, de energía y de dinero implicados en una reunión de una cuarentena de personas que vienen de todas las partes del mundo. Es verdad que esta reunión puede servir también de Consejo plenario del Abad General; pero hasta ahora la experiencia ha mostrado que esta actividad ocupa una parte muy mínima de cada reunión y, por añadidura, las cuestiones tratadas son cuestiones ordinariamente tratadas por el Abad General y su Consejo permanente, y que no había verdaderamente ninguna razón especial como para tratarlas con el Consejo plenario, salvo el de estar reunido. Una comisión netamente más restringida podría hacer el mismo trabajo de un modo mucho más eficaz y más rápido.

Además, el hecho de que la mayor parte de los miembros de la Comisión Central sean considerados, por una parte, como delegados de sus respectivas Regiones y, por otra, elegidos por el Capítulo General, no es sin crear problemas. Evidentemente, su presencia les permite a veces explicar mejor las posiciones y puntos de vista de su Región, ya conocidos por todos a través de los informes de la Conferencia Regional, pero ¿qué deben hacer, al momento de un voto o de una toma de posición, si su punto de vista personal difiere del de su Región? ¿Deben expresar en su voto el punto de vista de la Región o el suyo propio?

Si se disociara la composición de la Comisión Central del sistema de Regiones, se tendría una libertad mucho más grande para encontrar un modo creativo de poner en juego la multiculturalidad de la Orden en el seno de una Comisión Central de dimensiones más “humanas”, y cada Región podría desarrollar su propia identidad y responder a las necesidades de los monasterios concernidos prescindiendo de si es demasiado pequeña o demasiado grande. Nada impediría la existencia de pequeñas Regiones que reagrupan solamente tres o cuatro monasterios pertenecientes a la misma cultura o al mismo territorio geográfico, y nada

impediría crear un gran abanico de interacciones en varias Regiones. Esto tendría mucha más suerte que los numerosos proyectos de sub-regiones que, salvo algunas excepciones, no han durado mucho.

Por otra parte, habiendo cambiado considerablemente el estilo de los Capítulos Generales, después del gran esfuerzo legislativo de la Orden, habrá lugar, sin duda, para modificar también el estilo de las Comisiones Centrales. Gran parte del trabajo hecho podría realizarse por un “secretariado del Capítulo General”, compuesto de un reducido número de personas, que se reunirían por primera vez un año antes del Capítulo General y alguna que otra vez para su seguimiento. Algunos superiores que sería necesario añadir al Consejo del Abad General para formar un “Consejo ampliado” podrían ser elegidos en cada Capítulo General en base a los mismos criterios tenidos para la elección de los miembros del Consejo del Abad General.

Sólo queda esperar que esta estructura nueva de la Orden, nacida dentro del movimiento del Concilio Vaticano II y que no ha cesado de evolucionar al responder a situaciones y necesidades cambiantes de la Orden, continúe su metamorfosis, evolucione y no sucumba al peligro de esclerosis que, pronto o tarde, amenaza toda estructura.

8.3. EL SECRETARIO DEL CONSILIUM GENERALE

(Por dom John-Eudes Bamberger) ⁵

El cargo de Secretario del *Consilium Generale* fue creado por el Capítulo General de abades celebrado en 1969. Éste fue el segundo Capítulo de renovación cuya agenda fue establecida, en sus grandes líneas, por el Vaticano II en su decreto *Perfectae Caritatis*. Dicho documento reclamaba una puesta al día y una renovación de la vida religiosa a la luz del espíritu y las decisiones del Concilio. La principal tarea de dicho Capítulo de renovación, desde el punto de vista legal, fue la redacción de las nuevas Constituciones. Para aplicar las directivas generales del decreto, fue publicado por Roma el Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, con normas más detalladas. Reclamaba un “Capítulo General Especial” que sería convocado con la condición de que previamente fuesen consultados los miembros de la Orden. Esta consulta fue realizada por la Orden apresuradamente, debido al poco tiempo que había antes del Capítulo General de 1967. Se hizo en forma de cuestionario,

⁵ Monje de Gethsemani (USA), Secretario del *Consilium Generale* de 1969 a 1974, abad de Genesee (USA) de noviembre de 1971 a septiembre de 2001.

los resultados de la misma fueron tratados por profesionales y presentados a los miembros del Capítulo sólo cuando se reunieron.

Aunque este Capítulo de 1967 – por cierto el último que se celebraría en Cîteaux – se declaró “Capítulo Especial” y dio los pasos para comenzar la tarea de actualización de las Constituciones, fue criticado porque no se habían tomado las medidas adecuadas para el estudio de los temas tratados y porque la consulta de las comunidades no había tratado las cuestiones principales (ver especialmente el informe de la Reunión de los superiores de USA, octubre 1967, p. 33). Los cambios anteriores en el Oficio divino habían consistido en retoques de poca importancia; ahora, amplias y fundamentales adaptaciones fueron permitidas por el Concilio y el Capítulo había previsto llevarlas a experimentación. Un cuestionario se consideró inadecuado como medio de consulta, pues una gran mayoría de los consultados no estaban suficientemente enterados de las consecuencias e implicaciones de algunas de las principales cuestiones en juego. Para mejorar la situación en el futuro, se deseaba intercambiar de forma más libre y completa la información y los puntos de vista entre las diferentes Conferencias Regionales.

Otra crítica decía que las decisiones del Capítulo no eran suficientemente aplicadas por los responsables de hacerlo. Como consecuencia, no hubo un plan convenientemente preparado para el Capítulo General de 1969 cuyo trabajo era tan importante para el futuro de la Orden. Sin embargo, como el Procurador General subrayó, los definidores llevaron a cabo sus tareas conforme a los poderes que les habían sido dados. La situación se puso más complicada porque algunos miembros de la Orden habían enviado quejas a la Santa Sede por ciertas decisiones tomadas por el Capítulo de 1967, basadas en buena parte en malentendidos sobre los trabajos y decisiones de ese Capítulo. Así, el Capítulo de 1969 se abrió en un período de insatisfacción por el funcionamiento de las estructuras de la Orden. Esta no fue la única razón de la importante confusión y frustración que bien pronto se hizo evidente en la reunión y que dom Ignace, el Abad General, hizo notar en su presentación de las Actas del Capítulo de 1969. Añadió, al mismo tiempo, que aunque había claras diferencias entre los Padres del Capítulo, había sin embargo una palpable voluntad de unidad y un buen espíritu que “a todos nos conducía a un examen más profundo de nuestras respectivas posiciones”. Como resultado, las discusiones tuvieron lugar en un clima de franca pero caritativa confrontación de los diferentes puntos de vista. Estas diferencias fueron el reflejo de una diversidad muy grande de observancias y de espíritus entre las distintas regiones y casas de la Orden. En poco tiempo, la Orden estaba experimentando, en sus esfuerzos hacia una “adaptada renovación” demandada por *Perfectae Caritatis*, la misma clase de tensiones que surgieron en las primeras sesiones del Concilio. En parte, estos distintos puntos de vista estaban profundamente enraizados y no eran

nada fáciles de adaptar, debido a que provenían de diferentes mentalidades y de una diversidad de realidades sociales y culturales que nuestra Orden había venido paulatinamente englobando después de la última revisión de las Constituciones entre 1920 y 1925.

Así surgió una conciencia general de que, en un período de cambios y de experimentación, era necesario avanzar en la comunicación y el diálogo para asegurar el mantenimiento de la unidad de criterio y de espíritu, que todos deseaban preservar. Una de las preocupaciones manifestadas en referencia a la implantación de Regiones en la Orden, fue que con el tiempo estos grupos podrían llegar a funcionar con una independencia cada vez mayor, poniendo a prueba la cohesión de las comunidades miembros de la Orden. Había entonces ciertas casas y Regiones muy marcadas por observancias y mentalidades claramente divergentes. Este problema, de hecho, ha sido repetidamente manifestado a lo largo de estos veinte años que ha durado la revisión de las Constituciones (1967-1990), y fue determinante la clara repugnancia a otorgar poder legislativo a las Regiones. Al mismo tiempo, se hizo evidente a lo largo del Capítulo que era necesaria una participación mucho más activa en la preparación de la legislación. El desafío era satisfacer estas tendencias individuales mientras se preservaba la unidad de espíritu y de estructura de la Orden en su conjunto.

Como las discusiones continuaban, el hecho de las diferentes observancias vino a ser visto como un signo de los tiempos en una Orden que se extendía cada más por todo el mundo. En lugar de ver estas diferencias como un foco de tensión y de posible desunión, la Región americana propuso adaptar la situación de pluralismo cambiando el enfoque de nuestra legislación. Desde los primeros Capítulos en los inicios del siglo XII hasta 1969, el principio de la unidad de las observancias fue aceptado como una normativa por la Orden. Este principio influyó en la manera en que se llevaban a cabo los Capítulos y en la forma en que se efectuaban las Visitas Regulares. En primer lugar, todas las casas y todos los miembros de la Orden debían someterse a los Usos aprobados. El Visitador estaba para corregir las desviaciones, y su informe al Capítulo consistía en buena parte en una evaluación de la práctica de la fidelidad a estas normas establecidas. Las necesidades locales, tales como no ponerse la cogulla por la noche en los climas cálidos, eran tratadas como excepciones más que como precedentes.

Mientras rigió este principio, no hubo una gran necesidad de comunicación entre las casas. Puesto que no se reconocían oficialmente diferencias entre las regiones, no se produjo ningún movimiento para la formación de Regiones hasta los últimos tiempos en que, de hecho, se habían producido bastantes variaciones como, por ejemplo, las adaptaciones y excepciones debidas a las distintas costumbres alimenticias, clima, necesidades de formación, economía, y otras causas. En

este Capítulo de renovación esta variedad de necesidades y de observancias se percibió bruscamente. Como resultado de las abiertas discusiones y de los serios estudios sobre la situación, surgieron dos decisiones nuevas. La más importante fue el Estatuto sobre Unidad y Pluralismo. En este apartado de la legislación, por primera vez el Capítulo General aprobó el principio de Usos distintos, claro está dentro de unos límites establecidos. La segunda fue la creación del cargo de Secretario General, cuya función principal consistía en asistir al General y a los definidores en la renovación de la Orden. Antes de la votación, se había recomendado que este cargo estuviera a prueba por un período de tres años, hasta el siguiente Capítulo, en el que el tema sería nuevamente considerado.

Yo participaba activamente en el Capítulo General como experto de la Región americana, cuando fui elegido para este cargo. Al pedir que se me detallaran mejor los deberes y funciones de este cargo, los principales puntos especificados fueron los siguientes: El Secretario General debería asistir, en la medida de lo posible, a todas las Reuniones Regionales. Debería residir normalmente en su propio monasterio (en mi caso Gethsemani, donde yo era maestro de novicios cuando fue el Capítulo). El cargo no confería poderes legales sino que implicaba más que nada enseñar, explicar y comunicar las decisiones del Capítulo y el trabajo de las diferentes Regiones y Comisiones cuando trataran de asuntos concernientes a la Orden en su conjunto (ver Actas del Capítulo General de 1969, 107-111; 123, 129 y 191). Además se hicieron dos votaciones especiales. La primera establecía que el Secretario del *Consilium* debería organizar un grupo de monjas que tendría la función de poner al día sus Constituciones. El segundo voto le confiaba “la tarea de organizar sus relaciones con las monjas, cuando lo pudieran dictar las circunstancias en las que él mismo se encontrara”(192). Esta directiva, demasiado vaga y redactada en términos generales, podía originar algunos malentendidos que fueron rápidamente disipados por unas oportunas aclaraciones entre el General y yo cuando, más tarde, ayudé a la Presidenta de una de las Regiones francesas, que pedía organizar un seminario para maestras de novicias de varios monasterios europeos. En esa época, no estaba nada claro que las monjas pudieran salir de la clausura por un motivo así, sin un permiso superior.

Otras funciones fueron detalladamente recogidas por la primera comisión y aceptadas por el Capítulo. Eran las siguientes: 1. Coordinar y animar el trabajo de las comisiones nombradas por el Capítulo General (Liturgia, Constitución etc.) 2. Asumir la responsabilidad última de la preparación del programa del siguiente Capítulo General. 3. Establecer el programa de las reuniones del *Consilium Generale* y avisar al Abad General con suficiente antelación para que las convoque. 4. Estimular el estudio y la discusión a nivel regional de la preparación de los temas del programa para el siguiente Capítulo General (Actas, 284).

Una función añadida que surgió después del Capítulo, fue la de visitar los monasterios de la Orden. Estas visitas requerían muchos contactos personales con abades, monjes y monjas, sobre todo con los implicados en la formación. Yo tomé la decisión de visitar sólo aquellos monasterios que me lo pidieran, para evitar así toda posible imposición motivada por mi presencia o mis puntos de vista. Pero, de hecho, la mayoría de los superiores me invitaron a hacer una visita, y este amplio contacto con las comunidades locales resultó de mucha ayuda para el cumplimiento de las tareas del cargo. Haciendo balance, creo que uno de los acontecimientos más útiles e influyentes, en relación con la evolución de las monjas en esta época de cambio, fue la celebración de algunos seminarios de formación personal, en especial aquellos para maestras de novicias, primero en Europa y luego en Japón. Estos seminarios han sido bien acogidos y han permitido una nueva aproximación a la formación y al desarrollo humano en su relación con la vida monástica.

El trabajo del Secretario General ha sido, en general, bien aceptado y parece haberse revelado útil en un período en el que el diálogo estaba en sus comienzos y los cambios eran muchos y en aumento. Ciertamente, se apreciaba más el hecho de que yo estuviera al servicio de las Regiones y de las casas que pedían una ayuda, que en una postura de imponer ideas o decisiones. Una de las principales ventajas era que, habiendo participado activamente en las reuniones de todas las Regiones, el Secretario podía a menudo contribuir en las discusiones aportando los puntos de vista y decisiones de otras Regiones. Esta comunicación personal completaba de una manera más viva y animada las actas impresas, y proporcionaba exposiciones basadas en intercambios y puntos de vista que no habían sido recogidas en los informes escritos. Habiendo participado en gran número de esas reuniones y visitado muchos monasterios, el Secretario estaba más al tanto de lo que se vivía entonces en las casas, en un momento en el que los experimentos y las nuevas iniciativas estaban todavía pendientes. Esto permitió diseñar para el *Consilium*, y luego para el Capítulo General, un orden del día más cercano a lo que se vivía en la Orden que de otro modo no habría sido posible.

Al final de los tres años, hubo un acuerdo bastante firme y general de que el cargo debía continuar, por eso fue reelegido para otro mandato de tres años (Actas del Capítulo de 1971, 206). Las monjas también expresaron su aprobación, otorgando en votación al Secretario General el derecho de participar en su siguiente Capítulo, con derecho de voto (Actas del Capítulo de Monjas, 105). Los monasterios africanos parecían particularmente abiertos a esta forma de ayuda, así que su Región votó que el Secretario General fuera su representante en el *Consilium Generale*. Pero, no mucho después del Capítulo, fui elegido abad del monasterio de Genesee (noviembre 1971). Como se señalaba en el Capítulo de 1969, las funciones

de Secretario General parecían incompatibles con las de abad local. Especialmente las numerosas y prolongadas ausencias de su comunidad no hacían deseable que la misma persona mantuviera simultáneamente ambos cargos. Durante un tiempo, se acordó la posibilidad de continuar con los dos cargos, haciendo una elección más razonable de las reuniones a las que acudir y siguiendo una política de visitas más selectivas a los monasterios. Pero, con el tiempo, la necesidad de reducir aún más esas salidas me llevó a presentar la dimisión.

Sin embargo, al mismo tiempo, las Regiones habían llegado poco a poco a ser capaces de dialogar y, con la experiencia de algunos años, las nuevas estructuras funcionaron más fácilmente. Por otra parte, un nuevo Abad General estaba por entrar en el ejercicio de sus funciones, un hombre con una gran experiencia en el diálogo y en los trabajos de la Orden. Había nuevas expectativas de que el General visitara fraternalmente a las comunidades de la Orden y que pudiera ser invitado a las Reuniones Regionales. Además, siempre hubo un sentimiento de que el cargo de Secretario General se creó para un tiempo de cambios urgentes y en un ambiente donde las estructuras adecuadas para los cambios no estaban aún establecidas y el diálogo aún estaba muy poco desarrollado. Así también, el Capítulo de 1971 había pedido que los definidores tuvieran una función más pastoral (Actas, 168, votación 12). En resumen, llegué a la conclusión de que sería mejor que yo continuara en el cargo hasta el siguiente Capítulo, en el que terminaba mi mandato, y entonces recomendar que fuera suprimido, pues ya había cumplido con su función.

Pude continuar preparando los temas para el *Consilium* y también ayudar en la preparación del Capítulo General, y traté de mantener los contactos con las Regiones y comunidades en la medida en que me era compatible con las obligaciones de abad local. Ciertamente, esto ocasionaba que me viera forzado a reducir actividades como la enseñanza, la visita a comunidades y la búsqueda de nuevas iniciativas para seminarios, etc. En el Capítulo de 1974, aconsejé que el cargo fuera suprimido, lo que fue aceptado por el Capítulo. Desde entonces el mismo General, un definidor o el Secretario de formación para la Orden, toma a menudo parte en las Reuniones Regionales, hace circular la información y visita las comunidades, para que así estas estructuras sirvan adecuadamente a las necesidades de la Orden.

Para mí personalmente, la oportunidad de haber estado tan próximo a las distintas Regiones de la Orden ha sido un grandísimo regalo. Los contactos con monjes y monjas entregados me han proporcionado un gran estímulo en la fidelidad al carisma cisterciense y un valioso apoyo en aspectos tan distintos, también a la hora de facilitar el trabajo de Secretario General. Los primeros Capítulos de nuestra Orden en el siglo XII, estaban compuestos por abades, formados todos en

el mismo monasterio de Cîteaux y que se conocían personalmente. Este hecho caracterizó el estilo y el espíritu del proceso legislativo y tuvo una gran influencia para evitar una concepción legalista de la vida cisterciense. La experiencia de Secretario General ha servido en cierta medida para contribuir a un acercamiento más personal a los principales retos de nuestro tiempo, incluidas las relaciones de las dos ramas de la Orden. Las visitas pastorales del General y de los definidores que se han seguido y el trabajo del Secretario de formación han continuado eficazmente esta tradición hasta el presente.

8.4. EL PADRE INMEDIATO Y LA VISITA REGULAR

(Por dom Salvador Toro) ⁶

La colaboración que se me pide es testimonial, quizás mejor, experiencial. Después de muchos años asistiendo a Capítulos Generales, recibiendo y haciendo Visitas Regulares, la experiencia es amplia, al menos en el tiempo. Intento refrescar algunas ideas sobre esto con sencillez. Me he servido de algunas colaboraciones, para mí muy valiosas, de la Orden. Dom Bernardo Olivera, del que cito dos largos textos; dom Armand, abad de Scourmont, que me inspira cómo se hacen los procesos de renovación, en un curso dirigido a los superiores de la Región Española sobre: "La espiritualidad del Derecho"; Sor Colette Friedlander, en su exhaustiva tesis "Décentralisation et identité cistercienne 1946-1985". Es, sin duda, un trabajo que merece todo nuestro reconocimiento. Su contenido corresponde admirablemente a su título y es aconsejable su lectura para saber algo más de la evolución de la Orden en los últimos 50 años. También L. Lekai me prestó un buen servicio.

En primer lugar está la *Institución*, después la *legislación* y finalmente *las experiencias e interrogantes*. En esta aportación me moveré en este marco. No lo trataré de modo diferenciado, sino más bien como un todo conexo, porque de hecho cada una de estas realidades influencia y modifica a las otras.

Una Institución con IX siglos de existencia no puede menos de haber llegado a nosotros influenciada por los mil avatares de la historia, de las culturas, de las reformas y de un sin fin de interpretaciones que no es fácil seguir como si de una línea recta y continua se tratase. Más bien hay que hablar de periodos en los

⁶ Superior, luego Prior titular de Sobrado (España) de 1971 a noviembre 2003.

que, tanto la figura del P. Inmediato o la Institución de la Visita Regular, fueron minimizados, suplantados e incluso olvidados. Los trabajos EXORDIUM y OBSERVANTIAE dan buena cuenta de las vicisitudes de la Orden, sobre todo en los siglos finales del XIII al XVIII.

Entre nosotros, ya antes del Vaticano II, se inició un proceso de renovación y descentralización que afectó también a estas dos Instituciones que nos ocupan, de modo notable. Después del Vaticano II, este proceso sigue ahondado en la búsqueda de la auténtica tradición, con el fin de poner al día lo que intuyeron los primeros Padres de la Orden.

La estructura jurídica de la Orden tiene como tres raíces que forman un solo tronco, garantizando la vivencia de una vocación determinada a los hombres y mujeres que libremente desean hacer de los valores evangélicos un proyecto de vida en este determinado modo de seguimiento de Cristo. De alguna manera, todo está organizado en función de la comunidad local, compuesta por personas concretas, buscadores del rostro de Dios. El término *ad quem* de todo este proyecto que surge en Molesmes es la persona. El monje, la monja están en constante proceso de *retorno*; este *retorno* se irá perfilando y definiendo en el tiempo con las distintas aportaciones que ellos/as, contribuyendo, desde la vida humilde y laboriosa de la comunidades, a la configuración y crecimiento de la Orden.

El retorno a la Regla, al Paraíso, a la semejanza perdida, al Evangelio..., en definitiva, no es más que el proceso renovador tan característico de la Orden. Nacimos marcados con ese signo renovador y él será la garantía de nuestra fidelidad y pertenencia a la Orden.

Mucho se ha escrito sobre los orígenes de nuestra Orden, aun seguiremos descubriendo cosas nuevas. Damos por acertada la afirmación de L. Lekai de que “la reforma cisterciense fue, sobre todo, un movimiento de renovación espiritual y a la narración auténtica de sus orígenes debe seguir, por tanto, un análisis de los ideales que inspiraron al pequeño grupo de monjes fundadores de Císter...La expansión del movimiento a través de las nuevas fundaciones indujo a Esteban Harding a sentar, por escrito, los elementos básicos de la observancia en Císter, y *asegurar la cohesión* de la nueva congregación monástica en franca expansión, proyectando el número de una trabazón constitucional”.

“La visita anual a cada monasterio por el P. Inmediato se fue deteriorando por las dificultades de los viajes, así como por el excesivo número de visitas que estaban obligados a realizar algunos abades con numerosas casa “hijas”: Císter 24; Pontigny 16; Morimond 77; Claraval 80...”

Bien pronto, la constitución cisterciense tuvo que sufrir importantes modificaciones debidas, sobre todo, a su expansión y a su posición frente a la jerarquía de la Iglesia y frente a la gran abadía de Cluny. La Carta de Caridad no podía prever

todos los problemas que originó la expansión. A mediados del siglo XII, se hizo evidente que el Capítulo anual distaba mucho de ser la asamblea general de todos los abades de la Orden. Es difícil creer que los presentes al Capítulo General anual, en aquella época, fuera un tercio de los abades. Los conocimientos que los capitulares tenían de los monasterios de ciertas regiones eran pobres y, de hecho, no podían tomar decisiones sobre asuntos concretos de la vida de las comunidades. El vacío de autoridad fue llenado fácilmente y con cierta naturalidad, por los Padres Inmediatos, pero que dependían en última instancia de los cinco protoabades, que ejercían un rígido control para mantener la cohesión de sus respectivas filiaciones y los abades de éstas se dirigían a ellos para recibir directivas.

La evolución descentralizadora en corresponsabilidad es el punto de encuentro en el que la Orden se reconoce a sí misma, pero ese punto de encuentro estaba desdibujado e ignorado por intereses poco acordes con los ideales fundacionales. La época de “Las Congregaciones” marca el hito de inflexión en todo este proceso de luz y oscuridad, con aportaciones valiosas y también con interpretaciones lejanas a los orígenes. No dejan de ser un eslabón más en la historia de la Orden.

El P. Inmediato y la Visita Regular son dos temas, prácticamente inseparables, incluso en el caso de las monjas; el P. Inmediato y el Visitador no siempre coinciden, pero aún en el caso de no coincidencia el P. Inmediato debe estar ampliamente informado del proceso de la Visita.

La primera raíz: “Tomando por guía el Evangelio” y la Regla, que es la tierra buena en la que se enraíza todo el proyecto de los Fundadores del Císter, la comunidad cisterciense, que goza de una *gran autonomía*, se enmarca dentro de una *cierta dependencia* de la comunidad de la que proviene. Entre nosotros: “Casa Madre y Casa Hija”. La “Filiación” es uno de los pilares de la institución cisterciense.

La segunda raíz, desde una lógica interna a la Institución, es que el abad de la casa fundadora se convierte en *el P. Inmediato* de la casa fundada; es él el lazo de esa *carismática dependencia*, así llamaría esta cierta dependencia, entre la casa “madre y la hija”. Conocemos bien la gran importancia de esta “figura” en nuestro Derecho Particular. Para cumplir con su misión, el P. Inmediato tiene la obligación de cuidar por el *progreso espiritual de su casa hija*, lo que hace, normalmente, no únicamente, mediante la *Visita Regular*.

La tercera raíz es el *Capítulo General* en el que confluyen, de tiempo en tiempo, todos los superiores de la Orden en *plano de igualdad* para tratar del *bien de las almas*.

Cuando la misión de cada una de las instituciones asume sus responsabilidades y se mantiene en los límites de sus competencias, las comunidades concernidas viven en un clima de distendida libertad y convivencia pacífica. Las relaciones son fraternas entre las distintas instancias de la Orden. Ese fue el ideal de la *Carta*

Caritatis y el que nosotros hoy queremos redescubrir en su originaria inspiración, pero también en renovada creatividad.

Este es el contexto ¡bien conocido por todos! en el que nos situamos.

Toda institución pasa por diversas etapas a través de la historia y la influencia de esta historia la marca como signo de que tal institución está viva y permeable a los avatares de los tiempos, de las culturas y de los movimientos con los que convive y en los que se realiza. Así una ojeada a las dos instituciones que nos ocupan, P. Inmediato y Visita Regular, no escapan a esta ley de vida. Unas veces el acento irá en la autonomía local, otras en la autoridad del P. Inmediato, a veces el Capítulo General asumirá competencias propias del P. Inmediato y otras se llegará a una especie de “dejar hacer” sin que nadie se implique en situaciones concretas y complejas. Es la historia. En esa historia vamos descubriendo la acción del Espíritu que nos guía al conocimiento de la verdad, la única que nos hará libres.

La historia de la Orden es, francamente, compleja. El camino hacia *la simplicidad*, deseada y buscada a través de los siglos, como respuesta al carisma fundacional, queda bastante desdibujado. Hoy la Orden, en su deseo de retorno al carisma fundacional, busca la simplicidad y la sencillez como dos valores fundantes. Es verdad que siempre ha existido esa búsqueda, más o menos explícita. Cuando la vida de las personas es sencilla, la simplicidad y la sencillez se viven con naturalidad en la vida diaria, con sus alegrías y sus penas, con sus logros y fracasos, con sus ideales y desalientos. En la convivencia fraterna se recrea fidelidad. Cuando la vida no es sencilla y simple, teorizamos y se legisla sobre la simplicidad y la sencillez, entrando en una complejidad cada día más enrevesada, creyendo que así conseguimos esa supuesta *simplicitas*, fundamento de la caridad y de la libertad.

Tanto el tema del P. Inmediato como el de la Visita Regular hay que resituarlos en este contexto de fraterna sencillez en la mutua ayuda. La posible complejidad que pueda tener la legislación debe ser clarificada desde la confianza que engendra la fraternidad.

8.4.1. El P. Inmediato

El texto de la Constitución 74 es el siguiente:

“El Padre Inmediato velará por el progreso de sus casas hijas. Quedando a salvo la autonomía de la casa hija, el Padre Inmediato ayude y sostenga al abad en el cumplimiento de su oficio pastoral y fomente la concordia en la comunidad. Si viese que se quebranta en ella algún precepto de la Regla o de la Orden, después de consultar con el abad local, esfuércese con humildad y caridad en remediar tal situación.”

Los verbos empleados ya indican el sentido positivo y pastoral del “poder” del padre Inmediato en su casa hija. Vigilar o velar, ayudar, sostener, fomentar, consultar, esforzarse, remediar. Creo que desde esa simple lectura de estos verbos se percibe con claridad cuál debe ser la actitud de “vigilancia” que el P. Inmediato debe tener sobre sus filiaciones. La nueva dinámica está en el *affectus caritatis*, que no es debilidad ni permisividad, es, sobre todo, un apoyo a la amorosa fidelidad.

Dom Bernardo, nuestro Abad General, en una conferencia al Capítulo General de 1996 habló con claridad y precisión sobre la visión que él tiene del P. Inmediato. Reproduzco integro el texto por que creo es iluminador en las actuales circunstancias de la Orden:

La primera palabra que pide aclaración es el verbo: vigilar. ¿Qué sentido tiene esta palabra y cuál es su alcance? Vigilar significa: velar y cuidar solícitamente de algo. Aplicado al Padre Inmediato quiere decir que éste, sin ser un “vigilante” (en sentido peyorativo o en sentido de “guardia del orden público”), ha de ejercer una función de “vigilancia” en relación con la casa hija.

Ahora bien, este servicio de vigilancia no ha de ejercerse tan sólo durante las Visitas Regulares, sino que ha de actualizarse en todos los momentos que lo requieran las circunstancias y lo discierna oportuno el Padre Inmediato. Recordemos que el texto se encuentra en la constitución sobre el Padre Inmediato y no en la constitución sobre la Visita Regular. En consecuencia, el servicio de vigilancia es de carácter permanente. Y el texto continúa diciendo:

-Si viese que se quebranta en ella algún precepto de la Regla o de la Orden, después de consultar con el abad local, esfuércese con humildad y caridad en remediar tal situación (C.74).

Es decir que el Padre Inmediato tiene autoridad para remediar situaciones que así lo demandan. Obviamente que ha de hacerlo con humildad y caridad, consultando al abad o abadesa local; pero pecaría por negligencia -que es una forma de falta de prudencia- si no aplicase los remedios necesarios.

En algunos casos graves, por lo general raros, como ser la deposición de un oficial, puede llegar a actuar sin el consentimiento del abad o abadesa local. Las Constituciones sólo hablan de consulta. Una vez más, recordemos que los poderes del Padre Inmediato son “ordinarios y por razón de su cargo”, es decir: los tiene en cuanto Padre Inmediato.

En casos graves y además urgentes, sería así mismo una imprudencia

remandar su solución a una futura Visita Regular, sobre todo si ésta se prevé lejana en el tiempo.

Todo esto, que quizás no parecía tan claro en tiempos ya pasados y en tiempos más recientes, lo tenían muy claro los capitulares de 1920 cuanto se abocaron al tema de las atribuciones y responsabilidades de los Padres Inmediatos. Leemos en las Actas capitulares:

-Para precisar las atribuciones y responsabilidades de los PP. Inmediatos se recuerdan las decisiones del Capítulo General de 1905. Se puede leer en las actas de la tercera sesión: “Un P. Inmediato tiene la autoridad suficiente para conocer, durante el intervalo entre dos Visitas Regulares, aquello que sucede de importante en su casa hija, y para impedir toda violación de las Constituciones. Tiene el deber, durante este intervalo, de denunciar el hecho al Rmo. Padre General”. La venerable asamblea piensa que se pueden añadir estas palabras: “y de tomar las medidas que juzgue oportunas o necesarias, si el caso es más o menos urgente” (Actas, 1920, p.28).

Los capitulares de 1920 tenían un sentido muy claro del principio de subsidiariedad: lo que podía ser hecho por el Padre Inmediato no tenía por qué hacerlo el Abad General. Tenían así mismo una comprensión cabal de la autonomía local.

Es decir, hay visitas del Padre Inmediato que no son Visitas Regulares, pero no por eso son simples visitas de amistad o “Visitas de vigilancia ordinaria”.

Las Visitas a las que me refiero pueden ser la respuesta a un recurso de apelación para dar respuesta a una situación puntual y concreta. Son, pues, Visitas “canónicas” puesto que se apoyan en los derechos que les confieren las Constituciones al Padre Inmediato. Quizás podemos llamarlas “Visitas de vigilancia extraordinaria”.

Es evidente de que todo comentario sobre las funciones del P. Inmediato en relación con sus casas hijas entra dentro de los principios de “autonomía y comunión”. Algunas aclaraciones sobre la autonomía pueden ser útiles.

8.4.2. La autonomía

Es posible hablar de autonomía a diferentes niveles, como así también en dos direcciones: hacia afuera, en relación con la Santa Sede; y hacia adentro, al interior de la Orden. Creo que la forma más concreta de abordar el tema es ubicarnos a nivel de la comunidad local.

Los monasterios de la Orden son autónomos, es decir: *sui iuris*, y el Superior

de ellos, el abad, es Superior mayor (cc. 613, 620), goza de la debida autonomía interna y de la debida independencia respecto:

- A las demás casas de la Orden.
- A los pocos numerosos y posibles órganos intermedios.
- Al gobierno supremo o generalicio.

El monasterio, en cuanto institución legítima, se gobierna a sí mismo y ha de poder actuar con libertad de espíritu. Obviamente esta autonomía no es absoluta. En caso contrario no existiría la Orden. La autonomía se enriquece y limita por el principio de la solidaridad o comunión: el bien de toda la Orden puede exigir la existencia de normas comunes que limiten la autonomía local en vistas a bienes supremos a gozar por todos.

Es también obvio, pero no está demás decirlo, que la autonomía local está al servicio de la concordia y el progreso en todo aquello que es recto según la Regla de san Benito y las Constituciones de la Orden. Allí donde falte esta rectitud de vida hay lugar para la corrección e intervención externa. El principio de subsidiariedad, como en seguida veremos, es otro enriquecimiento y limitación de la autonomía local.

La autonomía local podría muy bien ser considerada como una “autonomía filial y orgánica”. En efecto, existe una relación de dependencia subsidiaria entre cada monasterio y las instancias superiores de la Orden, encargadas de velar por la observancia y la conservación del patrimonio: Capítulo General, Abad General, Padre Inmediato, Visitador.

En situaciones normales no hay necesidad de intervención de las instancias superiores, si no es para promover, animar y estimular a las comunidades. Pero cuando se producen abusos, inobservancias graves, gestión económica perjudicial, situaciones conflictivas, pasividad e inoperancia, la Orden tiene todos los poderes necesarios para remediar tales situaciones.

Por eso se puede decir que las instancias superiores no tienen potestad “directa” sobre los monasterios y sobre los monjes y monjas, sino “indirecta” por razón de la materia, a fin de velar, promover y estimular la vida cisterciense, corregir los defectos y conservar el patrimonio”.

Así intentamos actuar en la Orden. Sin embargo, hay cosas que quizás convenga repensarlas. En principio, nuestras Constituciones actuales mantienen algunos presupuestos que ya no son habituales o incluso no se dan en absoluto. Me refiero a los abades vitalicios o a tiempo indefinido y a los superiores “ad nutum”. Es normal que el cambio de la legislación en ámbitos propios de la autoridad repercutan más o menos directamente en los subordinados y, a mi parecer, este es el caso de los superiores temporales y de los superiores “ad nutum”.

La función encomendada al P. Inmediato está enmarcada en los antiguos supe-

riores vitalicios o en los actuales de a tiempo no determinado; pero no contempla, de hecho, la realidad de un cambio de P. Inmediato cada seis años.

En la actualidad, un P. Inmediato elegido por seis años y no reelegido visita *obligatoriamente* a sus filiales tres veces durante su mandato, si es que no delega (No es un caso hipotético, hablo de un hecho real). En esta situación de constantes cambios de P. Inmediato, ni él conoce a los miembros de las filiaciones, ni éstos están dispuestos a crear un clima de confianza que no vaya a tener ni continuidad ni consistencia.

Si añadimos a ello las dificultades de las distancias de las casas hijas, el problema se agrava. Y se agrava, no sólo para las filiales, sino también para la propia comunidad que, en casos de filiaciones numerosas, sufre la ausencia de su abad durante largos periodos de tiempo. Tendríamos que volver a las palabras de Jesús: “al principio no fue así”. Sé la oposición que hubo y hay en la Orden a la redistribución de filiaciones. Tema tratado varias veces en los Capítulos Generales y siempre volvemos a lo mismo.

Me hago preguntas para las que yo no tengo respuesta y, además, sé que son preguntas que a muchos no les cuestionan. Sin embargo, la realidad que viven bastantes de nuestras comunidades, con filiaciones numerosas y distantes, en culturas que no son las propias, nos debería sensibilizar para ejercer la mutua responsabilidad *realmente* y no sólo en teoría, o como mucho, durante la celebración de las reuniones del Capítulo General

¿Qué función pastoral puede ejercer un P. Inmediato que vive en otro continente, que visita la comunidad cada dos años, cuando no delega, y que además no conoce la lengua propia del país que visita, ni la cultura, ni las costumbres? No tengo dudas sobre la riqueza de experiencias que supone visitar a una comunidad de cultura distinta de la propia e incluso el bien que se puede hacer a la comunidad visitada, pero no deja de ser algo excepcional, novedoso.

El caso de un superior “ad nutum” hace más evidente lo que trato de exponer.

Y, si como deseamos, las abadesas se convierten en MM. Inmediatas, veremos entonces la capacidad creativa que hay en la Orden y cómo, además del criterio de fundación, se puede recurrir también al de adopción, que sólo se aplica en contados casos en la rama masculina. Probablemente se podrá recurrir también a otros modos de ayuda mutua entre comunidades tal como se prevé en las Constituciones.

Las Conferencias Regionales podrían tener unas competencias pastorales que asumiesen como propias las *ausencias y las distancias* del P. Inmediato. *Las ausencias y las distancias* se pueden dar incluso dentro de la propia Región.

¿Estamos tan seguros de que la figura del P. Inmediato, tal como la tenemos definida hoy, es definitiva? ¿Es la mejor forma de velar, ayudar, sostener, fomentar,

consultar, remediar... (c. 74)? ¿Cómo hacer que la vigilancia o velar, la ayuda, el sostener, el fomentar, la consulta, el esforzarse, el remediar llegen a ser realidades cercanas y eficaces y no simples “desiderata”, algo a desear?

¿Hay en nuestra legislación actual figuras semejantes a la mujer de Lot?: permanecen inmutables para bien y para mal. No es bueno para una institución dedicar sus esfuerzos principales a mirar y estudiar el pasado; quedarnos en glorias pasadas, desempolvar nuestros valiosos códices... Lo nuestro ahora, y urgentemente, es orientarnos hacia el futuro que Dios pone en nuestras manos para poderlo ofrecer significativamente a las mujeres y hombres de nuestro tiempo.

8.4.3. La Visita Regular

Referente a las Visitas Regulares, podemos leer la c. 75.2:

“La finalidad de la Visita Regular es reforzar, completar y, si el caso lo pide, corregir la labor pastoral del abad, animar a los hermanos a proseguir la vida cisterciense con renovado espíritu. Esto requiere la cooperación entusiasta de la comunidad. El Visitador observe fielmente las prescripciones del derecho, el espíritu de la Carta de Caridad y las normas del Capítulo General”.

Por la claridad y precisión cito de nuevo a dom. Bernardo en la misma conferencia antes citada:

“El servicio y derecho de Visita Regular es complementario con el servicio y derecho de vigilancia: a la obligación de vigilar se le adjunta el derecho de Visita a fin de poder obrar en forma más amplia, con un contexto privilegiado, y de manera periódica a fin de permitir una continuidad.

La Visita Regular es el lugar privilegiado y normal para que el Padre Inmediato ponga en obra su servicio de corrección y animación, pero no es el único, como se ha dicho más arriba.

Ahora bien, hay que hacer notar que la situación de los Padres Inmediatos en los monasterios de monjes es diferente a la situación de los Padres Inmediatos en los monasterios de monjas.

En efecto, los Padre Inmediatos tienen en las casas de monjas la misma obligación de vigilancia, pero sin el correspondiente derecho de Visita

Regular⁷. Esta situación trae aparejada varias consecuencias no siempre positivas: desde los problemas que quedan sin solución hasta el menoscabo de la autoridad del Padre Inmediato, pasando por la multiplicación indebida de visitas.

Importante notar la diferencia entre P. Inmediato y Visitador. Quizás la consecuencia más evidente es que el Visitador, cuando no es P. Inmediato, presta un servicio transitorio, en comunión con el P. Inmediato, al que debe informar de los resultados de la Visita y sus incidencias.

En los monasterios de monjas la obligatoriedad de delegación de Visita es cada seis años y es el P. Inmediato el que delega, de acuerdo con la abadesa. Por lo tanto, la diferencia entre los monjes y las monjas está en que en los monasterios de monjes el P. Inmediato *puede* delegar la Visita; en los monasterios de monjas *tiene* que delegar la Visita al menos cada seis años”.

Con un fin eminentemente práctico, pongo a continuación un esquema del Estatuto de la Visita Regular. La finalidad es ver de una ojeada los contenidos de cada número del Estatuto y percibir las posibilidades y la riqueza que este Estatuto de la VR tiene para la renovación real de nuestras comunidades. Esto se hará más evidente si lo comparamos con el antiguo Estatuto, llamado “De forma Visitatio-nis” que también figura al final de esta aportación.

⁷ Cuando dom Bernardo dio su conferencia, el Visitador de las monjas era el Abad General; ahora el derecho de la Visita ha sido devuelto al Padre Inmediato, que tiene que delegar a otra persona por lo menos cada seis años.

ESQUEMA DEL ESTATUTO DE LA VISITA REGULAR

I. NATURALEZA Y FRECUENCIA DE LA VR

1.1. Autonomía y comunión de los monasterios.

- Vínculos:
 - Caridad
 - Común tradición
 - Doctrina y Derecho

1.2. Superiores unidos por los

- Vínculos:
- Solicitud por el bien de cada comunidad
- Se ejerce por la Filiación y la VR

1.3. Frecuencia:

- Todas las comunidades
- Al menos cada dos años.

2. La VR y su finalidad

2.1. Momento de comunión en la misma gracia cisterciense

2.2. Expresión de corresponsabilidad entre todas las comunidades

2.3. Propósito de la VR (Finalidad)

2.4. En relación con los/as hermanos/as:

- Estimular
- Vigilar-Renovar-Fortalecer

2.5. En relación con el Superior:

- Reforzar
- Completar
- Corregir, si es necesario, la acción pastoral del abad

3. Los hermanos/as

3.1. Acogida del Visitador con

- Fe
- Gozo

3.2. VR = llamamiento a la conversión

- Personal
- Comunitaria

3.3. Sugerencias - Directrices - Correcciones aceptadas con

- Respeto
- Humildad

4. Superior(a)

4.1. Recibimiento con confianza

4.2. Asistencia en su cargo pastoral

4.3. Éxito de la VR

- Cooperación
- Actitud receptiva
- Búsqueda del bien
 - de la comunidad
 - de cada hermano/a

5. Visitador (Visitadores)

5.1. Respeto:

- Comunidad
- Superior

5.2. Confianza en el Espíritu que actúa en cada uno

5.3. Ayudará a la comunidad a:

- Examinar la calidad de la vida monástica
- A percibir las llamadas de Dios

5.4. Observará las prescripciones de:

- Derecho
- Espíritu de la Carta de Caridad
- Las normas del presente Estatuto

6. Mutua comprensión y colaboración

6.1. Visitador-Comunidad-Superior, condición éxito y frutos duraderos

6.2. Acompañar la VR

- Oración
- Atención en fidelidad
 - Evangelio
 - Regla de S. Benito
 - Constituciones
 - Normas del CG
 - Propia gracia de la comunidad

II. LA PERSONA DEL VISITADOR (Visitadores)

7. El Visitador

7.1. P. Inmediato-Abad General

7.2. Pueden delegar en:

- Superior de un monasterio autónomo de monjes
- Abadesa en cargo (Sólo monjas)
- Antiguo abad (prior titular)
- Consejero del Abad General
- Antigua abadesa (priora titular) (Sólo monjas)
- Consejera del Abad General (Sólo monjas)

7.3. Condiciones de la delegación:

- Consulta al superior local Delegación para monjes
- Consulta a la superiora local (ella consulta a la comunidad)

8. Delegación obligatoria en los monasterio de monjas, cada seis años.

9. Los posibles acompañantes del Visitador

9.1. Un abad o abadesa

9.2. Un antiguo abad o abadesa

9.3. Un experto en algún sector particular (sólo monjes)

9.4. Condiciones del acompañamiento:

- Consulta al superior/a y éste/a a la comunidad

9.5. En todos estos casos sólo hay un Visitador oficial

ESQUEMA DEL ESTATUTO DE LA VISITA REGULAR

- 9.6. Toda la comunidad debe encontrarse con él
- 9.7. El acompañante asiste al Visitador con
- sus consejos
 - realizará las tareas que éste le confíe
- 9.8. Se informará a la comunidad cómo procederán ambos

10. Consejo para un nuevo abad

- 10.1. Puede ser útil hacerse acompañar por un abad/abadesa más experimentado
- 10.2. Respetar, en la medida de lo posible, la petición de
- un superior
 - una comunidad de tener
 - Un Visitador delegado
 - Un acompañante

11. La Interculturación (Sólo monjes)

- 11.1. P. Inmediato de cultura diferente
- Delegar en Visitador *de la misma cultura* que la comunidad
- 11.2. P. Inmediato de de la misma cultura
- Delegar en Visitador de *cultura diferente*
- 11.3. P. Inmediato de idioma distinto
- Delegar en Visitador de idioma de la comunidad
- 11.4. Si hace falta traductor
- Debe ser aprobado por el capítulo conventual de la comunidad Visitada
 - Debe mantener el mismo secreto que Visitador

III. ANTES DE LA VISITA PREPARACIÓN

12. Actitud orante de todos los implicados:

- Comunidad Visitador
- Gracia del discernimiento y buen celo
- Celebración de la Misa del Espíritu Santo

13. El superior

- 13.1. Animará a la comunidad en el esfuerzo de preparación
- 13.2. Animará a los hermanos para que sean honestos y sinceros
- 13.3. Dará conferencias sobre la importancia de la VR.
- 13.4. Dará plena libertad a la comunidad

14. La comunidad

- 14.1. Sus necesidad y el momento de su historia
- 14.2. Examen:
- Diálogos comunitarios
 - Reuniones del Consejo
 - Otros medios aptos para la colaboración de todos

- 14.3. Identificar algunos puntos importantes para tratar durante la VR
- 14.4. Posibilidad de redactar un documento comunitario
- 14.5. Libertad del Visitador para tratar otros puntos
- 14.6. El Visitador puede proponer un método particular
- La comunidad debe conformarse a él

15. El Visitador (Sobre todo si no es el P. Inmediato)

- 15.1. Información de la comunidad que visitará
- 15.2. Hablará con el superior
- 15.3. El superior le informará de la preparación de la VR
- 15.4. El Visitador pedirá a Dios
- la gracia del discernimiento
 - el valor necesario para tomar las medidas necesarias

IV. LA VISITA

16. Durante la Visita

- 16.1. Los siguientes puntos constituyen los aspectos más evidentes de la vida comunitaria
- 16.2. Según las circunstancias, el Visitador estará particularmente atento a algunos de ellos:
- a) el clima de caridad, obediencia y unidad en la comunidad (Cst. 13-16);
 - b) el espíritu y la celebración de la liturgia (Cst. 17-19);
 - c) el equilibrio entre oración, lectio y trabajo (Cst. 20-23; 26);
 - d) el silencio y la separación del mundo así como la clausura (Cst. 24;29);
 - e) la fidelidad en vivir la ascesis monástica en la pobreza y la simplicidad de vida (Cst. 25; 27-28);
 - f) la acogida de los huéspedes y el apostolado (Cst. 30-31);
 - g) el servicio de los distintos oficiales (Cst. 35);
 - h) el funcionamiento de los consejos (Cst. 36);
 - i) la situación financiera y la administración temporal (Cst. 43.3;74.3);
 - j) la calidad de la formación inicial y permanente (Cst. 45 ss y n. 66 de la Ratio Institutionis);
 - k) la relación con los/las hermanos/as ausentes y las fundaciones;
 - l) el estado de salud física en la comunidad;
 - m) el ministerio del capellán en los monasterios de monjas (Cst. 76);
 - n) la relación con la Orden y la Iglesia local (Cst. 31-32; 77ss).

ESQUEMA DEL ESTATUTO DE LA VISITA REGULAR

17. Entrevista con el Visitador

- 17.1. Todos los miembros profesos de la comunidad tienen el derecho y el deber de encontrarse con el Visitador.
- 17.2. Para compartir:
 - visión de la comunidad puntos fuertes - desafíos - problemas
- 17.3. Responder a preguntas en verdad y amor
- 17.4. No es ni necesario, ni está permitido hablar de las faltas ocultas de los hermanos
- 17.5. No guardar las cosas hasta el momento d la VR
- 17.6. Si hay diálogos comunitarios, todos deben participar activamente

18. Autoridad del Superior local

- 18.1. Conserva su poder ordinario
- 18.2. Pondrá a disposición del Visitador toda la información necesaria sobre la comunidad y sobre su propia gestión
- 18.3. No se preocupará de lo que digan los hermanos al Visitador
- 18.4. Actitud benévola ante posibles imprudencias

19. Actuaciones del Visitador - con la comunidad

- 19.1. Actuará con tacto y caridad. Acción del Espíritu Santo en todos
- 19.2. Sugerirá los medios oportunos –estimulará el crecimiento y la fidelidad-ayudará a resolver las dificultades
- 19.3. Tener presente el sano pluralismo - no imponer lo de su casa.
- 19.4. Objetividad y discernimiento en relación con los valores monásticos
- 19.5. Idea objetiva de la comunidad extraída de las informaciones recibidas
- 19.6. Si hay algo que corregir, lo hará con prudencia y amor

20. Actuaciones del Visitador - con el Superior

- Animación -corrección
- 20.1. Ayudar al Superior local en ejercicio de su función pastoral
 - Dando consejos al mismo Superior
 - Observaciones dirigidas a la comunidad
- 20.2. Si la actuación del Superior es errónea o deficiente
 - tiene el derecho y el deber de corregirla
- 20.3. Cuidar no perjudicar la autoridad del Superior

21. Actuaciones del Visitador - con el Superior

- Posible cambio de Superior
- 21.1. Examen de la situación comunitaria
 - Aconseja
 - Exige

21.2. Cambio de Superior

- 21.3. Consultará antes al P. Inmediato (si él no lo es)
- 21.4. Informará al Superior con valor y bondad

22. Actuaciones especiales del Visitador

- 22.1. No actuará precipitadamente
- 22.2. Dialogará con el superior
 - Con la comunidad (en la medida de lo posible)
 - Con el Consejo (al menos)
 - Antes de tomar una determinación importante
- 22.3. Tiempo suficiente para la VR
- 22.4. En casos excepcionales:
 - Después de consultar al Superior
 - Podrá retirar a un oficial de sus funciones (Prior-Cillerero-Maestro de novicios)
 - O a un responsable de algún empleo
- 22.5. No puede nombrar el sucesor, ni en el oficio ni en el empleo.
- 22.6. Informará al P. Inmediato.

V. CLAUSURA de la Visita

23. Redacción de la Carta de Visita

- 23.1. La redactará con esmero mostrando:
 - Que ha escuchado lo que se le ha dicho durante la VR
 - Que se ha esforzado por comprender bien la situación de la comunidad
- 23.2. Resumirá en la Carta la visión que la comunidad le ha transmitido
- 23.3. Añadirá su propia percepción de la comunidad
- 23.4. Dará consejos, alentará, invitará a la conversión
- 23.5. Señalará puntos de posible y deseable crecimiento
- 23.6. Se centrará en algunos aspectos esenciales
- 23.7. Podrá dejar una lista con puntos menores.

24. Participación de la comunidad en la redacción de la Carta

- 24.1. Podrá ser útil presentar
 - a la comunidad
 - al Consejo
 - al Superior
 - los puntos de la Carta para un posible diálogo
- 24.2. Indicará al Superior las observaciones que piensa hacer antes o después de leer la Carta
- 24.3. La Visita se cierra normalmente con la lectura de la Carta
- 24.4. Visita Abierta:
 - Sólo en situaciones excepcionales

ESQUEMA DEL ESTATUTO DE LA VISITA REGULAR

- por un tiempo determinado y preciso
 - consultando a la comunidad
 - al Superior local
 - al P. Inmediato

VI. DESPUÉS DE LA VISITA

25. El Superior tiene una responsabilidad específica

- 25.1. Debe promover en la comunidad la reflexión y la evaluación
- 25.2. Poner en práctica las recomendaciones del Visitador
 - Con espíritu de fe
 - En comunión con toda la Orden
- 25.3. Se leerá la Carta
 - algunas veces al año
 - Según las indicaciones del Visitador
- 25.4. La comunidad reflexiona sobre la gracia recibida en la Visita y su respuesta
- 25.5. Evalúa la puesta en práctica de la Carta y las recomendaciones del Visitador

26. El Visitador

- 26.1. Enviará un informe al Abad General dentro de dos meses
- 26.2. Enviará un informe al P. Inmediato
 - Invitación a poner atención a la práctica de alguna recomendación particular
- 26.3. Estos informes deben ser substancialmente iguales a la Carta
- 26.4. Si no se ha podido decir todo en la Carta
 - Se notifica al Abad General
 - Con la posibilidad de abordarlos en la próxima Visita

27. El Abad General

- 27.1. Podrá responder al informe sobre la Visita
 - Por sí mismo
 - Por medio de su Consejo
- 27.2. Podrá sugerir los medios para ayudar a la comunidad

28. El Superior

- 28.1. Podrá mandar un informe al Abad General y al P. Inmediato
 - Después de consultar con su Consejo
 - O a toda la comunidad
- 28.2. Enviar este informe a la Conferencia Regional depende del Superior

29. Posibilidad de recurso

- 29.1. Un Superior y la comunidad siempre pueden recurrir contra la Visita
- 29.2. El recurso se presenta
 - Al Capítulo General
 - Al Abad General, que actúa como Vicario
 - A la Santa Sede

30. La confidencialidad

- 30.1. El Visitador y la comunidad visitada tienen
 - el derecho
 - el deber
 - de guardar confidencialidad y respeto
 - a las personas implicadas en la Visita
- 30.2. El Visitador no revelará nombres de los que le han hechos observaciones
- 30.3. Está obligado a la discreción sobre todo lo que concierne a la comunidad visitada

VII. CONCLUSIÓN

31. Expresión del vínculo de caridad entre las casas de la Orden, la Visita Regular así preparada y vivida constituye un acontecimiento espiritual privilegiado ofrecido a cada comunidad para asegurar su crecimiento en la fidelidad a la gracia cisterciense.

DE LA VISITA REGULAR

Añadimos el Estatuto De forma Visitationis (del siglo XII). Si los comparamos percibiremos la acción del Espíritu Santo en la Orden

Fin de la visita

- 1 Cuando tiene que hacer la visita, el visitador procederá con una precaución y una diligencia extremas: con fidelidad y prudencia (1), se propondrá corregir los excesos y conservar la paz (2).
- 2 Quedando a salvo la disciplina de la Orden, se esforzará todo lo que pueda en llevar a los hermanos a un mayor respeto a su propio abad y a la gracia del amor mutuo en Cristo.

Deberes del abad visitado

- 3 Por su parte, el abad visitado estará atento a mostrarse obediente y dócil al visitador según el reglamento de la Orden y hará cuanto pueda para mejorar su casa como alguien que tendrá que dar cuenta al Señor (3).
- 4 Por eso, a la llegada del visitador, el abad de esta casa o, si está ausente, el prior o quien ocupe su lugar, se apresurará en advertir y rogar, así como en prescribir a los hermanos que sugieran y propongan con fidelidad y confianza, en público o en privado según lo juzguen preferible, lo que piensan que debe corregirse.
- 5 Por otra parte, evitará poner obstáculos a la realización de la corrección o, una vez realizada, procurará ajustarse a ella.
- 6 En presencia del visitador o después de su marcha, se abstendrá de toda medida de represalia, de reproche o de movimiento de indignación para con ningún hermano.
- 7 Por el contrario, si alguien no guarda la reserva o discreción convenientes, se le remitirá de buen grado sin refunfuñar al juicio del visitador.

Deberes del abad visitador

- 8 En cuanto al visitador, es cierto que no tiene que fiarse de todo espíritu (4). En un asunto que no conoce, se informará con diligencia y, una vez haya hecho luz, pondrá buen orden en ello con vivo ardor en servir a la Orden y con sentimientos de caridad paterna.
- 9 Impedirá también que los hermanos vuelvan sobre puntos ya convenientemente corregidos, que se entreguen a hipótesis incontrolables y turben el espíritu de sus padres y hermanos con vanas suposiciones.
- 10 Si alguien lo hace, el visitador le regañará y le reprenderá (5) como lo merece.
- 11 Impedirá también que un hermano difiera y guarde en reserva hasta la venida del visitador lo que le parece que hay que enmendar, como para agravar el escándalo, lo que es totalmente detestable. Al contrario, los casos que se presentan se proclamarán y enmendarán en el tiempo oportuno.

Sanciones

- 12 Si el visitador no respeta este reglamento, será sancionado como lo merece por un abad superior o por otros abades de su rango, o incluso será castigado por el Capítulo General.
- 13 De modo semejante, si el abad visitado no se apresura a observar este mismo reglamento, será gravemente culpable delante de Dios y digno de recibir una sanción de su abad-padre o del Capítulo General.

Apéndice: la confesión

- 14 Ningún abad-huésped, ni siquiera el visitador, a menos que sea el padre de la casa visitada, recibirá las confesiones.
- 15 Además, si el caso es grave, el propio padre de la casa visitada se empeñará en mandar al que se confiesa a él al abad de esta casa y, con la lealtad que conviene, hará lo necesario, con toda diligencia, para que el hermano, como se debe, descubra su conciencia a su propio abad (6).

8.4.4. Nota complementar sobre el Padre Inmediato de las monjas

(Por dom Marie-Gérard Dubois) ⁸

Entre las **monjas**, el Padre Inmediato es un abad designado por los Capítulos Generales (el de los abades, hasta 1970; el de abades y el de las abadesas, en adelante), con el consentimiento de los capítulos conventuales de las comunidades implicadas. En general, es el abad de una casa de monjes relativamente cercana geográficamente. Ha habido una gran evolución en estos últimos años del siglo xx.

Ante todo hasta 1997, el visitador de derecho era el Abad General, que debía, sin embargo, delegar en el Padre Inmediato al menos una vez cada seis años. El Padre Inmediato que no iba, por tanto, regularmente a su casa hija como visitador, buscaba otras ocasiones para visitar a su casa hija y ejercer allí su responsabilidad de vigilancia. De ahí la multiplicación, bastante habitual, de visitas informales, sobre todo en función de la proximidad geográfica que existe frecuentemente entre casa madre y casas hijas, más cercana en comparación con las casas hijas masculinas.

Eso puede ser bueno, pero ha podido restringir la autonomía de la comunidad y molestar a la abadesa, si la frecuencia de la visita del Padre Inmediato es muy fuerte, cada tres meses, por ejemplo, o incluso aún más.

Esto especialmente hasta 1983, porque la situación jurídica del Padre Inmediato no era la misma frente a los monjes y frente a las monjas, porque las monjas de nuestra Orden no estaban exentas de la jurisdicción de los obispos.

L'EXENCIÓN DE LAS MONJAS

La Orden, desde 1834, no tenía oficialmente sobre las monjas más que un « cuidado espiritual », la “cura spiritualis”. En lo demás dependían de la jurisdicción de los obispos.

Sin embargo los obispos estaban flanqueados, por así decir, por los Padres Inmediatos que aseguraban el vínculo con la Orden, pero que no eran más que asistentes de los obispos. Las Constituciones de 1836 (retomadas en 1883 para la Observancia de la Trapa), que han sido las únicas Constituciones de monjas aprobadas por la Santa Sede hasta las de 1926, dicen que el Padre Inmediato « se acordará, en el ejercicio de su cargo, de actuar en dependencia con el obispo cuyo

⁸ Superior, luego abad de la Trapa (Francia) de febrero 1976 a octubre 2003.

puesto ocupa; de este modo, tendrá el cuidado de informarse siempre de sus intenciones y de conformarse a ellas exactamente, dándole cuenta de la administración tanto de lo espiritual como material de la Casa”.

La Santa Sede ha sido siempre reticente (incluso aún después del Concilio Vaticano II, notoriamente en 1970) al hecho de que los monjes se ocupen demasiado de las monjas: hay que decir, por lo demás, que entonces no había igualdad entre abades y abadesas; las monjas no tenían la posibilidad de hacerse cargo de ellas mismas: sólo los abades constituían el Capítulo General. La reticencia de la Santa Sede era tal que, después de la formación de la OCSO en 1892, no se ha querido presentar nuevas Constituciones para las monjas, por temor a que se aprovechara la ocasión para acentuar la dependencia para con los obispos. Sólo en 1926, como se ha dicho, la OCSO presentó a la Santa Sede nuevas Constituciones para las monjas.

En dichas Constituciones que han tenido curso hasta el *aggiornamento* conciliar y las nuevas Constituciones de 1990, se buscó un buen equilibrio entre el poder de los obispos y el de la Orden, en la figura del Padre Inmediato: para reducir lo más posible la intervención de los obispos, han cargado las tintas más bien a favor del Padre Inmediato, con el riesgo de limitar indebidamente la autonomía de la comunidad.

El proyecto, estudiado en 1921, tenía previsto que los Padres Inmediatos tuvieran, por delegación, los mismos poderes que los obispos, salvo los que el obispo se reservaría. El Padre Inmediato sería el único delegado del obispo. Era una manera de esquivar en la práctica las intervenciones de los obispos. Pero esto no ha sido aceptado por la Santa Sede. Las Constituciones se contentan, pues, con decir que el Abad General y el Padre Inmediato deben entenderse con el obispo para tomar las medidas o acordar las autorizaciones.

Al fin de cuentas, al Padre Inmediato le quedan numerosas ocasiones de intervenir en sus casas hijas. Por ejemplo las Constituciones de 1926 hacen de él un verdadero “superior”. Dicen: “Las monjas tienen un superior (llamado Padre Inmediato)... tomado de la Orden”. Eso responde, sin duda, al cuidado de tener una autoridad que pueda hacer contrapeso a la de los obispos, que, a veces, llevaban el nombre de “Superior eclesiástico » de las monjas, incluso si no eran más que delegados de la Santa Sede. Por el contrario, entre los monjes, el Padre Inmediato no es llamado « superior » de sus casas hijas, aun cuando ejerce una verdadera autoridad.

Igualmente se decía en estas Constituciones de 1926: «El Padre Inmediato deberá ser consultado por la superiora para todos los asuntos importantes que surjan de su poder» (n. 15. 4º). La Orden ha exigido siempre de la abadesa – *nota dom*

Vincent en un artículo de 1969 ⁹ – para ciertos actos importantes de la administración temporal, la aprobación del Padre Inmediato... Por lo demás, no era raro que el Padre Inmediato ayudara a la casa hija de las monjas desde el punto de vista económico; era, por tanto, lógico que tuviera derecho a controlar la administración. «Pero el texto de 1926 era ciertamente muy general, observa don Vincent, y podía dar lugar a abusos, como hacían ciertos Padres Inmediatos que todo lo controlaban como importante. Una comunidad de monjas no es un monasterio con dos cabezas: la abadesa y el Padre Inmediato».

El parecer del Padre Inmediato era requerido para poder prolongar el noviciado; incluso hacía falta su consentimiento para prolongar los votos temporales (esto hasta los Usos de 1965)... o para otras dispensas (de ayunos de la Orden, por ejemplo, o para decidir si hay motivos suficientemente graves para omitir el canto, en la Misa y los Oficios: vigiliias, por ejemplo). Antes de la toma de hábito o la profesión temporal, la postulante o la novicia debía ser presentada al obispo o a su delegado... Era, en efecto, el obispo o el Padre Inmediato quien presidía no sólo las profesiones solemnes, sino también la toma de hábito y las profesiones temporales.

En 1954, las monjas obtuvieron autorización de la Santa Sede para acoger ejercitantes en la hospedería: y es “bajo el control y la responsabilidad del Padre Inmediato de acuerdo con la abadesa” (Capítulo General 1954, pp. 12-13). Esto para cuestiones de clausura, en las que las monjas no han sido tan autónomas como los monjes, hasta el día de hoy. En las Constituciones de 1926, la clausura está bajo la vigilancia del obispo e igualmente del Padre Inmediato. La c. 29. 6 de las Constituciones actuales sigue diciendo: “El Padre Inmediato, según las cc. 74 y 75, o el Ordinario del lugar vele por la observancia de la clausura, que es punto de examen en la Visita Regular”.

El canon 615 del Código de 1983 prácticamente ha dado a las monjas la exención frente a los obispos, pues este canon somete a la vigilancia de los obispos solamente los monasterios que, aparte del propio superior, no tengan otro superior mayor. Y no es este el caso en la Orden ni para monjes ni para monjas, pues tienen el Capítulo General y el Padre Inmediato.

A decir verdad, la Orden poseía desde 1979 un decreto (rescripto) *ad experimentum* por diez años, obtenido no sin fatiga, que transfería a los Padres Inmediatos, si el obispo lo aceptaba ¹⁰, la facultad de presidir las profesiones solemnes y las elecciones de las abadesas, confirmar su elección, aceptar su dimisión, contro-

⁹ *Le Père Immédiat de nos moniales*, Coll.Cist. 31 (1969), 64-73.

¹⁰ Esto no ha sucedido en todas partes; poco más de un año después de la publicación del decreto, 25 obispos lo habían aceptado; 11 obispos (por 12 monasterios) lo habían rechazado. En 15 casos parece que no se había hecho diligencia alguna. Quiere decir que el rescripto ha sido utilizado desde 1979 sólo en el 50% de los casos.

lar las cuentas. Hasta entonces, en efecto, el obispo hacía todo eso (para el derecho de la presidencia de las elecciones, era, por otra parte, de derecho universal según el código de 1917, en los cc. 506 et 535). El código de 1983 ha resuelto la cuestión, como acabamos de decir, dando la exención a las monjas unidas a una Orden también exenta.

Pero las Constituciones de 1990 han reservado al Abad General y no al Padre Inmediato el derecho de confirmar las elecciones y aceptar la dimisión de las abadesas. Sobre este último punto, el Capítulo General de 2002 ha hecho de sí mismo la instancia normal para la aceptación de la dimisión de las abadesas, como de los abades. El Abad General utiliza el poder vicario del Capítulo para aceptar la dimisión cuando este no está reunido.

El Padre Inmediato empieza recientemente a tener poco a poco los mismos poderes para con los monjes y para con las monjas. Las únicas particularidades del poder actual de un Padre Inmediato de un monasterio de monjas son:

- *Debe* delegar el cuidado de hacer la Visita Regular una vez cada seis años;
- Preside las profesiones solemnes que recibe la abadesa (hay que distinguir la profesión recibida por la M. abadesa y la bendición monástica por el celebrante, que es la respuesta de la Iglesia al gesto monástico del profeso o la profesa en manos de su abad o su abadesa. Hasta el presente la Santa Sede reserva al sacerdote el cuidado de dar esta “bendición” que, con todo, no es un sacramento).
- Después de haber oído a la abadesa y a las monjas, debe proponer al Ordinario del lugar, conforme a los cánones 567 y 630 del CIC, un monje de la Orden con la competencia suficiente en liturgia y pastoral, como capellán y confesor ordinario.

8.5. LA GÉNESIS DE LAS CONSTITUCIONES DE LA OCSO (1967-1990)

(Por dom Armand Veilleux) ¹¹

Las Constituciones de una Orden religiosa no son simplemente un texto jurídico que regula su funcionamiento interno y su relación con los demás órganos de la institución eclesial. Son un texto en el que una Orden expresa la percepción que tiene de su identidad espiritual y de su misión. Al aprobarlas, la Santa Sede confiere un reconocimiento eclesial a la forma de vida cristiana vivida en el seno de

¹¹ Dom Armand Veilleux es abad de Scourmont desde 1999, después de haber sido abad de Mistassini (Canadá) de 1969 a 1976, de Conyers (USA) de 1984 a 1990, Procurador de la Orden de 1990 a 1998.

tal Orden o de tal Instituto. La génesis de un texto así puede ser tan importante como el texto mismo.

La manera como nuestra Orden ha elaborado sus Constituciones de 1965 a 1990 es un caso muy excepcional de participación del conjunto de los miembros de una Orden en la elaboración de un texto que expresa su carisma propio. Vale, pues, la pena contar dicha historia. Y para destacar los caracteres propios de tal empresa no vendrá mal decir algunas palabras de su prehistoria.

8.5.1. Las Constituciones de 1893 y de 1925

En el «Capítulo de Unión» de 1892, en el curso del cual las tres principales Congregaciones surgidas de La Trapa decidieron no sólo unirse en un solo cuerpo, sino constituirse como Orden monástica autónoma, se decidió igualmente redactar unas Constituciones. Fueron puestas a punto al año siguiente en el Capítulo General de 1893 tenido en Sept-Fons, y fueron aprobadas por la Santa Sede el 25 de agosto de 1894. El plan de dichas Constituciones es del todo revelador de la eclesiología del momento. La primera parte trata del gobierno de la Orden: Capítulo General, Abad General, Definidores, Padres Inmediatos, Abad o Prior Titular, etc... La segunda parte trata de las Observancias y finalmente la tercera de la entrada en la Orden. Nuestras Constituciones de 1990 darán vuelta a la pirámide como lo había hecho el Vaticano II en la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia.

Sea como sea, esta decisión de los capitulares de 1892 de redactar inmediatamente unas Constituciones tuvo una importancia capital para la evolución subsiguiente de la Orden. Dichas Constituciones dieron a la Orden un sentido claro y fuerte de su identidad; ello le permitió pasar sin demasiada dificultad a través de la crisis de las dos guerras mundiales y lanzarse con gran energía a un vasto programa de fundaciones en los cuatro rincones del mundo. Esta clara identidad permitió también a la Orden transformarse, de una Orden esencialmente europea y mayoritariamente francesa, en una Orden internacional y multicultural, sin perder su identidad espiritual.

Después de la publicación del Derecho Canónico de 1917, nuestra Orden se puso inmediatamente a trabajar en la revisión de sus Constituciones. Esta nueva versión, preparada en los Capítulos Generales reunidos en Cîteaux en 1920 y 1921 – primeros Capítulos Generales después de la Primera Guerra Mundial – fue aprobada por la Santa Sede en 1925. En cuanto a las Constituciones de las monjas, que habían quedado afectadas por la unión de las Congregaciones en 1892, fueron también revisadas después de la publicación del Derecho Canónico y recibieron la aprobación de Roma en 1926.

8.5.2. El Vaticano II y la búsqueda de un método de trabajo

En el cuarto período conciliar del Vaticano II fue cuando, en octubre de 1965, se publicó el Decreto *Perfectae Caritatis* en el que todos los Institutos religiosos quedaban invitados a revisar su legislación. La Carta Apostólica *Ecclesiae Sanctae* de Pablo VI, datada el 6 de agosto de 1966, ofrecía un cierto número de indicaciones sobre la manera de cómo se debía realizar esta revisión y, de modo aun más general, la renovación de los Institutos y de las Órdenes religiosas.

Cuando la Comisión Central se reunió en Roma algunos meses más tarde, en octubre de 1966, para preparar el Capítulo General de 1967, se habló largo y tendido sobre la manera de proceder para la revisión de las Constituciones y, finalmente, se nombró una Comisión provisional, cuyo mandato duraba hasta el Capítulo General, encargada de hacer una consulta bastante amplia entre los expertos en diversas materias. Los miembros de esta comisión eran el P. Charles Dumont de Scourmont para la sección espiritual; el P. Edmond Mikkers de Achel para la sección histórica y el P. Basil Pennington de Spencer para la sección jurídica. El P. Basil sería el coordinador del trabajo. Entre las « directivas » que la Comisión Central daba a esta comisión provisional estaba las de « preparar un proyecto de plan de constituciones » y de « preparar un plan de organización del trabajo y definir el método que se debía seguir »¹²

En el Capítulo de 1967, los capitulares, después de haber escuchado los pareceres de los Padres Edmond y Basil, ambos presentes en el Capítulo, deciden crear una nueva Comisión confiándole la misión de « comenzar ya la revisión de nuestras Constituciones según las normas dadas en los nn. 12-14 de *Ecclesiae sanctae*, y ante de todo en lo que concierne a las bases escriturísticas y teológicas de la vida cisterciense ». Parece que se pensaba entonces en un texto único para monjes y monjas.

Después de poco tiempo de tanteo y de ciertos cambios en la composición de la Comisión, esta presentó un documento llamado « Nueva Carta de caridad », que fue comunicado a toda la Orden en el curso del año 1968 y que tuvo una acogida bastante fría. La Comisión se dio nuevamente de lleno al trabajo con ánimo y ofreció en el Capítulo de 1969 una serie de siete documentos que comprendía, entre otras cosas, un informe cronológico del trabajo llevado a cabo, un proyecto de modificaciones de las Constituciones actuales de los monjes y de las monjas, para conformarlas a la nueva legislación en espera de las nuevas Constituciones y un proyecto general par éstas.

¹² Informe, pp 43-44

8.5.3. De 1969 a 1990: la génesis dolorosa de un texto

El Capítulo General de 1969, que terminaría en una grande unidad, se abrió en una atmósfera de tensión. La tensión era debida, al menos en parte, a la insatisfacción que dejaron los proyectos de la Comisión encargada de preparar la revisión de las Constituciones, incluidos los últimos documentos enviados a los capitulares poco antes del Capítulo General. Con el fin de salir de lo que parecía un atolladero, dom Vincent Hermans había elaborado, justo un poco antes del Capítulo, otro proyecto (se le podría llamar contraproyecto). Según él, no tendríamos verdadera necesidad de redactar unas Constituciones. *Ecclesiae sanctae* distinguía entre la « ley fundamental » de los Institutos, cuya revisión debía ser aprobada por las Santa Sede, y los « estatutos » propios de la Orden, que debían ser aprobados por esta. Ahora bien, ¿no podemos considerar que nuestra ley fundamental es la Regla de San Benito y la Carta de Caridad? Bastará con redactar unas Declaraciones sobre la Regla y sobre la Carta de Caridad.

Un canonista, Padre Beyer, s.j., invitado al Capítulo General como experto, iba por completo en este sentido. Nos invitó particularmente a no ir con prisas. Podíamos tomarnos el tiempo que hiciera falta para reexaminar los aspectos importantes de nuestra vida monástica y hacer más tarde una elaboración de esta legislación. Es verdad que el Capítulo General de 1967 había sido declarado «Capítulo de renovación» al cual se le habían dado poderes especiales; mas nada impedía que el de 1969 fuera considerado simplemente como una primera parte de la segunda sesión de este Capítulo General Especial... ¹³ El Padre Beyer hablaba de un período de 10 a 15 años. Nadie pensaba entonces que llevaría veinte años y aún más.

Abundando en esta línea, este Capítulo decidió: a) considerar la Regla de san Benito y la Carta de Caridad como nuestra legislación primera y fundamental; b) preparar una legislación secundaria que sería un compromiso entre sencillas declaraciones sobre la Regla y la Carta de Caridad y el plan propuesto por la Comisión para la revisión de las Constituciones; c) ir elaborando progresivamente esta legislación a lo largo de los años siguientes.

Dicha opción del Capítulo General de 1969 fue, ciertamente, la más feliz y las más cargada de consecuencia para el futuro de la Orden. Esta renunciaba a redactar rápidamente una nueva legislación. Optaba por el principio de que la legislación sigue más bien a la vida y se lanzaba a un ingente esfuerzo de renovación que podría traducirse más tarde en nueva legislación, si fuera preciso. Entre tanto,

¹³ Dom Ignacio hablará, en su discurso de clausura, de “Capítulo General *ad tempus indefinitum*” (informe, p. 246).

la Comisión de Derecho haría una revisión de las actuales Constituciones para conformarlas con la legislación actual de la Iglesia.

En realidad, entonces mismo, cuando la preparación de texto de las futuras Constituciones se ponía penosamente en marcha, la Orden estaba abocada a un vasto esfuerzo de renovación espiritual y de nueva toma de conciencia de su identidad, al igual que la puesta en práctica de nuevas estructuras. Así, las Conferencias Regionales que existían desde finales del decenio de los cincuenta cobraban más y más importancia en la marcha de la Orden y en la Comisión Central. Ésta, cuya primera reunión había tenido lugar en 1964 y que más tarde, en 1967, se transformó en *Consilium Generale*, se había convertido en un órgano importante de gobierno de la Orden.

Ya en este Capítulo de 1969 se tomaron opciones importantes. Ante todo, completando un trabajo ya iniciado mucho tiempo atrás a nivel de Regiones y de *Consilium Generale*¹⁴, se redactó una *Declaración sobre la Vida cisterciense* que serviría de inspiración a la vida de la Orden desde entonces y también a la legislación subsiguiente. Trabajando en esta Declaración, el Capítulo General votó un *Decreto sobre la Unidad y el Pluralismo*, que constituía él mismo pieza importante de la legislación. A lo largo del mismo Capítulo, se reemplaza el abadiato de por vida por el abadiato *ad tempus* (*ad tempus non definitum*, a la espera de introducir también, en el Capítulo de 1974, la posibilidad de *ad tempus definitum*).

A lo largo de los años, e incluso en los decenios que siguieron, la Orden, a nivel de Regiones como a nivel de Capítulo General, hizo un esfuerzo importante tanto de renovación espiritual como de reflexión sobre las estructuras fundamentales de la Orden y el modo de su funcionamiento. El Capítulo General de 1971 publicó dos documentos sobre la “Renovación espiritual” y cada uno de los Capítulos siguientes tratará uno o varios temas espirituales importantes. Gradualmente, el Capítulo General se transformó en órgano de comunión más que de control y se dio un nuevo reglamento. La Comisión de Vigilancia se transformó en Comisión Pastoral. Apareció un nuevo estatuto para las “fundaciones simplificadas” antes de fusionarse en un nuevo *Estatuto de Fundaciones*. La cuestión de la relación entre las dos ramas de la Orden ocupó numerosas Conferencias Regionales y más de un Capítulo General antes de llegar al concepto de una sola Orden con dos Capítulos Generales interdependientes y la posibilidad para abades y abadesas de elegir simultáneamente al Abad General. Se habló mucho – y de manera muy animada – de “colegialidad”, una realidad que se vivía siempre más en la vida de la Orden, aun si esta palabra seguía generando temor hasta el momento de la última redacción de nuestras Constituciones.

14 Y más precisamente de la reflexión de las abadesas en la reunión de Cîteaux en junio 1968.

Es muy importante no olvidar que, paralelamente a esta vasta empresa de renovación espiritual y de transformación de las estructuras de la Orden, se estaba estudiando la forma literaria que se daría a las futuras Constituciones.

Efectivamente, la misión confiada a la Comisión de Derecho por el Capítulo General de 1969 (y los Capítulos siguientes) era la de determinar qué “forma” dar a nuestras Constituciones. En 1971, a pesar de pareceres diversos, el Capítulo General estima que es todavía prematuro pensar en redactar un nuevo texto. Hay demasiadas experiencias en curso cuyos resultados no se han podido evaluar aún. El presidente de la Comisión de Derecho, dom Gueric Baudet de Scourmont, no cesaba de repetir que este trabajo era prematuro y que, en buena escolástica, no hay forma sin materia. Por lo demás, el Capítulo de los abades de 1974 votará que se “inicie sin demora la redacción de nuevas Constituciones” y confiará tal trabajo a la Comisión de Derecho, lo cual llevará al presidente de la misma a dimitir en 1976.

Bajo un nuevo presidente, la Comisión de Derecho elaboró un primer proyecto de las nuevas Constituciones, que se distribuyó a los capitulares en el Capítulo de 1980. Se decidió que el texto sería enviado a todas las comunidades (de monjes) de la Orden, del que se hará unas síntesis regionales de observaciones y de sugerencias, que serían enviadas a la Comisión de Derecho, que las sometería al Consilium Generale.¹⁵ Idéntica decisión tomaron las abadesas al año siguiente.

Dicho texto, llamado *Proyecto 1*, tenía en general el plan y el estilo de las Constituciones de 1925 y 1926 y desconocía las opciones tomadas en los Capítulos Generales de 1967 y 1969. Sobre todo, no había en él la visión renovada, postconciliar, de la vocación monástica cisterciense. Puede comprenderse, pues, cómo el primer proyecto fue recibido en la Orden más bien negativamente. Pero, en todo caso, suscitó mucho interés. Se ha calculado que las respuestas a esta encuesta llegaron en total a... ¡diez kilos de papel! Es muy probable que el fruto principal de este primer proyecto, como, por lo demás, del segundo fuera haber suscitado en todas las comunidades y Regiones de la Orden un gran esfuerzo de reflexión común.

Cuando el Consilium Generale se reunió en Neiges en noviembre de 1982, había decisiones difíciles de tomar en esta materia. Estaba claro que era necesario un nuevo proyecto, muy diferente del primero, pero ¿había que confiarlo de nuevo a la Comisión de Derecho o, como deseaban algunas Regiones, a un grupo totalmente diferente? El Consilium optó por una decisión salomónica. La Comisión de Derecho haría el trabajo, pero su proyecto sería sometido a un “grupo de evaluación” compuesto de tres monjes y una monja, y el informe de dicho grupo sería enviado a las comunidades al mismo tiempo que el proyecto mismo. Hay que decir que, desde 1981, la Comisión de Derecho era mixta (tiempo atrás tenía

15 Informe, pp. 27-28 ; 196-199 y 211-212.

simplemente monjas “correspondientes”). En conjunto, se puede decir que probablemente las monjas se implicaron en este trabajo sobre las nuevas Constituciones más activamente aún que los monjes.

El *Proyecto II* señalaba, sin duda, una clara mejora con respecto al *Proyecto I*, pero resultaba aún insatisfactorio tanto al “grupo de evaluación” como a las comunidades de la Orden. Se veía que faltaba un aire espiritual y una doctrina de base que pudiera guiar a la Orden en la prosecución de su esfuerzo de renovación.

En el *Consilium Generale* de Faro, en septiembre de 1983,¹⁶ se decidió que debía redactarse por una sola persona un *Proyecto III*, que sirviera de base al trabajo del próximo Capítulo General. Efectivamente, había llegado el tiempo de redactar y de hacer aprobar por la Santa Sede una legislación de conjunto, que retomaría todo lo que se había decidido a lo largo de los años precedentes y que precisaría lo que aún estaba por precisar. Dicho trabajo fue confiado al Padre Michael Casey¹⁷, miembro del grupo de evaluación, cuyo talento había tenido ocasión de apreciar la Orden, al ser muy conocido y aprovechado en todos los monasterios australianos de la gran familia benedictina.

El texto del Padre Michael tenía la ventaja de estar muy bien estructurado y de comportar un importante carácter espiritual y teológico. La dimensión espiritual se hallaba no en textos piadosos puestos al margen de los textos fríamente jurídicos (como es el caso en muchas Constituciones de Institutos y Congregaciones), sino en la estructura misma del conjunto. Se podría decir que la idea fundamental es: en el corazón de la Orden se halla la comunidad local; en el corazón de la comunidad local, el monje o la monja; y en el corazón del monje o la monja, Cristo. Se comienza hablando de la llamada a la vida monástica y de la respuesta dentro de la consagración monástica. A continuación se habla de la vida espiritual de la comunidad local, luego de su gobierno y del modo como se entra y se es formado en ella. Dado que unas comunidades son generadas por otras, es obligado hablar de las relaciones entre las comunidades y de esta comunidad de comunidades que es la Orden. En seguida se ve que el orden de materias es inverso al de las Constituciones de 1893 y 1925.

El Capítulo General de Holyoke (monjes) en 1984 y el de El Escorial (monjas) en 1985 estuvieron consagrados casi enteramente al estudio artículo por artículo, párrafo por párrafo y casi línea por línea, de este proyecto que fue ampliamente modificado, pero cuyo espíritu quedó. Una Comisión especial llamada la CoCo (Comisión de las Constituciones) aseguraría el relevo entre el trabajo en comisiones y el trabajo en plenaria, compilando centenares, si no millares, de enmiendas propuestas por las comisiones y los individuos y remitiéndolas al voto de la asam-

¹⁶ El nuevo Código de Derecho Canónico había sido publicado a comienzos de año.

¹⁷ Monje de Tarrawarra (Australia).

blea. Se puede decir que, ciertamente con la ayuda del Espíritu Santo, fue toda la asamblea (cien en Holyoke, incluidos los delegados, y alrededor de 80 en El Escorial) la que redactó el texto, el cual fue votado por unanimidad al fin de cada uno de los Capítulos (hubo sólo una abstención en Holyoke).

En Roma, en 1987, se tuvo la primera « Reunión General Mixta », en la que los textos de 1984 y 1985 fueron revisados y votados paralelamente, llegando casi a dos textos prácticamente idénticos, salvo en las cuestiones que son verdaderamente propias de monjes o de monjas.

Dicho texto fue entregado el 26 de enero de 1988 a la Congregación de Religiosos, quien, después de haberlo estudiado por medio de diversos expertos, según su procedimiento normal, dio su respuesta el 30 de marzo de 1989, proponiendo poco más de cien modificaciones. Estas fueron estudiadas en la Conferencias Regionales y analizadas por la Comisión de Derecho antes de quedar sometidas al estudio de las Comisiones Centrales¹⁸, en Ariccia, en noviembre de 1989. Hay que decir que un buen número de estas modificaciones eran mejoras aclaratorias; otras podían ser aceptadas sin problemas. Sobre los puntos en que nos parecía necesario hacer valer nuestro punto de vista, lo hicimos y Roma aceptó nuestras explicaciones en casi todos los casos.

Cuando la aprobación de nuestras Constituciones fue transmitida por Roma, llevando la fecha oficial de Pentecostés de 1990 (fecha sugerida por dom Ambrosio) concluía una bella aventura de casi veinte años que el conjunto de la Orden había vivido con una gran unidad, a pesar de las divergencias de puntos de vista, a veces importantes, sobre tal o tal cuestión y no sin un verdadero entusiasmo.

En realidad, el trabajo de legislación no había concluido. Diversos aspectos de nuestra vida monástica cisterciense que las Constituciones no habían trazado más que a grandes rasgos, debían ser elaborados de manera más detallada en diversos Estatutos. Así es como la *Ratio Institutionis* o “Documento sobre la formación” fue aprobado por el Capítulo General de 1990, el Estatuto sobre la Visita Regular (su precedente es del siglo XII) fue aprobado en 1996 y el de la Administración Temporal en 1999. En el transcurso de estos mismos años, el Estatuto de Fundaciones, que había sido aprobado en su nueva formulación en el Capítulo de 1987, experimentó modificaciones constantes para responder a las necesidades cambiantes de las nuevas fundaciones.

Todos estos documentos, a pesar de su gran diversidad, están marcados por una gran unidad, y sería fácil subrayar algunas líneas maestras que se encuentran en cada uno, desde la *Declaración de la vida cisterciense* de 1969 hasta el Estatuto

¹⁸ El *Consilium Generale* de los monjes se convirtió, en efecto, en “Comisión Central” en 1987. La Comisión de Preparación del Capítulo de las abadesas tomó también, en la misma fecha, el nombre de “Comisión Central”.

de la Administración Temporal. Una de estas líneas maestras es la importancia central de la « comunidad » en la espiritualidad de nuestra Orden.

Si se me permite concluir con una nota personal, diría que, entrado en la Orden siete años antes del Vaticano II, este respondía a las aspiraciones que no habían cesado de aumentar en mí durante mis primeros años de vida monástica. Habiendo tenido la gracia de ser estudiante en Roma durante todos los años del Concilio, este me ha marcado de una manera del todo particular. De mi padre maestro (que vive aún con sus 75 años de profesión monástica), he recibido un gran amor por la Orden. Considero una gracia haber podido aportar mi pequeña parte en todas las etapas descritas en esta breve exposición histórica.¹⁹ Y, gracias a Dios, ¡la vida sigue!

8.6. LA FUNCIÓN DEL ABAD GENERAL

Es difícil evaluar objetivamente la manera como ha evolucionado la función de Abad General tras el Concilio. Las nuevas Constituciones no innovan nada en materia de derecho; puede solamente señalarse que la multiplicación de las fundaciones y el desarrollo de las Conferencias Regionales inducen, para el Abad General, a nuevas maneras de ejercer su tarea de ‘vínculo de unidad de la Orden’ y de ‘estimular las relaciones entre las comunidades’ mediante las visitas a los monasterios que se le pide hacer ‘según la frecuencia que juzgue conveniente para un buen conocimiento de la Orden’. El número de monasterios aumenta sin cesar, en regiones cada vez más alejadas las unas de las otras: los viajes corren el riesgo de tomar una importancia desmesurada y, no obstante, ¿cómo conocer la Orden sin conocer cada comunidad, o bien yendo solamente a las casas donde hay problemas? El Capítulo General de 1987 reflexionó sobre ‘la carga’ del Abad General y los medios para aligerarla. Se dieron varias recomendaciones y se recordó que el Padre Inmediato es la primera instancia a la que hay que recurrir en los casos en que parezca necesaria una intervención exterior: demasiado a menudo, se apea directamente al Abad General, sin respetar los peldaños intermedios. Ciertas gestiones administrativas en las Congregaciones romanas pueden asegurarse a través de los consejeros y se pide a los superiores recordar a sus comunidades que

¹⁹ Puedo decir que desde 1964 (¡hace cuarenta años!) desde la primera reunión de la Comisión Central comencé a dar mi pequeña aportación al trabajo de renovación de la Orden. Esta reunión se tuvo en Monte Cistello donde yo me encontraba como estudiante, y fui invitado por los abades de Norteamérica como miembro de la Comisión para redactar para ellos un cierto número de memoranda, en particular en lo que concierne al proyecto de “Definición de la vida cisterciense”, que culminaría en la *Declaración de la vida cisterciense* en el Capítulo General de 1969.

sería bueno reducir la correspondencia dirigida al Abad General a las verdaderas necesidades...

El Abad General, como los demás habitantes de la casa generalicia, vive fuera de su comunidad: algunos piensan que no es deseable que su mandato sea demasiado largo. En 1971, una pequeña mayoría de abades estaba dispuesta a aceptar que el mandato de Abad General sea *ad tempus definitum*: 38 contra 36, pero se estaba lejos de los dos tercios necesarios para que la medida fuera adoptada. La legislación en vigor ha sido confirmada por 68 voces contra 5. En el Capítulo siguiente, en 1974, justo cuando se iba a proceder a la elección de un nuevo Abad General, la cuestión de su estatuto fue estudiada de nuevo. 49 abades contra 30 estaban a favor de un cambio del derecho existente: no se llegaba a los dos tercios necesarios y la práctica ha sido, pues, finalmente prorrogada por 74 voces contra 6. Es lo que ha sido inscrito en el proyecto de las Constituciones, en 1984. Pero en el momento de confirmarlo o de invalidarlo, en 1987, fueron propuestas de nuevo ciertas enmiendas en el sentido de una duración limitada. Algunos sugerían un mandato de nueve años, renovable por un periodo de seis años. Pero, una vez más, los dos tercios necesarios no fueron alcanzados: 51 sí y 34 no para los abades; 30 sí y 30 no para las abadesas, en favor del tiempo determinado.

Cada Abad General posee su temperamento y su carisma particular. Pero se le pide, ante todo, 'que se muestre pastor' y que se esfuerce en 'suscitar la renovación espiritual en las comunidades'. Es lo que han hecho los dos Abades Generales que se han sucedido a lo largo del último cuarto del siglo xx y a principios del siglo XXI.

8.6.1. Dom Ambrose Southey (1974-1990)

(Por dom Marie-Gérard Dubois)²⁰

De nacionalidad británica, dom Ambrosio Southey fue elegido Abad General el 7 de mayo de 1974. Tenía entonces 51 años y era abad de Mount Saint Bernard desde el 9 de julio de 1959. Entró en esta comunidad durante la Segunda Guerra Mundial, el 25 de septiembre de 1940 (más tarde atribuirá a María una gran parte en su vocación). Hizo profesión solemne el 17 de enero de 1945, fue ordenado sacerdote el 12 de diciembre de 1948 y obtuvo la licencia en derecho canónico en Roma en 1953, tras dos años de estudios en la Ciudad eterna. Nombrado prior con 31 años a finales de junio de 1954, formó parte del equipo que tuvo que poner a punto nues-

²⁰ Superior, después abad de la Trapa (Francia) de febrero 1976 a octubre 2003.

tra *Ratio Institutionis et praesertim Studiorum*, a partir de 1957, tras la publicación del documento de la Santa Sede *Sedes sapientiae*.

Como abad de Mount-St-Bernard, dejó el recuerdo de un hombre prudente y abierto. Sus hijos dieron este testimonio, publicado en *Collectanea Cisterciensia* de 1974, que puede aplicarse a la manera con la que acometió su función de Abad General:

“Su capacidad de hacer abstracción de sus gustos y de sus opiniones personales es asombrosa; puede tratar así una cuestión con calma y con un perfecto desapego. En las resoluciones comunitarias, gracias a su temperamento y su formación, le parecía natural permitir una total libertad de expresión, rehusando, no sólo imponer sus ideas, sino también, cosa que ciertos hubieran deseado, dirigir los debates... Hizo prueba de una gran competencia (en el dominio administrativo) que ofrecía un campo de aplicación a dos de sus cualidades: un entendimiento claro y una memoria excepcional. A menudo, en el examen de un asunto, se acuerda de detalles útiles que otros han olvidado; raramente falla su memoria. Cuando, al tratar un asunto, la confusión se adueña de los caracteres desorientados, es capaz de poner de relieve los puntos esenciales, organizar y estructurar un montón de detalles divergentes. Pero lo hará para clarificar una situación dada, no para dar una orientación inicial a la discusión: su papel de promotor en los Capítulos Generales de los últimos años es un ejemplo bien notable”.

De hecho, elegido Vicario General cuando dom Ignacio fue elegido Abad General en enero de 1964, y nombrado después promotor del Capítulo General, jugó un gran papel en el aggiornamento postconciliar en la Orden. Su tacto y su sentido de la medida, así como el rigor de su pensamiento y su objetividad contribuyeron a calmar las tensiones que no faltaron en esta época, en particular durante el Capítulo General de 1969, entre dom Ignacio y ciertos capitulares (cf. más arriba § 7.1.3.) o cuando, en 1974, se creó la desavenencia con la otra Orden cisterciense, a causa de los monasterios españoles de la Federación de Las Huelgas (cf. infra).

Elegido a su vez para suceder a dom Ignacio Gillet durante el Capítulo de 1974, tuvo que dirigir el trabajo de puesta a punto de nuestra legislación monástica tras el Concilio Vaticano II y la reforma del Derecho canónico, llevada a término en 1983. Bajo su generalato fueron redactadas las actuales Constituciones de los monjes y de las monjas, promulgadas por la Santa Sede en Pentecostés de 1990. Su formación jurídica y la precisión de su discernimiento fueron preciosas en los cambios de impresiones que hubo con la Congregación para los Religiosos. Pero, como la aprobación de las Constituciones no es un término, “es sólo un

comienzo”, se empeñó en que las comunidades “recibieran” estas Constituciones y sacaran el mejor partido posible. Para ello no dudó en hacer sugerencias prácticas para que sean realmente como una nueva llamada del Señor, a la que hay que responder en la fe y en la oración (cf. Carta a las comunidades del 28 de diciembre de 1984). En su antepenúltima carta a las comunidades, traza el retrato del monje según las Constituciones.

Dom Ignacio Gillet presidió en 1971 el primer Capítulo General de las abadesas, y todos los otros lo fueron por dom Ambrosio, hasta que los abades y las abadesas tuvieron sus asambleas en un mismo lugar y en la misma fecha, lo que se ha llamado “Reuniones Generales Mixtas” (RGM). La primera tuvo lugar en Roma, en diciembre de 1987, a fin de revisar juntos los proyectos de las Constituciones antes de presentarlos a la aprobación pontificia, con el fin de armonizarlas al máximo posible. No parecía evidente que fuera provechoso tratar asuntos juntamente abades y abadesas sin que alguien se sintiera frustrado. Sencillamente, porque parecía que los fenómenos de grupo incidirían chafando a unos o inhibiendo los otros... La decisión de hacer “reunión en común” fue tomada por los abades en Holyoke en 1984: 44 votos a favor frente a 35 en contra y 4 abstenciones... Sin haberse opuesto a ello para finalizar el texto de las Constituciones, dom Ambrosio no ocultó, al dirigirse a las abadesas en el Capítulo de 1985, que no era partidario de Capítulos Generales comunes (únicos) a las dos ramas de la Orden, sobre todo a causa de las diferencias legítimas en la manera de vivir y de asumir el ejercicio de la autoridad. Su conferencia se hizo célebre y suscitó reacciones. Se basaba en lo que había observado en sus Visitas a las comunidades, sin querer hacer un juicio de valor de estas diferencias ²¹. Concluía afirmando muy claramente que no quería forzar la libertad de las abadesas en su elección y que encontraría normal que expresen su desacuerdo si existiera. Pero en la última carta a las comunidades, se considerará aun “a menudo sorprendido por la diferencia de actitudes entre los monjes y las monjas” cuando se trata de armonizar responsabilidad comunitaria y autoridad abacial (Epifanía 1990).

La experiencia ha mostrado a muchos que, durante las Reuniones Generales Mixtas, estas diferencias no eran en nada una molestia o un obstáculo, sino más bien ocasión de enriquecimiento: desde 1987, los Capítulos no se han reunido ya por separado. Veinte años después de la conferencia de dom Ambrosio a las abadesas, los dos Capítulos, en su séptima reunión simultánea de 2005, han decidido por 61 voces contra 6 y 5 abstenciones de las abadesas y por 83 voces contra 14 y 1 abstención de los abades, establecer un Capítulo único con ciertas modalida-

21 En los 6 meses que siguieron a su elección como Abad General, ya había visitado 38 casas. Un año más tarde había llegado a 120 y más.

des²². No obstante, la Santa Sede no aprobó esta decisión, que no ha podido ser aplicada y continuamos la ruta con los dos Capítulos interdependientes, según las Constituciones de 1990, y que eligen separadamente un único Abad General.

Como sus predecesores, dom Ambrosio hizo conferencias durante los Capítulos Generales: presidirá seis de abades y otro tanto de abadesas, los dos últimos simultáneos, en Reuniones Generales Mixtas, 1987 y 1990 (En el último cedió la presidencia a su sucesor). También escribió cartas a las comunidades. Su enseñanza fue rica y siempre práctica: no se extiende en consideraciones espirituales eruditas, más bien interroga las comunidades sobre su manera de vivir, a partir de lo que constata durante sus visitas a las comunidades. Es en el fruto donde se reconoce el árbol y es en los frutos que llevamos donde dom Ambrosio nos invita a juzgar nuestra calidad de vida. Su doctrina sigue siendo actual y tiene un valor permanente más allá de las ocasiones en que fue dada. Así pues, ha sido reunida, en su versión francesa, en un libro puesto a la venta y que fue prologado por el que fue durante un tiempo su secretario particular²³. En la presentación, éste señala la manera con la que el Abad General se las arreglaba.

“Habitualmente, la redacción de esos textos se efectuaba entre dos viajes, en medio de otros asuntos que resolver, durante las cortas semanas en la que estábamos “estables” en la Curia Generalicia. Para dom Ambrosio, se trataba de encontrar un tema y de redactar un texto. Para mí, sobre todo para las cartas circulares de 1982 a 1989, era cuestión de traducir el texto respetando el sentido y ofreciendo un texto en francés fácil de leer... No estábamos siempre de acuerdo sobre la traducción... No era siempre un trabajo fácil... La carta sobre la integración de los valores monásticos me ha dejado un recuerdo único: convenía por la importancia del tema, pero me sentía prisionero de mi propio universo cultural e incapaz de transponer lo que estaba escrito.

A pesar de su brevedad y su simplicidad en la exposición, muchos documentos publicados aquí son verdaderas obras maestras. En puro británico, dom Ambrosio no hace alarde de sus conocimientos, sino que son amplios y, sobre todo, son seguros. Aún en buen británico, practica la concisión de lenguaje y de estilo, sabe llegar directamente al punto importante y después deducir todas las consecuencias a nivel de la vida práctica. Como ciudadano del país en el que nació la noción jurídica del “habeas corpus”,

22 Es decir que todos los votos se toman en común, excepto si 30 capitulares piden que se tomen por separado. Además existe la posibilidad de tener algunos encuentros separados.

23 *Pour que le Christ soit formé en nous. Lettres et Conférences*, coll. « Voix monastiques » n° 9, Oka 1995. Prefacio escrito por dom Jacques Brière (su secretario de 1982 a 1990 y actual abad de Tre Fontane en Roma).

dom Ambrosio respeta la libertad de las personas y de las comunidades; lo muestra confiando en la dinámica que nace de la confrontación de nuestras vidas con el Evangelio y la tradición monástica. Apasionado del deporte –el rugby, el tenis, el automóvil le fascinan, sin contar los juegos practicados al otro lado de la Mancha, las sutilezas que escapan tan fácilmente a un “continental” europeo– dom Ambrosio nos propone unos desafíos a superar y nos hace correr con optimismo por el camino de la vida monástica. Por otro lado, este optimismo está siempre marcado por el realismo ya que él mismo está convencido de que todo concurre para bien de los que Dios ama, y que no puede haber, pues, lugar en esta vida para un fracaso definitivo o para un abandono.

Este mismo realismo hace que dom Ambrosio, conociendo perfectamente la tradición monástica y respetándola, no se esfuerce por imponer un modelo particular de vida monástica o de comunidad monástica, ya que está más bien atento a la coherencia en el comportamiento de las personas y de las comunidades. Ya se trate de una comunidad grande o pequeña, de una comunidad rica en talentos o pobre en medios, de una comunidad “abierta” o una comunidad más tradicional, cuando la caridad circula en ella el Evangelio está vivo en el corazón de los hermanos y de las hermanas. Y eso es lo esencial”.

La insistencia que puso dom Ambrosio para la renovación interior en la práctica de los *valores* monásticos es muy significativa a propósito de su preocupación pastoral como Abad General. Desde su primera carta a las comunidades, en Adviento de 1974, incitaba a cada comunidad a examinarse: “¿Cuáles son nuestros valores monásticos y cómo se expresan en la situación nueva creada por los veinte años de adaptación? Si nos hacemos todos este examen con sinceridad y apertura puede darse una nueva Edad de Oro en la Orden” (o.c. p.4). Un año después dedicaba su carta a la oración y a la caridad en comunidad, planteando muchas cuestiones, dice al terminar, sin intentar responderlas, ya que su objetivo es solamente estimular la reflexión en las comunidades. Esto es lo que persigue por encima de todo. Al hacer un balance sobre el estado de la Orden en la Pascua de 1980, a partir de sus visitas a las comunidades, resalta tres puntos sobre los que es preciso velar: la necesidad de afianzar el aspecto contemplativo de nuestra vida; la importancia de una verdadera comprensión de la pobreza en la estructura económica moderna; y la dificultad de asimilar realmente los *valores* monásticos (pp. 38–39). Estos tres puntos serán retomados uno tras otro y desarrollados en los años sucesivos: sobre todo en la conferencia de apertura del Capítulo General de 1980, en la Carta de Navidad de 1983 y en la de Adviento de 1982. En esta última, sobre

la interiorización de los valores, intenta analizar lo que se debe entender por “valor” y también por “integración” o “asimilación” de los valores monásticos ²⁴: uno no puede ya contentarse, como otras veces – si alguna vez fue ese el caso – con encajar en un molde. El conformismo no basta, ni tampoco la identificación con la imagen tipo. Se trata de integrar los valores monásticos en nuestro propio sistema interior de referencias, que está en la base del comportamiento libre, más allá de lo que está permitido/prohibido y... de nuestros puntos ciegos, más allá incluso de nuestro propio egoísmo. ¿Qué es, realmente, lo que nos hace actuar? Esta es la pregunta que hay que plantearse. A decir verdad, concluye, reconocemos que tenemos necesidad de conversión permanente y de crecer en la pureza de corazón ²⁵. Al volver, diez años más tarde, sobre el balance esbozado en 1980, no constata gran diferencia con la situación de entonces y se pregunta si no existe en la Orden “un gran número de monjes o de monjas que no viven con profundidad suficiente su voto de *conversatio morum*. Que lo viven sin duda lo bastante para dar la impresión de vida, pero no suficientemente como para que provoque un cambio en el estado de la Orden” (Epifanía 1990). Los valores contenidos en la Regla de san Benito están en el corazón de nuestro carisma y es la manera de vivirlos la que fundamenta la unidad de la Orden y da forma a su rostro. Pero el Espíritu comienza por trabajar el corazón de las personas, después de las comunidades y finalmente de la Orden en su conjunto (cf. o.c. pp. 130 – 131, Conferencia al Capítulo General de 1977).

La comunidad y la caridad fraterna son también temas importantes para dom Ambrosio: “Caeríamos en el idealismo si esperáramos de nuestra comunidad que sea un grupo de santos. Pero tenemos al menos el derecho a esperar que sea un grupo de personas que, en su conjunto, buscan a Dios seriamente según el ideal cisterciense. Si es así, entonces la comunidad nos ofrece ya un apoyo porque nos suministra ejemplos vivos y nos transmite una tradición viviente. Sin embargo, tened en cuenta que yo digo: “la comunidad ofrece un apoyo”. Para poder aceptar esta oferta, es preciso que se nos haga en un clima de paciencia, de tolerancia y de amor, si no correrá más bien el riesgo de desalentarnos. La ayuda puede tomar también otras formas, como la simpatía, la animación, el perdón, el sentido del humor y, por encima de todo, la solicitud y el interés inspirados por el afecto. En esta misma perspectiva, el diálogo puede ser útil, puesto que nos facilita la ocasión de expresar nuestras ideas y de aprender a compartir con los otros” (pp. 18 –19). A

24 En el Capítulo General de 1984, dom Ambrosio dirá que él se inspiró en esta carta de 1982 en las teorías del P. Rulla, SJ., profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, sobre los “valores” y las “necesidades” y desarrolló el tema de la pureza de corazón.

25 Nos arriesgamos entonces, decía el año anterior a las abadesas, a jugar con las palabras – silencio, palabra, etc. – y a ignorar la realidad profunda (o.c. p. 173).

continuación desarrolla, en siete puntos, con mucha precisión y procurando que se eviten confusiones, cómo la vida comunitaria puede curar nuestras heridas y nos ayuda a crecer. Esta carta de Epifanía de 1978 es una auténtica carta de vida comunitaria que conviene releer. Dom Ambrosio insistirá sobre la unidad de la comunidad en las conferencias a las abadesas en 1975, 1978 y 1981. Las monjas viven los valores monásticos de manera más profunda que los monjes, según le parece a él, pero quizás son llevadas, por su psicología femenina, a más mezquindades en la vida común y dirá haberse horrorizado, a veces, viendo que personas consagradas a Dios gastan su tiempo y sus talentos en tales bagatelas. Como se ve, dom Ambrosio no tenía reparos en decir sin rodeos lo que pensaba.

Verdaderamente, ¿qué aspecto importante de nuestra vocación escapa a su atención? El índice de materias de la colección de sus cartas y conferencias basta para persuadirnos de que ha hecho el examen de las principales cuestiones que se han planteado en la Orden durante el período de *aggiornamento* y que ha sabido clarificarlas y dar directivas precisas, que son, en realidad, invitaciones a responder a nuestra vocación profunda. “Si os sorprendéis preguntándoos si los cambios habidos desde hace treinta años han supuesto mejoras, preguntaos primeramente si la caridad fraterna ha progresado, si se ha considerado el Oficio Divino como una verdadera oración y no como una obligación que cumplir, si la oración y la *lectio divina* son estimadas y respetadas, y si el trabajo se ha hecho de manera desinteresada y responsable. Si podéis responder que *sí* a todas estas preguntas y a otras del mismo género, podéis estar seguros de que las cosas van bien, incluso si a causa de nuestra debilidad humana siempre quedará espacio para mejorar” (Carta del 26 de enero de 1987). Estos son, sin duda, criterios de vitalidad. Pero sólo Dios es juez de cómo una comunidad vive profundamente. Nosotros no podemos tener una certeza absoluta: “y esto es quizás una buena cosa para nuestra humildad, dijo a las abadesas en 1985. Nosotros tenemos que caminar en la fe poniendo sólo en Dios toda nuestra confianza” (p. 227).

Durante el generalato de dom Ambrosio, en 1980, el mundo benedictino celebró el 1500º aniversario del nacimiento de San Benito. El *calderón* de este multitenario fue el *Symposium* en Roma en el que participaron los miembros del *Congreso* benedictino y los Capítulos Generales de las dos Observancias cistercienses, que se clausuró con la peregrinación a Monte Casino donde el mismo Juan Pablo II se unió a los abades. Según sus organizadores, este aniversario no pretendía ser una celebración triunfalista de las glorias pasadas del monacato benedictino, sino la ocasión para revitalizar nuestra fidelidad a los valores permanentes de la Regla. Dom Ambrosio, por su parte, se ocupó de ello en sus instrucciones a la Orden.

DIMISIÓN DE DOM AMBROSIO

Hemos visto que, antes de la elección de dom Ambrosio, en el Capítulo General de 1974, una mayoría de abades, pero no los dos tercios, hubieran preferido que el mandato del Abad General fuera por *tiempo determinado*. Esto no fue aceptado, pero inmediatamente después de su elección, dom Ambrosio anunció que pediría un voto de confianza al Capítulo General siguiente. Cumplió esta gestión en el Capítulo de 1980. Las abadesas, que no participaron en este Capítulo, fueron invitadas a expresarse por correspondencia. Más de dos tercios de respuestas, tanto de abades como de abadesas eran favorables a que dom Ambrosio continuara asegurando este cargo, cosa que él hizo, pues, reconociendo además, una vez proclamados los resultados, que un mandato de seis años es demasiado corto para ser verdaderamente útil a la Orden, dado que se necesitan al menos cinco años para que el Abad General la conozca. Sin embargo, él estimaba que su mandato no debía ser demasiado prolongado “porque en esta función, uno se corta del entorno monástico inmediato”. Seis años más tarde, en una carta a los abades y abadesas, anunciaba su decisión de presentar su dimisión en el Capítulo siguiente de 1987 (que fue la primera Reunión General Mixta, es decir, la celebración en común de los dos Capítulos Generales masculino y femenino). Pero las reacciones a esta carta le hicieron renunciar a hacerlo, al menos hasta 1990. El tema de su carta a las comunidades en enero de 1988 trata sobre “las decepciones y sorpresas en nuestra vida”: él se esperaba no ser ya Abad General, “pero la Providencia ha intervenido y heme aquí todavía en el cargo”, escribía, lo que le inspiró el tema de su carta.

En fin, el 3 de septiembre de 1990, conseguía de los Capítulos Generales poder dimitir; no porque se sintiera fatigado, enfermo, demasiado viejo o desanimado, o cansado de la función, sino que, decía, “después de 16 años fuera de la vida monástica regular, se pierde contacto con la base, uno queda anémico espiritualmente, monásticamente... se dan vueltas sobre lo adquirido”. En verdad, muy pocos pensaban que dom Ambrosio estaba anémico espiritualmente o que diera vueltas sobre lo adquirido, pero se comprendía la legitimidad de su deseo de reencontrar una vida más regular ²⁶. Su sucesor fue elegido, por primera vez, por los dos Capítulos Generales (en dos salas diferentes...) el 8 de septiembre de 1990: era un argentino de 47 años, el abad de Azul, dom Bernardo Olivera, que se presentó a sí mismo en el discurso de conclusión del Capítulo: veterinario de formación,

26 Continuó sirviendo a la Orden después de su dimisión. No sólo es invitado, con derecho de voto, a cada Capítulo General, sino que presidió la Comisión de Derecho de la Orden desde 1993 hasta 1999, aseguró el interin de dos superioratos, en Bamenda (de 1993 a 1996) y Scourmont (de 1996 a 1998), volvió a esta comunidad como maestro de novicios, después desempeñó el servicio de capellán entre las monjas (los últimos tiempos en Vitorchiano).

sintió bruscamente la llamada del Señor y entró en Azul el 28 de octubre de 1962 como converso. Hizo la profesión temporal como monje el 1 de mayo de 1966, después recibió su formación teológica en Spencer (USA), casa madre de Azul. Tres años más tarde, el 19 de marzo de 1969, hizo la profesión solemne y fue ordenado sacerdote el 25 de julio de 1971. Pasó un año en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de la Argentina en 1973, y otro año, en 1978, en el Instituto de Espiritualidad de la Gregoriana en Roma. Desempeñó los cargos de maestro de novicios y de profesor, antes de ser nombrado superior vicario en 1983 y elegido abad en 1984. Contrariamente a su predecesor, el Derecho Canónico, precisa él, ¡no es su fuerte!

8.6.2. Dom Bernardo Olivera (a partir de 1990)

(Por el P. Elías Dietz)²⁷

Cuando comencé mi servicio como secretario, en el otoño de 1998, dom Bernardo Olivera era Abad General desde hacía ocho años. Era entonces un momento de transición tanto para él mismo como para el modo de funcionar del Consejo del Abad General.

En ese momento, dom Bernardo conocía bastante bien la Orden y no se sentía ya obligado a visitar el mayor número posible de Casas. Cambió conscientemente sus planes habituales de visitas y de viajes: dio prioridad a las Casas más necesitadas de atención y aceptó las invitaciones a las Reuniones Regionales, a congresos y semanas de estudios, si presentía que su presencia iba a ser beneficiosa. En lugar de emprender viajes que se espaciaban sobre muchos meses, comenzó a hacer viajes más cortos y más frecuentes. Durante los cuatro años que fui su secretario no visitamos más que la mitad de los monasterios. Ahora que la Orden comprende 170 monasterios diseminados por todo el mundo (100 casas masculinas y 70 femeninas), dom Bernardo piensa que ya es tiempo de soñar con una concepción del servicio del Abad General en que juegue más la colaboración, quizá dando mayor relevancia al papel del Consejo del Abad General.

El Consejo mismo cambiaba: comprendía entonces dos monjas consejeras “*ad experimentum*”. La experiencia fue oficializada en el Capítulo de 1999. Mis años pasados en la Casa Generalicia coincidieron con este importante cambio. Dom Bernardo, que siempre ha preconizado la colaboración a todos los niveles, acogió favorablemente la mixticidad del Consejo y buscó cómo promover cambios similares, por ejemplo, la posibilidad de acudir a las abadesas o ex abadesas como

²⁷ Monje de Gethsemani (USA), secretario de dom Bernardo de 1998 a 2002 y, de nuevo, a partir de julio del 2007. Elegido abad de su comunidad. el 29 de abril de 2008.

Visitadoras asistentes, práctica que él mismo ha puesto por obra en muchas de sus visitas a Cîteaux.

La promoción de la mujer para dom Bernardo no se limita a las cuestiones de administración: un cambio significativo se ha dado tanto en sus lecturas como en sus estudios. Antes ferviente estudiante de San Bernardo y de los primeros Cistercienses, ha llevado su atención, en estos últimos años, sobre las mujeres místicas de la Edad Media y de nuestra época moderna. Así, acaba de terminar un estudio profundo sobre los escritos de Concepción Cabrera de Armida († 1937). Dos encuentros muy significativos de mujeres contemplativas – una en York (en junio de 1999), la otra en Nantes (en junio del 2002) – le han proporcionado la ocasión de desarrollar su pensamiento y de entender las reacciones de las hermanas mismas.

Las demandas que se le han dirigido como Abad General no impiden nunca a dom Bernardo continuar sus lecturas y sus estudios. Realiza serias búsquedas antes de escribir sus cartas circulares anuales dirigidas a la Orden, o cuando prepara sus conferencias para el Capítulo General o para otras reuniones. Uno de los campos preferidos de sus estudios personales es el Evangelio según San Marcos y cada vez que se publica un nuevo comentario adquiere un ejemplar. Dom Bernardo ha aprendido a sacar el mayor provecho de su tiempo en cualquier circunstancia. Los largos viajes en coche – él puede conducir, pero prefiere dejar el volante a otros – o los vuelos intercontinentales le son una buena ocasión para leer, reflexionar o recuperar descanso. En Roma, raramente sale de casa. Su manera de recuperarse después de un largo viaje es cerrar su puerta y pasar la jornada completamente solo. A este respecto, recuerda al Bernardo del que lleva el nombre. La descripción que Godefredo de Auxerre hace de su abad corresponde bastante bien a dom Bernardo:

“Con tanta frecuencia como podía alejarse de los asuntos, oraba, leía, o escribía... Su perseverancia en estos ejercicios espirituales le había valido tal gracia excepcional que no experimentaba ningún enojo, ninguna dificultad cualquiera. Era libre consigo mismo en el amplio dominio de su espíritu donde había preparado para Cristo (como acostumbraba aconsejar a otros) una amplia morada” (*Vita Prima* 3.1.2).

A diferencia de su santo patrón y en contra de su propio aspecto físico, goza siempre de buena salud y buena forma. Cuando teníamos que darnos prisa para tomar un avión, siempre me sorprendía la rapidez con que este hombre tan sedentario podía caminar o correr. Es la desesperación de sus hermanos y hermanas bien intencionados en todo el mundo que intentan hacerle cambiar su régimen a

fin de ganar peso. Yo aprendí muy pronto que tal esfuerzo sería vano. Él ha aprendido a vivir sencillamente y con el *minimum* necesario.

Tan parco como es para las cosas materiales, no es avaro de su tiempo. Cuando visita los monasterios, en las reuniones o con los visitantes de paso en la Casa Generalicia tiene un considerable vigor tanto para hablar como para escuchar. En sus conferencias adapta su enfoque y sus palabras a las circunstancias locales. En las comunidades habituadas a Capítulos breves, él es breve. En las comunidades que quieren aprovechar lo más posible su presencia, es capaz de hablar durante horas. Cuando es él quien escucha a otros no se muestra nunca con prisa. Para las cuestiones personales o comunitarias serias, en lugar de poner límites de tiempo, prefiere demorarse o cambiar el horario.

Da siempre prioridad a las personas y no a las estructuras. Cuantos se le acercan acaparan toda su atención. Durante las visitas, muestra la misma calidez y solicitud a los superiores, a los obreros de la primera hora, a postulantes y novicios, a los que hacen un retiro y a los empleados. En este sentido es más pastor que administrador. Habitualmente se muestra poco interesado por las finanzas y las cosas prácticas, lo que da fácilmente la impresión de gran desapego del mundo, pero de hecho tiene una mirada perspicaz sobre el valor de las cosas y, cuando es necesario, sabe tomar decisiones prudentes sobre el uso de fondos, por ejemplo, o sobre el mantenimiento de la Casa Generalicia.

De algún modo, su carácter y su experiencia cristiana encajan bien en el arquetipo de San Pablo. Basta leer su autopresentación al Capítulo General de 1990 para ver que su vocación está basada sobre una experiencia personal e intensa de Cristo Resucitado, una experiencia de conversión que no difiere de la de San Pablo. Muchos rasgos de su personalidad – su celo, su pasión por las ideas y su energía sin límites – se ajustan también a ese modelo. Pero, por otra parte, esas cualidades están matizadas en dom Bernardo por su sentido del humor. Es serio cuando recuerda a sus hermanos y hermanas las exigencias radicales del Evangelio y un ideal elevado de la vida monástica pero, a la vez, está dispuesto a reirse de la exageración en la seriedad o la rigidez de un comportamiento. Pocos han tomado tan en serio la tarea de compaginar lo que la renovación monástica exige en el contexto de nuestro tiempo. Es interpelante y exigente tanto a propósito del espíritu como a la práctica de la *conversatio* cisterciense. Pero, “todavía una vez”, a la manera paulina, no querría nunca que la ley extinga el espíritu.

La personalidad de dom Bernardo abarca así la gama que va de una seriedad intensa hasta el gusto de reír de todo corazón. Con frecuencia he pensado que yo tomaba la mejor medida de este hombre cuando me pasaba una tarde debatiéndome en la traducción de pasajes espinosos de su última carta circular y seguidamente pasaba la noche escuchándolo animar a un grupo en la mesa o a toda una

comunidad en capítulo con su vasto repertorio de historias divertidas. Tiene un lado travieso y se divierte haciendo jugarretas a los superiores que toman su visita demasiado en serio; habitualmente logra tranquilizarlos, pero en ocasiones los deja confundidos.

Aunque sea un hombre de convicciones sólidas, es capaz de entender gran variedad de puntos de vista y de opiniones. Encuentra el modo de sentirse a gusto en un sínodo de obispos, un diálogo interreligioso o un grupo de jóvenes. De corazón, parece tener preferencia por los pensadores innovadores orientados hacia el futuro y, sin embargo, puede recomendar prudencia y atención, si es necesario. Un buen ejemplo de esto es su relación con Christian de Chergé, al que apreciaba y animaba. Con su característica picardía dijo una vez a Christian que la Orden tenía más necesidad de monjes que de mártires. Mas tarde, cuando estudiaba las notas que Christian había redactado durante el año que precedió a la desaparición de los monjes, dom Bernardo quedó un tanto sorprendido al constatar cuánto se había debatido Christian con esta frase, cuando la situación de Atlas se hacía cada vez más peligrosa.

Dom Bernardo está muy atento a las cuestiones de actualidad, como la globalización y el efecto sobre la vida monástica de los grandes desmoronamientos culturales. Se obliga a leer todos los libros o artículos publicados por miembros de la Orden. Anima y sostiene todo trabajo de estudio sobre la historia y la espiritualidad cistercienses y lamenta a menudo la desaparición de la generación de eruditos de los que la Orden ha recibido tanto durante decenios. Tiene debilidad por publicar y prosigue sus propios proyectos con entusiasmo. Está constantemente a punto para clasificar notas y reformular sus pensamientos. Un poco profesor y escolástico de corazón, le gusta resumir temas complicados en algunas expresiones sintéticas fáciles de retener. Su estilo es generalmente directo y sin ornamentación, aunque a menudo se complace en juegos de palabras a lo San Bernardo.

A veces, experimenta cierta decepción cuando sus ideas o sus escritos son acogidos con frialdad en algunos medios. Esto es un ejemplo de las tensiones inevitables a las que tiene que hacer frente como latinoamericano a la cabeza de una Orden de mayoría europea y como el Abad General más joven elegido hasta la fecha (fue elegido a los 47 años).

Otro ámbito de dificultades ha sido la relación entre la Estricta Observancia y la Orden Cisterciense, al menos a ciertos niveles. Dom Bernardo ha tenido siempre el gran deseo de ver aproximarse a las dos Órdenes, y está abierto a eventuales pasos en ese sentido. Sin embargo, sus invitaciones al diálogo han sido habitualmente mal comprendidas o rechazadas. La complejidad de la situación apareció claramente en el Capítulo General de la Orden Cisterciense en el 2000 al que dom Bernardo fue invitado por un día. Por un lado, una parte de la asamblea quería

aprovechar su presencia para tratar del tema de la Familia Cisterciense; por otro, los organizadores bloquearon todas esas proposiciones e insistieron para que se respetara el orden del día. La jornada se terminó en fracaso y apuro. En esta ocasión, más que en ninguna otra, admiré la capacidad de dom Bernardo para mantenerse tranquilo en medio de tensiones. Antes de abandonar el Capítulo dijo muy sencillamente que se sentiría dichoso de volver otro día si se deseaba continuar el asunto sobre la Familia Cisterciense. Era el único en Viale Africa en esperar que tal invitación volviera a repetirse. Llegó en el último minuto, pero solamente para una breve visita durante la comida de mediodía. Dom Bernardo procedió con su paciencia y su tenacidad de siempre: aceptó la invitación y no dejó de hacer un pequeño discurso antes de terminar la comida para proponer algo constructivo.

Quizá la mejor visión global de su servicio como Abad General venga del mismo dom Bernardo. Justo antes de separarnos en 2002, me facilitó una lista de las prioridades que se había fijado para sí mismo. La lista es más larga y más específica que el programa que se propuso en el momento de su elección (ver su autopresentación en las minutas del Capítulo General de 1990, discurso de conclusión), pero las ideas y aspiraciones centrales permanecen las mismas:

- Procurar una mayor integración y más participación activa para las monjas.
- Abrirse a África y a Oriente y fomentar la vida de la Orden en esas regiones.
- Abrir el carisma Cisterciense a los laicos.
- Resituar el lugar de la OCSO en la Familia Cisterciense.
- Ser consciente de la realidad pluricultural de la Orden e ir más allá del centralismo europeo.
- Mostrar una atención especial por las comunidades ancianas del Viejo mundo y por las fundaciones en las Iglesias jóvenes.
- Procurar mayor transparencia y veracidad en las relaciones interpersonales, regionales y capitulares.
- Volver a la simplicidad del Evangelio poniendo el acento sobre el misticismo cenobítico.
- Centrarse en Cristo, viviendo la esperanza y confianza en el Señor Resucitado.

Fue para mí un gran privilegio convivir, viajar y colaborar con un hombre como dom Bernardo. En las pequeñas cosas como en las grandes, mantiene siempre los pies en tierra como monje simple y humilde. Es fácil trabajar para él, y es un placer estar con él. Sin duda, yo he aprendido muchísimo de él, pero lo que retengo más conscientemente de esos años es la calidad de su presencia: es un excelente ser humano y un hombre de Dios.

BIBLIOGRAFÍA DE DOM BERNARDO : PRINCIPALES
PUBLICACIONES BAJO FORMA DE LIBROS

- 1 *Contemplación en el hoy de América Latina*, Buenos Aires: Editora Patria Grande, 1977, 110 p.
- 2 *Soledad y Solidaridad. Ejercitatorio Mariano Contemplativo*, Buenos Aires: Asociación Amigos de Soledad Mariana, 1989, 450 p. Primera reimpresión, 2000.
- 3 *La Lectio divina*, Roma: Vivere in, 1994, 42 p. (Coll. "In simplicitate" 7) (Hay traducciones en español, francés y inglés).
- 4 *Siguiendo a Jesús en María. Orientaciones para una espiritualidad cotidiana*, Buenos Aires: Asociación Amigos de Soledad Mariana, 1997, 624 p. Segunda edición, 2002, 637 p. (Hay traducciones parciales en portugués, francés e italiano. La obra retoma y completa "Los Catecismos Marianos Contemplativos" I et II).
- 5 *Martirio y Consagración. Los mártires de Argelia*, Madrid: Ediciones Claretianas, 1999, 166 p. (Hay traducciones en italiano, francés, inglés, alemán y coreano).
Ed. francesa : *Jusqu'où suivre ? Les martyrs de l'Atlas*, Paris 1997.
Ed. italiana : *Martiri in Algeria*, Milano 1997.
- 6 *Amistades transfiguradas. Amigos y amigas por el Reino*, Madrid: Ed. Claretianas, 2000, 100 p.
- 7 *Seguimiento, Comunión, Misterio. Escritos de renovación monástica*, Zamora: Ediciones Monte Casino, 2000, 384 p.
- 8 *Sol en la Noche. Misterio y mística cristiana desde una experiencia monástica*, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001, 236 p. (cf. 12 et 15).
Trad. italiana : *Il Sole nella Notte: Mistica cristiana ed esperienza monástica*, Milano: Ancora, 2003, 160 p.
Trad. francesa : *Soleil dans la Nuit: Introduction au mystère chrétien dans l'expérience monastique*, Saint-Maurice: Editions Saint-Augustin, 2002, 191 p.
- 9 *Vino Nupcial en Odres Nuevos. Tradición y novedad en la vida contemplativa y monástica*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 2002, 80 p.
- 10 *Gotas de Sal y de Sol*, Buenos Aires: Asociación Amigos de Soledad Mariana, 2002, 51 p.
- 11 *The Search for God: conferences, letters, and homilies*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 2002, 429 p. (Cistercian Studies Series, 199) (Cf. 7).
- 12 *Un Encuentro Sellado por la Pureza: Concepción Cabrera de Armida y Félix de Jesús Rougier*, México: Editorial La Cruz, 2003, 239 p.

- 13 *L'Évangile á l'École Cistercienne de l'Amour: lettres, conférences et homélies 1990-2002*, Abbaye cistercienne Notre-Dame-du-Lac 2003, 514 p. (Cf. 7 et 11).
- 14 *Cartas, sobre dos Amigas y un Amigo a propósito de nuestro amor a los Santos*, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004, 175 p.
- 15 *Evangelio, Formación, Mística: Escritos de renovación monástica II*, Zamora: Ediciones Monte Casino 2004, 352 p.
- 16 *Luz para mis Pasos: Iniciación al acompañamiento espiritual en contexto monástico*, Burgos: Ediciones Monte Carmelo, 223.
 Trad. italiana *Luce ai miei Passi. L'Accompagnamento spirituale nella tradizione monástica*, Milano: Ancora Editrice, 2006.
 Trad. francesa *Lumière sur mes Pas. L'accompagnement spirituel*, Abbaye Cistercienne Notre-Dame du Lac, 2006.004, 214 p.
 Trad. neerlandesa *Licht op mijn Pad. Geestelijke Begeleiding*, Uitgave Abdij Koningsoord, Berkel-Enschot, Nederland, 2007, 174 p.
- 19 *Gotas de Sal y de Sol*, Buenos Aires: Asociación Amigos de Soledad Mariana, 2004, segunda edición corregida y aumentada, 63 p. (Cf. 10).
- 20 *Encarnación Mística*, México: Ediciones Cimiento, 2005.
 Trad. italiana : *Incarrazione Mistica*, Roma, 2006 (Coll. Apostolato della Croce), 50 p.
- 21 *Gotas de Sal y de Sol. Pensamientos y Ocurrencias para Alimentar el Alma*, Buenos Aires: entrega que acompaña el n°58 de la *Revista Sophia*, 2006 (Cf. 19).
- 22 *En el Centro, el Amor*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 2006.
 Trad. francesa : *Chastes pour Aimer*, Abbaye Cistercienne Notre-Dame du Lac, 2007, 103 p.
- 23 *Aurore au Plein Midi*, Abbaye Cistercienne Notre-Dame du Lac, 2006, 165 p.
- 24 *Gotas y Charcos de Sal y Sol*, Buenos Aires: Asociación Amigos de Soledad Mariana, 2007, 71 p., tercera edición corregida y aumentada (Cf.10, 19, 21).
- 25 *Afectividad y Deseo. Para una espiritualidad integrada*, Buenos Aires-México, Ed. Lumen, 2007, 171 p.

NOTA :

La conferencia de dom Bernardo al congreso de San Bernardo, Roma 1990, fue publicada en español en *Analecta Cisterciensia* 1990, p. 151-197

8.7. LA EVOLUCIÓN DE LA RAMA FEMENINA

(Por la Hna. Elizabeth Connor) ²⁸

Desde mediados del siglo xx numerosos son los escritos aparecidos sobre el tema de las dos ramas de la Orden. El objetivo de estas páginas es señalar el desarrollo de la rama femenina de la OCSO, a través de este periodo de cambio, sobre todo después del Vaticano II. Se pueden distinguir tres fases:

- 1959–1971. Del primer encuentro de abadesas en Cîteaux hasta el primer Capítulo General de abadesas.
- 1971–1987. Del primer Capítulo General de abadesas hasta la primera Reunión General Mixta / Capítulos Generales.
- 1987–De la Reunión General Mixta / Capítulos Generales de 1987 hasta el día de hoy.

8.7.1. Del primer encuentro de abadesas en Cîteaux (1959–1971) hasta el primer Capítulo General de abadesas

Para la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia, la segunda mitad del siglo xx ha sido el periodo de cambios más significativo de su larga historia. Una joven que ingresaba en un monasterio de monjas “trapenses” por los años 1950 se encontraba en un ambiente que se parecía muchísimo al de los monasterios del siglo XIX: una comunidad muy estructurada, con múltiples reglamentos o ‘Usos’, un lenguaje de señas (porque los trapenses no hablaban), una clausura estricta y una formación centrada en la Regla, los Usos y las rúbricas. El Oficio Divino era, por justo título, lo más importante en el curso de la jornada monástica, igual que hoy y como lo prescribe San Benito, pero ocupaba muchas horas del día. Después del Oficio venía el trabajo. La tercera dimensión de la vida benedictina, la *lectio divina*, se la relegaba al último puesto. En el noviciado, las “repeticiones” de la madre maestra eran precisamente esto: repetición de reglamentos, a lo que se añadían

²⁸ Monja de la abadía de N.-D. du Bon Conseil (Canadá). La Hna. Elizabeth fue corresponsal, luego miembro de la Comisión de Derecho de la Orden ; fue superiora de la comunidad de Chimay (Bélgica) de julio de 1982 a septiembre 1984. El estudio que sigue habla de muchos acontecimientos ya presentados precedentemente, mirados desde el punto de vista de la vivencia de las monjas.

las lecturas selectas de obras de autores espirituales de la época. Es difícil, para las monjas más ancianas de la Orden, creer que ellas mismas antes vivieron así.

Este vuelo rápido “de dónde venimos” nos permite tomar conciencia de los vientos de cambio que han soplado en nuestros claustros: el movimiento profundo del retorno a las fuentes, que nos ha enfrentado con el reto de intentar asumir mejor y vivir con más autenticidad el carisma de nuestros Fundadores, en el sentido pedido por el Vaticano II a los Institutos religiosos. ¡Cuántas cuestiones surgieron no solamente respecto al modo de vivir de los monasterios, sino también con relación a las estructuras y, por lo que concierne a estas páginas, al lugar de las monjas en la Orden!

Dom Gabriel Sortais (Abad General, 1951-1963) había comenzado, incluso antes del Vaticano II, a guiar a la Orden hacia la renovación. En cuanto al modo de vivir de las monjas, veía bastante claro que algunos cambios eran no sólo deseables sino urgentes. Era también un imperativo que todo cambio que se introdujese tendría que tener a la vista lo que es esencial en la vida monástica: la búsqueda de Dios.

LOS ENCUENTROS DE LAS ABADESAS EN CÎTEAUX

Desde 1957 dom Gabriel hizo saber al Capítulo General de abades que esperaba convocar a las abadesas a una reunión que les permitiera estudiar su situación dentro de la Orden. En esta época un tal motivo para salir no estaba previsto en los reglamentos concernientes a la clausura. Además, para asistir a este encuentro, cada abadesa estuvo obligada a pedir permiso a su obispo diocesano. Cada una tuvo la posibilidad de visitar cuatro monasterios de la Orden en el transcurso del viaje.

En esta reunión que se tuvo en Cîteaux en 1959, por primera vez las abadesas pudieron discutir entre ellas sobre sus intereses comunes. Dom Gabriel dio varias conferencias sobre temas tales como la fidelidad al espíritu de los Fundadores, la unidad de la Orden, la formación espiritual e intelectual, obediencia y libertad, corresponsabilidad, consulta a la comunidad y subsidiaridad. Más tarde algunos de estos temas fueron temas clave en el Decreto del Vaticano II *Sobre la renovación de la Vida Religiosa: Perfectae Caritatis*.

Estaba prevista para 1964 una segunda reunión. A causa de la muerte imprevista de dom Gabriel en noviembre de 1963, el nuevo Abad General, dom Ignacio Gillet, fue quien organizó y presidió este encuentro. Uno de los puntos esenciales que se estudió fue la unificación, es decir: una sola categoría de hermanas en vez de dos (coristas y conversas) que existían hasta entonces. Esto concordaba con *Perfectae caritatis* (n. 15), que habla de una categoría de hermanas. A petición de

la Orden y después de estudiarlo con la Congregación de Religiosos, la Santa Sede concedió en diciembre de 1965 el *Decreto de Unificación* para los hermanos y hermanas que quisieran beneficiar de él.

Las abadesas se reunieron por tercera vez en Cîteaux en 1968. Mientras tanto, el Capítulo General de abades de 1967 se declaraba Capítulo General Especial previsto por la Santa Sede en su documento *Ecclisiae Sanctae*, para “la adaptación y revisión de las Constituciones de los Institutos religiosos en la Iglesia según el espíritu y la letra del Concilio” (n. 6). Tal renovación y adaptación presuponía experimentación. Así, los abades pidieron unos votos respecto a ciertos cambios en la liturgia, sobre el uso de las celdas individuales en vez del dormitorio común, y, en lo concerniente al silencio y a la palabra, la introducción de comunicaciones breves. Declararon los abades que estos permisos se podrían aplicar a las monjas si ellas lo deseaban. Se planteó también el tema de la supresión de las rejas en los monasterios de monjas. Cuando las abadesas se reunieron en Cîteaux en 1968 aceptaron las posibilidades de experimentación ofrecidas a las monjas por el Capítulo de los abades; en un tiempo en que la uniformidad era la norma, hacía falta audacia para introducirlas. A medida que pasaba el tiempo, se hizo evidente la influencia positiva de estos cambios sobre la evolución de las comunidades. Como continuación de estas sesiones en Cîteaux sobre las estructuras de la Orden, las abadesas pidieron una participación más directa y efectiva en el gobierno de la Orden.

En esta misma reunión, en respuesta a una petición del Abad General de indicar los puntos que parecían fundamentales en la Regla de S. Benito, una de las comisiones respondió con el siguiente texto:

“La vida monástica cisterciense se funda en:

- el sentido de la Trascendencia divina, que anima a toda la Regla,
- el lugar central que da S. Benito a Cristo.

La respuesta del hombre llamado a esta vida es:

- la búsqueda de Dios,
- el seguimiento de Cristo en la obediencia.

El corazón purificado por la humildad se hace apto para la oración pura y continua, que anima toda su jornada, repartida entre el *Opus Dei*, la *lectio* y el trabajo manual.

Esto dentro de un clima de silencio y de separación del mundo, que favorezca el ocio contemplativo y un estilo de vida sencillo, pobre y penitente.

El monje sigue esta tendencia hacia Dios viviendo en común en un monasterio bajo una regla y un abad, en comunión profunda con sus hermanos, dentro de una búsqueda incesante de la voluntad de Dios” (Asamblea de abadesas en Cîteaux, 1968, minutas, pp. 8-9).

CAPÍTULO VIII: LA EVOLUCIÓN DE LAS ESTRUCTURAS DE LA ORDEN

En el Capítulo General siguiente, en 1969, los abades redactaron dos documentos que se convirtieron en puntos de referencia tanto para los monjes como para las monjas durante los años de *aggiornamento*: La *Declaración sobre la vida cisterciense* y el *Estatuto de unidad y pluralismo* a propósito de las observancias. En la *Declaración* encontramos varios ecos del texto de las abadesas citado más arriba, respecto a los puntos fundamentales de la Regla. Las dos ramas avanzaron en la misma dirección, aunque trabajaban por separado. La unidad de la Orden fue, en efecto, la prioridad de todos y de todas. Esto se confirmará muchas veces a lo largo de los años de cambio.

CONFERENCIAS REGIONALES / *CONSILIUM GENERALE* / COMISIÓN DE PREPARACIÓN

Después de los años sesenta, los superiores/as de las diversas regiones geográficas de la Orden empezaron a reunirse. Informales al principio, estas reuniones, gradualmente, tomaron un carácter más estructurado. Asociaciones de monasterios de la misma lengua o por otras afinidades, las Regiones permitieron a los superiores/as intercambiar ideas y puntos de vista. En los primeros años, los abades y abadesas de algunas regiones se reunieron por separado, con o sin abades observadores o abadesas observadoras, mientras que en otras regiones tenían reuniones mixtas. En algunas regiones las abadesas asistían a las reuniones con los abades y éstos tomaban parte también en las reuniones regionales de abadesas. Al cabo de los años todas las Regiones se han convertido en mixtas. Para que cada sector de la Orden sea escuchado y tenga posibilidad de participar en la preparación de los Capítulos Generales, cada Región de monjes estaba representada en el *Consilium Generale*, que en su origen era un grupo consultivo informal del Abad General, pero que luego se convirtió en el organismo encargado de la preparación del Capítulo de abades. A partir de 1970, del mismo modo, cada Región de monjas estaba representada en la Comisión de Preparación de sus Capítulos.

LA CARTA DEL CARDENAL ANTONIUTTI

Durante siglos las monjas cistercienses recibían su legislación del Capítulo General de abades. Los mismos monjes reconocieron que no era ni normal ni conveniente que las decisiones que tomaran las abadesas en sus reuniones de Cîteaux no se pusieran en práctica sin el acuerdo del Capítulo de abades. Aunque lo ignoraban aún, esto iba a cambiar sin tardar. En julio de 1970 el Abad General recibió una carta del Prefecto de la Congregación de Religiosos, el Cardenal Antoniutti, en que decía *que no era oportuno que las monjas asistiesen a las asambleas de los religiosos. Podrán sin embargo reunirse entre ellas si lo desean y celebrar sus propias*

asambleas....Pertenece a ellas estudiar, discutir y, en la medida de que no esté reservado a la Santa Sede, decidir su propia legislación. La carta declaraba que esta disposición no pretendía escindir la Orden Cisterciense en dos Órdenes distintas, sino atribuir *a las monjas una justa y necesaria autonomía.* Las abadesas podían hacer cambios en el libro II de sus Constituciones sin tener que recurrir a otra autoridad. Para los demás cambios necesitaban el permiso de la Santa Sede. Esto es comprensible. Los mismos monjes debían obtener permiso de la Santa Sede para efectuar cambios en las materias específicas del Derecho común. En su primer Capítulo de 1971, las abadesas aprovecharon las posibilidades otorgadas por la carta del Cardenal Antoniutti.

8.7.2. Del primer Capítulo General de las abadesas (1971-1987) hasta la Reunión General Mixta / Capítulos Generales de 1987

Este segundo periodo de la evolución de la rama femenina fue un tiempo de trabajo intenso en la toda Orden. El Concilio había en verdad, como había predicho el Papa Juan XXIII, abierto las ventanas. Muchos puntos mayores de la vida de las monjas estaban en transición. Miraremos de cerca los más importantes. A veces daba la impresión que se atravesaba por una corriente rápida de agua sobre piedras, posando prudentemente los pies sobre cada una de ellas.

EL PRIMER CAPÍTULO GENERAL DE ABADESAS, 1971

En octubre de 1970 dom Ignacio se citó, en Maubec, con las abadesas presidentas de las Regiones para planificar una cuarta reunión de abadesas, prevista para el otoño de 1971. Era la primera vez que un grupo de abadesas preparaba uno de sus encuentros. En el pasado se confiaba este trabajo a los definidores (miembros del Consejo del Abad General en esa época). Se invitó igualmente a las abadesas presidentas al Capítulo General de 1971, como observadoras. A partir de esta fecha, los observadores u observadoras de la otra rama estaban siempre presentes en el Capítulo General de cada rama.

La reunión comenzó en Roma el 7 de septiembre de 1971, con una Misa del Espíritu Santo. De hecho, sólo fue una simple Misa dialogada, porque varias participantes – comprendida la abadesa que llevaba en su maleta los folletos de la liturgia – estuvieron retenidas muchas horas en París en espera de su vuelo. Finalmente, hacia las tres de la madrugada, llegaron al aeropuerto de Roma, donde el cillerero de Monte Cistello, Fray Amable, las había estado esperando durante las horas de la noche.

Bajo la presidencia de dom Ignacio Gillet y con la Madre Ignacia Gatti, abadesa

de Valserena como Promotora, las abadesas se pusieron a trabajar. Participaron también los miembros del Consejo del Abad General, entre ellos el Procurador General, dom Vicente Hermans, quien era llamado con frecuencia para dar su parecer sobre temas canónicos. Entre los puntos del programa se encuentran los siguientes:

- la aceptación por la rama femenina de las dos declaraciones del Capítulo General de abades de 1969 sobre la vida cisterciense: *La Declaración sobre la vida cisterciense* y el *Estatuto de unidad y pluralismo*;
- algunos cambios en las observancias, del libro II de las Constituciones;
- el establecimiento de estructuras para la asamblea.

Igualmente se trató sobre la clausura, pero las abadesas no tomaron decisiones prematuras respecto a *Venite seorsum*, el documento romano sobre la clausura, promulgado en 1969.

Esta reunión no comenzó como un “Capítulo”. En efecto, unas de las decisiones que las abadesas tenían que tomar era: ¿llamamos “Capítulo” a esta asamblea, sí o no? Después de haber estudiado, bajo el punto de vista jurídico, los pros y los contras, dos días antes del final de la reunión, la asamblea eligió llamarse “Capítulo General de la rama femenina de la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia”.

¿Cuáles eran los sentimientos de las abadesas respecto de su experiencia en Roma en 1971? Los párrafos siguientes, sacados de la introducción de las Actas, nos los dejan entrever:

“Desde los primeros días del Capítulo se nos impone una evidencia: el deseo de todas las participantes de conservar la unidad de la Orden... A algunas de nosotras, el Capítulo General de 1967 nos pareció que abría una brecha en la tradición de la Orden. No estábamos preparadas para esta evolución como lo estaban los abades con sus Capítulos Generales anuales. Pero este Capítulo General de 1967 suscitó la reflexión. [...] Por eso el Capítulo de 1969 nos encontró más preparadas para acoger sus directrices y positivamente decididas a entrar por el camino de la renovación. Muy en particular, los dos documentos mayores de 1969 – *La Declaración sobre la vida cisterciense* y el *Estatuto de unidad y pluralismo* – nos parecieron poco a poco como generadores de una vida nueva, no nueva en su esencia, sino en su forma y expresión, en real continuidad con la Carta de Caridad de los orígenes” (Actas, CGf 1971, p. 3).

EL P. INMEDIATO

Después de sus reuniones de Cîteaux, las abadesas habían repetido su deseo de que, según la tradición de la Orden, ciertos poderes atribuidos a los obispos se remitieran a los Padres Inmediatos. El Capítulo General de abadesas de 1971 especificó explícitamente las cuatro facultades siguientes: presidir la elección de la abadesa y confirmarla, aceptar la dimisión de la abadesa, presidir las ceremonias de profesión y controlar la contabilidad de la comunidad (Actas CGf 1971, voto 34). Su demanda quedó sin respuesta, de tal modo que, durante algunos años, no se conocía el pensamiento de la Santa Sede acerca de la rama femenina de la Orden. El Abad General dom Ambrosio Southey invitó entonces a Mons. Mayer, Secretario de la Congregación de Religiosos, a hablar a las abadesas en el Capítulo de 1978. Este contacto personal tuvo como resultado una mayor comprensión y confianza mutuas. A sugerencia de Mons. Mayer, el Capítulo redactó una *Declaración de la unidad de las dos ramas de la OCSO*. Este texto en verdad no contenía nada nuevo, sino que reafirmaba que “la unidad de la Orden Cisterciense se expresa en dos ramas distintas”, y que “el lazo entre las dos ramas de la Orden está asegurado por la persona del Abad General y por los Padres Inmediatos” (CGf, Anexo II, p. 51). Unos meses después de la visita de Mons. Mayer al Capítulo, se concedió el indulto, largamente esperado, referente al traspaso de las cuatro facultades a los Padres Inmediatos. Para que este Indulto se pudiera poner en práctica en las comunidades, se requería la conformidad del obispo de la diócesis.

TRABAJANDO JUNTOS...

Se había establecido ya un modo de proceder para tratar las cuestiones que había que estudiar en la Orden. Para los monjes había una interacción continua entre las Regiones, el *Consilium Generale* y el Capítulo. Las Regiones presentaban al *Consilium Generale* sus propuestas y puntos de vista, y con estos datos, el *Consilium* redactaba el programa del próximo Capítulo. Las monjas siguieron un procedimiento análogo: interacción entre las Regiones, la Comisión de Preparación y el Capítulo General de las abadesas. El Capítulo, por su parte, proponía a las Regiones los temas que había que estudiar en vistas al Capítulo siguiente. Así, de Capítulo en Capítulo, en cada rama, durante este periodo de cambios, todo lo que se hizo en la Orden fue fruto de una colaboración a estos tres niveles diferentes.

LAS NUEVAS CONSTITUCIONES

En el transcurso de los años que siguieron, la preocupación mayor de las dos ramas fue la formulación de las nuevas Constituciones, como exigía el Vaticano II. Cuando se leen las minutas de los Capítulos, o las de las Reuniones del *Consilium Generale*, de la Comisión de Preparación o de las Conferencias Regionales, se sorprende uno de la cantidad de trabajo realizado. Para los monjes los principios jurídicos estaban ya claros, pero no era el caso respecto a las monjas. Varios aspectos de su legislación necesitaban ser clarificados o cambiados. La cuestión “rompecabezas” – tanto para ellas como para los monjes – era la de la estructura de la ocsa: una Orden con dos ramas y dos Capítulos. La Orden era y es, jurídicamente, única en la Iglesia; no hay un precedente en el Derecho Canónico. Otra cuestión espinosa: ¿cómo expresar la autoridad del Capítulo de las abadesas? El Capítulo de las monjas no puede tener el poder eclesiástico. En la ocsa, este poder reside en el Capítulo de abades. Ha hecho falta mucho tiempo para encontrar respuestas adecuadas a estas cuestiones.

Desde hacía ya varios años, la Comisión de Derecho de los monjes venía abriendo el camino para establecer sus nuevas Constituciones, cuando tuvo lugar el primer Capítulo de abadesas. En este Capítulo las abadesas expresaron el deseo de que las monjas participasen en los trabajos de esa Comisión. Esto significaba en concreto algunas “corresponsales” regionales y una secretaria elegida por el Capítulo. En consecuencia, a partir de 1972, una o dos monjas “corresponsales” asistieron a cada reunión de la Comisión de Derecho. Unos años más tarde, el Capítulo de abades de 1977 aprobó un nuevo Estatuto de la Comisión de Derecho, y eligió a dom Bernard Johnson presidente de la Comisión. Este nuevo Estatuto especificaba que “*para todas las cuestiones referentes a la rama femenina, la Comisión estaba asistida por monjas designadas por las abadesas (monjas corresponsales de la c. i.)*”. (Actas, CGM 1977, Estatuto, Anexo IV. 1, p. 60). La presencia de las monjas se hizo más necesaria aún cuando el Capítulo de las abadesas de 1978 votó que las Constituciones de las monjas deberían corresponder dentro de lo posible a las de los monjes. Por decisión de los Capítulos de 1980 (abades) y de 1981 (abadesas), la Comisión de Derecho se convirtió en mixta. Se eligieron dos monjas: Madre Danièle Levrard y Sor Elisabeth Connor. Los miembros de esta Comisión nombraron una tercera monja, Sor José Gándara. Las tres eran corresponsales de la Comisión de Derecho desde los primeros años de 1970.

Un cierto número de cuestiones jurídicas habían quedado necesariamente en suspenso hasta la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico. Mientras tanto, la Comisión de Derecho preparó dos proyectos de Constituciones (po-

drían llamarse “textos mártires”). La cuestión de las dos ramas estaba al vivo. Al lado del aspecto jurídico, había puntos divergentes referentes a la naturaleza misma del Capítulo. Si la Orden se decidía a favor de un Capítulo mixto, ¿cómo sería este? Si se quería tener dos Capítulos, ¿cómo podría haber una sola Orden?

En febrero de 1983, se publicó finalmente el nuevo Código, lo que permitió dar un paso adelante en los trabajos de las Constituciones. En el Capítulo siguiente, en 1984, en Holyoke, los abades utilizaron un proyecto de Constituciones (Proyecto III) como documento de trabajo. Después de un profundo estudio de cada artículo, al final del Capítulo, el texto corregido fue aprobado por una gran mayoría. En cuanto a la rama femenina, en el Capítulo de El Escorial, en 1985, las abadesas estudiaron el texto de Holyoke y otros puntos concernientes a la rama femenina. Al final del Capítulo, se aceptó por unanimidad, menos una abstención, el texto de las Constituciones. Sin embargo, no se había llegado al final del camino. Había que formular de nuevo ciertos artículos, y el proyecto entero debía ser confirmado en el siguiente Capítulo.

NO SOLAMENTE INTERESES JURÍDICOS...

Aunque las abadesas se habían visto en la obligación de pasar mucho tiempo y desplegar muchos esfuerzos y energías en cuestiones jurídicas durante este periodo de *aggiornamento*, no habían perdido de vista otros aspectos esenciales de la vida monástica. Un tema que atraía su atención y también la de los monjes era la formación. Ya que en otras partes de este programa se trata dicho tema, lo tocaremos brevemente.

El primer Capítulo de las abadesas insistió mucho en la transformación en Cristo como objetivo fundamental de toda formación, y se trató ampliamente de la formación general. Algunos años más tarde, en el tercer Capítulo de las abadesas, se planteó una cuestión a nivel práctico: “¿Cómo integrar nuestros conocimientos monásticos en la vida de cada día?” (Actas, CGf 1978, p. 48). Las Actas de este Capítulo nos presentan un resumen de los aspectos esenciales de estos diálogos:

“Los cursillos, las conferencias que tienen lugar en nuestros monasterios, los seminarios para las maestras, etc., no deberían ser arqueologismo ni siquiera una simple lectura de los Padres, sino la búsqueda de una gracia común que hay que encontrar en su contacto para vivirla hoy, la toma de conciencia de que nos habita, lo cual nos impedirá buscar sucedáneos fuera. En esta gracia cisterciense, desarrollar el espíritu de fe consistirá en encontrar el sentido del misterio de Cristo tal como lo percibieron nuestros primeros Padres en el capítulo 15 del *Exordio Parvo*.” (Actas CGf 1978, p. 48).

En efecto, se emprendieron varios proyectos de formación de diverso tipo en casi todas las Regiones. Describimos aquí dos de ellos, que muestran la calidad de la formación que podía ofrecerse a las monjas:

- 1 Los seminarios de Laval para maestras de novicias, que tuvieron lugar cada dos años en los años setenta y los primeros años ochenta. Cada uno de estos seminarios, organizados por los secretarios de formación de las Regiones Norte y Centro Europa y Francia Sur Oeste se centraron en un tema cisterciense, por ejemplo: la Regla, la *lectio divina*, la formación... Las participantes no provenían sólo de monasterios franceses sino también de otras regiones y países. Hubo seminarios parecidos también en España.
- 2 El primer trimestre patrístico-cisterciense tuvo lugar en Chimay en 1972. Se propuso informalmente la idea de un trimestre durante el Capítulo de abadesas de 1971, y suscitó el interés de varias abadesas. Se interesó también dom Guerric Baudet, Presidente de la Comisión de Derecho y presente en el Capítulo como abad observador. Luego el Capítulo pidió a su prior, Padre Mauro Standaert (secretario de formación de la Región Centro-Europa) organizar un plan de estudios. Las monjas de la abadía de Ntra. Sra. de la Paz, en Chimay, se prestaron a acoger a las estudiantes durante este trimestre. El tema elegido para el curso fue: “El ser humano creado a imagen y semejanza de Dios”, tal como lo desarrollaron en particular los autores patrísticos y cistercienses. Entre los conferenciantes – monjes, monjas, profesores de universidad – se encontraban el P. Edmundo Mikkers, P. Charles Dumont, P. Maur Standaert, el Canónigo Jean Chatillon, Fr. Gabriel Ghislain, P. Gaetano Raciti y Sor Gabriela Peters. Hubo también cursos de metodología cisterciense e, igualmente, una introducción general a la historia literaria de la Orden de Císter.

En este ambiente, que permitió el máximo de integración entre estudio y vida monástica, las 17 monjas estudiantes (tres de ellas de la Paz) de ocho países diferentes, asistían a las conferencias por la mañana, participaban del trabajo manual por la tarde y vivían su jornada monástica con las monjas de Chimay. Cada hermana escogió un tema de estudio personal, que comenzó durante el trimestre y acabó luego en su propio monasterio. Los tres monjes de Scourmont: Padres Maur, Charles y Fr. Gabriel estaban disponibles para ayudar a las hermanas en sus proyectos e investigaciones. Todas las participantes experimentaron vivamente la profunda unidad surgida del compartir la misma vocación monástica; todas percibieron la Orden como un lugar de comunión en el que la gracia cisterciense se trasmite a cada monje y a cada monja. Armadas con la experiencia de estos tres meses, a petición de sus abadesas, la mayoría de las estudiantes dieron cursillos en sus monasterios sobre los Padres cistercienses. Así se multiplicaron los frutos del trimestre.

8.7.3. De la Reunión General Mixta de 1987 al día de hoy

LA REUNIÓN GENERAL MIXTA / CAPÍTULOS GENERALES DE 1987

Si algunos monjes pensaron que el Capítulo de Holyoke fue “histórico”, la Reunión General Mixta / Capítulos Generales de 1987 en Roma lo fue aún más, porque era la primera vez que se reunían juntos los dos Capítulos. Con dom Ambrosio como presidente, dom André Louf, promotor del Capítulo de abades, y M. Benedicta Gebeelen, promotora del Capítulo de abadesas, los dos Capítulos estudiaron todos los artículos comunes a las dos ramas. Luego cada Capítulo votó cada artículo por separado. Los artículos que se aplicaban solamente a una u otra rama eran tratados por la rama respectiva. Los abades tomaron un total de 317 votos, las abadesas, 295. Estaba claro que el Espíritu actuaba en la asamblea. Una vez más, el resultado del voto global sobre el texto de las Constituciones, por las abadesas, fue un *placet* unánime. En cuanto a los abades, la mayoría aceptó el texto final. Por fin había una solución para el rompecabezas que ya duraba tanto: una Orden con dos Capítulos. La solución, en el fondo, era muy sencilla: interdependencia. He aquí lo que implicaba: “Todos los superiores ejercen la suprema autoridad de la Orden en su propio Capítulo General, conforme a las propias Constituciones” (c. 77.2). *Dos Capítulos Generales distintos...* “Todo aquello que pertenece a la integridad del patrimonio de la Orden y a las estructuras, deben tratarlo el Capítulo General de los abades como el de abadesas. Para cambiar dichas Constituciones, la liturgia de la Orden y las observancias de que tratan las Constituciones 17-31, se requiere la decisión afirmativa de ambos Capítulos Generales, antes de someterlo a la aprobación de la Santa Sede” (c. 72.2). *Dos Capítulos Generales interdependientes.*

Las nuevas *Constituciones de la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia* fueron aprobadas por un Decreto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA) con fecha del 3 de junio de 1990. Era el apogeo de más de veinte años de estudio y de trabajo de toda la Orden.

La experiencia de 1987 era un éxito tal que apareció evidente que la Orden seguiría en el futuro en la misma dirección. La segunda Reunión General Mixta tuvo lugar en otoño de 1990, unos meses después de la aprobación de las nuevas Constituciones. En este Capítulo, dom Ambrosio presentó la dimisión como Abad General. Por primera vez en la historia de la Orden las abadesas tuvieron derecho de voto en la elección del nuevo Abad General. Habían presentado antes una petición a la Santa Sede en este sentido, y la respuesta fue afirmativa, a condición de

que cada Capítulo votara por separado. Por eso, el nuevo Abad General, dom Bernardo Olivera, fue el primer Abad General que fue elegido por los dos Capítulos.

La asunción por los abades y abadesas de la fórmula Reunión General Mixta / Capítulos Generales tuvo un impacto importante en la evolución continua de la Orden. Había cambiado la manera de ver las cosas. Aunque los términos “rama femenina” o “rama masculina” se empleaban – y se emplean – en las sesiones y en los documentos, su significado había cambiado. Los miembros de la Orden no *pensaban* ya: “rama masculina” o “rama femenina” como dos categorías separadas, porque había una colaboración a todos los niveles. Se tendía más bien a pensar en: “región” o “comisión” o simplemente “Orden”.

El hecho de que las nuevas Constituciones fueran aprobadas no significaba que nada cambiaría en el futuro. Por el contrario, se abrían nuevas posibilidades para las monjas. Se mencionan aquí tres:

- 1 *El Consejo del Abad General*. En la Reunión General Mixta de 1993, en Poyo, surgió la cuestión de las monjas que serían miembros del Consejo del Abad General. Después del estudio de esta cuestión durante los tres años que siguieron, los dos Capítulos, en 1996, votaron que además de los cuatro monjes consejeros, habría “dos monjas consejeras residentes que asistirían a las reuniones del Consejo Permanente, sin derecho de voto” (CG 1996, minutas, voto 109). Entonces el Abad General nombró dos monjas. Ya que esta regulación era provisional, por así decir, la estructuración del Consejo Permanente se estudió una vez más por los dos Capítulos en Lourdes, en 1999. Abades y abadesas votaron a la vez que el Consejo Permanente del Abad General se llamaría en adelante sencillamente “el Consejo del Abad General”; se compondría de dos miembros de cada rama de la Orden elegidos por los abades y abadesas juntos y que los miembros elegidos y el Abad General elegirían un quinto miembro (Actas 1999, p. [2]. Las dos monjas elegidas fueron Madre Danièle Levrard, Promotora del Capítulo General de abadesas, y Sor Cecilia Aoki.
- 2 *Comisiones Centrales*. La Comisión Central de abades, igual que su predecesor el *Consilium Generale*, cuando se reúne actúa como Consejo plenario del Abad General, quien lo consulta en los casos indicados por las Constituciones. Las Constituciones de 1990 atribuyen esta misma función a la Comisión Central de abadesas (Est. 8o J m y f).
- 3 *Visitats Regulares*. Según las Constituciones de 1990, el Abad General continuaba a ser de derecho el Visitador de las monjas. Delegaba en el Padre Inmediato al menos una vez cada seis años y podía delegar en otro abad (c. 75, 1 f). Un Estatuto añadía que con permiso del Abad General y de la abadesa y de la comunidad que se va a visitar, el Visitador podría hacerse acompañar por una abadesa.

Sin embargo, en razón de la evolución de la Orden en lo concerniente a la Visita Regula, se hizo necesario un nuevo estatuto. Se redactó un texto en la Reunión General Mixta de Poyo, pero no se tomó ningún voto al respecto. En el Capítulo siguiente, en 1996, sin embargo, los dos Capítulos se pusieron de acuerdo en un nuevo texto. Según este estatuto, el Padre Inmediato se convierte en el Visitador de las casas de las monjas (n. 7), pero con la obligación de delegar en otro Visitador al menos una vez cada seis años (n. 8) El Abad General puede igualmente visitar los monasterios. Una abadesa puede ser delegada para una casa de monjas. Es igualmente posible que un abad Visitador, después de consultar a la superiora y a la comunidad que va a visitar, se haga acompañar de un abad o una abadesa, en una comunidad de monjas.

En los Capítulos Generales de 2002 en Roma, se volvió a poner sobre el tapete la cuestión de la obligación del Padre Inmediato de delegar en un visitador cada seis años. Este fue uno de los casos raros de divergencia de puntos de vista entre los dos Capítulos: los abades votaron por suprimir esta obligación de delegar, mientras que las abadesas quisieron mantenerla. Puesto que no hubo acuerdo entre los dos Capítulos interdependientes, se mantuvo la obligación.

¿UN SOLO CAPÍTULO?

Durante todo el período posterior al Concilio Vaticano II, la Orden hizo un largo camino en relación con el problema de un Capítulo único. Después de 1987 los Capítulos interdependientes crearon una unidad mayor en la Orden. En el Capítulo General de 2005, las dos asambleas dieron un paso más con el voto siguiente : «Queremos que haya un Capítulo General único, que respete las “sanas diferencias” y la complementariedad de dones de monjes y monjas” según la c. 72.1.», pero la Santa Sede, como ya se mencionó arriba (8.6.1) no acordó la autorización necesaria para este cambio de nuestras Constituciones.

MIRANDO AL FUTURO...

En estas páginas se ha descrito un proyecto de formación: el primer trimestre patrístico- cisterciense de Chimay, que se realizó al comienzo del camino de renovación de las monjas. Ya que la evolución de los monasterios en el futuro depende ampliamente de la formación, como conclusión debemos mencionar un programa de formación más reciente: los talleres sobre *El patrimonio cisterciense*, para monjes y monjas. Se han realizado tres talleres: el primero en Jacona en 1994; el segundo en Cîteaux en 1997 y el tercero en Viaceli en 2000. Dirigidos por el P. Michael Casey, en colaboración con el Secretariado de Formación de la ocso,

CAPÍTULO VIII: LA EVOLUCIÓN DE LAS ESTRUCTURAS DE LA ORDEN

cada taller duró alrededor de un mes. Su objetivo: ayudar a formar una visión común y a amar el carisma cisterciense. Esta frase describe bien el espíritu que ha animado los esfuerzos de la Orden durante el último medio siglo.

ANEXO

A guisa de conclusión, he aquí un resumen de las diferencias principales entre la situación de las monjas de la OCSO, por los años 1950 y su situación actual.

CAPÍTULO GENERAL

- *Antes:* Los monjas no tenían Capítulo General.
- *Ahora:* Los abades y las abadesas se reúnen en Capítulos Generales interdependientes.

EL PADRE INMEDIATO:

- *Antes:* El obispo presidía la elección de la abadesa, confirmaba la elección y podía aceptar la dimisión; podía presidir la ceremonia de la profesión solemne.
- *Ahora:* Estos poderes se han devuelto a los Padres Inmediatos [salvo la confirmación y aceptación de la dimisión de una abadesa, que pertenecen al Abad General en el primer caso y al Capítulo General en el segundo].

MANDATO DE LA ABADESA:

- *Antes:* Se le elegía a la abadesa por un mandato de seis años.
- *Ahora:* La abadesa se la elige por un tiempo indefinido. Puede, sin embargo, ser elegida por una duración de seis años, si lo desea el capítulo conventual.

VISITA REGULAR:

- *Antes:* El Abad General era el Visitador, podía delegar en otro abad.
- *Ahora:* El Padre Inmediato es el Visitador. Delega en otra persona al menos una vez cada seis años (Cf. también el Estatuto sobre la Visita Regular).

LA ELECCIÓN DEL ABAD GENERAL:

- *Antes:* El Abad General era elegido por el Capítulo General de abades.
- *Ahora:* El Abad General es elegido por los dos Capítulos Generales, por votación separada.

LOS CAMBIOS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

CONSEJO DEL ABAD GENERAL:

- *Antes:* El Consejo del Abad General se componía de monjes.
- *Ahora:* El Consejo del Abad General se compone de monjes y monjas.

COMISIONES PREPARATORIAS DE LOS CAPÍTULO GENERALES

- *Antes:* No existía una comisión para preparar los Capítulos Generales.
- *Ahora:* Cada rama tiene una Comisión Central que prepara su próximo Capítulo. Las dos Comisiones juntas preparan las RGM.

REGIONES

- *Antes:* No existían Regiones.
- *Ahora:* Cada comunidad de la Orden pertenece a una Conferencia Regional.

OBSERVANCIAS:

- *Antes:* Las monjas seguían los Usos redactados por el Capítulo General de abades.
- *Ahora:* Las monjas han elaborado sus propias Constituciones.

FORMACIÓN:

- *Antes:* Las monjas no podían asistir a los cursillos de formación fuera de su monasterio.
- *Ahora:* Monjes y monjas asisten juntos a los cursillos de formación en los monasterios o en otras partes.

Las Regiones y las Conferencias regionales

9.1. LA HISTORIA DE LAS REGIONES

*(Por dom Armand Veilleux)*¹

Bajo el generalato de dom Sortais, algunos abades, de aquí y de allá, tomaron la costumbre de reunirse para ayudarse entre ellos. Esto no tenía nada de oficial, pero el Abad General, gran partidario del centralismo cisterciense, recelaba de todo lo que pudiera conducir a una división por Regiones. Tanto más cuanto que había tenido que hacer frente a una tentativa de los abades españoles de restablecer la Congregación de Castilla, con peligro por ello de pasar a la Orden Cisterciense de la Común Observancia. En 1960, se preguntó sobre la posibilidad de convocar el Capítulo General solamente cada dos años y algunos abades deseaban poder reunirse por naciones o por lenguas los años sin Capítulo. Dom Sortais aludió a ello en el discurso de apertura del Capítulo General de ese año, e invitó a la prudencia, porque tales reuniones podrían ser “un fermento de separatismo nefasto en esta unidad que constituye la fuerza y la belleza de nuestra Orden a los ojos de la Santa Sede y, no lo dudemos, a los ojos del Señor”. Hizo votar al Capítulo la siguiente declaración:

«Sería lamentable que el espaciamiento de nuestros Capítulos Generales fuera la causa de reuniones que podrían acabar por tomar la forma más o menos de Capítulos regionales. Nada impide que los abades se reúnan para discutir juntos sus problemas, pero estos encuentros deben quedar en el plano de la amistad. El Capítulo General declara que no reconocerá ningún carácter oficial a estas reuniones y que éstas deberán abstenerse de tomar decisiones e incluso de formular y tomar votos en común» (CG 1960, p. 11).

¹ Dom Armand Veilleux es abad de Scourmont desde 1999, después de haber sido abad de Mistassini (Canadá) de 1969 a 1976, de Conyers (USA) de 1984 a 1990, Procurador de la Orden de 1990 a 1998.

Sin embargo, apenas elegido General en enero de 1964, dom Ignacio Gillet, se encuentra frente a una petición de los religiosos de Achel, que proyectan hacer una fundación de un tipo particular, no habitual en la Orden y, para saber cómo actuar, a petición del abad de Achel, reúne algunos abades implicados en este asunto, a fin de recibir sus consejos. Pero estos aprovecharon para abordar la problemática de conjunto de la renovación de la Orden y debatir los puntos que podrían entrar en el programa del Capítulo General siguiente. Ofrecieron un informe que, en su opinión, debería comunicarse a los demás abades; sus reacciones les permitirían establecer el programa del Capítulo en el curso de otra reunión de la comisión.

Pero dom Ignacio consultó antes a los abades sobre la necesidad de crear esta comisión de preparación del Capítulo; no quería establecerla sin el aval de los capitulares. En una circular del 25 de noviembre de 1964 sintetiza las respuestas a su cuestionario: la mayoría, de hecho, desea esta comisión, que se compondría de un número proporcional de monjes y de monjas, en cada país o grupo de países. Los abades de una misma región tienen que ponerse de acuerdo para designar a sus representantes en esta comisión.

En esta primera reunión de lo que sería la Comisión Central, tenida en Roma en diciembre de 1964, se trató con bastante amplitud del «factor región», tanto más cuanto que el programa del Capítulo General de 1965 comportaba la cuestión del “reconocimiento constitucional de las Reuniones Regionales”. Dom Juan de la Cruz de Aiguebelle hizo una primera exposición, pretendiendo transferir a estas reuniones parte de la autoridad del Padre Inmediato. Dom Guerric de Scourmont propuso una orientación diferente acogida por la asamblea. No hay que prever un reconocimiento inmediato de estas reuniones regionales, que son «tan simpáticas como espontáneas». Su papel principal, – dice dom Guerric – no es establecer una institución nueva, sino más bien responder a una necesidad espiritual: establecer un diálogo y favorecer los contactos. El gran interés de estas reuniones es conocernos mejor para querernos más”. Dom Guerric les reconoce un segundo objetivo, que «consiste en la preparación de las cuestiones que hay que presentar al Capítulo General”. Se podrá entonces confiar estudios a religiosos cualificados y dispuestos, “ya que con mucha frecuencia los abades ni están cualificados ni disponibles para estudiarlos a fondo” (p. 58-59). Avanza otra idea muy interesante: puesto que se trata de permitir a los superiores encontrarse, se «podría desear la aproximación de monasterios muy alejados, por ejemplo de monasterios pertenecientes a continentes diferentes. Tales reuniones regionales deberían ser entonces supranacionales y supralingüísticas, desbordando lo más posible los límites naturales, para hacerse más espirituales. En tales reuniones se podrían invitar a miembros pertenecientes a otras regiones” (p. 59-60). Finalmente, la Comisión Central de

1964, - ignorando la llamada de atención del Capítulo General de 1960 – pide que los informes regionales se envíen a todos los monasterios.

El Capítulo General de 1965 habla explícitamente de estas reuniones regionales, pero no va tampoco más lejos de lo que había querido la Comisión Central, siempre atento a evitar el peligro de «regionalismo». Contrario a la decisión de 1960, se autoriza ahora a estas reuniones a formular votos comunes y se acepta que se puedan enviar a todos los abades sus minutas. Por lo demás, se deja para más tarde la cuestión de un eventual estatuto jurídico. Sin embargo, se trata ya de confiarles el cuidado de precisar uno u otro cometido, y se las quiere tener en cuenta en la repartición de los miembros de la Comisión Central.

En la Comisión Central de 1966 se plantea explícitamente la cuestión del estatuto jurídico de estas reuniones, pero fácilmente se ponen de acuerdo en el hecho de que la situación está en plena evolución y que es demasiado pronto para legislar. Por lo demás, surge un debate muy interesante sobre la oportunidad de tener delegados no superiores en estas reuniones. Finalmente, alguien propone que los presidentes de las regiones formen un Sínodo-Consejo del Abad General; pero otros no ven la oportunidad. Dom Guerric de Scourmont dice: «Lo esencial es que cada región esté representada en la Comisión Central. Y que se consulte a cada región en los temas importantes».

Al año siguiente, en la Comisión Central de 1967, el abad de Aiguebelle expone ya los deseos de la Región Francia Sur y Oeste de una nueva repartición de casas... porque desde ya participan las abadesas en las reuniones y las dimensiones de la Región son demasiado grandes (p. 13-14). Se plantea igualmente la participación de delegados no superiores en estas reuniones, pero dejando que la situación vaya evolucionando libremente (p. 14).

El Capítulo General de 1967 reconoce que las Regiones tienen «un papel importante para plantear los problemas y estudiarlos». Sin darse demasiada cuenta, había allí en el fondo un problema que nos iba a acompañar a lo largo de toda la reforma de nuestras instituciones. Algunas Regiones, que podían reunirse con más facilidad por las distancias menores y con personalidades más marcadas, iban a tener una influencia muy grande en la marcha de la Orden, dejando a las Regiones «periféricas» muy pocas posibilidades de expresarse sobre la manera de plantearse los problemas y sobre la formulación de las diversas soluciones que se estudiarían luego en los Capítulos Generales. Esto sin contar que algunas personas influyentes participan en más de una Conferencia Regional. El mismo Capítulo de 1967 juzga que de ahora en adelante se necesita su autorización para formar una nueva Región y aprueba la formación de la Región africana.

El Capítulo de 1969 confía nuevas atribuciones a las Regiones: se les deja el encargo de organizar los recursos de apelación para un religioso enviado, por

causa disciplinar, a otro monasterio; se instituyen los secretarios regionales de formación y se autoriza a cada Región a enviar al Capítulo General un representante no superior. Concretamente, desde 1969 hasta la redacción definitiva de las Constituciones, e incluso después, el Capítulo General no ha cesado de darles a las Regiones cometidos y de implicarlas de diversas formas en la vida de la Orden.

El Capítulo General de 1971 es el primero en ocuparse de las Conferencias Regionales de una manera algo más elaborada. Se las puede considerar como una «estructura permanente» y que requiere su aprobación para la creación de nuevas Regiones. A partir del Capítulo siguiente se desea volver sobre esta noción de «estructura permanente» y el del 1977 redacta un documento “sobre las Conferencias Regionales”, para evitar hablar de ellas en las futuras Constituciones (Anexo x). Este documento asigna dos funciones a las Regiones: a) la preparación del Capítulo General y b) el encargo de «prolongar, desarrollar, en el seno de las comunidades, la acción pastoral del Capítulo General».

Este Capítulo de 1977 (votos 100 y 102) y el de las abadesas de 1978 (voto 59) suprimieron la exigencia de la aprobación de nuevas Regiones por el Capítulo, juzgando que bastaba con un simple reconocimiento de su existencia. Estas decisiones iban a crear mucha confusión en los años siguientes (véase una relación en la minuta del *Consilium Generale* de 1981, p. 10). En efecto, teniendo cada una su representante dentro del *Consilium Generale*, la proliferación de Regiones significaría un crecimiento sin control del número de miembros de este organismo.

El número 81 de nuestras Constituciones actuales marca una evolución sobre varios puntos. Ya no se habla simplemente de reuniones libres de superiores, sino más bien de «Regiones», que reagrupan las comunidades de la Orden, y estas Regiones – que pueden ser mixtas – están unidas por zonas geográficas. Ya no se puede no pertenecer a una Región, aunque nadie está obligado a una más que a otra (el texto definitivo votado en 1987 suprimió la expresión “asociaciones libres” que aportaban los textos votados en Holyoke y en El Escorial en 1984 y 1985). Además, toda nueva Región debe ser aprobada por el Capítulo General. Finalmente, esta C. 81 se distancia del «documento» de 1987 y da como finalidad a las Conferencias Regionales el cuidado de fomentar “la comunión y la cooperación fraterna en su área geográfica y en toda la Orden”. Es también la única finalidad que menciona la Constitución misma. Solamente en un Estatuto se menciona «la utilidad» de las Reuniones Regionales para la preparación de la Comisión Central y del Capítulo General. En otro Estatuto se menciona su función de establecer «entre las distintas naciones y pueblos un diálogo que acreciente la estima del común patrimonio de la Orden”.

La creación de Regiones en la rama femenina ha seguido de cerca aquella de los monjes. En la práctica, en casi todas, se han tenido reuniones conjuntas desde

el principio. En seguida se empezó gradualmente a hablar de «Regiones mixtas», aunque nunca se logró definir en qué consistía eso de “mixta”. Concretamente, a finales del siglo xx, todas las Regiones se consideraban mixtas, a excepción de la Región holandesa, que está compuesta oficialmente por sólo los monasterios masculinos, aunque las abadesas de lengua holandesa asisten a todas sus reuniones (aun si pertenecen a la región Centro y Norte de Europa).

Las monjas de la Región de las Islas, Estados Unidos y Canadá formaron durante mucho tiempo una región llamada NAI (Norte América e Islas). Cuando las monjas de Estados Unidos decidieron formar una Región mixta con los monjes de su país, eran lo bastante numerosas (cinco) para tener una delegada en la Comisión Central (o Comisión de preparación) de las monjas; pero éste no era el caso de las abadesas canadienses ni de las del Reino Unido, que eran dos a cada lado del Atlántico. Después de muchas discusiones, se decidió que aun la Región mixta de las Islas y la Región canadiense tengan una sola persona que las represente en las dos Comisiones Centrales. Como los miembros de las Comisiones Centrales se eligen en Capítulos separados, hubo que hacer acrobacias jurídicas para que esta persona tuviera derecho de voto en las dos Comisiones Centrales. En cuanto a la Región italiana, constituida cuando los monasterios italianos se separaron de la que formaban con los monasterios españoles, los superiores italianos renunciaron a tener un delegado o una delegada en las Comisiones Centrales, pero se contentaron con hacerse representar por alguien que participaba ya con otro título.

Como se ve, cada vez que surge la cuestión de decidir si las Regiones podían constituirse libremente o las debía aprobar el Capítulo General, se plantea la cuestión del lugar que tenían en la composición de las Comisiones Centrales. Nadie quiere multiplicar indefinidamente el número de miembros de estas Comisiones, que son ya muy numerosos, y, por otra parte, se da un malestar dentro de estas Comisiones al otorgar el mismo derecho de voto al representante de una Región de tres o cuatro monasterio que al de una Región de veinticinco o treinta monasterios. Para permitir que las Regiones se desarrollasen en el primer sentido de su institución (el libre encuentro de los superiores y de las comunidades con un objetivo pastoral), convendría imaginarse la composición de las Comisiones Centrales sin estar ligada a las Regiones, respetando con todo una justa representación de las culturas. Esta cuestión la abordamos más arriba, § 8.2.3.

Entonces sería más fácil repensar su constitución, como se ha manifestado el deseo en varias ocasiones. El Capítulo General de 2005 ha ratificado, a título de experiencia, una nueva repartición de casas de cuatro Regiones europeas para que formen cinco, mejor equilibradas, como se dirá al final de ese Capítulo. En la

presentación que sigue nos atenemos a las 11 Regiones tal como se definían aún a finales del siglo XX.

9.2. PRESENTACIÓN DE LAS REGIONES POR SÍ MISMAS

9.2.1. La Región Americana – US Region

(Por dom Bernard Johnson) ²

El origen de la Región de los Estados Unidos debe situarse en el contexto de la evolución que las Conferencias Regionales tuvieron paralelamente a la evolución de las Constituciones. Desde 1990 se han llevado a cabo varias correcciones menores de los Estatutos de la Constitución 81 pero que de ningún modo afectan a la base o a la estructura de esta entidad enormemente útil en la vida de la Orden.

Ya desde el Generalato de dom Herman Joseph Smets (1929-1943), se tuvo por supuesto que en los diferentes encuentros de abades, tales como una bendición abacial, o la dedicación de un monasterio o iglesia o algunas celebraciones similares, los abades presentes ciertamente aprovechaban el tiempo pasado juntos para discutir dificultades comunes o intercambiar puntos de vista sobre ciertas cuestiones. Estas cuestiones últimamente se convertirían en el orden del día de un Capítulo General. Dichos encuentros eran muy informales y no tenían fuerza jurídica alguna pero fueron una forma embrionaria del comienzo de las Reuniones Regionales.

Para varios Abades Generales posteriores, concretamente dom Dominique Nogues (1945-1951) y dom Gabriel Sortais (1951-1963), dichos encuentros regionales eran poco menos que anatema. Abades teniendo encuentros fuera del Capítulo General, daban impresión de provincialismo, algo radicalmente opuesto al espíritu cisterciense de las filiaciones. La estructura de dichas filiaciones era una práctica altamente recomendada por el Papa Pío XI en su personal aprobación de las Constituciones de 1925. Este miedo a las provincias ha perdido su base, como será ciertamente probado por cualquier estudio sobre la idea global de la existencia de las Regiones en la Orden.

El gran impulso a las Regiones provino del Concilio Vaticano II con sus documentos sobre la vida religiosa y su “adecuada puesta al día”, generalmente y con más propiedad llamada simplemente renovación (o *aggiornamento*). La Orden,

² Abad de New Clairvaux (USA) de 1968 a 1970 ; miembro del consejo del Abad General de 1971 a 1990 (Procurador de 1977 a 1990), abad de Conyers (USA) de julio de 1990 a julio de 2000.

en verdad, se tomó esto muy en serio y no dudó en sacar pleno partido de las posibilidades presentadas a las Órdenes religiosas en su labor de *aggiornamento*. El Capítulo General de 1965 fue considerado como “el Capítulo General Especial” exigido por la aplicación práctica de la “*Perfectae Caritatis*”. Se observó bastante pronto que al prepararse para semejante Capítulo y otros que seguirían, debería haber una honesta consulta a toda la Orden. Desde un punto de vista práctico, la forma más fácil y eficiente de tener este tipo de consultas debería ser la de la escucha a lo que las diferentes regiones culturales y geográficas de la Orden tuvieran que decir. La Orden desde el año 1955 se había extendido de un modo extraordinario por varias partes del mundo, por medio de las “fundaciones lejanas” y aquellas no tan lejanas, relativamente hablando, como en los Estados Unidos. El *Consilium Generale*, como será llamado más tarde, en diciembre 1964 reunió en Roma bajo la presidencia de dom Ignace Gillet a representantes de varias “regiones”. Éstas habían sido nombradas de acuerdo a un arreglo proporcional (tres los abades americanos: Spencer, Holy Trinity y New Clairvaux) con el propósito de preparar el Capítulo General de 1965. Hicieron satisfactoriamente su trabajo preparatorio al ocuparse de una enorme cantidad de preguntas y problemas.

En los Estados Unidos había tenido lugar una reunión de abades, como tal, es decir no con motivo de ninguna celebración, sino una reunión para juntar a todos los abades en un mismo lugar. Esto tuvo lugar en la abadía de Holy Spirit, Conyers, Georgia y se puede decir que fue la creación de dos originales y también carismáticos abades de la época, dom Columban Hawkins³ y dom Augustine Moore⁴: el primero por la pura fuerza de su personalidad y el segundo por el hecho de que fue el primer definidor americano (consejero del Abad General) y como tal fue siempre considerado en su tiempo, como que “está enterado”. No se conservan minutas de tal reunión, pero una foto de grupo de los abades presentes (todos acudieron, pero con diversos grados de interés y quizá un poco de resistencia) muestra un conjunto de “felices campistas abaciales”. La renuencia o resistencia era comprensible, ya que había siempre en el trasfondo de la mente de algunos abades “lo que podrían pensar los de arriba”.

Dicha resistencia desapareció, si no totalmente, sí, al menos, en su mayoría en la Reunión Regional de Holy Trinity en 1967, que reunió a todos los abades e incluso las abadesas. En este momento es importante hacer una relación “casera” de cómo las abadesas llegaron a estar presentes. La presente relación es de la Hna. Mary Ann Sullivan de la abadía de Nuestra Señora de Mississippi, cuya colaboración en la elaboración de esta corta historia de la Región USA es digna de alta

3 Abad de Guadalupe de diciembre de 1947 a julio de 1969.

4 Abad de Holy Spirit de octubre de 1957 a agosto de 1983. Fue definidor de septiembre de 1955 a su elección abacial.

valoración y aprecio. La Hermana Mary Ann estaba presente cuando esta escena tuvo lugar.

“La Madre Ángela, abadesa de Wrentham, estaba de visita en Nuestra Señora de Mississippi (M. Ángela fue una abadesa muy notable que tomó un ilimitado interés por la Orden ⁵). La comunidad se había reunido en el despacho de la Madre Columba (M. Columba fue abadesa de Mississippi durante 18 años ⁶). Se suscitó el tema de la Reunión Regional de los monjes. Durante la conversación la pregunta surgió espontáneamente: “¿Pero están discutiendo *nuestras* Constituciones! ¿No somos una sola Orden? ¿Deberíamos estar allí!”. Después de unos momentos, conversando siempre en la misma línea, la Madre Ángela tomó el teléfono y dijo: “Estoy llamando a dom Gerard” (en ese momento Gerard Kennedy era el superior *ad nutum* de la abadía de New Melleray, casa madre de Mississippi). Dom Gerard pensó que sería muy bueno que el presidente Regional, dom Emmanuel Spillane, de Holy Trinity, estuviese de acuerdo, lo cual prueba que no había problema alguno para que todas las superioras fueran invitadas”.

Y así sucedió. De este modo comenzó la práctica y feliz costumbre de invitar a las abadesas a dichas reuniones a pesar de la desafortunada desaprobación del Cardenal Antoniutti, Prefecto de la Congregación de Religiosos, con quien posteriormente la Región USA mantendría algunas pertinentes pero siempre respetuosas relaciones.

Durante este tiempo también, surgió, para su estudio, la idea de crear una Región sólo para monjas, que dio origen a la formación de la NAI (Norteamérica y Islas- esto es Estados Unidos, Canadá, Irlanda e Inglaterra). Este grupo concreto celebró encuentros casi cada año en los diferentes monasterios de la región, hasta la celebración de la Reunión Regional USA en la Casa de Ejercicios de Painted Rock (siendo la comunidad de Santa Rita la patrocinadora). En dicho encuentro la Región se declaró a sí misma como mixta, desmantelando así la NAI de manera brusca. Surgieron algunos sentimientos negativos por esta decisión unilateral, pero la realidad es que resultó ser una *felix culpa*. A partir de este episodio, los monasterios de monjas en cuestión se sumaron a sus propias Conferencias Regionales de monjes, gobernadas por sus estatutos propios.

Se debería añadir que casi simultáneamente a la admisión de las monjas en la Reuniones Regionales, los representantes de América del Sur (Azul y la Dehesa) y del lejano Este (Lantao, Faro y Rawaseneng) fueron así mismo admitidos como miembros de la región USA. Esta asociación fue amigablemente disuelta cuando se crearon las Conferencias en las diferentes áreas geográficas de la Orden (Oriens, Aspac y Remila).

5 M. Ángela Norton, abadesa de Wrentham de septiembre de 1952 a enero de 1986.

6 M. Columba Guare, superiora, luego abadesa de octubre de 1964 a mayo de 1982.

Después de la reunión de Utah de 1967 la Región USA empezó a tener cierta relevancia en el Capítulo General sin que, por lo que se puede juzgar, se formase jamás lo que pudiera llamarse el “bloque americano”.

La Región USA, en efecto, representó una cierta corriente peculiar, basada quizá en un aspecto cultural. Tópicos como: abades temporales; el uso de una ley marco; lenguas vernáculas en la liturgia; lo que sería a menudo referido como la “cuestión del Hermano laico” (un tema que tuvo puntos de vista muy particulares en la Región misma), fueron áreas de interés a los que los superiores americanos dedicaron mucho esfuerzo y creatividad.

En el Capítulo General de 1969 se crea una figura muy importante en el gobierno cisterciense: el cargo de Secretario del *Consilium generale* (llamado a veces Secretario general). La tarea primordial del cargo, si así se puede decir, era la coordinación del trabajo de las Regiones y una tarea subordinada era la de ser un suplemento sutil del trabajo del Abad General, que era ciertamente un monje de su propio tiempo y formación. Dom Ignace encontró el trabajo de *aggiornamento* muy pesado y personalmente difícil. El primero (y podría decirse en cierto sentido, el único) Secretario General con las amplias responsabilidades que se le impusieron, fue dom John Eudes de Gethsemani (fue elegido abad de Genesee en noviembre 1971). Fue capaz de tomar la responsabilidad con inteligencia, gran habilidad y *savoir faire*, dada su amplia experiencia profesional. Siendo, como era, miembro de la Región USA, y participando igualmente en casi todas las otras Conferencias Regionales, abrió la Región USA a muchos horizontes más amplios, y a la comprensión de lo que estaba sucediendo en la Orden. Esto supuso que pudiera equilibrar de un modo muy positivo posiciones y puntos de vista que surgían en las Reuniones Regionales USA.

La Región USA ha aportado a la Orden y especialmente a los Capítulos Generales su propia nota de humor, inteligencia, fuego (¡¡ha habido algunos caracteres fogosos entre los abades y abadesas de USA!!). Pero ha sido igualmente respetuosa con lo que hace de la Orden la gran organización que es, concretamente la unidad entre sus miembros. Este “carácter” de la Región USA puede ser visto en el Estatuto de la Región, aprobado en la Reunión Regional de 1998 y que citamos aquí como conclusión a esta pequeña historia de la Región.

FUNCIONAMIENTO DE LA REGIÓN

“US Region” es el nombre oficial. Se compone de monjes y monjas. Habrá, al menos, una reunión durante el Capítulo General. Las Reuniones Regionales se celebran entre los Capítulos Generales. Una de ellas, por lo general, con delegados de las diversas comunidades (la cuestión de los delegados para la Reunión Regional

halló alguna oposición al principio, luego fue disipada con el espíritu de los nuevos tiempos) y otra sin delegados. La primera Reunión después de un Capítulo General asegura la preparación para la Comisión Central. Los delegados elegidos para asistir al Capítulo General, asisten a la Reunión Regional que lo prepara. Puede haber encuentro separados para las puestas en común de carácter pastoral (son, efectivamente, uno de los elementos más importantes y altamente apreciados de las reuniones Regionales USA). Durante la totalidad de la Reunión Regional se sigue la ley parlamentaria (esto es característico de la mentalidad americana). Los superiores, delegados y delegados al Capítulo General tienen derecho de voto si la naturaleza del mismo no restringe este derecho sólo a los superiores (El sufragio ha sido siempre un punto delicado en las Reuniones Regionales).

El presidente de la Región es elegido por los superiores presentes en la primera Reunión Regional después de un Capítulo General. Puede, por supuesto, ser un abad o una abadesa y tiene un cierto número de responsabilidades claramente establecidas; principalmente las de coordinar y moderar las Reuniones Regionales, con la ayuda de dos asistentes moderadores, si los miembros de la Región optan por tal nombramiento, como casi siempre sucede; tiene también una responsabilidad muy práctica, si bien no complicada, de repartir los gastos de la Reunión Regional de acuerdo a unas bases porcentuales.

El Estatuto 81 A sobre la Conferencia Regional habla de “Cuestiones de común interés y relevancia que pueden no concernir a la totalidad de la Orden”. Eso se da en los siguientes casos: cuando trata del boletín informativo de la Región, del editor de la CGS, de las publicaciones cistercienses. Probablemente la cuestión más importante es: “Los dos miembros de la Comisión Central son designados en la Reunión Regional durante el Capítulo General”.

La historia de todas las organizaciones ya sean una sociedad zoológica o una Conferencia Regional, está compuesta de personas y acontecimientos, de altos y bajos, sea positivos que negativos. Esto es así también para la Región USA. Se ha visto constituida de caracteres magníficamente dotados, de tristes eventos como la necesidad de formar una “comisión para el futuro”, destinada a ayudar a algún monasterio de la Región. Quizás esto muestra mejor el carácter pastoral, la unidad y honradez de nuestra Región. Ha habido siempre un buen grupo unido de abades y abadesas, monjes y monjas, cuya principal tarea ha sido y es la de mantener, animar y fortalecer el estilo de vida cisterciense en el momento presente y de un modo lleno de esperanza para un futuro prometedor.

9.2.2. La Región Canadiense

(*Por dom Marcel Carbotte*)⁷

La Región Canadiense es muy pequeña comparada con otras regiones de la Orden ya que solamente cuenta con seis monasterios, dos de monjas (Assomption y Le Bon Conseil) y cuatro de monjes (Oka, Les Prairies, Mistassini y Le Calvaire), pero ha sabido acoger en su seno, desde el principio de sus encuentros, a los abades de Rougemont (O. Cist.) y de Saint-Benoît-du Lac (OSB, Congr. de Solesmes).

La primera reunión oficial de los abades canadienses tuvo lugar en 1966, en presencia de las dos abadesas de la región que, a partir de ese momento, siempre han asistido a las reuniones de la Conferencia Regional. Incluso, en 1968, se propuso la participación oficial de las abadesas en las Conferencias Regionales de los monjes y en los Capítulos Generales plenarios y especiales. Añadamos, igualmente, que en el momento del Capítulo General de Poyo, en 1993, nuestra Conferencia fue la primera en recibir la aprobación como Conferencia Regional Mixta, pudiendo tener un delegado o una delegada que la representara con derecho de voto en las Comisiones Centrales. La reunión general canadiense se ha tenido lugar casi todos los años, salvo contadas excepciones. Estos encuentros se han celebrado por turno en uno u otro monasterio de la Región, excepto el de 1998. Ese año, para poner de relieve el noveno centenario de la fundación de nuestra Orden, se decidió tener nuestra reunión en Cîteaux.

Dado que la liturgia expresa de manera particular los lazos de comunión fraterna, la Conferencia Regional siempre se ha organizado de tal manera que pueda participar, dentro de lo posible, en la liturgia de la comunidad en que es acogida, y por la tarde, en el capítulo, tener encuentros con los Hermanos o Hermanas de esa comunidad.

En 1967 se organizó una comisión de Liturgia con la participación de monjas y de nuestros Hermanos de Saint-Ordre (Rougemont), comisión que ha funcionado durante varios años con un encuentro anual de sus miembros. Además, muy pronto, y con el fin de permitir una apertura más universal a la Orden, establecimos la práctica de invitar a nuestras reuniones al presidente de la región USA, luego a un representante de otra Región o de la Casa Generalicia, así como a algún que otro experto según la necesidad del momento.

En lo que respecta a la participación de los delegados de comunidad en nuestras reuniones, ha variado mucho en el curso de los años. En la reunión de 1970,

⁷ Abad de Ntra. Sra. des Prairies, en Manitoba (Canadá) desde diciembre de 1969.

cada superior de nuestras casas canadienses estuvo acompañado por un delegado de su comunidad. Se había acordado que, a partir de entonces, se haría regularmente así pero, poco a poco, por una razón u otra (falta de espacio aquí o allá al ser un grupo más numeroso, o dificultades de estar ausentes dos miembros de una comunidad pequeña), esta decisión no fue siempre respetada, salvo en lo que respecta al delegado o delegada de la RGM y su sustituto, los cuales fueron regularmente invitados a todas nuestras reuniones. El modo de elegir los delegados ha variado en el curso de los tiempos.

FORMACIÓN

Una de las grandes preocupaciones durante los últimos cuarenta años ha sido, y sigue siendo aún, la de la formación: formación de los recién llegados y formación permanente de la comunidad. Desde el primer encuentro de abades canadienses nombramos un secretario de formación para la Región, al que se invitaba habitualmente a nuestras reuniones. Se decidió en aquel momento poner en el programa de cada una de nuestras reuniones un tema relacionado con la formación. El informe de nuestra reunión de 1985, por ejemplo, dedica 34 de sus 94 páginas a la formación. También hemos tenido, de vez en cuando, una reunión conjunta con los responsables de formación, maestros y maestras de novicios, los cuales se reúnen con bastante regularidad, cada dos años, organizando diferentes sesiones abiertas a todos los miembros de la Región, trapenses, cistercienses y benedictinos.

Se han tomado distintas iniciativas en este ámbito: así, en 1969, se organizó la pequeña fraternidad de Ottawa para permitir a ciertos estudiantes nuestros poder seguir algunos cursos en la Universidad de Saint Paul. Particularmente, podemos mencionar la gira del P. Robert Thomas, OCSO, por nuestros monasterios. El tema de sus conferencias era “La jornada monástica según nuestros padres cistercienses”, conferencias que suscitaron un vivo interés por todas partes..., igualmente las sesiones sobre los documentos primitivos de la Orden animadas por el P. Chrysogonus de Gethsemani, sobre san Bernardo por el P. Michael Casey, o sobre la liturgia por Dom Adrien Nocent, OSB Para dar relieve al xv centenario del nacimiento de san Benito, organizamos un simposio sobre la Regla con una serie de conferencias dadas por monjes y monjas de nuestros monasterios. También se puede mencionar aquí el equipo de animación espiritual compuesto por tres miembros de la Orden, con la misión de ayudar a nuestras comunidades durante los años de renovación...

En 1975, la comunidad del Lac (Oka) organizó un monasticado abierto a todos los jóvenes monjes en formación, con cuatro profesores que se repartieron la tarea de un programa de estudios estrictamente monásticos, que debía preceder, o

reemplazar según los casos, los estudios propiamente eclesiásticos. El programa se proponía, entre otras cosas, hacer conocer mejor a nuestros Padres cistercienses, para que nuestros jóvenes pudieran sacar y gustar de ellos un alimento de vida espiritual. Finalmente, en 1980 nació, gracias a la iniciativa de los monasterios de Mistassini y de Lac, el *Studium Cistercien*, afiliado a la Universidad Laval, que se remonta a 1982. Cada cinco años se renueva un convenio entre *Studium* y la Universidad. Más de cuarenta profesores/conferenciantes han sido invitados desde su fundación. Una treintena de estudiantes han frecuentado el *Studium*, nueve de ellos han obtenido su bachillerato, siete han llegado al magisterio y uno, incluso al doctorado.

PUBLICACIONES

Durante los primeros años de renovación, la Región ha publicado un Boletín de enlace como medio de comunión e información al servicio de la Región Canadiense, el cual ha permitido a los monjes y monjas conocerse más y compartir sus opiniones sobre la vida monástica. La primera parte de este Boletín está orientada sobre todo, aunque no exclusivamente, al estudio de la espiritualidad de nuestros Padres cistercienses, mientras que la segunda parte ha tomado el relevo de las crónicas de nuestros monasterios que antes se publicaban en *Collectanea*, aunque todavía algunos de nuestros monasterios cubren esta faceta enviando cartas circulares. Cabe mencionar también que, desde hace algunos años, Oka publica, con intervalos más o menos largos, diversos trabajos en una colección titulada “Voix monastiques” (Colección de *Studium*).

También es el monasterio de Oka quien se ocupa de la difusión en América del Norte y en Asia de la colección “Pain de Cîteaux”, que actualmente es editada en Canadá por la editorial Editions Anne Sigier.

PRECARIEDAD

Como señalábamos en nuestro informe regional al Capítulo de 2002, desde hace unos cuarenta años nuestras comunidades canadienses, tanto de monjes como de monjas, (a imagen de la sociedad de Norteamérica marcada por el consumismo, la secularización y la diversión) sufren, a un mismo tiempo, del envejecimiento y la disminución de sus miembros además de la escasez de vocaciones. En nuestro contexto de fragilidad, somos sensibles al desafío que representa el reclutamiento en cada una de nuestras comunidades. Desafío que compartimos con todas las demás comunidades religiosas y con la Iglesia canadiense. En Canadá es evidente una notable disminución de la práctica religiosa con una caída del 50 % en Qué-

bec, región que siempre había sido la más católica del país. Podemos añadir a esto la tendencia, cada vez más marcada, a reducir la influencia de la fe católica en la enseñanza pública, así como el fenómeno de la falta de natalidad y la tasa de divorcios cada vez más en alza, que afecta tanto a los jóvenes como a sus padres, el miedo a comprometerse de por vida, la reacción negativa de las familias, de los amigos/as y el poco conocimiento de las comunidades existentes. Para responder a este desafío, hemos tomado distintas iniciativas. Todas nuestras comunidades han abierto sus puertas de par en par para acoger numerosos grupos de jóvenes y hacerles conocer mejor la vida monástica, con la posibilidad, por parte de algunas comunidades, de que alguno de estos jóvenes puedan realizar una estancia más o menos larga en el interior de la clausura con vistas a una experiencia espiritual. Desde hace algún tiempo, la comunidad de Oka organiza, una vez al año, encuentros de fines de semana para ayudar a la gente a descubrir la vida monástica en la Iglesia, con la esperanza de suscitar vocaciones. Añadamos a esto que hoy se utilizan mucho más los medios de comunicación modernos para darse a conocer; varias de nuestras comunidades tienen su sitio en internet. En la mayor parte de nuestros monasterios se han realizado numerosos reportajes para la radio y la televisión, y han sido publicados en revistas y periódicos del país.

Una práctica que ha llegado a ser corriente es pedir a los futuros candidatos que vengan a pasar algún tiempo en comunidad antes de recibirles en el noviciado como postulantes. Este proceder permite a los responsables poder hacer un mejor discernimiento y a los candidatos les permite prepararse mejor a su entrada definitiva en comunidad. Continuamos a reflexionar sobre las necesidades de los jóvenes de hoy y en la responsabilidad que tienen nuestras comunidades hacia ellos.

En 1981 abordamos por primera vez la cuestión de una tercera orden para responder al deseo de varias personas de poder tener algún lazo espiritual con la Orden, y especialmente con un monasterio. Hasta el presente este asunto y el de los laicos asociados no ha suscitado demasiado entusiasmo en nuestra Región, por lo menos de manera oficial.

En los últimos años, sobre todo, hemos tomado mucha más conciencia de la fragilidad de nuestras comunidades canadienses, y hemos buscado un medio para ayudarnos a ejercer la vigilancia pastoral, apoyándonos mutuamente, por lo que, a partir de diciembre de 2002, hemos comenzado un nuevo tipo de reuniones solamente entre superiores/as. Se trata de intercambios más bien informales, pero que tocan lo concreto de nuestra vida presente. Su finalidad consiste en apoyar y animar a cada superior/a para que cada uno, a su vez, pueda guiar y acompañar a sus Hermanos o Hermanas en su necesario discernimiento. Esto ha permitido asumir con más serenidad, aunque sin estar exentos de sufrimiento, ciertas deci-

siones más importantes, como por ejemplo (en el caso de una comunidad concreta) la venta de su ganado lechero, el cierre de su pequeña quesería y el alquiler de sus tierras.

Todas nuestras comunidades canadienses apuntan a una simplificación de vida, esforzándose al mismo tiempo en mantener la calidad de su vida monástica. Este movimiento de simplificación de estructuras ya se inició alrededor de 1975 cuando dos de nuestras comunidades, Prairies y Mistassini, decidieron llevar a cabo un traslado de menor envergadura, con edificios adaptados al pequeño número de sus miembros y con una estructura económica más simple. Algunos años más tarde nuestras Hermanas de Bon Conseil siguieron sus pasos trasladándose de lugar, cuando nuestros Hermanos de Lac también se preparaban para hacer lo mismo.

Todos nuestros monasterios tienen su hospedería, unas más grandes, otras más pequeñas. Todas ellas son bastante frecuentadas, pero, en general no constituyen una fuente importante de ingresos económicos.

Por lo que se refiere al cuidado de los enfermos graves o de Hermanos/as muy ancianos que requieren una atención especial y continua, la mayor parte de nuestros monasterios han optado por recurrir bien a la ayuda exterior, o bien a ingresar a estos Hermanos/as en centros especializados, con el fin de evitar el agotamiento de los enfermeros o la sobrecarga de toda la comunidad.

TRABAJO

La mayoría de nuestros monasterios canadienses han abandonado, poco a poco, las granjas, pasando de una economía agrícola a otra basada en pequeñas industrias, tales como la fabricación de chocolate, caramelos, pasteles, confituras, hostias, etc; una parte de la producción se vende en las propias tiendas monásticas de la mayoría de nuestros monasterios, y el excedente se vende al por mayor. Esto ha permitido reemplazar el duro trabajo de las granjas por un trabajo más adaptado a las posibilidades actuales y reducir, en muchos casos, una buena parte de la mano de obra de obreros seculares, concediendo así a la *Lectio divina* el tiempo que se le debe en la vida monástica. Este modo de proceder tiene sus ventajas, pero también conlleva sus riesgos como, por ejemplo, el peligro de individualismo, dado que ya no quedan muchos trabajos en común, y cada vez menos.

En 1981 la Conferencia Regional canadiense organizó una comisión para prohibir las denominaciones comerciales referentes a las abadías. Esta comisión está compuesta por un representante de cada una de las tres familias monásticas (trappenses, cistercienses y benedictinos) teniendo como consejero jurídico una Asesoría de marcas comerciales con la firma Robin, Robic et Associés. El cometido

de esta comisión es vigilar para que las palabras Trapa o Trapense, o incluso el nombre del monasterio, no sean utilizados con fines comerciales ilícitos. En 1999 la Región Canadiense reafirmaba su deseo de continuar protegiendo la denominación “Trapense” y “Trapa”.

CONCLUSIÓN

Si bien la Región Canadiense es consciente de su precariedad, enfoca su porvenir confiadamente, deseando continuar la búsqueda del Señor según el camino cisterciense, y dispuesta a tomar decisiones, que se imponen por la fuerza de las circunstancias, para poder sobrevivir si ésta es la voluntad del Señor. Esta precariedad no le impide, por otro lado, poder ejercer la generosidad ya que la Región ha proporcionado en estos últimos años tres de sus miembros como superiores de monasterios de la vieja Europa.

9.2.3. La Región de las Islas

(Por dom Laurence Walsh) ⁸

DENOMINACIÓN: Nuestras Reuniones Regionales (RR) comenzaron en 1967, celebrándose anualmente más o menos. En un principio, éramos conocidos como la *Región Anglo-Irlandesa*, pero a inicios de los años 70 cambiamos nuestra denominación por la que tenemos actualmente *Región de las Islas* – Gran Bretaña una isla, Irlanda una isla, Caldey una isla, Nueva Zelanda –dos islas. ¡Australia una isla que es continente! Las dos últimas posteriormente se unieron a ASPAC, y Tautra – otra isla- se unió a nosotros. Casualmente *Inis*, el término irlandés de *isla*, también significa *monasterio*.

MONJAS: La abadesa de Glencairn y la delegada estuvieron presentes en la RR de 1967, pero después de la reunión de abadesas en Cîteaux, en 1968, las monjas ya no asistieron más a las siguientes reuniones hasta 1981 cuando ya eran participantes regulares, a excepción de la presencia de Glencairn en 1976 y de Stapehill y Glencairn como observadoras en 1979. La RR de 1995 votó por unanimidad pedir al Capítulo General que fuéramos reconocidas como una región mixta, con un representante, abad o abadesa, en las Comisiones Centrales, y un delegado, monje

⁸ Abad de Roscrea (Irlanda) de septiembre de 2000 a octubre de 2003.

o monja, en los Capítulos Generales. La abadesa de Glencairn es la actual Presidenta Regional.

DELEGADOS: Desde el principio un delegado/a, elegido/a por cada una de las comunidades estaba presente en la RR, y en la reunión de 1967 los superiores votaron 6 a 1, a favor de darles derecho de voto. Lo que se hace, en la práctica, es que los delegados de la RR elijan entre ellos mismos a la persona que será la delegada regional al Capítulo General.

FORMACIÓN:

- a) *General*: La formación y el aspecto vocacional han sido temas constantes a través de los años. Se han celebrado cursos regionales de una semana, más o menos para los maestros de novicios en distintas ocasiones. También se han celebrado encuentros de formadores de estudiantes y de liturgistas, así como unos symposium sobre temas monásticos, incluyendo uno Cisterciense-Ortodoxo organizado por los Anglicanos en Oxford en 1973, que tuvo, obviamente, una fuerte base ecuménica (Ver C.S. Serie-nº 29- "One Yet Two"). También se han realizado cursos por correspondencia.
- b) *Imago*: Durante unos cuantos años, en los 80, se celebraban cada dos años reuniones bajo este nombre para motivar el estudio de los Padres/Madres cistercienses. Después de un tiempo resultó demasiado académico. Sin embargo resultó provechoso.
- c) *Vocaciones*: Viendo la crisis vocacional, en la RE de 1978 los abades irlandeses y los delegados designaron a un grupo de cuatro monjes "estudiar las perspectivas a largo plazo de nuestra vida cisterciense en Irlanda, prestando atención a los siguientes temas (i) vocaciones /formación (ii) factores económicos y sociológicos". El informe ayudó a las comunidades, y, veinticinco años más tarde, todavía tiene mucho que decirnos. (RE-Bethlehem-1979-Apéndice v).

La crisis vocacional de 1979 es suave comparada con la de 2004. La sociedad, especialmente en Irlanda, ha cambiado drásticamente con la cultura de la droga y el alcohol incluso entre los adolescentes, los matrimonios rotos, y un gran declive en la práctica religiosa. Los vocacionados que contactan con nosotros tienden a ser mayores con mayor experiencia de vida. Este tipo de personas están siendo aceptadas en casi todas las partes. (RE – Mt.St.Bernard-1998, p.6)

- d) *Novicios solos*: Nadie parece estar a favor de un noviciado central para la Región, pero todos son conscientes del problema de formar a un novicio solo sin un grupo de su edad. En 1981 se celebró un encuentro de dos meses para los novicios/as de segundo año y júniores/as en Roscrea con bastante éxito (RR- Caldey- 1981- Apéndice 2). Esta experiencia no se ha repetido aunque se han sugerido encuentros de

algunas semanas cada año (RR-Mt. St. Bernad-1998) o alguna forma de que los novicios puedan compartir para que puedan tener un mayor sentido de pertenencia a la Orden (RR-Roscrea-2001). La labor conjunta que ha sido tan apreciada entre cistercienses y benedictinos en los Países Bajos ha sido muy admirada (RR-2001) pero no se ha tomado ninguna resolución.

- e) *Curso de estudios para juniors*: En 1986 había juniors/as en la Región, pero no había suficientes profesores. Se ideó un programa de cinco años para poner en práctica las directrices de la *Ratio Studiorum*. Los estudiantes se reunían durante dos semanas dos veces al año. Las Hermanas bernardinias también participaron casi desde el principio, y los benedictinos de Pluscarden se unían de vez en cuando. Se daban clases de las asignaturas principales. Los profesores daban apuntes y una útil bibliografía. Después los estudiantes tenían que estudiar en sus casas. Se vio que un seguimiento tutorial en casa era el mejor medio de asegurar que se continuase el estudio. Era un momento en que era posible, por lo general, encontrar profesores cualificados y competentes en nuestras comunidades. El curso proporcionaba una buena Introducción a la Escritura, al misterio de Cristo y éste vivido en la Iglesia, celebrado en la Liturgia, experimentado en nuestra propia tradición monástica y cisterciense.

LITURGIA: La Liturgia en la Región es principalmente en inglés, aunque se mantiene algún canto en latín; y en las casas irlandesas se usa algo del irlandés y algunas melodías. Tautra celebra la Eucaristía y la mayor parte del Oficio en noruego. Glencairn ha sido la comunidad más activa en este sentido. Se ha compartido mucho a nivel regional pero cada casa ha seguido su propio curso. Hubo unos cuantos encuentros, muy apreciados, de músicos monásticos, que estaban abiertos también a otras comunidades contemplativas. Roscrea ha realizado un CD de sus cantos, llamado *Salve*, que ha sido muy bien recibido por el público.

HOSPITALIDAD: Todas nuestras comunidades tienen hospedería, grandes o pequeñas, orientadas principalmente a aquellas personas que desean retirarse algunos días y vivir la paz y el ritmo del monasterio. Principalmente vienen personas mayores. Hay un monasterio que realiza mensualmente fines de semana contemplativos para jóvenes de 20 a 35 años, que atraen a unas 8-12 personas cada fin de semana. Los motiva una monja de fuera. Un pequeño grupo de jóvenes (hombres y mujeres) se han “graduado” en estos encuentros y ahora forman un grupo estable de laicos cistercienses. Otros monasterios de la Región se están moviendo en la misma dirección.

ECUMENISMO: La mayoría de nuestros monasterios tienen un alcance ecuménico

que parece ser una fuente de gracia. Tautra se percibe a sí misma como una presencia sanadora en el diálogo ecuménico con los luteranos. La visita de la Reina de Noruega para poner la primera piedra del nuevo monasterio y su estancia de una noche en la habitación de huéspedes es un signo alentador de lo efectiva que es esa presencia sanadora.

Otro monasterio recibió una carta del obispo de la Iglesia local de Irlanda (anglicana) que decía: “La primera vez que participé con vosotros en el Oficio de Vísperas no mucho después de llegar aquí, insististeis en colocarme en vuestro coro, dándome vuestro báculo e invitándome a daros la bendición al final. No tenéis idea de lo mucho que eso significó. Me conmovió profundamente y nunca lo olvidaré”. Él lo llamó “hospitalidad cristiana”, mostrando cómo pequeños gestos pueden significar mucho.

TRABAJO: Todos los monasterios de monjes y Glencairn tienen granjas bastante extensas. En unas cuantas hay todavía una cierta participación monástica, pero la mayoría depende, en lo principal, de ayuda externa o han arrendado las tierras de la granja. Esta solución no es muy satisfactoria.

Las tiendas parecen ser una buena fuente de ingresos en algunas casas: se venden objetos religiosos o productos monásticos. Pequeñas industrias – hostias, producción de jabones y velas, tarjetas de felicitación etc...son las preferidas por nuestras monjas.

Roscrea tiene un colegio para 300 alumnos desde hace 100 años pero con muy poca participación monástica.

PUBLICACIONES:

- Boletín informativo *Newsletter*. Es una forma de compartir las noticias entre los monasterios cada dos meses, un instrumento de unidad e información de la Región. El formato es de A3 doblado y lo hace Glencairn.
- *Hallel*: El nombre viene de la palabra hebrea “alabanza”. Comenzó en Mount Mellera y a finales de los años 60 como un medio de compartir la liturgia monástica en lengua vernácula. Tuvo tanto éxito que en 1968 elevó su categoría pasando a ser una “Reseña de espiritualidad y liturgia monástica”. A principios de los años 90 la cantidad de números al año se redujo a dos y se comercializó. Para ayudar a cubrir los gastos se hizo un esfuerzo por aumentar los lectores y se añadió una sección de reseña de libros. Actualmente se imprimen 750 copias por número y se distribuye por todo el mundo. Su centro está en Roscrea. *Hallel* es un foro para aquellos que desean promover el ideal monástico y es un medio de comunicación entre ellos.

PRECARIEDAD: la falta de vocaciones, el envejecimiento, y, a veces, la situación

económica ponen esta cuestión en el orden del día. Cinco páginas de las minutas de nuestra RR de 2003 (en Nunraw) están consagradas a este tema, que las comunidades miran de manera realista con fe y humildad. Se han propuesto sugerencias estimulantes: ya que la precariedad se vive como una ocasión para hacer algo nuevo, como la ocasión de vivir de manera precaria con el Cristo precario. Hasta el presente, la precariedad es algo que se constata más como algo que nos impulsa a la acción.

SANTIDAD: Estamos “humildemente orgullosos” de que un miembro de nuestra Región, Cipriano Tansi, monje de Mount Saint Bernard, fuera beatificado por el papa Juan Pablo II el 22 de marzo de 1998.

9.2.4. Región Aspac-Oriens (Oceanía, Pacífico)

(Por dom Frans Harjawiyata)⁹

1. NACIMIENTO DE LA REGIÓN JAPONESA DE MONJAS

Después del Concilio Ecuménico Vaticano II, cuando la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia comenzó a tener Conferencias Regionales, había en Japón cuatro monasterios de monjas: Tenshien (fundado en 1898), Nishinomiya (1935), Imari (1953), y Nasu (1954), que formaron la Región Japonesa. Las cuatro abadesas tuvieron su primera reunión en 1967, para estudiar las Constituciones. No invitaron a nadie más para tomar parte en esta reunión y no se redactó ningún informe. El primer informe enviado a las casas de la Orden fue redactado en la reunión de 1969, a la cual se invitó como observador el abad de Tobetsu (en ese entonces el único monasterio japonés de monjes). Más adelante, para responder a las necesidades de intercambio dentro de la Orden a nivel mundial, se invitó a las Reuniones Regionales a monjes y monjas de Europa y África, como también al secretario del *Consilium Generale*. La abadesa de Miyako, que fue fundado en 1981 y traslado a Ajimu en 2001, llegó a ser el quinto miembro de la Región.

Después de la introducción de la lengua vernácula en la liturgia, la atención de la Región se centró en la liturgia, que fue adaptada a las casas japoneses, y en la formación que fue ajustada a esta Región. Hubo colaboración para la traducción de documentos con relación a la liturgia, y de textos relacionados con la Regla de san Benito y la Orden. Respecto a la formación monástica, el Secretario de Forma-

⁹ Superior, luego abad de Rawaseneng en Indonesia, de 1963 a 1966, y de 1976 a 2006.

ción organizó seminarios para formadores sobre *Lectio Divina*, la Santa Regla, Escritura, psicología, Padres de la Iglesia, historia de la Orden y materias similares. Los textos empleados fueron los trabajos sobre Escritura del P. Paul Takahashi, de Tobetsu, y los textos sobre la vida monástica de dom Plácido Furukawa (antiguo Prior Titular de Oita) y del P. Xavier Yamashita, de Tobetsu, traducidos por las monjas de Tenshien.

2. NACIMIENTO DE LA REGIÓN “ASPAC” DE MONJES

En 1967 había en Asia y Oceanía seis monasterios de monjes: Consolación, fundado en 1883 en China; Tobetsu o Faro, fundado en 1896 en Japón; Tchentingfu, fundado en 1928 en China y trasladado oficialmente en 1956 a Lantao, Hong Kong; Rawaseneng, fundado en 1953 en Indonesia; Kopua, fundado en 1954 en Nueva Zelanda y Tarrawarra, en 1954, en Australia. Tobetsu y Lantao se unieron a la Región USA, y Kopua y Tarrawarra entraron en la Región de las Islas. Consolación y Rawaseneng no pertenecían a Región alguna, como tampoco el monasterio N. S. de las Islas, que fue fundado en 1968 en Nueva Caledonia. Mas adelante Guimaras, fundado en 1972, en Filipinas, llegó a ser el tercer miembro asiático de la Región USA, seguido por Rawaseneng, como el cuarto, en 1979. Ya en aquel tiempo se dio a las cuatro casas asiáticas la posibilidad de formar una Sub-región que podría presentar sus sugerencias directamente al *Consilium Generale*. De hecho, en el Capítulo General de 1980 se dio a los monasterios de Asia y Oceanía el privilegio de tener un representante en el *Consilium Generale*. En 1982 los superiores de las cuatro casas de Asia tuvieron una Reunión Sub-regional en Lantao, a la que se invitó a los superiores de Kopua y Tarrawarra, como también el Procurador General. Se decidió formar una Conferencia Regional, llamada **Región de Asia y el Pacífico (=Aspac)**, que fue aprobada posteriormente por el Capítulo General de 1984.

La Región “Aspac” tenía sus reuniones en una de las casas de la Región, invitando a una o a varias abadesas de la Región Japonesa. Luego de las reuniones dedicaban días adicionales a un programa especial sobre temas monásticos. Estas reuniones tuvieron lugar en 1985, en Tarrawarra, con aportes sobre la formación a cargo del Hno. Eugene Dwyer, FMS. En 1986 Tobetsu fue el anfitrión de la reunión, con conferencias adicionales sobre los Documentos Cistercienses Primitivos por el P. Michael Casey, OCSO. En 1989 la reunión fue en Kopua, con temas sobre los Aspectos Psicológicos de Formación, por dom Jean Doutre, OCSO. Rawaseneng acogió la reunión de 1992, con conferencias sobre inculturación por el P. I. Kuntara, SJ. La reunión de 1995 fue una reunión conjunta de las Regiones Oriens y Aspac, en Tobetsu. El tema adicional fue la Cultura Japonesa, a cargo de la Sra. Ayako Sono.

3. Evolución de la Región Japonesa que llegó a ser la Región ORIENS y la fusión de las dos Regiones en la Región Mixta de ASPAC-ORIENS

En 1987 se fundaron dos monasterios de monjas en países asiáticos fuera de Japón: Gedono, en Indonesia, y Sujong, en Corea Sur. En 1988 las superiores de estas fundaciones participaron en la reunión de la Región Japonesa que, en esta ocasión, fue transformada en la Región ORIENS. La frecuencia de las reuniones fue reducida a una cada tres años. En la reunión de 1992, que coincidía con la visita del Abad General se sugirió la posibilidad de fusionarse con la Región ASPAC. Después de esta reunión, varias fundaciones nuevas se establecieron en el área geográfica cercana: Rosario fue establecida en China, en 1993, por Nishinomiya y en 2002 fue cedida a Gedono como su casa fundadora. Matutum fue fundado, en Filipinas, en 1993 y Makkiyad, en la India, en 1995.

En 1995 tuvo lugar, en Tobetsu, una reunión conjunta de las Regiones Aspac y Oriens. En presencia del Abad General, las dos regiones acordaron formar una Región Mixta, bajo el nombre de **Región ASPAC-ORIENS**. La fusión fue aprobada por el Capítulo General de 1996. El mismo Capítulo General aprobó la fundación de Lamanabi, en Indonesia, y abrió el camino a la incorporación en la Orden del ashram de Kurisumala, en la India. El ashram de Kurisumala fue fundado en 1958 por P. Francis Mahieu, un antiguo monje de Scourmont; este monasterio fue pensado como un proyecto de vida monástica cristiana inculturada, en el marco de la cultura religiosa de la India. La incorporación efectiva tuvo lugar en 1998, con el permiso explícito de mantener el rito syro-malankar. Hay que señalar que la fundación de Ntra. sra. de las Islas en Nueva Caledonia fue suprimida en 2002. Consolación, en China, no está en condiciones de tomar parte en las actividades de la Región, al no tener libre comunicación con las demás casas de la Orden,.

Composición actual de la Región

En la actualidad (2004) la Región Aspac-Oriens está formada por veinte monasterios (10 de monjas y 10 de monjes) desparramados por nueve países diferentes. Dos casas tiene más de 100 años: Tobetsu y Tenshien. Siete casas han celebrado sus bodas de oro: Lantao, Nishinomiya, Rawaseneng, Imari, Kopua, Nasu, y Tarrawarra. Una ha celebrado sus bodas de plata: Guimaras; y diez son casas recientes, con menos de 25 años: Oita, Ajimu, Gedono, Sujong, Shuili, Rosario, Matutum, Makkiyad, Lamanabi y Kurisumala.

Frecuencia de las Reuniones Regionales

Por lo menos una vez entre Capítulos Generales, tiene lugar una reunión plenaria de la Región en uno de sus monasterios. En 1998 fue en Guimaras, 2001 (Sujong) y 2004 (Matutum). Cada comunidad puede enviar un delegado, quien toma parte en las sesiones y goza del derecho de voto, excepto para algún voto reservado a los superiores y anunciado como tal por los presidentes. Los idiomas de la Región son inglés y japonés. Se dispone de traductores cuando es necesario. Se elige un delegado para el Capítulo General por cada rama de la Región. Cada comunidad, por orden de antigüedad, elige este delegado en la forma que el superior local determine.

Los miembros de la Región presentes en el Capítulo General se reúnen con los delegados regionales para elegir a los dos presidentes regionales, que son los representantes regionales para las Comisiones Centrales. Las ramas femeninas y masculinas votan separadamente. Los Representantes Regionales son elegidos para un período de tres años.

Los miembros anglófonos de la Región han sentido la necesidad de tener reuniones sub-regionales para superiores y formadores. Mientras los japoneses se reúnen cada año, la extensa sub-región anglófona necesita otro planteamiento para que no todo ocurra el mismo año, ya que el tiempo y el costo implicados son considerables.

Formación

La Región tiene dos Secretarios Regionales para la Formación, uno para la lengua anglosajona y otro para la lengua japonesa, un monje y una monja.

Por las grandes diferencias en idioma y cultura, la colaboración a nivel regional en la formación es bastante limitada. Ya que alrededor de la mitad de las casas son fundaciones recientes, con numerosos miembros jóvenes en formación inicial, la formación monástica es sumamente importante en la Región. Varias casas colaboran, ocasionalmente, con otros institutos religiosos en sus países respectivos, o invitan a monjes y monjas de otras casas de la Orden a dar una serie de conferencias, o predicar retiros comunitarios. También ha ocurrido que algunas casas en particular han invitado a los juniors (Lantao 1995), o los formadores (Gedono 2004) de otras casas para reunirse por varios días. De vez en cuando el Secretario de Formación ha organizado reuniones regionales para formadores, empleando las dos lenguas oficiales de la Región. Reuniones de este tipo tuvieron lugar en 1997 (Tobetsu), 2000 (Guimaras) y 2003 (Sujong). También se han programado

reuniones sub-regionales para formadores. En relación a la formación teológica para el sacerdocio, cada casa hace su propio arreglo considerando la posibilidad de colaboración con Facultades Teológicas locales.

Liturgia

Cada casa responde de su propia liturgia. Para la celebración Eucarística la mayoría de las casas usan los libros litúrgicos y el idioma en uso en su Iglesia local respectiva, es decir, en chino, japonés, coreano, indonesiano e inglés. En relación con la Liturgia de las Horas, algunas casas componen su propio Oficio, mientras otros adoptan el Oficio en uso en la Iglesia local, con algunas adiciones o adaptaciones. No hay colaboración a nivel regional. Las casas anglófonas tienen una mayor posibilidad de usar libros y cantos litúrgicos publicados en Europa o en los Estados Unidos. Las casas asiáticas que usan inglés en la liturgia usan también canciones en las lenguas locales, en ocasiones particulares. En este contexto vale la pena notar que Kurisumala celebra su Liturgia en el rito syro-malankar.

Trabajo

Las casas de la Región están ubicadas en países con grandes diferencias en el estándar de vida. También hay grandes diferencias en el desarrollo y el tamaño de las empresas de cada comunidad. Además de las industrias a gran escala, en las pocas casas más antiguas, hay también pequeñas industrias caseras en las fundaciones recientes, que buscan todavía formas adecuadas para ganarse la vida. La mayoría de las casas de monjes y monjas, en Japón, hace galletas en cantidades variables. Algunas de las comunidades japonesas tienen también una industria alternativa como las de mantequilla, magdalenas, chocolate, confitería, labores agrícolas y lechería. Fuera de Japón varias casas de monjes tienen vaquerías o animales de engorde, una plantación de café, té o cacao. Adicionalmente, algunas casas tienen una huerta de hortalizas; distribución de hostias, tarjetas, iconos, rosarios y otros artículos religiosos; procesamiento de alimentos: mermeladas, frutos secos, jara- bes; panadería, huerto de mangos, forestación o pequeña industria de jabón. La mayoría de las casas tienen tiendas; Tenshien descuella en esto porque su tienda es frecuentada por unos dos millones de visitantes por año, sin perturbación de la soledad de la comunidad. Una colaboración mutua en el trabajo puede darse solamente entre casas relativamente cercanas. En ocasiones particulares, casas más bendecidas con bienes económicos han apoyado proyectos específicos de casas menos afortunadas.

Hospitalidad

Casi todas las casas tienen hospederías de tamaño variado; algunas bastante grandes, con capacidad de 35 a 50 huéspedes (Guimaras, *Sujong*, Kurisumala); otras medianas, con capacidad de 20 a 35 personas (Tobetsu, *Tenshien*, Lantao, *Nishinomiya*, Rawaseneng, *Nasu*, *Gedono*, *Matutum*, *Makkiyad*), y otras pequeñas (*Imari*, Kopua, Tarrawarra, Oita, Shuili, Lamanabi. Actualmente (2002) Ajumu no está en condiciones de acoger huéspedes.

Publicaciones

Varias casas de la Región publican libros o artículos en sus idiomas respectivos. En la práctica, las publicaciones en inglés son inteligibles para un cierto número de miembros de las comunidades no anglófonas. En relación con esto, se debe subrayar que el P. Michael Casey de Tarrawarra es un autor muy fecundo sobre espiritualidad monástica. Actualmente la Región no tiene un boletín de noticias para sus miembros. Algunas casas anglófonas hacen circular sus propios boletines una o varias veces del año.

Se puede mencionar, entre los libros impresos por diversas casas para ocasiones especiales: “*The Golden Jubilee of Our Lady of Joy 1928-1978*” (Liese), por el P. Stanislaus Jen, de Lantao; “*Te Martyrum Candidatus Laudet Exercitus*”, escrito por el mismo P. Stanislaus Jen, con ocasión del centenario de la fundación de Ntra. Sra. de la Consolación (1983); “*Kurisumala Ashram: A Cistercian Abbey in India*”, publicado en 1999 por el P. Francis Mahieu. Además hay libros de jubileo de varios monasterios, publicados en japonés e indonesio.

Algunas características.

- a) La Región de Aspac Oriens está formada por veinte casas desparramadas en una zona tan inmensa que, si las otras regiones fueran del mismo tamaño, habría **solamente tres Regiones** en la Orden: es decir Aspac-Oriens, Europa-África-Madagascar, y Norte-Sur América. Los países en los cuales se encuentran la Región Aspac-Oriens son **muy diferentes en muchos aspectos**: en su latitud geográfica, el tamaño y densidad de su población, sus idiomas, historias y culturas, sus tradiciones religiosas y el porcentaje de población católica, las estructuras de gobierno y el nivel de su desarrollo económico.
- b) La **edad** de las casas también es muy diferente. Dos casas tienen más de 100 años, mientras diez casas tienen menos de 25 años. Algunos monasterios tienen que

afrontar el problema del envejecimiento; de otro lado, muchos monasterios tienen un gran número de miembros jóvenes. En relación con el **tamaño de las comunidades**, un monasterio tiene más de 60 miembros, mientras que otro no tiene más que dos. Según las estadísticas del 2002, había en la Región (incluida Consolación) once casas de monjes con 244 miembros, de los cuales 64 –o 26.23%– estaban en formación inicial, comparado con el 17.47% en formación inicial para toda la Orden. Había diez casas de monjas, con 330 miembros, de los cuales 87 –o 26.36%– estaban en formación inicial; para toda la Orden el porcentaje es de 14.65%. Así, para ambos –monjes y monjas– **el porcentaje de los que están en formación inicial es más alto** en la Región que en la Orden. Sin embargo, la comparación sería muy diferente si se consideran por separado las monjas de Japón. Sería así: en las 5 casas japonesas de monjas, hay 208 miembros, 27 de los cuales están en formación inicial (o **12.98%**). En las 14 casas fuera de Japón hay 122 miembros, 60 (o **49.18%**) de los cuales están en formación inicial. No es demasiado difícil llegar a la conclusión de que en las décadas siguientes el número de monjas en Japón disminuirá gradualmente, mientras su número en otros países asiáticos va a aumentar significativamente.

Se puede prever que en un futuro próximo los monjes y las monjas en **Japón** tendrán que enfrentar el **desafío del reclutamiento**. La población católica de Japón es menos de un millón de personas. Se espera que este número limitado provea reclutamiento para dos monasterios de monjes y cinco de monjas. Por otra parte, en los otros ocho países de la Región Aspac-Oriens alrededor de 90 millones de católicos proveerán reclutamiento para 6 monasterios de monjes y cinco de monjas. Muchos otros factores han de tenerse en cuenta, además, como la influencia del secularismo, el materialismo y el hedonismo.

- c) Las comunidades jóvenes tienen todavía **fuerte vinculación afectiva con sus casas madres**, de manera que la relación con la casa madre es mucho más intensa que con las otras casas de la Región. Es importante señalar que las casas madres indicadas tienen tradiciones, idiomas, y culturas diferentes: americanas, belgas de lengua neerlandesa, francesas, irlandesas e italianas. También hay casas madres asiáticas: chinas, japonesas e indonesias. Dos casas, Rosario y Kurisumala, fueron fundadas de manera muy especial, no convencional. En otras palabras, la Región Aspac-Oriens está providencialmente enfrentada a una pluralidad enorme desde todo punto de vista.
- d) En la actualidad y en el futuro, las relaciones de nuestros monasterios **con las Iglesias locales** se hacen más y más importantes. Esto se aplica aun más a las casas de la Región Aspac-Oriens. Las comunicaciones e interacción con otros institutos religiosos a nivel nacional juegan un papel cada vez más amplio. A veces las relaciones con los religiosos y los clérigos locales tiene tanta importancia como las

relaciones dentro de la Orden. En este contexto, puede ser pertinente mencionar algunas organizaciones de colaboración, a nivel regional o continental, en Asia. Por ejemplo, está la FABC (Federación de Conferencias Episcopales de Asia); está AMOR (Reunión Asiático-Pacífica de Religiosos); el Secretariado de SEAMS (Superiores Mayores del Asia Sudoriental). Actualmente la Región Aspac-Oriens de la Orden de la Estricta Observancia no tiene aún ningún contacto con estas organizaciones. De hecho, los temas de las Reuniones Regionales de las casas de **Aspac-Oriens** son, casi enteramente, temas internos relativos a la Orden o a comunidades concretas. Las grandes preocupaciones de Asia, como el dialogo con tradiciones religiosas locales, en la práctica no se tocan casi nunca, con la excepción de temas complementarios a cargo de expositores locales, sin ningún seguimiento.

En conclusión, se puede afirmar que la Región **Aspac-Oriens** se compone de comunidades de la Orden que se caracterizan por su gran diversidad en casi todas las áreas. La Región, como también sus monasterios, está todavía **en proceso de buscar su propia identidad** en el marco de la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia, como también en la Iglesia en Asia y en el Pacífico.

9.2.5. Región mixta latino-americana: REMILA

(Por M. Cecilia Chemello y dom Eduardo Gowland) ¹⁰

A diferencia de muchas otras regiones de la Orden en las cuales existen y actúan comunidades de larga tradición cisterciense, REMILA es esencialmente una región en progresivo crecimiento, en medio de una dilatada geografía y en pueblos que en su mayor parte desconocen la vida monástica. Esto determina su espíritu:

- convencido entusiasmo por la vida cisterciense;
- anhelo de verla nacer y florecer en la rica pluralidad de estas naciones y culturas;
- y activa participación en la vida de la Orden como servicio que busca ofrecer el propio don, nacido de su particular vivencia de nuestro carisma en el horizonte del nuevo mundo.

1. ORÍGENES: 1976–1984

En cuanto Región, los orígenes de la REMILA se encuentran en la Región USA, a la que pertenecían sus dos casas de monjes más antiguas: Azul (1958) y La De-

¹⁰ M. Cecilia Chemello es fundadora en enero de 1973 y primera abadesa de Hinojo (Argentina) hasta enero de 1995. Dom Eduardo Gowland es monje argentino de Azul: fue prior en Brasil de agosto de 1988 a octubre de 1990, luego abad de Azul de octubre de 1990 a junio de 2002.

hesa (= Miraflores, 1960). Teniendo en cuenta la evolución que se iba dando en las estructuras de la Orden y la problemática “postconciliar”, muchas veces muy distinta de América Latina y sus jóvenes fundaciones, en su reunión de 1976 la Región USA recomendó formar una “Sub-región latinoamericana” compuesta por las dos comunidades mencionadas, a las que se le agregarían las otras dos casas femeninas existentes: El Encuentro (1971) e Hinojo (1973). Es interesante notar cómo, previo a esto, ya en el Capítulo General de 1974 y luego en el de 1977, el Abad General invitó a participar como “observadores” a dos monjes latinoamericanos: el P. Leandro Pérez (Azul) y el Hno. Hernán Guerrero (La Dehesa).

Como se ve, y contrario a la mayor parte de las Conferencias Regionales, REMILA desde su inicio se formó mixta, situación que le demandó cierto esfuerzo para hacerse reconocer por la Orden y ser incorporada como tal en sus estructuras. En octubre de 1978, en Hinojo, tuvo lugar una reunión que podemos llamar “fundacional”, porque en ella participaron por primera vez los superiores y delegados de las ahora cinco casas existentes – se incorpora Novo Mundo, Brasil – con dom Ambrosio Southey, como Abad General. Allí se resuelve constituir una “Pre-región Mixta Latinoamericana” cuya finalidad sería *“fomentar el conocimiento y apoyo mutuo, lograr una mejor adaptación a la cultura local, y una adecuada integración de los valores culturales latinoamericanos en los tradicionales de la vida monástica.”*

En mayo de 1980, en La Dehesa, se vuelve a reunir la “Pre-región”, pero esta vez con el P. Tomás Gallego, entonces Consejero del Abad General, y se resuelve pedir formalmente su reconocimiento al Capítulo General masculino de ese año. Este reconocimiento no fue posible obtenerlo entonces, pues el tema de las “Regiones” y todas sus consecuencias en la vida y el gobierno de la Orden no estaban aún suficientemente maduros para los capitulares. El P. Ricardo Gans, prior de La Dehesa, tuvo que limitarse a una autoproclamación en sesión plenaria de la existencia de REMILA. Para el reconocimiento oficial, habrá que esperar a los Capítulos Generales de Holyoke (1984) de los monjes y de El Escorial (1985) de las monjas, a fin de ser formalmente reconocidos por ambos Capítulos y pasar a formar parte de pleno derecho en las estructuras de la Orden.

2. CONTRIBUCIONES Y NUEVAS FUNDACIONES

Desde el inicio, la actividad de REMILA estuvo abocada a tres grandes campos de actividad:

- el de la participación en la vida y renovación postconciliar de la Orden;
- el de la integración de las nuevas fundaciones;

- y el desarrollo de sus propias estructuras. Por su situación y mentalidad, y por la juventud de varios de sus superiores, REMILA acompañó siempre a la Orden en la búsqueda y el diseño de su mejor adaptación a los nuevos tiempos y desafíos, proponiendo o apoyando iniciativas equilibradas que renovaron su mentalidad y sus estructuras.

Los temas que entonces se abordaron para la redacción de las nuevas Constituciones, merecieron una permanente atención y reflexión por parte de las comunidades de la Región y proporcionaron un objetivo unificador. Entre estos temas recordamos especialmente:

- el de la unidad de la Orden,
- la integración de las monjas en las estructuras de gobierno,
- el patrimonio,
- la colegialidad,
- la relevancia pastoral y representatividad de las Regiones,
- la enculturación,
- la formación
- las fundaciones.

El texto actual de la Constitución n. 2, sobre la naturaleza de la Orden, fue largamente elaborado por REMILA y aceptado en última instancia por las Comisiones Centrales reunidas en Ariccia en 1989, para dar respuesta adecuada a la Santa Sede en una difícil coyuntura de lo monástico y de lo contemplativo. Todos estos temas, de gran interés, encontraron en REMILA su mejor dedicación y empeño, por medio del cual la Región aportó su inspiración y el fruto de su nueva experiencia. Dicho empeño encontró su momento más significativo en 1990, con la elección de dom Bernardo Olivera, abad de Azul, como Abad General de la Orden.

Al mismo tiempo, especialmente en la promoción de nuevas fundaciones, en las ayudas de personal para ciertas funciones, y en sus mismos proyectos y reuniones, la Región fue desarrollándose a sí misma en las nuevas posibilidades que se le ofrecían, creando un nuevo ámbito de encuentro, colaboración – especialmente entre monjes y monjas – y ayuda mutua.

Muchas veces este tipo de colaboración constituyó una experiencia nueva para los fundadores/as venidos de otras experiencias de comunidades y/o Regiones más grandes y antiguas. Fue y es para ellos una invitación necesaria a un cambio y asimilación de nuevas situaciones en que la vida cisterciense ahora aquí se encarna, organiza y desarrolla. Téngase en cuenta que entre los años 1980 y 2000, ocho comunidades se incorporan a la Región: Jacona (1981), Quilvo (1981), Humocaró

(1985), La Azulita (= Los Andes, 1987), Jarabacoa (1989), Esmeraldas (1992), Paraíso (1998) – todas ellas con casas madres fuera de la Región – y Juigalpa (2000), la primera fundación ya desde la misma REMILA, lo que constituye un acontecimiento nuevo y abre una nueva página en el desarrollo de la Región.

En todos los órdenes, cada comunidad fue independiente y buscó por sí misma su propia fisonomía y desarrollo, como, por ejemplo, en el trabajo y la liturgia. Los proyectos comunes se concretaron principalmente en el campo de la formación, la ayuda de personal y la económica. En los primeros seis años las comunicaciones entre las casas fueron intensas con envío de cartas, crónicas, consultas recíprocas..., pero, luego de la aprobación de las Constituciones, los intereses se concentraron más bien en la vida interna de las comunidades y en la formación local y regional. Por lo demás, las grandes distancias y los escasos recursos económicos hicieron que las reuniones fueran más espaciadas. Por lo general, las asambleas se tuvieron una o dos veces entre Capítulos Generales, y los cursos para formadores cada tres años – hoy más regulares y estables, cada dos años – e invitaciones puntuales a comunidades específicas para participar en cursos o conferencias por ellas organizados.

De 1980 a 1984, se publicó un *Boletín de Enlace* para compartir noticias y crear una mayor comunión entre los monasterios. De 1986 a 1991 Azul publicó un *Boletín de Formación* donde se recogieron proyectos, experiencias y material de interés para los formadores. Desde el 2004 ha reaparecido electrónicamente una *Carta Enlace*.

Entre los proyectos mayores en el campo de la formación, hay que señalar las colaboraciones en revistas monásticas, especialmente en *Cuadernos Monásticos*, el libro *Hacia Cristo* de A. Roberts sobre los votos monásticos traducido a varios idiomas; y la serie *Padres Cistercienses* en sus 16 volúmenes con la traducción de las obras de los PP. Cistercienses del siglo XII. Mención especial merece el curso para formadores dictado por el P. Michael Casey durante un año, primero a distancia y luego en Jacona durante un mes intensivo, en 1994, sobre el Patrimonio Cisterciense, en el cual se formaron una generación de jóvenes monjes y monjas encargados de la formación en nuestros monasterios. La publicación posterior del manual *Introducción al patrimonio cisterciense*, en dos volúmenes, recoge mucho de esta enseñanza. Más recientemente, hay un acuerdo suscripto con la Universidad Católica Silva Henríquez de Chile para un *Programa de formación teológica a distancia*, destinado a nuestras comunidades con la posibilidad de obtener diplomas de estudios teológicos.

3. SITUACIÓN DE REMILA AL FIN DEL SIGLO XX

En 1984, la Región comenzó inesperadamente el largo e importante proceso de cambiar superiores venidos de las casas fundadoras por superiores formados en el país de fundación. Este paso lo hicieron Azul (1984), Los Andes (1992), Jacona (1995), Hinojo (1995), El Encuentro (2001), Humocaró (2002) y Miraflores (2004). El cambio, más que jurídico, representa una evolución psicológica y cultural. Queda mucho por hacer en este sentido y cada casa tiene su propio ritmo e historia.

En términos generales, se puede decir que al comienzo del nuevo milenio, REMILA se caracteriza por los siguientes rasgos:

- 1 **Elementos comunes.** Todos los monasterios están enraizados en la cultura latinoamericana existente en sus propios países, aunque algunas fundaciones se encuentran todavía gestando su propia enculturación. La lengua común facilita la comunicación; el tamaño modesto de sus comunidades, el hecho de haber sido comunidades fundadas después del Concilio Vaticano II y, sobre todo, el afán compartido de establecer auténtica y profundamente la espiritualidad cisterciense en este continente católico, les confiere una clara identidad.
- 2 **La diversidad.** La variedad de culturas locales y de filiaciones, constituye una gran riqueza que, sin embargo, implica continuos y nuevos reajustes en la dinámica regional por el múltiple aporte de sus tradiciones, costumbres y mentalidades. A esto se suma el variado contexto social y geográfico de cada país, contexto que condiciona su desenvolvimiento, las relaciones con el entorno y el modo de acoger a los huéspedes.
- 3 **Una historia en tres fases:** fundación, aportes significativos a la Orden, formación con transvase. Estas tres fases aparecieron, primero, a nivel de la Región en su conjunto, pero a nivel local su ritmo y cronología difieren según las casas. Han tenido lugar más pronto en el Cono Sur y más tarde en la parte norte andina, donde hay tres casas que son todavía fundaciones. Entre los aportes a la Orden destaca el nombramiento en 1986 del P. Gaspar Moiola de Azul como consejero permanente (1988-1990) y la elección en 1990 de su abad como Abad General. En los años 1998 a 2002, el Procurador General fue también de REMILA.
- 4 **Integración de nuevas comunidades.** De los 13 monasterios que componen REMILA al comienzo del nuevo milenio, 9 fueron fundados en los últimos 25 años: 4 de monjas y 5 de monjes. Este alto número de casas nuevas, a veces muy aisladas entre sí, significa que la prioridad pastoral de la Región es y será la formación e inculturación monásticas. Al mismo tiempo, se hace el esfuerzo de fortalecer y agilizar los canales de comunicación entre los monasterios, para que la gracia cisterciense siga arraigándose en esta "Patria Grande" que es América Latina.

9.2.06 Región africana: RAFMA

(Por M. Monique Masson) ¹¹

1. Nacimiento de la Región Africana

- 1.1. El 14 de noviembre de 1966 dom Ignacio Gillet dirigió una circular a los monasterios de monjas, repartiendo sus monasterios por regiones, y añadía : “Tenemos tres monasterios de monjas en Africa : la Clarté-Dieu, l’Etoile Notre Dame y Buntende. Pero las distancias enormes que les separan y las dificultades de los medios de transporte en Africa hacen casi imposible una reunión. Si las abadesas de estos monasterios no pueden reunirse, traten de comunicarse, al menos, por cartas; y que, luego, me envíen directamente, sus sugerencias.” Los monasterios masculinos habían recibido, probablemente, parecidas consignas.
- 1.2. Las minutas del Capítulo General, tenido en Cîteaux el año 1967, remiten al 3 de junio (p. 131), una intervención de dom Pierre Faye, superior de Grandselve. En octubre de 1966, había sido designado Presidente de la Conferencia de Superiores de los Monasterios Benedictinos y Cistercienses de Africa y Madagascar, en una reunión organizada por la AIM ¹². Un encuentro parecido tuvo lugar en Bouaké (Costa de Marfil), en 1964. Dom Pierre Faye preguntaba al Capítulo General qué valor daba a estos encuentros entre benedictinos y cistercienses; y, particularmente, a los proyectos que en ellos se manifestaron. Más concretamente, preguntaba: “¿No podrían tener los cistercienses su propia conferencia, en vez de reunirse con los benedictinos, que no tienen una misma concepción de la vida monástica? Quizás pueda pensarse en la constitución de una nueva Región para África.” El 4 de junio se propuso al Capítulo General este voto (Informe p. 136): “¿Se opone V.^aR.^a a la constitución de una Conferencia Regional Africana?”

El Capítulo General aprobó tal constitución por 59 votos contra 15, precisando: “Quede claro que ninguna casa de Africa está obligada a integrarse en esta Región”.

Se puede dar, pues, como fecha de nacimiento de la Región Africana, el 4 de junio de 1967. Con todo, sería más justo hablar de su “concepción”, pues la primera Conferencia Regional Africana tendrá lugar diez años más tarde, en 1977.

11 Fundadora en enero de 1961 y primera abadesa de l’Etoile-Notre-Dame, en Bénin, hasta junio de 1999.

12 En aquel entonces: “Ayuda a la Implantación Monástica”.

- 1.3. El Capítulo General Especial de 1969 (Actas p. 244) habla de las particulares dificultades experimentadas por los superiores de la Región Africana para reunirse: “La inmensidad del continente, la dificultad de las comunicaciones y los gastos que suponen, hacen difíciles los encuentros regionales y el envío de un delegado al *Consilium Generale*. Esta es la razón por la que los superiores de esta Región piden tener, en Europa, un delegado permanente, con experiencia de vida monástica africana... Juzgaron mejor que su nombramiento estuviera a cargo del presidente de la Región, previa consulta de los superiores interesados. El mismo presidente tendría derecho permanente a asistir al *Consilium Generale*”.

En la 34ª sesión (Actas p.331), el Capítulo General, a mano alzada, accedió a la petición de la Región Africana, pidiendo -por razón de la distancia- el nombramiento de un delegado permanente al *Consilium Generale*. Conviene notar que, en este Capítulo General, los superiores de los monasterios africanos eran todos europeos.

- 1.4. La primera Reunión Regional africana tendrá lugar en Ntra. Sra. de Victoria, en Kenia, del 5 al 11 de enero de 1977. Fue necesaria esta larga gestación para que la Región Africana diera sus primeras señales de vida.

Las actas de esta primera reunión dicen: “Es la primera vez que la Región Africana ha podido reunirse, como Conferencia, en suelo africano y en uno de sus monasterios... Esta reunión ha podido tener lugar gracias al aliento y a la ayuda económica de AIM, por lo que la Región Africana le manifiesta su sincero agradecimiento. La presencia del Abad General, a lo largo de una buena parte de la reunión, ha sido también para los miembros motivo de particular aliento”.

Esta primera reunión reunía a los superiores :

- de 6 comunidades de monjes : Koutaba, Mokoto, Lumbwa, Kasanza, Bamenda, Awhum (todavía no incorporado a la Orden). Estuvieron ausentes los superiores de Bela Vista, Maromby y Kokoubou;
- de 4 comunidades de monjas : la Clarté-Dieu, l’Etoile Notre Dame, Butende, Grandselve;
- Dom Ambrosio, Abad General, dom Bernard Johnson, del Consejo Permanente, dom Mayeul de Dreuille osb., representante de AIM, estuvieron presentes como observadores y participaron en nuestros diálogos.
- Al grupo se unieron 6 delegados: 4 monjes y 2 monjas, todos africanos, que daban una imagen más africana a nuestra asamblea.

2. DESARROLLO DE LA REGIÓN

Puede ser considerado a dos niveles :

- 1 La Región Africana está en expansión por el hecho de que surgen nuevos monasterios tanto de monjes como de monjas. En 1977: 8 monasterios de monjes y 4 de monjas. En 2004: 10 monasterios de monjes y 9 de monjas.
- 2 La Región Africana, podría decirse, se desarrolla también en profundidad al convertirse auténticamente en lo que significa su nombre. En 1977, en la reunión de Victoria, sólo un monasterio de monjes, entre los 8 que componían la Región, tenía superior africano, dom Mununu Kasiala,¹³ prior de Kasanza. Se puede contar también al P. Abrahán de Awhum, monasterio entonces en proceso de incorporación. Un monasterio de monjas entre 4 tenía superiora africana, la M. Teresa de La Clarté- Dieu.¹⁴ Todos los demás superiores eran europeos.

En 2004, en la reunión de la RAFMA en Huambo:

- Por lo que se refiere a los monjes, había: 9 superiores africanos y 1 europeo.
- En cuanto a las monjas, había: 7 superioras africanas y 2 europeas.

Ello significa que la Región Africana ha experimentado un verdadero crecimiento.

3. SU COMPOSICIÓN

Forman la Región todos los monasterios subsaharianos y malgaches, de monjes y de monjas. Como hemos visto, a partir de 1977, monjes y monjas han trabajado siempre juntos.

En Bamenda, en 1980, se manifestó un anhelo y se tomaron dos votos :

- 1 “La Región Africana (que es, prácticamente, una región mixta) desearía ser declarada oficialmente Región Mixta”. Resultado de la votación: Monjes: 6 sí, 1 no; Monjas: 4 sí.
- 2 “De momento, los superiores están de acuerdo en que el delegado al Capítulo General sea un monje”: Monjas, 4 sí.

¹³ Desde diciembre 1972. Será nombrado Obispo auxiliar de Kikwit (R.D.C.) en noviembre de 1984, luego Obispo titular en marzo 1986.

¹⁴ M. Thérèse Kantengwa, abadesa de 1974 a 1992.

En la Clarté-Dieu, septiembre de 1982, la Región se declaró Región Africana Mixta.

La sigla RAFMA (Región África-Madagascar), para designar nuestra Región, fue adoptada, después de la Reunión de Latroun (Israel), en mayo de 1995.

Estamos pensando continuamente en la posibilidad de poder formar dos sub-regiones, a fin de disminuir los gastos de viajes: una Sub-región para el Este y Madagascar; y otra para el Oeste. Esto está sin concretar aún.

4. FRECUENCIA DE LAS REUNIONES Y LUGARES

A pesar de las muchas dificultades, de las que hablaremos más adelante, las reuniones tuvieron lugar, regularmente, una vez entre Capítulos. A la que se añadió, recientemente, un “mini-encuentro” en Vitorchiano, inmediatamente antes de la RGM de 2002.

En 1977: Ntra. Sra. de Victoria (Kenia) | En 1980: Bamenda (Camerún) | En 1982: la Clarté-Dieu (RDC) | En 1986: l’Etoile N.D. (Benin) | En 1989: Con las Bernardinas de Buhimba (RDC), cerca de Mokoto | En 1992: Ahwum (Nigeria) | En 1995: Latroun (Israel) | En 1998: l’Etoile N.D. (Benin) | En 2001: Koutaba (Camerún) | En 2004: Huambo (Angola).

5. DIFICULTADES HALLADAS A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA REGIÓN

Las dificultades están relacionadas, desde el primer momento, con las distancias enormes, geográficas y culturales, que nos separan. Africa es un continente con pueblos de lenguas distintas. Al terminar los Capítulos Generales, se pidió a la RAFMA una celebración litúrgica africana, pero es una verdadera apuesta; sobre todo si queremos utilizar nuestras lenguas autóctonas.

Estamos separados, también, por las lenguas que nos han dejado los colonizadores: inglés, portugués, francés. Son un precioso instrumento de formación e incluso de comunicación; pero, para entendernos, necesitamos intérprete.

Las distancias geográficas constituyen otra dificultad: viajes tan caros como inseguros. Los monasterios malgaches deben pasar por París para unirse a nosotros. Los desplazamientos motivados por las Reuniones Regionales son ricos siempre en aventuras inesperadas. A todo ello hay que añadir los problemas de visado ¡que no son pequeños! Con todo, hemos tenido siempre nuestras reuniones.

6. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA REGIÓN

Nuestros monasterios son comunidades jóvenes. El más antiguo, Koutaba, ha celebrado sus 50 años de vida, en la Reunión Regional de 2001, que tuvo allí. En esta oportunidad, nuestro Abad General dom Bernardo Olivera hablaba, con razón, de un segundo nacimiento de los Cistercienses de Africa y Madagascar.

La generación de fundadores y fundadoras, en su conjunto, puso todo su corazón y su energía para transmitir a los jóvenes los valores de la Tradición Cisterciense. Sembramos con la esperanza de que el Espíritu Santo hiciera crecer la semilla hasta dar su fruto, a pesar de nuestras limitaciones y nuestras flaquezas. Todas las Reuniones Regionales estaban marcadas por una gran atención a la labor pastoral. Poniendo en común nuestras experiencias, nos ayudamos y nos fortalecemos mutuamente. Creo que, con el tiempo, nuestros intercambios han progresado en sinceridad y transparencia; a pesar de darse, a veces, actitudes mejorables en este terreno.

Ahora, como hace observar dom Bernardo, la generación de los fundadores está por desaparecer y se perfila una generación nueva, compuesta de hijos e hijas de África, que va a afrontar nuevos retos. Ahora la Región Africana va a encontrar su verdadero rostro y aportar a la Orden una savia nueva.

Dom Bernardo nos presentaba todo un programa para progresar, para ser cistercienses, monjes y monjas, hombres nuevos, mujeres nuevas en Cristo resucitado:

- Renovación para hacer brotar de nuevo el carisma original en tierra africana.
- Renovación profundamente “espiritual”, es decir, bajo la guía del Espíritu.
- Renovación inculturada, permaneciendo radicalmente fieles a nuestro carisma cisterciense, pero a través de nuestras mediaciones culturales. (Cf. homilía de dom Bernardo en los 50 años de la fundación de Koutaba, 18 de febrero de 2001)

Todos los monasterios de nuestra Región están llamados a responder generosamente a todos estos desafíos. ¡Que no es poco! ¡Una verdadera Pascua!

9.2.7. Región española (RE)

(Por M. Blanca López Llarena) ¹⁵

Narrar la historia del siglo xx de la Región Española (RE) es narrar toda su historia. Porque, a excepción de Santa Susana (La Oliva) 1776, casi todos los monasterios masculinos nacen en este siglo y los femeninos, con origen muy antiguo: (Tulebras 1147; Carrizo 1176; Arévalo 1220; Benaguacil 1266; Ávila 1330), se incorporan a la Orden en la segunda mitad del mismo.

Recordando esta historia, globalmente podríamos decir con verdad que el siglo xx ha sido para la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia (ocso), en España, un siglo próspero, en su conjunto, aunque se comenzó arrastrando viejas secuelas del siglo anterior y las funestas consecuencias de una guerra civil.

Para comprender esta historia es preciso remontarnos al año 1835, año de la desamortización y expulsión de las órdenes religiosas masculinas de España, por el gobierno de Mendizabal. Con ella desaparecen los monjes cistercienses pasando las monjas a la jurisdicción directa de sus Obispos respectivos.

En 1897 fue enviado a España dom Cándido Albalat, abad de Sta. M^a del Desierto, para conocer la situación de las monjas españolas y tratar de incorporarlas a la Orden. Pero, presentada la petición a la Santa Sede, ésta tan sólo permitió una filiación espiritual.

Sólo en 1923, Alloz, fundada en 1887, por el obispo de Ávila D. Ciriaco Sancha y Hervás, queda incorporada a la Orden.

Santa Susana (La Oliva hoy), fundación de la Val-Sainte en 1776, y errante por muchos años, regresa a España en 1880. En 1891 Sta. M^a del Desierto, funda San Isidro y en 1908 Viaceli. El siglo xx comienza con estos tres focos que irán ampliando su radio en la península y fuera de ella, hasta contar hoy San Isidro con cinco filiales masculinas, tres Viaceli y dos La Oliva.

Los monasterios anteriormente mencionados viven en creciente prosperidad, en las primeras décadas del siglo. Las vocaciones son numerosas, los movimientos litúrgico y bíblico enriquecen la vida espiritual, la economía es aceptable, comienzan las fundaciones. Neiges funda Osera (1927), Viaceli funda Huerta en 1930; San Isidro, Cardeña en 1942.

En el verano de 1936 todo sufrió un duro golpe con la sangrienta guerra civil que afectó, de modo especial, al sector religioso español. Algunos monasterios

¹⁵ Abadesa de Carrizo (España) de 1979 a 1997 y de nuevo desde 2003.

salvaron la situación, aunque todos sufrieron bajas al ser incorporados al ejército sus miembros jóvenes. Viaceli, en zona roja, es desalojada, saqueada y destinados al holocausto 18 de sus miembros.

Terminada la guerra, la vida vuelve a sus cauces tras unos años durísimos de escasez y penuria económica, pero, salvados los valores religiosos, las comunidades rehacen su vida monástica, no sin remontar una serie de dificultades que irán superando poco a poco.

En noviembre de 1948 es elegido el primer abad de La Oliva, dom José Olmedo Arrieta.

En Viaceli dom Luis Yagüe, el 29 de mayo de 1949. Los superiores se reúnen en San Isidro para proponer definidor al P. Carlos Azcárate. Constatan la necesidad de una mayor relación entre ellos.

Mientras tanto, la rama femenina se va aproximando a sus raíces en el contacto cada vez más frecuente con los monjes de la Orden, que las atienden de diversos modos: ejercicios espirituales, confesores extraordinarios, charlas de espiritualidad cisterciense, liturgia, etc.

En 1950 se promulga la Constitución Apostólica "Sponsa Christi", que promueve la formación de federaciones con el fin de establecer una relación de mutua ayuda entre las monjas. Los monasterios femeninos buscan cómo agruparse dentro de las orientaciones posibles.

En España, hay en este momento un monasterio de monjes de la Común Observancia (Poblet) y seis de la OCSO (La Oliva, San Isidro, Viaceli, Huerta, Osera, Cardeña). Monjes de uno y otros visitan los monasterios femeninos invitándoles a entrar en sus respectivas Observancias. Las monjas se entusiasman con la idea, pero hay dudas y perplejidades sobre qué Observancia adoptar. Unas se inclinan por la Común, más próxima a su pasado, otras por la OCSO. El monasterio del Espíritu Santo de Olmedo, hoy Vico, fue el primero en decidirse por la OCSO, en 1951. Le siguieron Santa María la Real de Arévalo, 1951; Santa Ana de Avila y Santa María de Gratia Dei de Benaguacil (Valencia) en 1954; Nuestra Señora de la Asunción de Carrizo, León, en 1955 y Nuestra Señora de la Caridad de Tulebras, Navarra, en 1957. Con Alloz, anteriormente citado, son 7 monasterios femeninos unidos a la OCSO, quedando varios otros excluidos porque el Capítulo General se ve precisado a limitar las incorporaciones al no poder proporcionar capellanes a todos. El monasterio de San Isidro asume la paternidad de Alloz, Arévalo y Benaguacil; Viaceli, la de Santa Ana de Avila y Carrizo; La Oliva asume la de Vico y Tulebras.

A mi juicio éste es el hecho cumbre del siglo XX en la historia de la rama femenina española. Comienza aquí un período en el que sale de su ostracismo para inscribirse en el proceso renovador que experimenta toda la Orden, accediendo progresivamente a las instancias de gobierno, a una complementariedad con la

rama masculina y a los múltiples beneficios de la relación *ad intra* en la Orden. Sería largo enumerar tales beneficios, pero me atrevo a señalar como el más notable la “**mixticidad**” en el funcionamiento de nuestros organismos: Conferencias Regionales, Comisiones Centrales, Reunión General Mixta. A través de dichos organismos mixtos ambas partes hemos salido ampliamente beneficiadas pero pienso que la rama femenina, sobre todo la española, en un grado mucho más elevado.

El resto de los monasterios de monjas cistercienses españolas, siguiendo las directrices de la “*Sponsa Cristi*” se reúnen en dos federaciones femeninas. La “*Federación Hispánica*”, unida a los Cistercienses de la Común Observancia (Poblet) y la “*Federación de la Regular Observancia de San Bernardo en España*” encabezada por las Huelgas de Burgos y unida espiritualmente a la OCSO.

A partir de la década de los 50 la Rama Femenina española se incorpora a todos los acontecimientos de la Orden participando ya en las reuniones en Cîteaux convocadas por dom Gabriel Sortais.

La década de los 60 está profundamente marcada por el Concilio Vaticano II. Desde sus Documentos, transformará la vida contemplativa y monástica. *Perfectae Caritatis*, *Ad Gentes*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes...*, serían puntos de referencia para la “adecuada renovación” que pide a monjes/as. Esto dio una dinámica nueva a nuestras comunidades, llamadas a colaborar, con todos sus miembros, en dicha renovación.

Como respuesta a la llamada del Concilio, la Orden emite una serie de documentos que tuvieron una influencia capital:

- El “**Decreto de unificación**”, 1965, altamente polémico y uno de los que más ha contribuido a la transformación de las comunidades,
- La “**Declaración de la vida cisterciense**” y el “**Estatuto de unidad y pluralismo**”, frutos del Capítulo Especial de 1969 que abrieron horizontes insospechados, pese a los temores suscitados en nuestra Región,
- La “**Carta del Cardenal Antoniutti**” que promovió un nuevo dinamismo en la Rama Femenina,
- Las nuevas “**Constituciones**” que fueron por bastante tiempo tema de reflexión y motivo de diálogo en las comunidades .

En 1966, nace un nuevo monasterio en la Región. Viaceli funda la comunidad de Sobrado, primera comunidad postconciliar, con una línea renovadora.

Nuestras Conferencias Regionales comienzan así agrupando 9 monasterios femeninos españoles e italianos por un lado, y otros 9 monasterios masculinos por otro, dando lugar a las dos Conferencias, femenina y masculina italo-españolas.

Las primeras manifestaciones del pensamiento de la Región podemos encontrarlas en las actas de las reuniones de los años 66 y 67.

Son tímidos pasos hacia una renovación de las Constituciones, de las observancias, de la liturgia: Las Conferencias Regionales son recibidas con prevención, han de permanecer sin poder legislativo y, pasado el tiempo de renovación, deben suprimirse. Este era el pensamiento de la Región en aquellos momentos.

La década de los 70 es progresivamente más abierta en ambas Ramas llevando la iniciativa la Rama Masculina.

En 1971, interpretando la carta del cardenal Antoniutti (1970), se celebra el primer Capítulo General Femenino, que pone de manifiesto todo el interés y la capacidad de la rama femenina para estar al nivel de la masculina.

La **Conferencia Regional Española**, que tiene difíciles comienzos, adquiere en unos años gran relieve con la entrada de los delegados (1974) y será el órgano impulsor de toda la renovación postconciliar.

- Se crea una *Comisión de Liturgia* para el paso del latín a la lengua vernácula, organizando los nuevos esquemas del Opus Dei, los leccionarios, el Oficio Coral monástico.
- *Comisión de Canto*, para las melodías de los nuevos textos.
- Un *Secretariado de Formación* que programa para toda la Región, organiza los cursos de maestros de novicios, de formación inicial, unitarios al principio, mixtos desde el 1986.
- La revista *Cistercium* ejerce su papel divulgativo con competencia.

La **economía** permite, en general, dar impulso a la formación de los jóvenes, hacer frente a la restauración de edificios (Sobrado, Cardeña, Tulebras, Carrizo, Osera, Huerta), o se hacen edificios nuevos (La Oliva, Arévalo, Avila, La Palma), pero sus fuentes han sufrido también una profunda transformación. El trabajo tradicional de agricultura y granjas no deja márgenes salariales suficientes y es sustituido por servicios a empresas o explotaciones modernas más rentables.

Las **vocaciones** alcanzan su máxima afluencia entre los años 60-70 y surgen nuevas fundaciones: en 1976 la comunidad de Alloz funda la de La Palma, en Cartagena (sudeste de España). En 1981, San Isidro, que ya había fundado Bela Vista en Angola, funda Jacona, en Méjico; en 1989 Viaceli funda Jarabacoa, en la República Dominicana y Alloz, Armenteira (noroeste de España); en 1992, Tulebras funda Esmeraldas en la República del Ecuador. La Oliva funda Las Escalonias en 1994 y Zenarruza en 1996. En 1998, San Isidro funda Ntra. Sra. del Paraíso, en Ecuador. Recientemente, la comunidad de Huerta ha establecido una prefundación en Toledo: Monte Sión.

La **Organización** actual, después de superados tantos obstáculos, permite una colaboración estrecha entre los monasterios para afrontar los problemas de formación a los que se da prioridad mediante el PREM (Plan Regional de Estudios Monásticos), Reciclaje de los Superiores, la Reunión anual de Jóvenes profesos/as. La Biblioteca Cisterciense (Publicación de traducciones del Patrimonio Cisterciense y de autores cistercienses actuales), con un fondo común de la Región procedente de las cuotas de los monasterios y de otros ingresos de publicaciones, destinada a hacer frente principalmente a estas necesidades de formación.

En el momento presente, de profundos cambios políticos, sociales y religiosos, se ve aún más necesario mantener estrecha colaboración y ayuda fraterna para hacer frente al problema más acuciante: la carencia de vocaciones. También se considera de capital importancia saberse situar ante las nuevas demandas del mundo actual, asegurando, al mismo tiempo, la más profunda vivencia de lo esencial de la vida monástica.

9.2.8. La Región mixta italiana y su evolución: la RIM

(Por M. Rosaria Spreafico y dom Gervais Fauvarque) ¹⁶

1. UNOS PUNTOS DE HISTORIA

Cuando las Conferencias Regionales comenzaron su andadura, oficialmente en 1966, los superiores de los monasterios italianos, muy pocos para poder constituir ellos solos una Región, después de un cierto período de experiencia (vemos sus nombres como invitados a las reuniones de 1966, de Francia-Sur y Oeste), se asociaron a los monasterios españoles, dando origen a la CONFERENCIA REGIONAL ITALO-ESPAÑOLA. Los abades y abadesas tenían sus encuentros separados, en dos Conferencias distintas, situación que se mantuvo hasta el año 1979.

Entretanto, a causa de la distancia geográfica, de la diversidad de lengua y tradiciones, los monasterios italianos no hallaron, en esta integración, la suficiente posibilidad de expresión y de su propia identidad. No se sentían lo suficientemente implicados en la discusión de los temas, referentes a las distintas situaciones de los monasterios y superiores españoles. De modo que, a partir de 1980 y participando todavía en las Conferencias Regionales de la RE para el estudio de temas jurídicos, los superiores italianos comenzaron a reunirse en una SUB-REGION ITALIANA MIXTA, para tratar, juntos y a nivel pastoral, su problemática específica. En 1982,

¹⁶ M. Rosaria Spreafico es abadesa de Vitorchiano (Italia) desde 1988 y dom Gervais Fauvarque fue abad de Frattocchie (Italia) de 1972 a 1997.

la RE reconocía y aceptaba la constitución de la Sub-región Italiana; y ello en el momento en que algunas Regiones se orientaban hacia Conferencias Regionales Mixtas.

La evolución y desarrollo subsiguiente está bien resumido en el prólogo del Estatuto de la RIM : *La experiencia prolongada de reuniones de la Sub-región, a las que se unieron las de los padres- maestros y madres-maestras, motivó una toma de conciencia de la identidad específica de la realidad monástica italiana. Se llegó así, en 1988, a la constitución de la Región Italiana Mixta (RIM) –compuesta de cuatro monasterios y de una casa aneja-, definitivamente aprobada por los Capítulos Generales de 1990. [Cf. Actas, sesión del 20 septiembre (CGf : 58 sí, 0 no, 2 abst. – CGm : 81 sí, 3 no, 3 abst.)].* El grupo, aunque reducido, permitió una expresión bien significativa de las comunidades italianas, lo que dio a los encuentros un carácter marcadamente pastoral, apreciado por todos. La relativa proximidad geográfica facilitaba, además, la presencia de un número estimable de delegados (dos por cada monasterio), favoreciendo el compromiso directo de nuestras comunidades y un mayor conocimiento recíproco. A partir de 1992, el superior de Engelszell, debidamente autorizado por el Presidente de la CNE, comenzó a participar en nuestras reuniones; primero como invitado, después, a partir de 1993, como miembro efectivo, debido a cuestión de lengua.

La Región está formada : por los superiores de los 4 monasterios de monjes (Tre Fontane, Frattocchie, Boschi, Engelszell); y las superiores de 2 monasterios de monjas (Vitorchiano y Valserena). Está también presente el superior o un consejero de la Casa Generalicia.

Tal y como fue determinado por el mismo Capítulo General de 1990, *la RIM renuncia, dado el número reducido de sus miembros, a tener su propio representante en las Comisiones Centrales, estando ella representada por un superior escogido por ella misma, miembro él mismo de la Comisión Central. Además, su presencia en la Orden podrá manifestarse con el envío a todas las Comunidades de las actas de sus reuniones (traducidas a las tres lenguas principales de la Orden).*

El prólogo del mismo Estatuto prosigue: *La RIM, desde el principio, tiene una fisonomía y organización características: su primera finalidad es la animación de las comunidades, la relación fraterna entre las casas de la Región, su compromiso en la vida de la Orden. [...] (Las comunidades) están comprometidas en la preparación de cada reunión, en el diálogo sobre los temas de fondo relativos a la vida monástica, de modo que sean tratados los problemas verdaderamente vitales, dialogados y elaborados en una reflexión nada superficial, a fin de favorecer un camino de crecimiento en el compromiso común de renovación espiritual e inculturada.*

A lo largo de unos años, la experiencia de la RIM ha sido muy enriquecedora, bajo muchos puntos de vista: la variedad de monasterios que la integran, la

diferente historia y tradiciones, la presencia de monjes de notable valía por su capacidad de reflexión y experiencia de vida, o por una larga experiencia de vida monástica, animaban el diálogo y favorecían la discusión y los intercambios entre todos los participantes.

Los temas a tratar, previamente escogidos, eran cercanos a la propia experiencia, y eran desarrollados con la contribución de distintos expertos en el tema, seguidos de diálogos con los participantes de los distintos monasterios. Todo ello contribuía a una coincidencia de criterios, que podríamos llamar básicos.

Con el tiempo, aunque la experiencia seguía siendo fundamentalmente positiva, no dejaron de manifestarse ciertas dificultades y tensiones, que podían llegar a comprometer la dinámica del pequeño grupo.

En un primer momento, se había pensado en integrar en la RIM superiores de otras comunidades monásticas, benedictinas y cistercienses de la misma Italia. Con todo, se pensó que esta orientación, debido a lo reducido de nuestro grupo, podría modificar la misma identidad específica de nuestros encuentros.

En este momento, fue acogida con mucho interés la propuesta, nacida después de la RGM de 2002 y convertida en proyecto después de las Reuniones Regionales de 2003-2004, de ampliar la RIM en una Región Mediterránea (REM), ante la perspectiva de un mutuo enriquecimiento.

2. LA FISONOMÍA DE LA RIM

El objetivo principal que siempre se ha tenido presente ha sido el pastoral, teniendo en cuenta el crecimiento de las comunidades. Interés pastoral entendido, no como estudio casos difíciles, o para discernir situaciones que motivan problemas, sino relacionado con cuestiones de fondo que dan origen a grandes o pequeños problemas del día a día. El acento puesto sobre la dimensión pastoral por las Conferencias Regionales ha sido vivido como reflexión sobre nuestra propia identidad y sus desafíos; nos encontramos para ayudarnos, entre nosotros y nuestras comunidades, a reflexionar sobre nuestra vida monástica de hoy y de siempre; para cuestionarnos sobre nosotros mismos, como monjes y monjas; para aprender a mirar y definir nuestra identidad y convertirla en palabra y testimonio evangélico; para animar y comprometer a ello, también, a nuestras comunidades.

A nosotros monjes, compete, una vez más, el deber de una honda evangelización para recomponer el tejido de la vida cristiana: una nueva conciencia de fe. Este punto de vista nos parece muy valioso, y no quisiéramos perderlo en el caso de crearse una nueva realidad.

A título de ejemplo, he aquí algunos de los temas tratados, a partir de 1988 :

- Persona y comunidad (desde el punto de vista cristiano y en la mentalidad contemporánea).
- Pérdida de la personalidad, hoy; y cómo reconstruirla.
- Función formadora de la comunidad.
- Identidad contemplativa cisterciense.
- El deseo.
- Visión común y pluralismo en la vida comunitaria.
- Función formadora de la *Schola Charitatis* en el contexto socio-cultural actual.
- La Iglesia Cisterciense, cuerpo vivo de su Señor.
- La gracia cisterciense hoy: la conformación con Cristo.

Se ha tenido siempre muy en cuenta que la presentación de los temas fuera simple y clara, para todos los monjes y monjas que componen la Región; y no demasiado extensa, a fin de evitar la dispersión en los diálogos de las comunidades. La frecuencia, normalmente cada año, la misma lengua y el número relativamente reducido de los participantes, ha permitido, generalmente, un buen ritmo de las reuniones, cuyos frutos han sido la aportación de elementos valiosos para la revisión y formación a nivel comunitario.

3. OTRAS INICIATIVAS DE LA REGIÓN

La RIM reunía anualmente, además de la Reunión Regional, a los formadores de los distintos monasterios para una sesión más específica; enriquecida, a veces, por la presencia de algún experto. Se ha procurado establecer una relación entre los temas de los encuentros regionales y los específicos de los cursos para maestros y maestras, con el resultado de un notable enriquecimiento recíproco.. A través de los años, se ha desarrollado un programa cada vez mejor articulado.

He aquí, nuevamente, los temas tratados a partir de 1982 :

- Los jóvenes y la formación.
- Aspecto psicológico, socio-cultural, pedagógico de la formación.
- La antropología en la RB.
- La antropología de san Bernardo.
- El hombre en la hagiografía cisterciense.
- Persona y comunión.
- Ateísmo y secularización.
- El progreso de la experiencia espiritual en san Bernardo.
- Cristología y antropología en los sermones litúrgicos de san Bernardo.
- Formación a la identidad contemplativa.

- Pedagogía del deseo.
- La *lectio divina* como instrumento de comunión.
- Humildad y obediencia como medio pedagógico de la *schola charitatis*.
- La presencia de Cristo en el monasterio, en la perspectiva de la pedagogía sacramental.
- Los votos en san Bernardo y santo Tomás.
- La educación del *affectus*.
- La gracia.
- La educación del *intellectus fidei*.

Con frecuencia variable, se han realizado también encuentros para los jóvenes en formación: novicios y jóvenes profesos, o jóvenes profesos solemnes, alternando los monasterios. Las sesiones estaban animadas por padres y madres de la Orden, o por otras personas cualificadas. Esta iniciativa ha sido algo esporádica y con una evolución limitada.

Más difícil ha resultado llegar a una colaboración a nivel de la liturgia, de la economía y del trabajo, a raíz de la gran diversidad de las comunidades que integran la RIM. Por lo que respeta a estos temas, se ha tenido siempre en cuenta las situaciones locales, a fin de respetar, en todo momento, la iniciativa y autonomía de cada monasterio. Por lo que se refiere al trabajo, la economía de Frattocchie y de Boschi ha tenido siempre como base el trabajo agrícola; mientras que la de Tre Fontane, Vitorchiano y Valserena comporta, además, la artesanía.

9.2.9. La Región de lengua holandesa: NED

(Por dom Manu Van Hecke) ¹⁷

ORIGEN Y DESARROLLO

Los abades neerlandófonos tenían ya reuniones informales desde 1956. Los cambios en la Iglesia y en la sociedad se hicieron igualmente sentir en nuestras abadías. Con el Concilio Vaticano II, sobre todo, muchas cosas en la vida monástica, que antiguamente se consideraban como evidentes, no parecían ahora ya tan seguras.

La primera reunión 'oficial' de los abades ocsos de la Región neerlandófona tuvo lugar del 14 al 17 de marzo de 1964. La introducción que se encuentra en el informe de ésta es significativa del clima de la época: "*Si una reflexión sobre la propia*

¹⁷ Abad de Saint-Sixte (Bélgica) desde noviembre de 1996.

vocación, necesariamente acompañada de un intercambio abierto de experiencias, es siempre útil y deseable, lo es ahora más en tiempos de tensión, de malestar, de dudas, en tiempos también en que hay necesidad de resurgimiento y de renovación, en una palabra, en tiempos de crisis.” Había, por otra parte, en la Región, una ocasión concreta para esta reunión. Un grupo de 6 monjes jóvenes de Achel estaban buscando una forma de vida monástica más sencilla, en pequeña comunidad (que vendría a ser más tarde la comunidad de Bornholm). Se preguntaba también si el Capítulo General tenía suficiente contacto con lo que se vivía en las comunidades y si no era una buena cosa prestarle más atención en Reuniones Regionales. Se hablaba incluso ya de un reconocimiento ‘constitucional’ de estas Reuniones Regionales de abades. Siguió una segunda Reunión aún en 1964.

En 1965, hubo de nuevo dos Reuniones Regionales de abades, en especial respecto del Capítulo General de 1965. Al mismo tiempo se desarrollaba ese mismo año en Nazareth un encuentro de abadesas neerlandófonas. El fin de esa conferencia era una reflexión sobre la formación monástica.

En 1966 tuvo lugar una primera Conferencia Regional común *de abades y de abadesas*, por lo tanto una conferencia mixta, en la que se era consciente de anticiparse al Capítulo General. Las discusiones se referían sobre todo a los cambios en la liturgia, los usos, las observancias. A continuación hubo una segunda Conferencia Regional (el término aparecía por primera vez en el informe), esta vez con delegados/as elegidos/as de cada comunidad, que tuvieron igualmente derecho a voto. Una tercera reunión agrupó de nuevo a los abades y abadesas en diciembre de 1966.

Los años siguientes habrá casi siempre dos Conferencias Regionales al año, tanto con delegados/as como sin ellos, en las que la problemática de los propios monasterios está, sobre todo, a la orden del día: las renovaciones y adaptaciones según el Vaticano II, la situación de crisis debida, entre otras causas, a la falta de reclutamiento y al envejecimiento, las diferentes concepciones de la vida monástica, las experimentaciones... Además, se hacía una reflexión sobre las estructuras de la Orden.

A partir de 1972 se tiene habitualmente una sola Conferencia Regional al año, que reúne a los abades (Achel, Diepenveen, Echt, Saint-Sixte, Tegelen hasta el 2002, Tilburg, Westmalle, Zundert), a las abadesas (Berkel, Nazareth y, desde 1970, Klaarland), a los delegados/as, al definidor por la lengua neerlandesa, a un representante de la Región CNE, a un Hermano de la comunidad de Bornholm (miembro de la Región NED desde 2002). En 1970 –después de una consulta a la Congregación de Religiosos– se decidió que las monjas participaran como observadoras con derecho de voto. Los votos de los monjes y de las monjas son, sin embargo, tenidos a parte y anotados como tales. Desde 1968, las abadesas neer-

landófonas toman igualmente parte en la Conferencia Regional Norte Europa. En 1999, se constituye la Región CNE mixta, de la cual serán miembros las monjas neerlandófonas. Con este hecho, la Región NED se queda como la única Región no mixta de la Orden, aunque las monjas continúan participando activamente en nuestra Conferencia Regional.

Las Conferencias Regionales se suceden, con una duración variable de 2, 3 o 4 días. Los temas de estudio están relacionados, por una parte, con la situación regional propia (envejecimiento, falta de reclutamiento, formación, situación de las casas, problemas del momento...), y, por otra parte, con los temas del informe, con la preparación o la prolongación de los Capítulos Generales. En 1967, se hicieron varias encuestas en la Región: un amplio sondeo de opinión relativo a la manera de aplicar la vida cisterciense (resumido en dos gruesos volúmenes), un cuestionario sobre la duración de la función abacial y una encuesta a propósito de la delegación de un miembro de la comunidad a la Conferencia Regional.

El vínculo con los Capítulos Generales se hará más importante con los años (cf. el trabajo sobre las nuevas Constituciones). Pero se procura también constantemente permanecer muy cercanos a la vida concreta de las casas (cf. desde 1988 la mesa redonda que tiene lugar la mayor parte del tiempo durante la Conferencia Regional, en la que cada casa expresa lo que se vive en su comunidad).

Hubo también varias veces una reflexión sobre la naturaleza, el fin y la composición de la Conferencia Regional. Así se redactó, entre otras cosas, en 1971, un *Estatuto para las Conferencias Regionales*.

Tres acontecimientos importantes merecen todavía mencionarse.

En 1972, se erigió una comisión de religiosos ancianos, dado el envejecimiento creciente de la mayor parte de las casas de la Región. Esta comisión concibió el proyecto de construir o de arreglar, en una sola y misma abadía, una casa de reposo regional para religiosos ancianos, donde pudiesen igualmente residir monjes y monjas ancianos de otras partes. El instituto científico y social neerlandés de Búsqueda, Estudio y Consejo (Kaski) hizo un análisis de la cuestión examinando la situación concreta y las esperanzas en las diferentes abadías. Este proyecto obtuvo al final demasiado poco apoyo. Se quedó de acuerdo en que cada comunidad cuidaría ella misma a los propios miembros y la comisión en cuestión se suprimió. Las comunidades de Koningshoeven y de Koningsoord encontraron finalmente su propia solución, creativa, sobre este tema.

En 1993, después de una visita del Abad General a las casas de nuestra Región, se llamó de nuevo al Instituto Kaski para realizar una encuesta sobre la situación concreta de las 8 abadías masculinas. La finalidad era progresar juntos sobre el plan de la responsabilidad relativa a la vida monástica en los Países Bajos y en Flandes. El informe-Kaski (que se presentó al Capítulo General de 1993) propuso

una política de reagrupamiento (la fusión de algunas comunidades). Este informe suscitó tensiones en nuestra Región. Pero, al fin de cuentas, nos ayudó a hablar con franqueza y libertad de la situación concreta de nuestras casas, respetando la autonomía y la particularidad de cada una de ellas.

A lo largo del centenario de Císter, 1998, se organizaron diferentes celebraciones a nivel regional, en colaboración con las 3 abadías OC, las bernardinias d'Oudenaarde y las Hermanas cistercienses de Bijloke. Formamos, desde entonces, en nuestra Región una verdadera familia cisterciense y los contactos son crecientes.

COLABORACIÓN OSB – OC – OCSO

Una colaboración muy intensa con los monjes y monjas benedictinos se desarrolla en nuestra Región. La primera reunión común de superiores/as OSB y OCSO neerlandeses y flamencos tuvo lugar en junio de 1967. La ocasión concreta fue el Concilio Pastoral Neerlandés en Noordwijkerhout, donde se trató entre otras cosas del lugar de los monjes y monjas en la Iglesia neerlandesa en cambio. Con motivo de esta reunión, apareció una gran necesidad de dialogar unos con otros sobre muchas cuestiones en espera, sobre todo, lo que se refiere a la renovación litúrgica y a la formación. Se decidió entonces lanzar una revista cuyo primer objetivo eran los monasterios mismos, con el fin de poder intercambiar las experiencias y los puntos de vista y hacer proposiciones que contribuyesen a la reflexión y a la renovación de la vida monástica. Esta revista *Monastieke Informatie (Información monástica)* (el primer número se publicó en 1967) continúa aún, siempre como un órgano importante de información, de comunicación y de diálogo entre las diferentes comunidades monásticas y tiene una gran audiencia. Los monasterios OC aportaron su colaboración en 1968.

Muchos acuerdos de cooperación y de concertación se hicieron igualmente en los campos de la liturgia y de la formación.

Liturgia: En nuestra Orden (CG 1967), estaba previsto que cada Región tuviese su comisión de liturgia. Por otro lado, existía ya una comisión de traducción para el área lingüística neerlandófono. Se erigió entonces, en colaboración con los benedictinos/as, el IWVL (Intermonasteriële Werkgroep voor Liturgie / Grupo de trabajo intermonasterial para la liturgia) con el fin de componer un oficio neerlandófono de calidad. Este grupo de trabajo se constituyó de varios componentes: la *Comisión de Canto* (musicalización del Oficio: salmos, cánticos bíblicos, himnos, antífonas, cantos de entrada y de comunión...), la *Comisión de Lecturas* (traducción de lecturas patrísticas, otras lecturas no bíblicas...), la *Comisión de*

Servicios (calendario litúrgico, suplementos para las fiestas, composición de los Oficios...). Se grabaron también varios CD.

Formación: Desde 1961 ya se tenían reuniones de maestros de novicios benedictinos y trapenses. En la reunión de superiores/as de 1967, se tomaron diversas iniciativas, porque varias abadías no estaban ya en condiciones de asegurar por ellas mismas una formación válida de novicios, de profesos temporales, de estudiantes de teología, de profesos solemnes. Esta colaboración generó, por otra parte, una gran solidaridad entre las diferentes casas OSB – OC – OCSO de nuestra Región. Esto concierne a 11 monasterios de benedictinos, 19 monasterios de benedictinas, 2 monasterios cistercienses OC, 8 monasterios de monjes trapenses y 3 monasterios de monjas trapenses.

- 1 **OIMV** (Opleidingscombinatie Initiële Monastieke Vorming / Asociación para la formación monástica inicial) : Se trata de un acuerdo de colaboración en la formación de los novicios. Al principio, se organizaron 6 semanas de formación por año, en un ciclo de dos años (la primera sesión fue en enero de 1968). Luego, después de algunos años, 3 semanas al año que ofrecían un primer conocimiento de datos básicos de la vida monástica, a saber, la utilización de la Escritura, la liturgia, los antiguos textos monásticos y la Regla de san Benito. Se trata también de estimular la actividad individual de los novicios al darles un trabajo preparatorio. Estas semanas son para ellos una oportunidad para conocerse y apoyarse, dado que a veces no tienen cohermanos(hermanas) de su misma edad en la propia comunidad.
- 2 Muy pronto se organizó, también anualmente, dos jornadas de formación para los superiores/as y los responsables de formación. Éstas fueron progresivamente subdivididas en **jornadas de superiores/as** orientadas a sostenerles en su tarea de dirección y a darles la posibilidad de dialogar sobre ello, y en **jornadas de maestros**, o de maestros y maestras de novicios, que se reúnen para trabajar sobre el acompañamiento y otros temas espirituales.
- 3 **MOST** (Monastieke Studieweken / Semanas de Estudios Monásticos): Sesiones (la primera sesión en marzo de 1969, tres veces al año; más tarde, con menos frecuencia) de formación permanente para los profesos solemnes, sobre todo para familiarizarse con las nuevas intuiciones en teología, antropología, espiritualidad... Como la oferta no satisfacía ya a la demanda que venía de los monasterios, estas sesiones cesaron en 1996.
- 4 Desde 1980 se instauró también un ciclo de formación para los profesos temporales : **MVJ** (Monastieke Vorming Jonggeprofesten / Formación monástica de jóvenes profesos). Se trata de un ciclo de 3 años que comprende 3 semanas de formación al año: sobre todo, en lo referente a la *lectio divina*, la oración comunitaria y personal, los votos, la vida comunitaria...

- 5 Se emprendieron también varias iniciativas para asegurar juntos la formación teológica (por ejemplo, un Studium Monasticum). Se instauró, en 1984, un ciclo completo de estudios teológicos de 5 años, en el marco monástico (**MTV**: *Monastieke Theologische Vorming / Formación Teológica Monástica*): 15 semanas de curso al año, donde se enseñaban las disciplinas filosóficas y teológicas. Se comprobó que esta formación ya no era realizable, debido a falta de estudiantes y a la disminución de medios por el envejecimiento en las abadías. Cesó en 1997.
- 6 Hubo una laguna cuando el **MOST** y la **MTV** dejaron de existir. El **SMV** (*Secretariaat Monastieke Vorming / Secretariado para la Formación Monástica*) fue creado por ello en 1998 con el fin de ayudar a los superiores/as y a los responsables de formación a promover y a mantener vivo en las comunidades el cuidado de la formación permanente. Desde su creación, se han tomado ya diferentes iniciativas: semanas de estudio, publicaciones, grupos de lectura...

Otros acuerdos han existido o existen aún además de la liturgia y la formación:

- 1 Grupos de trabajo sobre ciertos temas :
 - *Aziatica* : técnicas de meditación orientales
 - *Oude monastica* : grupo de lectura de antiguos textos monásticos
 - Espiritualidad monástica a la luz de la filosofía y de la teología moderna.
- 2 **WAB** (*Werkgroep Abdijbibliotheken / Grupo de trabajo sobre bibliotecas de abadía, desde 1973*): la finalidad era estimular la colaboración entre las bibliotecas de abadía y llegar a un servicio de ayuda mutua (préstamos de libros y de revistas). En los años 90, esta colaboración se hizo sobre el programa **BIDOC** (un programa de informatización para las bibliotecas). Bibliotecarios de otras familias religiosas y de seminarios están igualmente asociados a este grupo.
- 3 **IIW** (*Intermonasteriële Internet Werkgroep / Grupo de trabajo intermonasterial por Internet*): Este grupo de trabajo se ha puesto en marcha en 2000 a fin de crear nuestro propio sitio internet para la Región, especialmente *www.monasteria.org*.
- 4 **Jornadas de priores**: jornadas de intercambios para segundos superiores/as (desde 2003).
- 5 **GBZ** (*Ontmoetingen gastenbroeders en -zusters / Encuentros de Hermanos y Hermanas hospederos*): tuvo lugar ya una vez en 2004. Este tema de la hospitalidad había sido abordado ya antes, en Conferencias Regionales y en jornadas de superiores.

Todos estos acuerdos de colaboración son evaluados cada año a lo largo de la asamblea general de superiores/as. En estos tiempos de envejecimiento siempre creciente, dicha colaboración representa un desafío, pero también una ayuda real para las comunidades de nuestra Región.

9.2.10. La Región Francia-Sur-y-Oeste: FSO

(Por dom Marie-Gérard Dubois)¹⁸

1. COMPOSICIÓN DE LA REGIÓN (HASTA 2005). FUTURO DE LAS COMUNIDADES

1.1. Ha comprendido hasta 14 monasterios de monjes (entre ellos una fundación, St-Sauveur) y 11 de monjas (entre ellos la prefundación de Meymac).

- La Región no ha coincidido exactamente con Francia, puesto que, por una parte, no reúne más que a 12 de los 15 monasterios franceses de monjes y a 9 de los 14 de monjas y que, por otra parte, sobrepasa sus fronteras ya que cuenta con la Fille-Dieu, en Suiza, Latroun y St. Sauveur, en Medio Oriente, y Atlas en Marruecos. Mantiene lazos privilegiados con la comunidad de la Merci-Dieu, afiliada espiritualmente a la Orden, las bernardinias de Suiza (Géronda y Collombey) y algunos monasterios de la Orden cisterciense OC (Boulaur, Castagniers, Lérins) : sus superiores/as son invitados regularmente a las reuniones de la Región.

El nombre de “Francia Sur y Oeste” (FSO) es, por tanto, inadecuado, ya que no reúne ni siquiera a todos los monasterios de estas dos regiones de Francia (Les Gardes y Laval, por ejemplo, pertenecen a la Región Centro Europa), e incluye, en cambio, a monasterios de otras regiones francesas (La Grâce-Dieu, Ubexy...) Pero no hemos encontrado aún una sigla satisfactoria que pueda significar el conjunto de la Región...

- Una de las consecuencias de la situación de estos últimos años es la necesidad de la Región de sobrepasar sus límites en la mayor parte de las actividades que le son necesarias. Éstas se despliegan, no sólo a nivel de Francia entera, sino al de la francofonía de Europa e incluso al de la “familia” cisterciense, si no entran dentro del monaquismo benedictino que, en Francia, es de tipo contemplativo, como nuestra Orden: existe cierta homogeneidad en el seno del monaquismo de lengua francesa, por encima de las distinciones de Órdenes y de Congregaciones. La Región funciona, pues, de un modo muy “abierto”. Es ésta su nota específica y es también lo que constituye una riqueza para ella.

1.2. La mayor parte de las comunidades de la Región están entre las más antiguas de la Orden: sólo Atlas, la Joie-Notre-Dame, Cabanoule y, por supuesto, Saint-Sauveur nacieron en el siglo xx. Once Monasterios de monjes son anteriores a

18 Superior y luego abad de la Trappe (Francia) de febrero de 1976 a octubre de 2003.

1852, y 8 de monjas a 1875, si se cuenta la Grâce-Dieu, heredera de Port-Royal, y la Fille-Dieu, que no conoció interrupción desde 1268. Nada digamos de La Trapa, que atravesó la Revolución Francesa gracias a dom Agustín de LeStrange.

- Con frecuencia heredan edificios antiguos, concebidos para comunidades más pobladas que ahora, en lugares, a veces, portadores de una rica tradición y que no será fácil, eventualmente, abandonar aunque no sea catastrófico a los ojos de la historia.
- Por otra parte, los 12 monasterios franceses de monjes de la Región están al origen, en los dos últimos siglos, de numerosas fundaciones y se encuentran, por consiguiente, a la cabeza de filiaciones importantes (27 casas hijas de monjes, 10 de las cuales están en el interior de la Región), y todos tienen una casa madre de cultura francesa. Sept-Fons ha fundado recientemente Novy Dvur en la República Checa, donde ha fundado también Vitorchiano.
- 21 Monasterios de monjas, de los que todos se encuentran en FSO a excepción de la Fille-Dieu, tienen su casa madre en la Región. Dos monasterios de monjas de la Región han fundado después de 1970 (Ubexy y La Joie-Notre-Dame).

1.3. La mayoría de las comunidades tienen una edad media bastante elevada. En ciertos lugares el reclutamiento es escaso o difícil. Conviene recordar el contexto civil y eclesial en que se encuentran las comunidades. La “crisis” de vocaciones alcanza a la Iglesia de nuestras regiones francófonas, cuya población, por otra parte, tiende a convertirse en más anciana, con menos familias numerosas, y también menos familias estables. Por otra parte, el número de comunidades monásticas o contemplativas es todavía muy importante: ¿podrán todas desarrollarse como antiguamente? Francia cuenta con 128 monasterios que siguen la Regla de san Benito, y Bélgica 44 (sin hablar de los carmelos: más de cien en Francia; ni de las clarisas: más de 50 monasterios; ni de otras contemplativas).

2. AYUDA MUTUA ENTRE COMUNIDADES

Como se ha indicado, esta ayuda, prácticamente, no queda circunscrita a los límites de la Región FSO. Los monasterios de la misma participan mucho en esa ayuda y pueden también aprovecharse mucho de ella, si lo desean. Si las estructuras creadas no forman el rostro de la Región, porque la sobrepasan, sí afectan a sus comunidades. Si no todas son “de” la Región, están situadas “en” la Región, ciertamente. Por supuesto, aquellos y aquellas que las animan son miembros de monasterios de la Región.

2.1. La formación

2.1.1. Los secretarios regionales de formación de FSO y C.N.E. trabajan siempre juntos y forman, por tanto, un “conjunto” único de dos monjes y dos monjas.

Este conjunto difunde indicaciones interesantes para las comunidades (listas de predicadores o de conferenciantes, etc.) y organiza varias sesiones destinadas a diversas categorías de personas.

- Las más habituales (cada año, durante unos diez días en agosto-septiembre) se dirigen a los jóvenes en formación (después del noviciado). Los temas: historia y espiritualidad monásticas, teología...
- Cada dos o tres años, se organiza un curso para los maestros y maestras de novicios. Desde el 2000, este curso amplía su horizonte, al realizarse a nivel de la “familia cisterciense” germano-francófona.

2.1.2. Los novicios y jóvenes profesos que están aún en el noviciado se encuentran regularmente, con sus formadores y formadoras, por regiones geográficas. Estos inter-noviciados se abren, en ciertos lugares, también a los benedictinos/as.

2.1.3. Se ha establecido una estructura a nivel de la “familia” cisterciense en los países francófonos de Europa, en la que los Abades Generales tienen su representante, para difundir la cultura cisterciense (ARCCIS). Esta asociación quiere dar a conocer los autores cistercienses, a través de diversas publicaciones, y responder a las preguntas de los investigadores, laicos o religiosos, sobre la espiritualidad cisterciense. La obra editorial de Bellefontaine, con sus diversas colecciones, es de gran provecho para los monasterios de la Región y fuera de ella ¹⁹.

2.2. La liturgia monástica

- Desde 1968, existe una comisión de liturgia para la francofonía de Europa, que se llama “Comisión Francófona Cisterciense” (CFC), aunque acoge en su seno a otros, que no son cistercienses. En efecto, la colaboración en la misma se estableció no sólo entre las dos regiones cistercienses francófonas, sino también con el mundo benedictino, particularmente todo el de la provincia francesa de Subiaco. Está registrada como asociación y autor ante la ley civil para garantizar mejor su servicio.

¹⁹ En el momento actual, está integrada por un grupo de monasterios bajo la guía de Mont-des-Cats.

- Ha ayudado eficazmente a los monasterios a celebrar su liturgia según las reformas aprobadas por la Orden, velando particularmente por su expresión en lengua francesa. Publica el boletín trimestral “Liturgie”. Cada dos años, la asamblea general de unos treinta miembros se abre más ampliamente a otros monjes y monjas.
- Compuesta de tres secciones (“textos”, “canto”, “formación”), tiene en su activo la creación de muchos textos litúrgicos (de los cuales más de 200 himnos: una buena parte fue integrada en la *Liturgia de las Horas* oficial de la Iglesia de Francia) y colabora en las traducciones litúrgicas de la Biblia. Asume un papel de edición y de difusión de producciones musicales y se abre a la formación en el canto por medio de sesiones o de encuentros de chantres, a nivel de diversas regiones geográficas, lo que les permite informar y formarse mejor.

2.3. Respecto al envejecimiento de las comunidades

- Los enfermeros monjes, cistercienses y benedictinos, se reúnen cada dos años para poner en común sus dificultades y ayudarse. En ciertas comunidades la enfermería es una carga pesada. A veces, es necesaria una ayuda exterior. Se interroga sobre la mejor manera de atender a las necesidades de personas que han llegado a ser muy dependientes a causa de la enfermedad o de la edad. No es posible prever, a nivel monástico, una estructura médica que pueda acoger a tales personas, a fin de aliviar las enfermerías de los monasterios. Se buscan otras soluciones, teniendo en cuenta la legislación civil.
- El sistema de protección social en Francia hace que los monjes y monjas dependan de la “Caja de seguro de enfermedad y vejez”, peculiar del clero. Esta caja está completada por una mutua (Mutuelle-Saint-Martin): el consejo de administración de la sección “cistercienses”, compuesto de monjes y monjas de la Orden, da indicaciones que pueden ayudar a las comunidades.

2.4. Ayuda mutua a nivel económico

2.4.1. Los cillereros y contables se reúnen anualmente por regiones geográficas, con sus homólogos benedictinos/as. Los “queseros” hacen otro tanto. La industria quesera es, en efecto, compartida por muchos monasterios y los problemas son comunes a todos.

2.4.2. Se ha puesto en marcha una estructura, que reúne no sólo a los que siguen la Regla de san Benito, sino a todas las Órdenes monásticas: son miembros más de doscientas comunidades. Se ha registrado legalmente la marca “Monastic”. Creada al principio para tomar a su cargo la defensa jurídica de las marcas comercia-

les trapenses o monásticas, se extendió después al estudio de todo problema de orden económico planteado a las comunidades monásticas. Comprende varias comisiones: comisión “ética”, comisión administrativa, comisión comercial; dan preciosos consejos a las comunidades. La asamblea general es una buena ocasión para compartir y conocerse mutuamente.

La asociación colabora con otros dos organismos, sostenidos por laicos que se ponen al servicio de los monasterios: uno aporta una ayuda financiera para ciertas operaciones (la “Fundación de los Monasterios”) y el otro (“Ayuda al trabajo de los claustros”) está más orientado a la comercialización de los productos monásticos, sobre todo femeninos, gracias, en especial, a los comercios instalados en siete grandes ciudades de Francia.

2.4.3. La mayor parte de los monasterios disponen de tierras agrícolas o forestales, pero han renunciado a la ganadería. Las industrias agroalimentarias principales son el queso, las pastas, la confitura (chocolates, bombones, pasteles de fruta, confituras, jarabes) y el vino. Se encuentra, entre las actividades de los monasterios, la fabricación de productos dietéticos y de productos de higiene, así como la producción de electricidad o la preparación de género para empresas seculares. Mencionemos también la fabricación de hostias y la confección, incluyendo en ella hábitos monásticos para comunidades de la Orden. Melleray tiene un taller de fotocomposición.

La cuestión de la comercialización de los productos elaborados se hace cada vez más crucial. Los mayoristas de otros tiempos están siendo competidos por las centrales de compra de los supermercados y nuestros procedimientos artesanales, si aseguran una calidad reconocida a nuestros productos, no permiten obtener costos de fabricación muy bajos... Nuestros monasterios son todavía el mejor lugar para venderlos y muchos han impulsado el crecimiento de tiendas, que exponen productos del propio monasterio y de otras comunidades. Es una ayuda recíproca eficaz, porque ofrece, para un producto, una plataforma mayor de venta. Por otra parte, a cada tienda, le permite obtener una suma de negocio más importante que da, en proporción, mayor ganancia. Dichas tiendas contribuyen a la subsistencia de monjes y monjas, al mismo tiempo que ofrecen un espacio de acogida al turista que pasa. Casi siempre incluyen una librería religiosa y ofrecen un montaje audiovisual sobre la vida del monasterio.

2.5. *Los capellanes de monjas*

Se hace cada vez más difícil encontrarlos en comunidades que disminuyen en número. En cuatro o cinco comunidades de monjas, el Padre Inmediato ha debido

designar como capellán, al menos por un tiempo, a un sacerdote que no es miembro de la Orden. Sin duda que la situación no irá mejorando en los próximos años. Recordemos que 21 monasterios de monjas tienen sus casas madres en la Región y esperan de ellas un capellán...

2.6. Asociación de “laicos cistercienses”

Existe, por parte de los laicos, una demanda a muchas comunidades de la Región. Algunos monasterios se interrogan todavía si es necesario responder a esta petición, porque compromete a la comunidad en un servicio que ella no se siente capacitada para asegurar convenientemente. Cinco comunidades de la Región (en 2002) han instituido una asociación o una “fraternidad” con estos laicos. Aiguebelle y Atlas han redactado normas, o una carta, para estos laicos asociados: se las puede encontrar en el sitio *Internet* de la Orden. Una comunidad desearía que las personas asalariadas que ella emplea sean asociadas al proyecto monástico, lo que, por el contrario, está excluido en el reglamento de Aiguebelle. Las prácticas son, pues, distintas y todavía se está en plan de búsqueda. Las estimamos prometedoras, a condición de que se haga un discernimiento serio sobre la implicación de dichos laicos en nuestra vida.

9.2.11. Centro y Norte de Europa: CNE

(Por M. Michaël Fornoville)²⁰

1. COMPOSICIÓN, NOMBRE, EVOLUCIÓN, UNIÓN DE LAS DOS RAMAS

En el Capítulo General de 1960 se planteó por primera vez la reunión informal de abades. Se reconocía su existencia, no sin tomar precauciones. No se trató de estas reuniones ni en el Capítulo General de 1962 ni en el de 1964.

“Después de la elección de dom Ignacio Gillet como Abad General, en Cîteaux, dom Jean Chanut y yo tuvimos la audacia de preguntarle tímidamente si no sería bueno que los abades pudiesen reunirse para hablar de las cosas de la Orden y de preparar así los Capítulos Generales. Para nuestra sorpresa, en seguida se mostró favorable... con ciertas condiciones. Dom

²⁰ Fundadora y superiora (priora) de Klaarland, Bélgica, de 1970 a marzo de 1993.

Jean tuvo que ponerse en contacto con los abades de lo que vendría a ser Centro Europa” (Recuerdos de dom Gueric de Scourmont ²¹).

En Nazareth, a principios de febrero de 1965, se reunieron las abadesas y las maestras de novicias de Berkel, Brecht y Maria Frieden, para estudiar los problemas de la renovación.

Una circular del Abad General, dom Ignacio Gillet, del 14 de noviembre de 1966 invita a las abadesas a organizar una reunión regional con vistas a la revisión de las Constituciones.

En Francia se forman dos regiones. La M. abadesa de Maubec ²² organiza una reunión del Mediodía francés y M. Marie de la Trinidad ²³ otra, del 11 al 16 de diciembre del '66, en Gardes para el Norte de Francia y la Bélgica francófona, es decir, 10 casas : Altbronn, Belval, Campénéac, Chimay, Clairefontaine, Igny, Laval, Les Gardes, Soleilmont y Ubexy. Con la aprobación del Procurador se unen a ellas las tres superiores: holandesa (Berkel), flamenca (Nazareth) y alemana (Maria Frieden). Se hace una votación, y de un total de 9 votos, 8 aprueban que estas últimas sean admitidas como participantes de pleno derecho. Así nace la **Conferencia Regional Norte Europa** de las monjas.

Evidentemente todavía se vacilaba, ya que 7 abadesas de Francia se reunieron después – sin las abadesas belgas – del 21 al 26 de octubre del 1967; y los PP. Abades del grupo Francia Norte se reunieron del 21 al 23 de noviembre de 1967 con las abadesas de su filiación (8). A éstos se habían unido los abades de Mariawald, Engelszell, Caldey y Scourmont, 10 casas.

Las abadesas belgas, por el contrario, (con las de Berkel y Maria Frieden) se reunieron – sin las abadesas de Francia – en Clairefontaine, del 10 al 13 de enero de 1968 para preparar la próxima Reunión General de las abadesas y las respuestas se debían enviar al Definitorio.

La Conferencia «Francia Norte» (octubre del 68), que reunió a los abades de Acey, Caldey, Cîteaux, Engelszell, Mariastern, Mariawald, Mont-des-Cats, Oelenberg, Orval, Rochefort, y Scourmont, optó por el cambio de su nombre con el de **Centro Europa**. (22/10/1968). Tal fue el bautismo y el reconocimiento oficial de la Conferencia Regional. En la misma reunión los abades aceptaron (a manos levantadas) la realización del deseo de las MM. abadesas de participar en sus reuniones.

El hecho que las casas hijas (femininas) se agruparon con su Padre Inmediato en la misma región condujo a una división de Francia no muy lógica. Sin embar-

21 Dom Gueric Baudet, administrador luego abad de Scourmont, de mayo de 1949 a septiembre de 1988.

22 M. Geneviève du Chaffaut, abadesa de 1956 a 1984.

23 M. Marie de la Trinité Kervingant, abadesa de Gardes de 1957 a 1979.

go, con ligeras modificaciones, estas dos grandes Conferencias funcionaron una vez al año, de forma estable y mixta, a partir de los años 70, salvo para una u otra preparación inmediata de un Capítulo General de abadesas.

Las monjas del Norte, dado su reducido número, no formaron una región autónoma neerlandófono, a pesar de que desde el principio participaron de manera oficiosa -y no oficial- en las conferencias de los abades neerlandófonos.

Al abarcar las casas de Alemania, de Austria y de Yugoslavia, tuvo siempre la **aportación** diversificada no sólo de lenguas sino también de **mentalidades**, lo que fue una fuente de riqueza para Centro y Norte Europa. Es preciso reconocer que la no-francofonía fue, a veces, muy difícil de seguir en todos los debates, incluso disponiendo de buenos intérpretes.

Últimamente (2002) se ha conseguido una excelente mejora para la **traducción** simultánea de los 5 miembros germanófonos. Más que traducir en voz baja, la intérprete tenía un ordenador a su disposición y escribía la traducción en una gran pantalla para que todos la pudiesen leer. Esto ha permitido una mayor integración de todos en los diálogos, sin ser retardados ni entorpecidos por la traducción. La experiencia fue unánimemente percibida como convincente y esto confirma que una Conferencia Regional multilingüe es más enriquecedora que la creación de sub-regiones según las lenguas (Informe, pág. 15).

Teniendo en cuenta el gran número de casas en nuestras Conferencias Regionales, número aún aumentado con las invitaciones inevitables a las Regiones vecinas así como a varios superiores/as de la Orden cisterciense (OC), de los benedictinos, de las bernardinas, etc., las abadesas dudaron con frecuencia si llevar o no una delegada de la comunidad a la Conferencia Regional. Cuando se supo que cada Región enviaría una al Capítulo General, en 1975, pocas delegadas asistieron a las Reuniones Regionales, a menudo una sola delegada, la de la abadía indicada. Los abades tenían, sin exagerar, al menos varios monjes en cada reunión... También continuaron escogiendo al delegado para el Capítulo General entre aquellos que venían a las Reuniones Regionales.

Muy pronto, por tanto, las dos Ramas se reunieron simultáneamente, pero fue preciso esperar al Capítulo General de Lourdes, de 1999, para que nuestras Regiones se convirtieran en una sola Región mixta: **Centro y Norte Europa**.

En el año 2000 se pusieron a punto, provisionalmente, los estatutos de la nueva Región mixta. He aquí las principales orientaciones :

- Se optó por dos copresidentes : una abadesa y un abad.
- Su delegación a las Comisiones Centrales forma parte de su mandato.
- Son reelegibles por mayoría absoluta
- En cuanto a los delegados/as de las comunidades: para cada reunión, dos comuni-

CAPÍTULO IX: LAS REGIONES Y LAS CONFERENCIAS REGIONALES

dades escogidas según el orden del *elenchus* están obligadas a delegar a un Hermano, -lo mismo para las monjas- y estos delegados votan en las reuniones.

- Los delegados al Capítulo General. Para las monjas: En la penúltima reunión regional, se sacó a suerte una casa entre las que no habían enviado todavía una delegada al Capítulo General. Esta casa delegó a una Hermana que vino a la Reunión Regional anterior al Capítulo. Los monjes adoptaron la misma disposición que las monjas.

Presidencia:

Centro Europa

D. Jean (Cîteaux)	1964
D. André (Mont des Cats)	1969
D. Loys (Cîteaux)	1978
D. Hervé (Acey)	1988
D. Armand (Scourmont)	1999

Norte Europa

M. Lutgarde (Clairefontaine)	1968
M. Véronique (Laval)	1972
M. Danièle (Les Gardes)	1985
M. Anne-Marie (Altbronn)	1994
M. Benedict (Berkel)	1999

Rama femenina:

Nuestra Orden es única en el mundo con este inmenso desafío de dos Ramas en un solo cuerpo. Esta unidad difícil de conseguir, aun cuando es la lógica incluso dentro del género humano («Hombre y mujer los creó»), fue arduo conquistarla en todas sus consecuencias. En nuestra Región esta unidad fue difícil de defender, pero como coronamiento de estos 40 años de peregrinaciones, el resultado es más que satisfactorio.

Los derechos ahora son los mismos para los abades y las abadesas en su monasterio. Las abadesas son co-responsables de la marcha de la Orden en los Capítulos Generales y, como miembros del Consejo del Abad General; votan en su elección. Ellas presiden lo mismo que los abades las asambleas del Capítulo General de las dos Ramas, de la Comisión Central y de las Conferencias Regionales. Ellas hacen Visitas Regulares o solas o a la par con un abad de la Orden. Hay monjas en la Comisión de Derecho y en otros órganos de servicio. Para que esto sea completo, no les falta más... ¡¡que el sacerdocio!!

2. MATERIA DE LAS CUESTIONES COMPARTIDAS

Desde el principio los encuentros de las Conferencias Regionales han conocido un arranque muy diferente al de las reuniones anuales anteriores al Capítulo General, donde se habían tomado pocas resoluciones.

Fue en primer lugar el **aggiornamento** y sus importantes adaptaciones.

- La **unificación de las comunidades** (y todo el problema de los Hermanos/as conversos/as) que, sin duda, fue un poco brusca en ciertos casos e insuficientemente discutida en la Región para avanzar con orden y al mismo paso (1964). Todavía se trata de ella con frecuencia.
- Después, la inmensa adaptación de la **liturgia** en lengua vernácula a partir del Concilio y, sin embargo, concedida con dificultad por ciertas instancias romanas. Una vez obtenida la autorización, los grupos lingüísticos y las Regiones trabajaron en ella con ardor. Grupos de especialistas hicieron un buen trabajo, sostenidos por los abades que tomaron ciertas opciones importantes.
- El gran cambio efectuado por el Capítulo General de 1969 –pasando de la uniformidad de la Orden a la **unidad** o la unión de las comunidades en la **pluriformidad**- fue del todo decisivo, aun cuando no logró al principio la adhesión unánime. El fuerte cuestionamiento de la R.B., en la búsqueda de las adaptaciones necesarias, quedó aquí definitivamente resuelto.
- El enorme trabajo de la **revisión de las Constituciones** exigió años de actividad intensa a los Capítulos Generales y supuso su estudio en el plano regional, lo que determinó el trabajo de las Conferencias Regionales durante una quincena de años.
- No se pueden olvidar *los puntos calientes* de la **colegialidad** (de los años 1984 a 1986) y más tarde el de **Las Huelgas** (años 1986 a 1990).
- Después se trabajó en los grandes estatutos: el de la **Ratio institutionis** (1987) y el de las **Fundaciones**, en varias ediciones y mucho más tarde en el de la **administración temporal** (1999). Los mismos temas fueron tratados en Reuniones Regionales.
- Son conocidos los **grandes temas** de los Capítulos Generales preparados en cada comunidad y debidamente discutidos en Conferencias Regionales («La identidad contemplativa cisterciense», 1993 ; «La escuela de caridad», 1996, etc.), todo ese tiempo dedicado a la preparación de los Capítulos Generales, y la sería **autocrítica** de cada Capítulo en la primera Conferencia Regional siguiente al mismo.
- Las **fisonomías de las comunidades**, preparadas por el Capítulo General según los diversos modelos –por el P. Inmediato o el Visitador, por la comunidad misma, etc.- fueron de ordinario presentadas y discutidas antes en Conferencias Regionales, lo cual desarrolló mucho el diálogo pastoral en el plano regional. Fue éste un compartir yendo a lo profundo y, aún mejor, siendo «escuchado dentro de un cuidado fraternal de comprensión, de ayuda mutua eventual, a veces de compasión» (Timadeuc, 1999). De ahí pudieron surgir ciertos temas, retenidos para ser más ampliamente compartidos en sesión plenaria o en reuniones fraternas en el curso de estas mismas Reuniones Regionales.

3. ESTRUCTURAS DE AYUDA MUTUA

La **formación** fue, evidentemente, estudiada con frecuencia, tanto la **inicial** como la **permanente**. Como nuestra Conferencia comprende diferentes lenguas, la solución al problema de la formación se dio de forma diversa según lo que ofrecía cada grupo lingüístico. En la asamblea fuimos privilegiados dado el número de iniciativas y la relativa vecindad de las abadías en nuestra región. Nombremos, sin pretender ser exhaustivos :

- Para la región **neerlandófono**: Desde enero del 69 hasta hoy –¡estamos en la 120ª semana! – la OIMV ²⁴, tres semanas de estudios monásticos al año para los novicios (monjes y monjas) de la OSB y de la OCSO, de Holanda y de Flandes. Esto se prosigue en el MVJ para los jóvenes profesos/as, y, de modo menos regular, en el MTV y el MOST para la formación ulterior. Los superiores/as OCSO y OSB tienen también sus jornadas anuales de encuentro y formación. Lo mismo para los maestros/as de novicios de las dos Órdenes.
- Para la región **alemana**: los maestros/as de novicios benedictinos y cistercienses tienen cada 2 años una semana de formación. Y, más recientemente, Mariawald, Maria Frieden y Engelszell organizan juntos, dos veces al año, una semana de formación para sus novicios.
- Para la **francofonía**: 6 seminarios para maestras de novicias en Laval (entre el 1970 y el 1982) ; un trimestre patrístico y cisterciense en Chimay en el 72 y otro sobre los orígenes orientales del monaquismo cristiano, en Gardes, en el 78. Sesiones anuales para los jóvenes monjes y monjas, y además, por supuesto, el ITIM, el STIM, y el STIM-BAC ²⁵, sin mencionar el *Studium* en los monasterios, algunos de los cuales son abiertos a monjes (y a veces a monjas) de otras casas: Mont-des-Cats, Pierre-qui-Vire, etc., y sin hablar de los cursos para chantres, cillereros, enfermeros, hospederos, bibliotecarios, contables, etc. en conexión con FSO.

4. SITUACIÓN ACTUAL

Paralelamente a la formación, se ha abordado repetidamente la reforma y la **renovación de nuestros monasterios**, incluso recientemente con una gran insistencia en el hecho de que «el problema no concierne tanto a la adaptación sino a *la au-*

²⁴ Sobre estas siglas y las siguientes, ver más arriba 9.2.09 en la presentación de la NED.

²⁵ Instituto y Estudio de teología intermonástico organizado en Bélgica y en Francia en colaboración con los benedictinos, para la formación teológica. La fórmula se funda en cursos de diez días, que alternan con un trabajo en el monasterio, con la ayuda de un tutor. El primer ciclo dura tres años. Se puede seguir en Francia, por el STIM-Bac, que al estar asociado a la facultad de Teología de los jesuitas de París, permite conseguir el bachillerato en Teología.

tenticidad, teniendo como punto de referencia no al individuo y su época, sino la vocación de la persona» (D. Guillaume de Mont-des-Cats, 2003).

El **reclutamiento** conoce un bajón considerable y parece invitar a cada casa a cambiar el esquema mental: a someterse a la inevitable restricción de personal activo, e ingeniárselas con soluciones creativas. Algunas abadías de la Región ya han tomado disposiciones que les permiten vivir la vida monástica en un ámbito más restringido de «pequeñas comunidades», de forma muy auténtica. Ésta parece ser una característica que se desarrolla en la Región en los últimos años: se ha dejado una concepción «ideal» y se ha adoptado una mayor simplicidad y una encarnación más modesta y más real.

El tema de la **precariedad**, que surgió de la lectura de los informes de las casas en el penúltimo Capítulo General (septiembre de 2002), se ha constatado hoy como una realidad muy extendida, que se presenta bajo diversos aspectos. Esta situación ha desatado un gran movimiento de solidaridad a nivel regional, que hace muy concreta la puesta en práctica de la Carta de Caridad. Los problemas son difíciles y, a menudo, la comunidad en cuestión no puede hacerles frente por sí misma. Por eso los abades y abadesas, al reunirse en comisiones de ayuda, se comprometen a encontrar soluciones a estas situaciones de precariedad.

Existen, igualmente, nuevas reuniones espontáneas entre superiores/as que quieren compartir entre ellos sus cuidados pastorales como, por ejemplo, el problema urgente que se impone a los Padres Inmediatos de encontrar superiores u otros oficios importantes para sus casas hijas. (Reunión de Cîteaux, enero 2002, Reunión de París, marzo 2002).

≈ *Nota a proposito de la nueva repartición de las Regiones* ≈

Como hemos dejado entender, el Capítulo General de 2005 aprobó a título experimental – se puede pensar que será ratificado en el siguiente²⁶ – una reestructuración de las cuatro Conferencias Regionales europeas. El sentido de esta medida era reducir la extensión de Francia Sur y Oeste (FSO) y de Centro y Norte Europa (CNE) y, por otra parte, ampliar la composición de la Región italiana (RIM) y permitir a la Región de Holanda y de Bélgica flamenca integrar a las abadesas de su misma lengua. Cada superior es libre de unir su comunidad a la Región que le parezca; esto explica lo que puede aparecer como algo forzado en una repartición estrictamente geográfica. Actualmente funcionan así:

- La REM (Región Mediterránea): reúne los monasterios italianos, tres monasterios del sur mediterráneo de Francia, Marruecos y, por razones lingüísticas, dos otras comunidades: de Chequia (fundación de Vitorchiano) y de Austria.
- La CNE (Centro y Norte, Europa): reagrupa esencialmente la Bélgica valona y los monasterios del Norte y Nordeste de Francia.
- La REI (Europa-Israel): reúne las comunidades del Este y Surdeste de Francia con las de Suiza, Alemania y Chequia; a esta Región se une Latroun, en Tierra Santa.
- La rÉCiF (Región Cisterciense Francesa): acoge en su seno todas las comunidades (menos una) del Oeste y Suroeste de Francia.
- La NED (Países-Bajos y Flandes belga): acoge a dos de las tres comunidades femeninas de la Región.
- Las otras siete Regiones: continúan su camino sin cambiar de composición.

La manera de cómo se compondrán las Comisiones Centrales, en conexión con las Regiones, está en el programa de los próximos Capítulos Generales.

26 La REM ha sido ya aprobada por el Capítulo General de 2005.

TERCERA PARTE

LA VIDA CISTERCIENSE EN EL SIGLO XX

INTRODUCCIÓN

La situación presente considerada en su totalidad

(Por dom André Louf) ¹

Sin duda, el *aggiornamento* de la Liturgia es lo que ha marcado más profundamente la vida cisterciense después del Vaticano II. La simplificación de su estructura, la reforma de sus textos, así como el acceso a la lengua viva han permitido a la Liturgia desempeñar más plenamente el papel que fue suyo durante siglos: gracias a la rumia, saboreando las palabras ofrecidas, ser el lugar privilegiado de la *lectio* y la fuente de la plegaria interior. Cada área lingüística ha debido resolver los problemas particulares – textos y melodías – que encontraba, pero hizo eso las más de las veces de manera satisfactoria, capaz de fecundar el ambiente contemplativo de la jornada monástica.

Paralelamente a la Liturgia, está la *lectio divina* de las Escrituras que ha sacado provecho de ella en gran parte para el *aggiornamento*. Ya impulsada por la renovación de los estudios bíblicos, anterior al Concilio, la *lectio* ha terminado por ocupar un tiempo más importante en la jornada de cada monje y de cada monja, y esto bajo su forma tradicional, la de una lectura lenta y meditativa, hecha en presencia de Dios y confiando en la fuerza que su Palabra oculta para cada uno de los que la abordan con fe.

La *lectio* se ha extendido a los autores espirituales, particularmente en los que representan la *Doctrina sanctorum Patrum*, ya recomendada por san Benito en el último capítulo de la Regla. También aquí, la renovación patrística de los últimos decenios ha constituido una preciosa ayuda, poniendo a disposición de muchos los textos de los primeros Padres del monaquismo y, en lo concerniente más particularmente a nuestra Orden, los de los autores cistercienses del siglo XII. El famoso “retorno a las fuentes” ha marcado notablemente el conjunto de la puesta al día, y ha dejado numerosas huellas en las nuevas Constituciones redactadas de común

¹ Abad de Mont-des-Cats (Francia) desde enero 1963 a noviembre 1997. Fue Vicario del Abad General de 1974 a 1984 y promotor del Capítulo General de 1974 a 1993. Después de su dimisión vive en una ermita cerca de un monasterio de monjas benedictinas. Sin duda, esto explica su juicio dubitativo sobre los ‘Laicos cistercienses’.

acuerdo por varios Capítulos Generales consecutivos, después del Vaticano II y siguiendo sus indicaciones.

Si el rigor de ciertas observancias ascéticas ha sido suavizado, sin embargo, la mayor parte de ellas han quedado en pie de una u otra forma, en particular las que, como las vigiliias y el ayuno, habían tenido gran importancia en la tradición. Se ha realizado un cierto esfuerzo para redescubrir su significado profundo en la antropología actual que ha evolucionado considerablemente en comparación con aquel de la edad media. Dicho esfuerzo ha resultado tímido, timidez que tiene gran parte de responsabilidad en el descrédito lanzado por la cultura moderna acerca de la ascesis corporal, aun en los ambientes de la Iglesia. Queda, pues, abierto un campo para despejar el lazo entre la ascesis y la interioridad contemplativa a la que estas antropologías apuntaban en los comienzos de la vida monástica.

Se ha dado una atención particular al equilibrio del día, entre tiempo dedicado al trabajo y tiempo disponible para la *lectio* y la oración. La puesta al día de la vida de los Hermanos conversos, en el cuadro de la unificación de las comunidades (decreto de diciembre de 1965, cf. § 5.3), ha obligado a redefinir, para cada caso individual, la parte de trabajo y la de la *quies* contemplativa, e incluso la consagrada a la asistencia de los Oficios en el coro. Cuando se ha hecho con el discernimiento necesario, un esfuerzo tal ha permitido reconocer mejor los dones espirituales de cada Hermano y de cada Hermana en particular, al servicio de su vocación personal y el de la comunidad. Ha obligado también a romper la uniformidad estricta que reinaba hasta entonces no sólo dentro de cada comunidad, sino también entre las diferentes casas y regiones de la Orden. La rápida expansión de ésta, acaecida a partir de los años cincuenta en áreas geográficas y culturales muy diferentes de aquellas donde ésta estaba implantada hasta entonces, ha favorecido mucho dicha flexibilidad del cuadro de vida y de las observancias.

Dentro de las comunidades, la vida fraterna ha sido notablemente estimulada por este hecho. Se han autorizado y estimulado los intercambios fraternos bajo diversas formas. El funcionamiento de consejos y de reuniones comunitarias ha tenido frecuentemente una mejoría, llevando a una participación más efectiva de los Hermanos y las Hermanas, a la hora de tomar decisiones que afectan al conjunto de la comunidad.

Dicho acento puesto sobre las relaciones fraternas ha entrañado una flexibilidad notable, a veces excesiva sin duda, en las normas de silencio muy estrictas en otro tiempo. Como en el caso de otras observancias preciosas para la calidad contemplativa, parece que se impone una reflexión que profundice la conexión entre silencio e interioridad.

Al nivel de las estructuras de la Orden, la autonomía plena acordada en el Capítulo General de las monjas ha sido, sin duda, el acontecimiento más importante.

Se hubiera podido esperar un enriquecimiento recíproco de las dos Ramas. Ha terminado por prevalecer la preocupación legítima y comprensible por la igualdad total entre las dos. Nos hemos visto así privados de un texto típicamente « femenino » de las Constituciones de la Orden, que habría podido reflejar los matices complementarios, y más precisamente femeninos del carisma cisterciense, cosa que habría podido constituir una positiva ventaja para las dos Ramas.

El nacimiento y el desarrollo de las Conferencias Regionales ha sido otro elemento positivo en la organización de la Orden. No sólo para la preparación de los Capítulos Generales, que fue su primer objetivo, sino también por la toma de conciencia de la originalidad de todas las culturas representadas y su impacto en la expresión adaptada del carisma cisterciense en las observancias.

Finalmente, bajo el impulso del actual Abad General, ciertos monasterios han impulsado la constitución de grupos de laicos cistercienses, asociados a la Orden mediante un intermediario. Algunas comunidades se han precipitado con gusto en esta brecha abierta en la tradicional separación del mundo que había siempre descartado iniciativas por el estilo. Otras se han manifestado más bien reticentes y se preguntan si éstas no están reproduciendo, al alba del siglo XXI, la bifurcación que la Orden conoció bien pronto en el siglo XII, a partir de la muerte de san Bernardo, entre los monasterios tentados de una actividad en relación con el mundo exterior (predicación, misiones) y los que han querido quedar fieles a la *quies cisterciensis* tan grata a los primeros Padres de Císter, particularmente a la Escuela que se ha podido llamar “claravalense”. Es demasiado pronto para predecir el desarrollo de los mismos en un sentido o en otro.

Grandes líneas de fuerza de la evolución a lo largo del siglo XX

10.1. LA IDENTIDAD CISTERCIENSE: DOS PUNTOS DE VISTA

10.1.1. Punto de vista de don Armand Veilleux ²

Este volumen describe la evolución de nuestra Orden en el curso de un período de un poco más de un siglo. De toda esta evolución se desprende un sentido muy fuerte de identidad. Es la historia de un grupo de mujeres y hombres que han sabido pasar a través de muchas pruebas y más de una crisis sin perder su identidad cisterciense, que estaba bien forjada a lo largo de los siglos precedentes hechos de desarraigos y de odiseas.

Una persona puede entrar en una verdadera relación con otra únicamente en la medida en que posee una firme identidad. Un católico puede tener un diálogo ecuménico fructífero si está bien anclado en su propia tradición, así como sólo un cristiano con fe sólida puede dialogar verdaderamente con un representante de otra tradición religiosa. En fin, solo alguien bien enraizado en su propia cultura es capaz de profundizar en otra de tal modo que de ello resulte la novedad creadora de una verdadera inculturación. Lo mismo sucede con las comunidades y las instituciones.

Durante la época de poco más de un siglo, que nos interesa y que se puede fácilmente dividir en dos grandes períodos – antes y después del Vaticano II – nuestra Orden ha manifestado bien claramente su identidad. Durante el primero de esos dos períodos se trató de la fidelidad a valores monásticos fundamentales bien inscritos en las observancias uniformes en todos los monasterios, así como en una tradición jurídica claramente establecida desde 1893 y vivida con fidelidad.

Desde los años que precedieron al Vaticano II, la Orden, fuerte en sus tradi-

² Dom Armand Veilleux es abad de Scourmont desde 1999, después de haber sido abad de Mistassini (Canadá) de 1969 a 1976, de Conyers (USA) de 1984 a 1990, Procurador de la Orden de 1990 a 1998.

ciones y al mismo tiempo con un espíritu de aventura heredado de decenas de odiseas de tiempos de dom Augustin de LeStrange, no dudó en lanzarse en una serie de fundaciones nuevas en las cuatro esquinas del mundo. Se hizo de inmediato evidente que tanto la unidad de la Orden como la fidelidad a su vocación monástica no podían ser aseguradas simplemente por la fidelidad a observancias uniformes. Los sobresaltos creados por la irrupción del Espíritu del Vaticano II y la presencia en Monte Cistello, en esa época, de muchos estudiantes venidos de casi todos los monasterios masculinos de la Orden, así como las crisis vividas por muchas Iglesias locales, habrían podido echar todo a perder en el seno de la Orden. Sin embargo nada de eso sucedió. Todo lo contrario.

Una de las razones que han hecho que nuestra Orden, a pesar de una disminución del número de sus miembros (acompañada de un aumento importante del número de monasterios) conservara a través de todo este período una gran salud espiritual y monástica, fue que se lanzó, desde el Concilio en un esfuerzo colectivo y colegial, a pensar en su identidad y plasmarla en grandes textos. Estos nunca fueron el resultado del trabajo de algunos escritores aislados, sino siempre de un diálogo a nivel de la Orden en su conjunto; estos textos son la expresión objetiva de una vocación percibida con claridad.

Hay un momento carismático fundamental: La redacción de una “Declaración sobre la vida cisterciense” finalizada en el curso del Capítulo de 1969, pero madura ya mucho antes en la reflexión en el seno de las comunidades y de las Reuniones Regionales. Todas las grandes intuiciones de este breve texto, forman como una trama cuyos hilos se encuentran en las Constituciones y en todos los grandes Estatutos redactados después: Sobre la Formación, la Visita Regular, la Administración temporal, así como el de las Fundaciones, continuamente remodelado para responder a las situaciones siempre cambiantes.

La intuición fundamental de esta *Declaración* de 1969 es que la vida cisterciense es una vida “Enteramente orientada hacia la experiencia del Dios vivo”, lo que es una manera muy bella de describir lo que se llamaría hoy “vida contemplativa”, usando una expresión desgraciadamente demasiado gastada por el uso. Esto se reafirma desde el principio de nuestras *Constituciones* (c. 2) donde nuestra Orden se define como “íntegramente ordenada a la contemplación” consagrando sus miembros al “noble servicio de la divina majestad”, como dice la Regla de san Benito. Igualmente nuestro *Documento sobre la formación* en su Prólogo, que es un resumen de toda la espiritualidad de nuestras Constituciones, describe la formación como un largo proceso que nos conduce, después de nuestra entrada en el monasterio hasta nuestra muerte, a ser poco a poco transformados en la imagen de Cristo y, por tanto, como una unión contemplativa con Dios. Según la conclusión del *Estatuto de la Visita Regular* (n. 31), esta es concebida como un

acontecimiento espiritual que se ofrece a cada comunidad para garantizar su crecimiento en la fidelidad a la gracia cisterciense. El *Estatuto sobre la Administración temporal* se abre con la afirmación de que “toda la organización del monasterio tiende a que los monjes se unan íntimamente a Cristo”. Finalmente el fin de una *fundación* es el de propagar esta vida cisterciense.

La segunda gran intuición, confirmando una intuición fundamental de nuestros Fundadores del s. XII, es que nuestra vida es clara y profundamente *cenobítica*. Somos verdaderos cenobitas que viven juntos en la soledad y no eremitas que viven en comunidad. “Perseguimos esta búsqueda de Dios bajo una Regla y un Abad, en una comunidad de caridad, enteramente responsable, en la que nos comprometemos en la estabilidad”, dice la Declaración de 1969. Se podría enumerar un número sin fin de textos de nuestras Constituciones y de cada uno de los Estatutos mencionados en los que la responsabilidad de las grandes orientaciones de nuestra vida y de las decisiones importantes reposa sobre la comunidad en cuanto tal. Evidentemente, se trata en cada caso de la comunidad entendida en un sentido propiamente cisterciense, es decir del conjunto de los Hermanos “con su abad” (por usar esta bella expresión del Exordio Parvo, que describe a los monjes de Molesmes que parten para Cîteaux “con su abad”).

Un tercer aspecto de nuestra identidad cisterciense es la pobreza, encarnada en una simplicidad de vida. Según la *Declaración*, “El estilo general de nuestra vida cisterciense es simple y austero, verdaderamente pobre y penitente, en el gozo del Espíritu Santo”, y según nuestras *Constituciones* (c. 3.3) los monjes “buscan la bienaventuranza prometida a los pobres en la sencillez y el trabajo”. En cuanto al *Documento sobre la Formación*, habla, en su prólogo (n.º 3) de la pobreza de corazón que permite “correr con el corazón dilatado por la vía del servicio al Señor” después de haberse despegado poco a poco de todas las falsas fuentes de seguridad. El *Estatuto sobre la Administración temporal*, recuerda también desde el principio (n.º 7) la importancia de la simplicidad evangélica en la utilización de los bienes que tenemos en uso pero que son todos “bienes eclesiásticos” es decir, bienes que pertenecen al pueblo de Dios. Esta práctica de la pobreza y de la simplicidad evangélica será evidentemente un punto importante a vigilar en el curso de la *Visita Regular* y toda *fundación* debe esperar vivir durante largo tiempo una vida de rigurosa pobreza.

Nuestra Orden fue concebida por nuestros fundadores del s. XII como una comunidad de comunidades. En lenguaje actual diríamos que la dimensión colegial y la solicitud pastoral son un aspecto esencial de nuestra identidad cisterciense. Nuestras *Constituciones* lo dicen claramente en la bella Constitución 71, que abre la tercera parte de las mismas. Esta dimensión colegial afecta a la vida no sólo de los superiores sino de todos los miembros de la Orden. Cada vez que un miembro

de la Orden acepta la responsabilidad pastoral de su comunidad, acepta al mismo tiempo una responsabilidad pastoral colegial con relación al conjunto de la Orden. Así mismo cuando los monjes o las monjas eligen un abad o abadesa, deben ser conscientes que eligen a alguien que deberá ejercer una responsabilidad colegial. La *Visita Regular* es uno de los primeros ejercicios de esta colegialidad, que se expresa también por la aprobación de las *fundaciones* por el Capítulo General, una aprobación que incluye la aceptación de una responsabilidad colectiva sobre la nueva fundación. Finalmente, la misma responsabilidad se ejerce por *la ayuda material* que las comunidades están llamadas a ofrecerse.

Otro aspecto de la identidad cisterciense que nos gustaría subrayar – entre otras tantas que se podrían aún mencionar – es su encarnación cultural. La *Declaración* de 1969 fue ocasionada por la necesidad de reafirmar la identidad fundamental de la Orden al mismo tiempo que se reconocía la necesidad de una diversidad para la implantación de la Orden en las numerosas culturas, todas ellas en rápida evolución. Con ese mismo espíritu, el *Documento sobre la Formación* se ha limitado a afirmar los grandes principios fundamentales de toda formación en el espíritu cisterciense, dejando un lugar amplio para la adaptación a todas las culturas y e incluso recordando a cada Región (nº 69) el deber de hacer cuidadosamente dicha adaptación. Lo mismo se diría del *Estatuto sobre la Administración temporal*. El *Estatuto de Fundaciones* no ha dejado de ser revisado, Capítulo tras Capítulo, precisamente para respetar esa necesidad de encarnación en las situaciones culturales en evolución.

Se ve, pues, como la Orden ha mantenido, en el curso del último medio siglo, a lo largo de una profunda y rápida evolución, una muy clara y sólida identidad, que ha sabido repetirse y reafirmarse sin cesar en textos legislativos y espirituales. Podemos confiar que esta identidad netamente cisterciense, con las características principales que acabamos de describir, le permitirá hacer frente serenamente a todos los desafíos que no dejará de encontrar en el curso de los años venideros, tanto en los países de raigambre cristiana como en las jóvenes Iglesias.

10.1.2. Punto de vista de la Madre Martha Driscoll ³

LA BÚSQUEDA

En China la comunidad clandestina me pregunta: “¿Qué es exactamente la identidad cisterciense? ¿Qué cosas específicas tenemos que hacer para ser cistercienses?”

³ De nacionalidad norteamericana, M. Martha ingresó en el año 1975, a los 31 años, en el monasterio italiano de Vitorchiano. Participó en 1987 en la fundación de la comunidad de Gedono (Indonesia) como superiora y fue elegida como primera abadesa en el año 2000.

Los maestros de novicios de los Estados Unidos me preguntan: ¿Cuál es la identidad cisterciense?” Esta pregunta surge siempre de nuevo, de diferentes formas y en diferentes contextos. Tratamos de afrontarla de nuevas maneras y de profundizar nuestra respuesta en una espiral interminable, que repite lo que ya sabemos y, sin embargo, siempre parece como un nuevo descubrimiento. A pesar de las enormes diferencias culturales, todos nuestros monasterios se hacen sinceramente la misma pregunta. Eso crea una nueva unidad: todos juntos estamos en la misma búsqueda.

Nos hemos hecho la pregunta “cuál es nuestra identidad cisterciense” durante unos cuarenta años, el espacio de una generación, el mismo tiempo que el pueblo de Israel estuvo vagando por el desierto en busca de su identidad, o más bien siendo formado en su identidad como pueblo de Dios. Tal vez, esa búsqueda en el desierto de la incertidumbre ha estado renovando nuestra identidad cisterciense de buscar a Dios en una espiritualidad de desierto comunitario, y alumbrará una generación nueva, nacida de esa búsqueda. Tal vez la misma búsqueda es nuestra identidad, nuestro proceso de convertirnos en lo que somos mientras tratamos de buscar a Dios con toda nuestra vida y corazón.

Esto nos lleva a un nuevo descubrimiento de nuestra identidad en la Iglesia y como Iglesia, de nuestra identidad como seguidores de Jesús, de nuestra más profunda identidad como miembros de Cristo, hijos del Padre. Como yo digo a nuestras Hermanas de China, ésta no se fundamenta en buscar lo que nos hace diferentes de los otros miembros de la Iglesia, sino en vivir más plenamente el misterio de la única Iglesia Universal y entender el lugar que ocupamos dentro de ella. Nosotros tenemos un carisma entre otros muchos, todos ellos buenos y hermosos, todos con una misma historia de salvación, todos respondiendo a la misma Revelación, centrados todos ellos en Jesús, desempeñando todos su papel específico en el plan de la Redención divina, buscando todos ellos la extensión del Reino del Amor hasta los confines de la tierra y en la vasta extensión de los tiempos, hasta que todo se una a la ofrenda de Cristo al Padre.

No estamos solos en nuestra búsqueda. Cada familia religiosa ha hecho un viaje de retorno a sus raíces, volviendo a sus fundadores, al carisma original. Esto ha creado como una nueva unidad entre todas las Órdenes y Congregaciones religiosas. Quizás esto lo percibimos más en una “Iglesia nueva” como Indonesia, donde los contactos con otras familias religiosas son una experiencia prácticamente cotidiana. En nuestra pobreza, experimentamos la belleza de la Iglesia como un “intercambio de dones”. En Europa y Norteamérica existe una clase diferente de pobreza, en la que la Iglesia y los religiosos, en particular, se han encontrado inesperadamente en una posición minoritaria, y también ante una fuerte crítica. Ha habido un “intercambio de problemas” que ha llevado a diferentes Congregaciones a unirse entre sí, sin las barreras, sospechas y rivalidades de tiempos anteriores.

Según Louis Bouyer, las diferencias entre las familias religiosas fueron creciendo como barreras en el siglo XIX, en una época en que se buscaba la diferenciación como identidad ⁴. El restablecimiento de las Órdenes religiosas que habían sido suprimidas por la Revolución Francesa condujo a una completa reconstrucción en la que inevitablemente hubo un cierto grado de artificialidad. Las instituciones se volvieron a crear como se pensaba que habían sido en cierto período ideal, con muy poco discernimiento entre lo que era esencial y lo que era relativo. Se hicieron distinciones históricas entre las diferentes escuelas de espiritualidad, y estas distinciones fueron explotadas con (y por) el propósito de afianzar su identidad por encima de otras espiritualidades y frente a ellas. Las espiritualidades benedictina, jesuita, carmelita, comenzaron a considerarse tan diferentes como competidoras entre sí, cuando no en abierta oposición. Cada familia religiosa trataba de crear una visión completa del mundo espiritual, herméticamente cerrada frente a cualquier otra visión.

Evidentemente, estos esfuerzos no estaban basados en la realidad. Por ejemplo, ¿cómo pueden concebirse como edificios separados la espiritualidad teresiana y la ignaciana, cuando Teresa tuvo como directores espirituales a jesuitas? San Ignacio se encontraba muy cerca de la espiritualidad monástica. Los jesuitas tenían a menudo contactos con los monasterios cistercienses y inspiraron su renovación. Discípulos bien intencionados pueden ser sucesores muy poco inteligentes de maestros a quienes buscaban servir. San Benito, san Bernardo, san Ignacio, nunca desearon hacer otra cosa que proponer la perenne espiritualidad cristiana a sus contemporáneos. Eso es lo que sucede cuando nace cualquier Congregación nueva. Lo que ocurrió en Francia en el siglo XIX, fue que muchas familias religiosas se restauraron simultáneamente en los mismos lugares, y necesitaban afirmar su identidad presentándose como algo diferente.

La llamada del Vaticano II a volver al espíritu de los fundadores podía haber llegado a empeorar la situación. Sin embargo, el documento *Empezar de nuevo desde Cristo* ⁵ nos invita, no solamente a volver a nuestros fundadores/as para una renovación, sino volver al Jesús del Evangelio para una vida nueva. Cuando empezamos de nuevo desde Cristo, encontramos que lo que tenemos en común como religiosos y religiosas es más que lo que diferencia a las distintas Congregaciones y carismas. Necesitamos buscar ese suelo común en el que todos estamos enraizados con Jesús, en nuestra relación contemplativa, que es la única razón de la virginidad consagrada en una vida comunitaria.

⁴ Cf. Louis Bouyer, *Introduction à la spiritualité*, capítulo 1.

⁵ Publicado por la Congregación para Institutos de vida consagrada en 2002. Ver También, *Perfectae Caritatis*, 2ª, del Vaticano II que dijo en 1965 que “Ya que la referencia última de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo expuesto en los Evangelios, que todos los Institutos lo guarden como la suprema ley”.

Volvemos a Jesús por medio del carisma de los fundadores: la gracia inmensa y especial que se les concedió en su encuentro personal con Jesús, en orden a ser llamados padres y madres de una familia religiosa. Pero lo que define una espiritualidad cristiana no es la distinción entre un grupo y otro. La excesiva especialización, como su contrario, el sincretismo, que está tan abierto a todo lo que no tiene ninguna identidad, pueden conducirnos uno y otro a la esterilidad, porque nuestra atención se halla entonces más centrada en nosotros mismos que en el Dios revelado en Jesús.

ASÍ PUES... ¿CUÁL ES NUESTRA IDENTIDAD CISTERCIENSE?

Nuestra identidad somos nosotros: tú y yo, todos nosotros, hombres y mujeres que formamos parte de la Orden Cisterciense. Ésta no existe fuera de nosotros. ¿Cuál es la identidad de una familia? No es el nombre, o la nariz, o el negocio familiar, sino más bien el hecho de ser parte de la familia, ser parte de una línea de descendencia, haber sido engendrado por aquellos que fueron engendrados por otros en el árbol de la familia. Es una sangre común que corre por nuestras venas, y mantiene a los miembros unidos, quieran o no. *La identidad es una relación*. Es una respiración del Espíritu en la que nos reconocemos a nosotros mismos como pertenecientes a una misma familia. Somos parte del inmenso árbol familiar de la Iglesia, una pequeña rama del brazo monástico, de la vida religiosa. Nuestra identidad cisterciense es una realidad física, espiritual, emocional, psicológica y teológica, más que una idea clara. Es formar parte de un carisma encarnado en la vida, recibido de aquellos que lo recibieron antes que nosotros.

Somos una extraña generación de buscadores, un grupo pintoresco: tal vez solitarios, a menudo rebeldes, quizás jóvenes idealistas, o mayores “fracasados” en el juego de la vida, desilusionados, defraudados y heridos por la vacuidad, el sin sentido y la violencia de la vida en este mundo. Hay una sed, un hambre común, un insaciable deseo que no puede ser satisfecho con nada que no sea el Todo. Esta insatisfacción fácilmente puede ser mal dirigida y convertirse en la causa de una gran desgracia. Es una necesidad, no consciente del todo, de estar siempre con Jesús, día y noche, y que a menudo es frustrada y frustrante porque la presencia de Jesús se nos escapa.

Estas características se suelen encontrar en personas que son orgullosas y egoístas, que exigen demasiado de ellas mismas y de los demás, que juzgan y tal vez menosprecian la vida de los mortales corrientes, que quieren algo “mejor”, algo “más elevado”, algo “especial”; personas que tienen una necesidad mucho mayor de una verdadera conversión del corazón.

En cada uno de nosotros ha habido alguna clase de encuentro con el amor

de Dios, revelado y hecho carne en Jesús. Hemos sido atraídos y hemos hecho la pregunta: “Rabbi, ¿dónde vives?” Y hemos respondido a su invitación, “venid y veréis”. Andrés y el otro apóstol fueron y se quedaron durante un simbólico día. Nosotros, como ellos, decidimos *permanecer* con Él durante el resto de nuestras vidas. La permanencia no es tan romántica y gratificante como parecía ser al principio. Puede que el *permanecer* constituya nuestra identidad: esa decidida, obstinada e implacable voluntad de seguir adelante. La convicción de que si hay algo, en algún sitio, que tiene sentido, es Jesús. “¿A quién vamos a ir?” Si las cosas no parecen tener sentido donde estamos, tendrán aún menos sentido si abandonamos. Quizás sea nuestra testadurez la que nos lleve en todo caso a un profundo abandono en Él: “Él lo comprende, así que no importa si yo no”. En la profesión solemne ponemos nuestra confianza en su promesa y le pedimos que no nos defraude. ¿Ponemos también nuestra confianza en la buena voluntad de nuestra comunidad para sacarnos del foso en que podríamos caer? Nuestro *permanecer* es un *permanecer juntos*.

Nuestra identidad es perseverancia en la fe en una vida que es ordinaria, oscura y laboriosa. Es una manera específica de conocer y seguir a Jesús. Nuestra identidad es Cristo y nuestra meta es crecer en su amor y llevar su compasión al mundo que sufre. Nuestro objetivo es la vida eterna para nosotros y para otros muchos. Entramos en el monasterio para llegar a ser plenamente cristianos, para penetrar en la vida trinitaria, para construir la Iglesia, el Cuerpo de Cristo en unidad y comunión, y para encarnar la adoración de Cristo al Padre. Es un don y una misión en la Iglesia. Aprendemos a vivirlo en y por la Iglesia universal. Podemos perderlo de vista, podemos olvidarlo, podemos traicionarlo, pero la identidad objetiva permanece.

ESPIRITUALIDAD CISTERCIENSE Y VATICANO II

Desde el Vaticano II hemos estado en un período de renovación pero de cualquier manera la esperada primavera de vida nueva no siempre ha llegado. La vida había sido muy rígida, muy cruel, demasiado exigente y muy inhumana. La letra de la ley sofocó a menudo la vida. El sacrificio desplazó a la contemplación. La espiritualidad mística dejó poco espacio para el crecimiento y desarrollo humano. La conformidad no dejó sitio a la libertad. Las prácticas de humillación pública hirieron la dignidad personal. El silencio absoluto sofocó la comunicación. Todo se hacía en comunidad pero el individualismo parecía reinar por doquier. La amistad era sospechosa. El afecto estaba muy mal visto. El control era más importante que la caridad. La autoridad tendía a ser absoluta y la obediencia ciega.

Encontramos que la *conversatio* antes del Vaticano II no funcionaba y esta-

ba necesitada de cambios drásticos. El Estatuto sobre Unidad y Pluralismo abrió puertas y ventanas. La razón última de muchas prácticas había sido olvidada tiempo atrás. Eran simplemente observancias que tenían que ser cumplidas en orden a buscar la perfección y evitar ser proclamado en el capítulo de faltas. Una vez que los vientos de cambio empezaron a soplar, muchas fueron dejadas con alivio pero también sin ninguna evaluación del para qué habían sido creadas. Renovación significó despojarse de las cargas de una opresión malsana, que iluminaba las prácticas ascéticas, cambiando el programa diario, acortando los programas comunitarios para tener más tiempo para la oración personal. Había sed de contemplación, de libertad, de ocio, de vida eremítica. Significó hacerse responsable de la propia vida monástica, haciéndose consciente del daño psicológico que se había hecho, y buscando caminos de sanación y crecimiento personal. El auto-servicio en el refectorio a veces llevó a comer en tiempos distintos, siguiendo los ritmos personales. Las celdas privadas y más tiempo libre llevó al abandono de la oración y la *lectio* comunitaria. En algunas comunidades este proceso se hizo muy rápidamente; en otras, en cambio, se dio muy lentamente. En unos había mucha rabia contra el pasado; en otros, dudas y resistencias a dejar lo viejo y aceptar la novedad. Apego a la tradición y renovación parecían estar en oposición directa.

Cada comunidad desarrolló su *conversatio* con más libertad en todas las áreas: Alimento, sueño, vestido, espacio personal, uso del tiempo, objetos personales, lecturas, comunicación con los de fuera, viajes y visitas. El trabajo se hizo más variado al ir desapareciendo lentamente el trabajo agrícola. El trabajo comunitario desapareció casi completamente y la vida común fue menospreciada como muy confinante y restrictiva. La participación en la Eucaristía, el Oficio y las comidas comunitarias sufrieron también a menudo. El silencio se convirtió en un ideal imposible aunque la comunicación siguió siendo difícil. Floreció un latente individualismo. La tendencia era buscar soluciones fuera de nuestra tradición, incluso fuera de nuestra fe: psicología profunda, meditación oriental y Zen. Se hizo patente una abierta falta de confianza y de fe en el valor de nuestra propia identidad.

En la historia del monaquismo benedictino, los movimientos de renovación empezaban generalmente con una vuelta a la Regla. Después del Vaticano II, sin embargo, podíamos ir atrás, a los Padres Cistercienses o incluso más, a los Padres del desierto que parecían ser los héroes más apropiados para nuestros tiempos de individualismo. El énfasis estaba puesto en ser más cistercienses y menos trapenses, menos estrictos, menos rígidos. Estábamos, a veces, molestos por el nombre de nuestra Orden que se jactaba de “una más Estrecha Observancia” dando una mala imagen pública. A menudo la Regla de san Benito quedaba en suspenso, olvidada, objeto de recelo incluso, sentida como resto de una era patriarcal que tenía poco que ver con nuestra moderna experiencia y era, quizás, acusada debido a la

excesiva dureza del pasado. La gente era alérgica a oír los “tenemos que”, los “no hagas...”, los “nunca”, y los “serás castigado”. En algunas comunidades, desapareció la práctica de leer cada día un trozo de la Regla, todos juntos, en el capítulo. De ahí se siguió que tampoco hubiera ya motivo para ir a la sala capitular a diario. Las lecturas personales parecían obviar la necesidad de las charlas capitulares del abad o abadesa. Madurez significaba pensar por uno mismo y no necesitar enseñanza de otros. Obediencia madura significaba discernir la voluntad de Dios por medio del diálogo y no mediante la aceptación sin más de las decisiones de otros.

¿Qué sucedió con nuestra *conversatio*? ¿Tiene aún algún significado identificar nuestro carisma con una *conversatio*? El mundo al que abrimos las puertas era un mundo en busca del confort y de la libertad. ¿Hemos ido demasiado lejos en esa dirección y así hemos perdido un estilo de vida alternativo que se evapora ante el consumismo? ¿Nos ajustamos demasiado a un humanismo secular sin darnos cuenta de cuáles eran las diferencias con el humanismo cisterciense? ¿Qué propuestas de vida monástica, claras, radicales y evangélicas ofrecemos a los que han encontrado en la vida desahogada una búsqueda sin sentido, y en el humanismo un fin muerto si no está basado en la realidad trascendente? ¿Qué reto ofrecemos a los que quieren dar sus vidas por un mundo mejor, por la salvación eterna de aquellos que sufren y mueren en estos tiempos de violencia e injusticia?

ESCUELA DE AMOR

Cuando leí *Vida Fraterna en Comunidad*⁶, tuve la certeza de que tenía que haber sido escrito por un cisterciense. Nuestro carisma, la comunidad como *Schola Caritatis* se estaba proponiendo a todas las Congregaciones y Órdenes. Sentí un profundo asombro al descubrir que el carisma especial de la vida cisterciense estaba en el corazón del misterio de la Iglesia entera.

“Mientras que la sociedad occidental aplaude a la persona independiente, la que puede llegar por sí sola a la actualización propia, la individualista segura de sí misma, el Evangelio requiere personas que, como el grano de trigo, sepan morir a sí mismas para que la vida fraterna pueda surgir. Así la comunidad se hace *Schola Amoris*, una Escuela de Amor, una escuela en la que todos aprenden a amar a Dios, a los Hermanos y Hermanas con quienes viven y amar a toda la humanidad, que está profundamente necesitada de la misericordia de Dios y de la solidaridad fraterna”.⁷

⁶ CIVCSVA, *Congregavit nos*, sobre la vida fraterna, 2 de febrero 1994.

⁷ Vida fraterna en comunidad, 25.

El Magisterio de la Iglesia (al comienzo del nuevo milenio y empezando de nuevo desde Cristo) ha repetido continuamente la llamada a la espiritualidad de comunión. La Eclesiología del Vaticano II es la espiritualidad de nuestros Padres Cistercienses. Este fue el excitante descubrimiento hecho en Vitorchiano en los años sesenta y setenta. Tenemos una rica herencia que dilucidar, recibir y comunicar a todos los religiosos y a la Iglesia entera. Ser cisterciense es simplemente el medio por el que llegamos a ser cristianos y participar en la Iglesia.

“La comunidad religiosa es una manifestación visible de la comunión en la que se funda la Iglesia y, al mismo tiempo, una profecía de esa unidad hacia la que ella tiende como a su objeto final. Como “expertos en comunión” los religiosos están, por tanto, llamados a ser una comunidad eclesial dentro de la Iglesia y del mundo, testigos y arquitectos del plan para la unidad, que es el punto culminante de la historia humana en el diseño de Dios”⁸.

Si todos los religiosos están llamados a ser “expertos en comunión”, nosotros los cistercienses, con una espiritualidad de comunión que data del s. XII, deberíamos ser expertos en capacitar a otros para ser expertos. Nosotros mismos hemos hecho voto de una vida oculta pero nuestras comunidades son muy visibles y estamos llamados a ser un microcosmo dentro de la Iglesia, manifestación de esa comunión de vida a la que todos están llamados para encontrar su cumplimiento en la vida eterna. Somos ciudades colocadas en lo alto de la montaña o en un espacioso valle. Nuestra misión es servir de testimonio a la realidad de la Iglesia como sacramento de unidad, libertad, felicidad, paz y realización personal. Las personas que vienen a visitar nuestros monasterios en la imprecisa búsqueda de esa paz, deberían encontrar no solamente oración y dirección espiritual, sino una realidad visible de la comunidad humana en Dios. Si estamos viviendo como una escuela de amor, damos testimonio del milagro cristiano de que es realmente posible para la gente vivir juntas con unas relaciones fieles y estables.

El testimonio que damos, la imagen que presentamos es una expresión de nuestra identidad. La vida cisterciense se conocía popularmente como la de la Orden más austera de la Iglesia: Un testimonio no demasiado atractivo. Si la gente se va pensando que “estas personas son realmente santas y viven una vida heroica que yo no podría vivir nunca”, se marchará alienada más que sintiéndose invitada a entrar más plenamente en la comunión del amor de Dios. Si damos la impresión de ser clubes de descanso, donde cada uno puede vivir en silencio sin ser molestado, habrá quizás hasta menos testimonio, sólo un tipo de atracción equi-

⁸ Ibid,10.

vocada, tal vez hecha solamente para quienes buscan un lugar tranquilo donde retirarse.

Hay muchas personas que han sido heridas por la Iglesia, influenciadas por la mala prensa que, confundidas por las ideologías del relativismo, las tiene engañadas con las promesas vacías del éxito y el consumismo, heridas por su incapacidad de amar y ser amados, para ser fieles. Hay gente deseosa de amor, deseosa de amistad, deseosa de la esperanza de que tiene que haber un sentido en la vida, deseosa de los valores eternos de la verdad, la bondad y la belleza. Personas que saben en el fondo de sus corazones que Jesús es la única respuesta para sus vidas y, sin embargo tienen dificultades para reconciliarse con la Iglesia porque no la han experimentado como comunión. Sólo podremos ofrecerles de verdad una mano y una sonrisa, si nosotros las ofrecemos realmente a nuestros Hermanos y Hermanas cada día. Si somos amables con los huéspedes, pero perciben conflictos entre nosotros, sólo conseguiríamos añadir una experiencia más a su larga lista de decepciones. Pero si vivimos una vida de confiada conversión, que tiende a construir el amor mutuo en la comunidad, con todas las dificultades y sufrimientos que conlleva, en unión con la paciente bondad de amor del corazón de nuestro Dios, entonces sentirán paz, compasión y alegría. Percibirán la unidad que sólo puede hacer creíble el testimonio de que la Iglesia es el sacramento de salvación, la escuela de amor donde todos pueden aprender a vivir juntos en la gracia de Dios.

IDEALES Y REALIDAD

El título del libro de Lekai sobre la historia de los cistercienses, *Ideales y realidad*⁹, está lleno de perspicacia. Somos personas de altos ideales que viven una forma de vida que trabaja duramente la realidad de la vida humana ordinaria en este mundo, una forma que muy poca gente desea afrontar. Nuestro amor entusiasta por Jesús, nuestra determinación idealista de buscar y experimentar al Absoluto, se ha ido moderando en la creciente toma de conciencia y aceptación de nuestra condición pecadora, que nos humilla y confunde en vez de liberarnos y cambiarnos. Vivimos en la tenue línea entre la esperanza y la desesperación, entre la fe y la negación, el amor y la rebeldía. Afrontamos y experimentamos las raíces del drama humano-divino de la creación, de la vida, del pecado, de la redención, de la muerte y resurrección, mientras caminamos por lo que parece ser una aburrida y monótona rutina.

Nuestro ideal cisterciense es en verdad elevado: unión con Dios que experimentamos juntos, en una vida comunitaria vivida como “communio”, la vida de

⁹ The Cistercians. Ideals and Reality, USA 1977. El libro ha sido traducido al italiano y al español.

la Trinidad en la vida de la comunidad. Buscamos una experiencia de Dios en común, no ya una experiencia, privada e individualista, de oración; experiencia de oración al tiempo que seguimos viviendo nuestra autonomía al lado de los otros. Es el ideal cristiano básico de vida en la Iglesia primitiva: un solo corazón y una sola alma, con todos los bienes en común¹⁰, de ser el Cuerpo de Cristo, de ser la Iglesia, la Esposa. Nuestros Padres quisieron hacer un trozo de cielo aquí en la tierra, “paradisus claustralis”. Unos leen, otros rezan, todos unidos como un solo cuerpo. Nos movemos como un Cuerpo: comemos, dormimos, rezamos, cantamos, trabajamos juntos, vamos de un sitio a otro como un organismo vivo: el Cuerpo de Cristo.

El ideal en sí mismo nos enfrenta de inmediato, cara a cara, con las realidades de la vida humana de una manera pura y desnuda. El instinto básico humano es huir de cualquier cosa desagradable, pero nosotros elegimos la vida humana sin velos o protecciones. Queremos ver la realidad como realmente es porque Jesús es Verdad, Camino y Vida. Queremos ver las cosas como Dios las ve, vivir en la realidad del momento presente, donde Dios está presente. El deseo de vivir juntos, en unidad, nos enfrenta con todas las dificultades de las relaciones humanas: nuestras necesidades frecuentemente contradictorias, que nos ponen en conflicto con los demás, la dimensión del pecado que nos separa de los otros y nos impide experimentar lo que buscamos. Aferrarse al ideal, en medio de la realidad de nuestra pobreza humana, es nuestra identidad. Puede que ahí esté el peligro de abandonar ese ideal, al replegarse cada uno dentro de su caparazón de egoísmo, orgullo y miedo.

Nuestros Padres Cistercienses transformaron la benedictina “escuela de servicio divino” en “escuela de Amor”, practicando todas las observancias y los probados y verdaderos medios de la tradición monástica benedictina para sacarnos de nuestros caparazones y llevarnos juntos a la Palabra, el Sacramento, la Presencia, en esa comunión de amor, perdón y gracia que es la Iglesia. Vieron en la Regla la manera de aprender a vivir en comunión. Todas las observancias monásticas están encaminadas a ayudarnos a vivir juntos en el amor y el perdón del Padre en Cristo, al darnos conciencia de nuestra necesidad de la Gracia, a las relaciones interpersonales en las que nos encontramos a nosotros mismos en verdad.

Lo que sucedió en los años, o en los siglos anteriores al Vaticano II, fue que los trapenses olvidaron la razón de sus observancias, perdiendo de vista la meta de la comunión; de este modo las observancias se vivían como un camino de perfección personal de acuerdo con reglas externas. Éstas fueron utilizadas como medios para hacerle sentir a uno más fuerte, en lugar de revelar su debilidad. La

¹⁰ Hechos 2, 41-47.

realidad se había confundido con un falso ideal de perfección, que no era nuestro ideal. Nosotros tenemos un ideal de amor. Después, tras el Vaticano II, en muchos monasterios las observancias se desecharon como si fueran unas cadenas, y el objetivo, a veces, se convirtió en hacer contemplación en tiempo libre, o en la autorrealización a través de métodos psicológicos, en una libertad de las constricciones dentro de un clima afable, donde el papel de la autoridad se convirtió en algo más confuso que los conceptos de obediencia. De un modo u otro, el ideal se perdía en la realidad.

Sin un ideal, la realidad no tiene sentido. El verdadero ideal cristiano – el amor mutuo en Cristo como el Camino hacia el Padre – se debe fijar, a toda costa, en la realidad de nuestra fragilidad humana. Los Trapenses querían ir al cielo, uno por uno, rechazando la realidad humana, favoreciendo el dualismo, despreciando el cuerpo, el mundo y la realidad material. Después del Vaticano II, hubo la tendencia a abrazar la realidad humana y a perder de vista el ideal de la fe. Si sustituimos el ideal de comunión por una coexistencia tolerante, también perdemos todo. En un relativismo individualista, buscamos vivir juntos en paz, sin conflictos, con mucho margen para la privacidad, pero ese no es el ideal cisterciense. Esa clase de tolerancia hace innecesarios y evitables el perdón, la reconciliación, la auténtica corrección. Si no hay un verdadero ideal de comunión, no experimentaremos las dificultades de vivirlo. Solamente cuando nuestro ideal está fuertemente afirmado como objetivo real de nuestra vida, es cuando en verdad experimentamos y nos damos cuenta de la necesidad que tenemos de la salvación que nos otorga Cristo, día a día. Si buscamos construir la comunión, en unas relaciones interpersonales de verdadero amor, experimentaremos cada día nuestra incapacidad para amar, y perdonar, y aceptar, y estar abiertos; para ser humildes y generosos, para buscar concretamente lo que es bueno para los otros, más que nuestra propia voluntad. Sólo entonces podremos darnos cuenta de la profundidad y el valor del don que nos ha sido dado al ser llamados a la vida cenobítica cisterciense. De lo contrario, todo puede quedarse en la superficialidad. Todo el mundo busca profundizar en su propia vida personal, pero tenemos una comunicación a un nivel muy superficial para “mantener la paz”.

OBSERVANCIAS – VALORES – COMUNIÓN

Nuestra búsqueda nos ha llevado a un esfuerzo renovado por encontrar la conexión entre observancias, valores y comunión. La comunión es un don teológico de Dios que habita en nosotros, y es nuestro objetivo vivir lo que nos ha sido dado. Los valores son dimensiones de la vida a la que nos sentimos atraídos por nuestra experiencia personal y nuestra estética. Vemos lo bueno en ellos, leemos acerca

de ellos, nos entusiasmos con ellos. Nosotros amamos la soledad. Apreciamos el silencio. Valoramos la estabilidad a través de la cual profundizamos nuestras raíces. La disciplina de la vida regular proporciona a nuestras vidas un ritmo fundamental que nos permite ir creciendo. Anhelamos esa experiencia de la *Lectio* que refresca nuestra alma. Recibimos vida y energía a través de la liturgia y los sacramentos. Damos prioridad, en la fe, a la bondad de la obediencia. Pero todos estos atractivos no garantizan que los vivamos fielmente. Nuestro amor por los valores y nuestra capacidad para vivirlos son dos cosas diferentes. Nuestras conciencias no están siempre lo suficientemente acopladas y puras como para poder elegir lo que más deseamos. Más allá de la responsabilidad en la elección de los valores, necesitamos estar sostenidos y apoyados por la elección de unas observancias concretas. Necesitamos tener formas específicas de vivir los valores que nos sujeten a ellos.

Los primeros cistercienses parece que fueron gente con los pies bien puestos en la tierra. Querían vivir el espíritu de san Benito en plenitud, así que quisieron vivir la *Regla* de san Benito también en plenitud. Encontraron en la Regla el ideal de vida evangélica que ellos buscaban. No buscaban medios arbitrarios para conseguir la perfección externa, sino más bien tenían una conciencia muy realista de que todas las cosas en la Regla tendían hacia la conversión, hacia la unión con Dios, la liberación de la voluntad propia a través de la alegría conquistada por la humildad y la conformación con Cristo rumiando su Palabra y siguiéndole en una obediencia radical. Parece que sabían lo que estaban haciendo cuando vivían las observancias. Se dieron cuenta que necesitaban la disciplina de la Regla para lograr sus elevados ideales. Sabían que no puede haber una comunión real sin una autorrenuncia. Estaba claro que su unión con Dios era su unión con Cristo crucificado, y quisieron abrazarse a Él en las ásperas realidades de una vida sin comodidades ni componendas. Quizás no sea demasiado idealista pensar que al experimentar sus dificultades, recordar el cuarto grado de humildad era de la máxima importancia en su camino de unión con Jesús. La obediencia no sumía en la confusión, y la corrección era una gracia necesaria para aceptar la verdad sobre uno mismo, algo que se ha perdido en una espiritualidad de tolerancia.

Las observancias son los medios para convertirnos del *proprium* al *commune*, medios que nos hacen conservar el ideal de comunión en la vida trinitaria. Las observancias expresan nuestro ideal en formas concretas y vienen a ser nuestro camino de conversión continua, no porque aprendamos a vivirlos perfectamente, sino más bien porque precisamente nos muestran cada día nuestra incapacidad para vivir nuestro ideal, para vivir pensando en los demás. Sin embargo, perseveramos sin huir de la verdad, sin desánimo, sin tirar la toalla, sin tildar las observancias como poco realistas. No insistimos con severidad que se vivan estrictamente y que

de acuerdo con ellas se juzgue a los demás, sino más bien nos animamos unos a otros a mantenernos en la dirección correcta, en la mutua conciencia de nuestra debilidad.

Esto nos lleva a lo que es quizá el núcleo de nuestro carisma cisterciense: el camino de conversión señalado por san Bernardo en *Los Grados de la Humildad y del Orgullo*, y el uso consciente de todos los medios de la *conversatio* monástica para aceptar la humillación de la vida ordinaria, justamente como el camino hacia la verdad de nosotros mismos, el único camino para aprender a tener compasión de los otros, la estrecha puerta que lleva hacia las intuiciones y fugaces atisbos de la felicidad eterna, a momentos de verdadera alegría en comunión.

San Bernardo dice que la humildad es esa virtud por la que una persona se conoce a sí misma tan verdaderamente, que no se soporta. Nadie puede soportar verse a sí mismo de la manera como realmente es ¹¹. Necesitamos ver la realidad de la deformación del pecado para que podamos tener una idea más clara de la gloria a la que somos llamados, lo que nosotros somos, y que está escondida bajo el barro de nuestras miserias y nuestras máscaras. Bernardo nos ofrece un camino claro y concreto. Es el camino de la vulnerabilidad, a través del *affectus*, de la penetración de nuestro corazón, de la revelación de nosotros mismos a nosotros mismos, y que se abre entonces a la capacidad de ser sensible, compasivo y lleno de amor. Puedo sentirme identificado con los otros porque conozco lo que hay de malo también en mí, y así puedo entender a cualquiera. Es importante darse cuenta de que la deformación es un efecto del pecado, algo mucho más profundo que una herida psicológica.

El *affectus* tiene que aprender a ser vulnerable. Si somos duros de corazón con los otros, estamos siendo duros de corazón con nosotros mismos, rechazamos ver lo que no sufrimos ver en nosotros. De la única forma que podemos soportar ver eso, es si la iglesia monástica nos ofrece continuamente la gracia que necesitamos, nos ayuda a abrirnos a nosotros mismos, para nosotros mismos. El único modo de vivir en comunión es por medio de la humildad, que significa decirnos la verdad unos a otros y ayudarnos unos a otros, para descubrir la insoportable realidad de nosotros mismos. ¿Cómo podemos aprender a vernos a nosotros mismos como realmente somos, a ver lo que no podemos soportar ver, a menos que nos atrevamos a decírnoslo unos a otros? No podemos vernos a nosotros mismos, pero la vida cotidiana nos lo revela. Necesitamos franqueza, no sólo en conversación y diálogo, sino franqueza hacia esa verdad sobre nosotros mismos, queriendo aprender a través de la vida, a través de los acontecimientos, a través de lo que la gente nos dice. Todos nosotros queremos aceptar nuestra miseria, para que poda-

11 Sermón sobre el Cantar de los Cantares, 82/3.

mos vivir juntos en la felicidad de la gracia de Dios. Necesitamos mucha oración que nos una con el corazón sufriente de Cristo para ser capaces de hacer eso, para entrar por la estrecha senda que conduce a la plenitud de la contemplación cristiana. Creo que está muy cercana al corazón de nuestra identidad cisterciense. Los valores y observancias sólo tratan de conseguírnosla.

DIÁLOGO Y COMUNICACIÓN

El papel del diálogo ha sido un factor importante en la búsqueda de renovación de la Orden. Muchas comunidades lo han experimentado y encontrado como un medio positivo de crecimiento o bien lo han rechazado como perturbador, amenazante y creador de división. Incluso donde no ha sido empleado, el diálogo es un reto ofrecido por la Iglesia y la Orden. Los temas de las sucesivas RGM (Identidad contemplativa cisterciense, la comunidad como una escuela de amor, la conformidad con Cristo como una gracia cisterciense hoy) nos invitaban a reflexionar y a buscar juntos.

Construir una visión común de nuestra vocación cristiana de amor mutuo, de nuestra identidad y misión monástica, es una tarea larga y ardua. Es una experiencia pascual vivida conjuntamente, en la que cada cual tiene que morir a sí mismo para escuchar la Palabra y afirmar la Verdad juntos, superando los apegos personales y nuestras propias heridas y pecados, más que echando la culpa de nuestras dificultades a los otros. Es el camino de una creciente responsabilidad a lo largo de la propia conversión de cada uno, un proceso de maduración como seres humanos. Cuando encontramos la verdad de los valores que queremos vivir, es posible tener un solo corazón y una sola mente en lo que se refiere a los fundamentos básicos de nuestra vida y vocación.

Es una tarea todavía más larga el tratar de vivir las realidades de todo eso en nuestras vidas, para encarnarlo en nuestras relaciones y en las observancias que libremente todos hemos elegido. Todos los días tenemos encontronazos con nuestro egoísmo endémico, con nuestra instintiva y habitual manera de ver las cosas desde nuestro punto de vista, y actuar de acuerdo con nuestro propio juicio, cuando se trata de concretas preferencias particulares. Entonces, defendemos nuestros puntos de vista y nuestros juicios, prácticamente sin tomar conciencia en absoluto de que nuestro ideal y nuestros valores van exactamente en dirección opuesta. “De manera que no viviendo a su antojo, ni obedeciendo a sus propios gustos y deseos, sino que, caminando bajo el juicio y la voluntad de otro, viviendo en los cenobios, desean que los gobierne un abad(abadesa)”(RB 5,12).

Trabajar juntos para mejorar la comunicación en la vida diaria, comprender los obstáculos psicológicos que todos tenemos para escuchar, juzgar y hablar cla-

ramente, compartir experiencias concretas de malentendidos, son todos modos muy prácticos y reveladores para adquirir un conocimiento de nosotros mismos. Todos los ejemplos concretos de dificultades se reducen a uno: cada uno seguimos nuestra propia reacción instintiva, nuestro pensamiento, nuestro juicio, y así malinterpretamos, dejamos al margen, olvidamos, hacemos oídos sordos a las palabras de los otros..., e incluso a las que nosotros mismos habíamos acordado a través del diálogo.

Comunicación quiere decir “hacer comunión”. En general, no tomamos las dificultades lo suficientemente en serio. Damos por supuesto que esa comunicación es, o debería ser, sencilla, y si hay malentendidos asumimos espontáneamente que siempre es la culpa del otro, en la omnipresente sensación de que nosotros siempre tenemos razón. Pero la comunicación es amor, salir de nosotros mismos para hacernos uno con el otro, encontrándonos a nosotros mismos en él y a él en nosotros. Por lo tanto, la comunicación es conversión. Es difícil y exigente. No es facultativo.

ESTABLECER COSAS JUNTOS

La conclusión queda cada vez más clara. Buscamos la comunión en Cristo a través de un camino de profunda comprensión y asimilación de su Palabra. Abrazamos los valores preciosos de la tradición monástica como ideales que amamos y apreciamos. Decidimos e intentamos vivir las observancias como ejercicios de conversión que encarnan ese amor y esos ideales. Experimentamos constantemente nuestra incapacidad para realizarlos a nivel concreto. Las observancias nos muestran que en la vida ordinaria aún no somos capaces de vivir los valores espirituales y la comunión en Cristo que entendemos y deseamos. Nuestra inteligencia espiritual aún no se ha llegado a formar parte de nuestra realidad. Si solamente leemos y hablamos sobre la vida espiritual, tal vez podemos sentirnos elevados, que ya estamos y pensar que ya estamos viviendo aquello de lo que podemos hablar. Estamos entonces engañándonos a nosotros mismos.

La escuela cisterciense del amor precisa observancias concretas que cada día nos hacen enfrentar la realidad de que todavía somos tercos y duros de corazón. No son un camino de perfección, sino más bien un camino de realidad, un camino de autoconocimiento que nos libra de caer en la gnosis o el orgullo espiritual. Son los caminos por los que sabemos y nos damos cuenta de la necesidad de la gracia cada día, no como algo teórico sino como algo concreto, una necesidad como nuestra necesidad de aire para respirar. Ellas son nuestro camino de encuentro diario con el amable amor de Jesús que gradualmente nos va convirtiendo en monjes y monjas más dóciles y felices, como se describe en el decimosegundo

grado de la humildad. En nuestra miseria común, aprendemos a recibir el don de la gracia que nos une. No es nuestra visión común lo que nos une – aunque es necesaria como base común de nuestra vida de comunidad –. No es nuestra capacidad de vivir a la perfección los valores que hemos abrazado lo que nos une. La comunión es el fruto de nuestra aceptación de nuestra común miseria, para crecer en la libertad de vivir juntos en la gracia de Dios. Nuestra comunión no es el fruto de ideas o ideologías, sino el aprender diariamente a perdonar y ser perdonado en el sacramento de la Iglesia. Las observancias que nos muestran nuestra carencia de amor, son el camino de humildad que humilla y conduce al conocimiento profundo del amor gratuito de Dios. Es esto que nos hace descubrir quienes somos.

Lo que a menudo ocurre en la Iglesia, como en la sociedad, es que si vemos nuestra incapacidad de vivir lo que profesamos, abandonamos lo que profesamos, rebajamos los niveles para adecuarlos a nuestra debilidad, y tachamos de irreales los ideales elevados. “Si son imposibles de vivir, entonces no son verdaderos, son hipócritas”. “Es inútil exigir demasiado, eso es represivo y hace sentirse a la gente culpable”. “Tenemos que satisfacer nuestras necesidades, todos tenemos heridas que necesitan un cuidado especial. Es mejor ser indulgentes, amables y tolerantes con nosotros mismos”. Eso pronto conduce a abandonar también los valores: ¿Por qué hablar sobre algo que no podemos vivir? Toda esa bonita literatura es algo demasiado místico y florido. Seamos prácticos y pragmáticos.” Así es como “desmitificamos” el Evangelio al decir “Jesús realmente no quiso ser tan radical como todo eso”, “Jesús estaba en contra de todo lo establecido” o “después de todo, nosotros no somos Jesús”. De ahí, continuamos bajando por el camino del relativismo y nuestras creencias, compromisos y motivaciones quedan más y más suavizados por toda clase de razones “racionales”. “El cristianismo no tiene la posesión de la verdad, tenemos que respetar y apreciar a todo el mundo, si somos demasiado cristianos nos convertimos en excluyentes y podemos ofender a los otros”. Nos volvemos muy filósofos, pero no con la filosofía de Cristo. El relativismo es más bien la filosofía de lo no auténtico. Suaviza todo compromiso porque se piensa que todo da prácticamente igual: “Si me quedo o me voy, da lo mismo”.

Sin embargo, mantener la autenticidad de los ideales y su modo de vivirlos no es hipócrita. Más bien es al revés: si no sostenemos el ideal de las observancias concretas, fácilmente podríamos creernos bastante adelantados espiritualmente con toda nuestra liturgia y *lectio*, valores e ideas, mientras continuamos viviendo según nuestra propia voluntad. Nuestra identidad estaría vacía: tan vacía como los que viven las observancias sin la motivación de vivir los valores y la comunión.

EL FUTURO—BÚSQUEDA DE LA SABIDURÍA

“Tenemos que redescubrir y plasmar la complementariedad de las observancias, valores y comunión para que puedan ser comunicadas a los nuevos miembros”¹². Providencialmente el programa de estudio “Observantiae: Continuidad y reformas en la Familia Cisterciense” fue inaugurado en la RGM de 2002. El prólogo al dicho programa da un recordatorio iluminador de cómo es usada la palabra “observancia” en la Regla de san Benito. Alude también a la deliciosa enseñanza de S. Bernardo sobre la necesidad de las observancias para alcanzar la miel de la contemplación. No podemos tener la una sin las otras.

Podemos entender mejor nuestra búsqueda de identidad en el contexto general de la confusión filosófica experimentada por cada uno en el cambio de época que tuvo lugar en el siglo xx. Previamente – si acaso fueron discutidos – no se cuestionaron valores, ni principios de caridad, bondad, humildad, obediencia absoluta, silencio total, espíritu de sacrificio. Las observancias eran caminos objetivos de conducta deducidos de los principios universales de la fe cristiana y de la espiritualidad monástica.

Se formaba en la praxis de esos valores y observancias. Había poca dirección personalizada. La experiencia subjetiva no se consideraba importante y pensar y hablar de la propia experiencia personal estaba peligrosamente cerca del orgullo. Lo que contaba era como se actuaba, en conformidad con las normas objetivas de perfección espiritual, de acuerdo con la certeza metafísica de lo que era recto, justo y santo.

Esa certeza metafísica se pierde de repente y las observancias pierden su sentido. Pasamos muy abruptamente de un modo objetivo de comprender y actuar a otro subjetivo y personal de conocimiento experiencial. En el interior de la Iglesia y de la Orden se produjo una explosión de humanismo y personalismo. Caímos, junto con todos nuestros contemporáneos, en el marasmo del relativismo antime-tafísico, sin realmente saber lo que estaba ocurriendo. Los principios objetivos y absolutos eran todos cuestionables y cuestionados. Pareció bueno todo lo que era libertad, tolerancia, espacio para lo tuyo propio, apertura a todo lo que no incluía juicios morales y afirmaciones dogmáticas.

Necesitamos redescubrir nuestro carisma como un método, una forma de vida que nos permita encontrar la Verdad y encarnar nuestra vida en Cristo, sí, **pero necesitamos hacerlo de un modo subjetivo**. Las observancias, entendidas como la oportunidad para verse y experimentarse uno mismo en la vida concreta, se

12 Visión global RGM 2002, 3ª parte (cf. Informe de los Capítulos de 2002, Anexo VI).

convierten en un sendero hacia la sabiduría monástica, en una búsqueda muy personal de Dios. Comenzamos con un deseo, quizás incoado pero merecedor de ser continuado. Estamos frente a una experiencia: estamos invitados a entrar en la vida de una comunidad ya en acto, antes de que llegamos, un grupo de gente que sigue una *conversatio* determinada. Elegimos esa *conversatio*, es decir las observancias y los valores que las sostienen como un medio hacia la comunión. La *conversatio* nos sitúa frente a elecciones concretas día a día. Esas elecciones traen nuevas experiencias – valores – que o bien nos atraen más profundamente en la vida o se nos presentan como difíciles o desagradables. Hay aquí una evaluación que nos lleva a una elección subsiguiente.

Hasta el momento estamos describiendo lo que popularmente se podría llamar una propuesta subjetiva y fenomenológica. Aprendemos de la experiencia, encontramos valores positivos y negativos que determinan nuestras elecciones posteriores. Pero mientras los principios del relativismo nos proponen que cada persona es la fuente de los criterios para su evaluación, nosotros tenemos la tradición monástica viva que nos proporciona la Palabra de Dios como el criterio para la correcta forma de vivir. Llega a nosotros por la Escritura, los sacramentos, la liturgia, la comunidad, el abad o la abadesa, la Regla y las Constituciones de un modo muy concreto. Entramos en un método que nos enseña discernimiento – sabiduría – de gente que ha vivido bajo la guía de la Palabra y el Espíritu por cientos de años. Empezando desde la experiencia subjetiva, podemos alcanzar la Verdad. Podemos aprender a usar nuestra libertad para el máximo bien: vivir en el amor de Dios. Podemos aprender a confiar en la realidad. Podemos redescubrir nuestro carisma y disfrutar de nuestra identidad como escuela de Caridad abierta a la Iglesia y al mundo.

10.2. EVOLUCIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD

(Por P. Michael Casey) ¹³

Los siguientes apuntes personales se basan en mi propia experiencia de la vida cisterciense desde 1960 hasta hoy, en mi propio monasterio y en otros monasterios que he tenido el privilegio de visitar. He pedido aclaración sobre ciertos puntos a algunos monjes mayores, y yo mismo he leído sobre el tema. El resultado es inevitablemente bastante subjetivo.

Si entendemos por espiritualidad el conjunto de símbolos, creencias, valores y prácticas que expresan y encarnan la búsqueda de Dios, entonces no es fácil generalizar sobre una Orden que se ha desarrollado a lo largo de nueve siglos y se ha extendido a los seis continentes. El fundamento de la espiritualidad ocsa en el siglo xx fue la gradual evolución en la historia de la tradición benedictina y cisterciense, más la forma particular dada por los movimientos de la Estricta Observancia. Además de esto, hay en concreto muchos acontecimientos e influencias que actuaron de distinta manera en los diferentes monasterios. El hecho mismo de la globalización ha supuesto que los sucesos e influencias más recientes hayan tenido un efecto más homogéneo en la Orden que los ocurridos en el siglo anterior.

10.2.1. Factores en el desarrollo de la espiritualidad ocsa hoy

La espiritualidad de la Orden ha sido modelada en las recientes décadas por una serie de sucesos específicos externos. Aquí tenemos algunas de las influencias formativas que fueron operativas en este periodo; algunas fueron positivas, otras no tanto.

- a) La promulgación del Código de Derecho Canónico en 1917, la redacción de las nuevas Constituciones aprobadas para los monjes en 1925 y para las monjas en 1926 y un libro de los Usos actualizado por el Capítulo General de 1926.
- b) Los escritos del Beato Columba Marmion († 1923) que interpretó la vida monástica en un contexto afectivo, cristocéntrico, litúrgico y teológico y que continuó siendo ampliamente leído en los monasterios hasta los años sesenta.

¹³ Monje de Tarrawarra (Australia).

- c) La Carta Apostólica *Umbratilem* del papa Pio XI en 1924 que otorgó legitimidad a la vida puramente contemplativa.
- d) La Segunda Guerra Mundial, durante la cual los monjes de Francia, Bélgica y los Países Bajos vivieron en zona de guerra; algunos de ellos fueron reclutados y hechos prisioneros de guerra, algunos monasterios fueron ocupados por las tropas y todos sufrieron pérdidas. Después de la guerra algunos sufrieron lo que ahora llamamos “Enfermedad de estrés post-traumático”.
- e) La afluencia de vocaciones después de la Segunda Guerra Mundial, en particular en los Estados Unidos, y el establecimiento de nuevas fundaciones. Entre 1945 y 1955 se fundaron 14 monasterios de monjes y 11 monasterios de monjas, a un promedio de 2,5 por año. Esta expansión geográfica continuaría durante la siguiente mitad de siglo y traería consigo el tema de la *inculturación*.
- f) Los escritos de Jean-Baptiste Chautard († 1935), Vital Lehodey († 1948), Eugene Boyland (†1964) y Thomas Merton († 1968).
- g) La renovación de los estudios bernardinianos iniciados en 1934 con el libro de Etienne Gilson *La théologie mystique de saint Bernard*. Esta renovación se desarrolló mucho más desarrollada con las celebraciones por el octavo centenario de la muerte de Bernardo en 1953 y con el subsiguiente trabajo de Jean Leclercq OSB, al editar los escritos de Bernardo y sus amplios estudios sobre la cultura monástica.
- h) El movimiento litúrgico. La reforma de la liturgia fue desarrollada por el papa Pío XII en la Encíclica *Mediator Dei*. Cambios, tales como la Misa dialogada y la recuperación de la Vigilia Pascual, prepararon el camino para el trabajo del Vaticano II. Los monasterios se vieron particularmente afectados por la adopción de la lengua vernácula y la posibilidad de una adaptación al lugar creativa, particularmente en la Liturgia de las Horas.
- i) En 1955 la recitación diaria del Oficio Parvo de la Santísima Virgen fue interrumpido, y la frecuencia del Oficio de Difuntos pasó de hacerse casi diariamente, si no se celebraba alguna festividad, a celebrarse dos veces al mes. La Misa matutina, obligatoria para los religiosos de coro, dejó de realizarse.
- j) En 1956, la promulgación de la *Sedes Sapientiae* dio lugar a una nueva *Ratio Studiorum* (1959), a la construcción de Monte Cistello y la oportunidad de una mayor formación para cientos de monjes.
- k) En 1962, bajo el ferviente patrocinio de dom Gabriel Sortais, se realizó una nueva edición de los Usos, combinando la descripción de las observancias con las correspondientes notas sobre su significado histórico y espiritual.
- l) El Concilio Vaticano II (1962-1965) y el movimiento de *aggiornamento* y el retorno a las fuentes que éste promovió.
- m) A pesar de que estaban prohibidas las Reuniones Regionales por el Capítulo de

- 1960, en 1964-1965 estas reuniones se aceptaron *de facto*, y al final se convirtieron en parte de la estructura de la Orden.
- n) El *Decreto de Unificación* del Capítulo General de 1965, que integraba a los Hermanos conversos y a los monjes de coro. En algunos monasterios hubo cierto resentimiento por la forma unilateral de percibir la introducción de este cambio.
 - o) El cambio en la interpretación de la regla acerca del silencio, permitiendo “breves comunicaciones orales”, aprobado por el Capítulo General de 1967.
 - p) Cambios substanciales en las observancias al adoptarse el principio del pluralismo. Muchos monasterios comenzaron a experimentar un cierto grado de inestabilidad o anomía, con numerosas salidas, algunas veces hasta un 50% de los miembros.
 - q) Cambios en la situación económica, la mecanización y las nuevas tecnologías conllevan reajustes substanciales en la naturaleza del trabajo monástico; a menudo se requiere el cambio de un trabajo principalmente agrícola a diferentes tipos de manufactura.
 - r) En los años sesenta, aparece el movimiento de la secularización en muchas sociedades occidentales. Como resultado de esto hay una cierta disminución del sentido de lo sagrado y del pecado. Dentro de la Iglesia, “la teología de la secularización”. Más tarde, la influencia del postmodernismo.
 - s) La *Declaración sobre la vida cisterciense* y el *Estatuto de unidad y pluralismo* del Capítulo General de 1969.
 - t) Las monjas comienzan a celebrar sus propios Capítulos Generales en 1971. Se celebran encuentros regionales mixtos en algunos lugares seguidos de Reuniones Generales Mixtas desde 1987 y la complementariedad masculino-femenina en muchas funciones dentro de la Orden.
 - u) En 1972 se realiza un sondeo en la Orden respecto a la duración del cargo abacial, el llamado “informe Kaski”. A continuación, se introduce una edad para la dimisión de los abades y la posibilidad de un término limitado para el cargo abacial. Como resultado hubo una enorme renovación en los miembros del Capítulo General.
 - v) El creciente énfasis por el patrimonio cisterciense, comenzando por el trabajo de Anselme Le Bail de Scourmont y continuando con otras tentativas tales como las series *Pain de Cîteaux* iniciada por Robert Thomas y las series *Cistercian Fathers* y *Cistercian Studies* comenzadas particularmente por Basil Pennington.
 - w) El proceso de las Constituciones después del Vaticano II comenzó en 1980, continuó a lo largo del Capítulo de los monjes de Holyoke en 1984 y el Capítulo de las monjas en El Escorial en 1985, y terminó con la aprobación de la Santa Sede en 1990. Coincidiendo con esto el nuevo Código de Derecho Canónico en 1983.
 - x) Programas de formación para toda la Orden: *Exordium* (1998) y *Observantiae*

(2002). Varios encuentros de formadores y programas especiales para los novicios/as y juniore/as.

- y) La influencia del integrista en Francia y movimientos fundamentalistas o de orientación de derecha a distintos niveles por toda la Iglesia.
- z) La beatificación de la Beata Gabriela, el Beato Rafael y el Beato Michael Tansi y la muerte de los monjes de Atlas.

10.2.2. Los cambios en las creencias, los valores y las prácticas

A) ESTILO DE VIDA

El énfasis en las observancias ha sido siempre un elemento importante en la identidad cisterciense, distintivo de los monjes reformados del siglo XII y la Estricta Observancia en los últimos tiempos. La uniformidad en la observancia fue impuesta por las Constituciones y reforzada por los Capítulos Generales, los Abades Generales y los Padres Inmediatos. A nivel local el cumplimiento de los Usos se mantenía por medio del capítulo de culpas. Un consejo generalizado fue éste: *Guarda la Regla y la Regla te guardará a ti*. Se hizo un intento por dar significado a las distintas observancias por medio del *Directorio espiritual*¹⁴. A medida que avanzaba el siglo, la teología, la piedad y el estilo de estos volúmenes comenzaron a parecer pesados y pasados de moda y se abandonaron. Dom Gabriel Sortais tenía la esperanza de realizar una versión actualizada, pero sólo consiguió una nueva edición de los Usos con notas espirituales¹⁵. A mediados de siglo, especialmente para el creciente número de candidatas de edad madura (y en particular los que tenían experiencia militar) los Usos eran simplemente reglas que había que guardar sin un gran significado espiritual. Con los efectos del incipiente pluralismo y la inculturación, y las condiciones precarias que prevalecían en las numerosas nuevas fundaciones, muchos detalles se dejaron olvidar. Especialmente con las “mitigaciones” que se introdujeron después del Concilio, existía el peligro de que los monjes (y en un menor grado las monjas) se separasen del cuerpo de las observancias tradicionales y no tuvieran otra cosa con qué reemplazarlas. El Abad General Ambrosio Southey trató este tema en su carta de Adviento de

14 Las dos ediciones del Directorio (1910 y 1931) fueron compuestas por Dom Vital Lehodey, abad de Bricquebec. El trabajo fue una revisión de la edición de 1869 y fue comisionado por el Capítulo General de 1900 y aprobado por el Capítulo General de 1909. Ver Ireneé Valléry Radot, *La Mission de Dom Vital Lehodey*, Paris: Cerf, 1956 (y supra 2.4.1).

15 En 1954 el definidor dom Vincent Hermans realizó un texto mecanografiado de 375 folios titulado *Spiritualité Monastique*, que dom Gabriel esperaba que fuera un primer proyecto de un volumen definitivo.

1982, remarcando la importancia de interiorizar los valores inherentes de las observancias ¹⁶. Las nuevas Constituciones, aprobadas por la Santa Sede en 1990, siguieron las directrices de *Ecclesiae Sanctae*, e intentaron combinar los elementos espirituales con los jurídicos para poner al descubierto las creencias y los valores que yacían bajo las normas legales, y dar algunas indicaciones sobre las raíces monásticas de disposiciones particulares ¹⁷. Al final del siglo, después de un período de experimentación postconciliar, hay una renovada apreciación de la función de la *conversatio* cisterciense en el proceso de crecimiento espiritual de los monjes y de las monjas. Hay menos uniformidad y coacción. Las motivaciones extrínsecas tales como el castigo, la reparación y el sacrificio, el miedo al superior, la perspectiva del capítulo de culpas y el conformismo fueron con mucho reemplazadas por una mayor comprensión del propósito intrínseco y finalidad de determinadas observancias monásticas. Esto, a su vez, ha llevado a unas decisiones más libres y mejor fundamentadas en el vivir diario.

B) AUSTERIDAD

Si un monje o una monja normal hubieran entrado en un coma de 50 años en 1950, al despertar hubieran pensado estar en el paraíso. Ya no esperarían disciplinarse más los viernes, la comida sería mejor y más abundante, les darían (probablemente) una celda personal para dormir, leer y meditar, les permitirían hablar en comunidad, recibir visitas con mayor libertad y, quizás, salir más a menudo. El monasterio estaría mejor acondicionado y sería más cómodo. Habría mayor higiene y el riesgo de muerte prematura por tuberculosis sería mínimo. Objetos del arte piadoso y dulzón han sido, en la mayoría de los casos, desterrados afortunadamente a los áticos o a los graneros. La liturgia ha dejado de ser incomprensible e interminable. Hay posibilidad de acceder a los medios de comunicación. El capítulo de culpas ha caído en desuso. Sorprendentemente muchos de nosotros que tenemos la experiencia tanto del antiguo monacato como del nuevo encontramos que el nuevo es mucho más exigente. El nivel de vida es todavía bastante más bajo que el de “afuera”, la abstinencia de carne, por lo general, todavía se observa, y el celibato es probablemente incluso más exigente. El incremento de comunicación requiere por nuestra parte una mayor sensibilidad en las relaciones comunitarias y quizás nos expone a nuevos problemas. De nosotros se espera que seamos verdaderamente responsables de nosotros mismos y del bienestar de la comunidad.

¹⁶ Dom Ambrosio trató el tema más profundamente en la cuarta conferencia dada en el Capítulo General de 1984. Minutas pp.14-16.

¹⁷ Ver M. Casey, “El Patrimonio Cisterciense y el Nuevo Monacato: Reflexiones sobre la I Parte de las Constituciones”, *Cistercium* 186 (1991), pp 521-538.

Nos encontramos con los desafíos que traen la tecnología y las grandes exigencias mentales que conlleva un estilo de trabajo más complejo. Aunque muchos monasterios están económicamente más seguros ahora que hace medio siglo, hay todavía comunidades que viven en una relativa pobreza sin grandes edificios ni una economía abundante. Comunidades que experimentan una carencia de vocaciones y están haciéndose mayores, y aquellas que presentan distintos síntomas de precariedad experimentan una serie de penalidades en el vivir cotidiano que van más allá de lo que fue para la mayoría de las generaciones pasadas. En países más secularizados los monjes y las monjas son menos animados por la adulación pública que anteriormente. Y luego están los encuentros. Las mismas virtudes se exigen de nosotros ahora que entonces, aunque las formas sean diferentes: paciencia, perseverancia, fidelidad diaria, caridad, perdón y el deseo activo de reconciliación. La diferencia no está en la calidad de la austeridad sino únicamente en la visibilidad de su manera de expresarse.

C) LOS LÍMITES DE LA CLAUSURA

En un típico monasterio de comienzos del siglo xx, la clausura y, en concreto, el muro del recinto era un símbolo importante de la vida monástica. Dentro de esa extensión, el edificio cuadrangular abarcaba el claustro donde se realizaban muchas actividades monásticas muy importantes, lejos de los ojos y la influencia del mundo. Los monjes y monjas apenas emergían de su reclusión y una aura de misterio invadía sus vidas. Se ofrecía hospitalidad, pero no se fomentaba el contacto cercano con la comunidad. Después del Concilio los límites se volvieron más porosos, como aparece en la c. 31-32. En muchos monasterios la hospedería ha tomado una creciente importancia: son muchos los huéspedes deseosos de aprender más sobre la oración y de unirse a los monjes en la celebración de la Liturgia de las Horas. Nuestras monjas declaraban con énfasis que ellas eran cistercienses y no carmelitas; la reclusión total no era considerada como una parte central de nuestro carisma, e incluso era de alguna manera contraria a nuestra tradición de ganarnos la vida por medio del comercio de los productos de nuestro trabajo. Además, la creciente frecuencia de los encuentros regionales e internacionales y la oportunidad de una enseñanza superior también abrieron las puertas para más salidas. En algunas culturas, esto ha supuesto serias dificultades como resultado de una insuficiente separación de la influencia e exigencias de la familia. Los monjes tienen más libertad que las monjas, cuya legislación es todavía más ceñida. En estos momentos (2004) el debate todavía continúa tanto respecto a la cuestión

canónica de la clausura como a la cuestión más espiritual relativa al significado de “la separación del mundo” como valor monástico ¹⁸.

D) CASTIDAD

Contrariamente, quizás, a la opinión popular, el sexo ya existía en los años sesenta, incluso en los monasterios. Las dificultades y las caídas referentes al sexo eran tratadas bajo el secreto de confesión, dando énfasis a los aspectos morales y en un contexto de compasión y perdón. La competencia para diagnosticar el origen de esa dificultad o para proyectar un camino hacia la unificación era relativamente escasa. Muchos buenos monjes y monjas estuvieron mucho tiempo bajo esta carga. En los casos más públicos de brotes de sexualidad, estos fueron encubiertos desde el punto de vista administrativo o un pretexto sacado mediante el cual aquellos que estaban involucrados podían desaparecer. Hoy hay mucha más apertura sobre la sexualidad y antes de que entren los posibles candidatos se dialoga con ellos sobre su orientación y experiencias. La mayoría de los formadores potencian una continua apertura sobre este tema. En algunas cuestiones importantes hay escasez de datos, y las declaraciones públicas no siempre cuentan toda la historia. En muchos de los casos de salidas entre los recientes profesos solemnes, tengo la impresión de que la persona en cuestión ha sentido que las necesidades sexuales (necesidad genital, necesidad de intimidad, necesidad de procreación) no estaban siendo afrontadas por la vida monástica. Algunos fueron incapaces de hacer frente a la experiencia de enamorarse. Y en algunos casos de problemas con la autoridad o en las relaciones comunitarias, parte de la dificultad quizás pudiera ser atribuida a una homosexualidad desconocida o no integrada. Además de tratar los continuos temas prácticos asociados con la castidad, es una necesidad para la Orden desarrollar una fuerte red de creencias y valores que sustenten la práctica, quizás sacando energía y tomando inspiración del ejemplo de Juan Casiano al dialogar sobre estos temas con gran libertad y franqueza.

E) COMUNIDAD

El típico monasterio cisterciense durante la primera parte del último siglo englobaba el concepto de una vida comunitaria total, en el sentido de que no se tenía en cuenta un espacio o estilo personal. Cualquier signo de singularidad era prohibido. El dormitorio común, el escritorio común, el refectorio común, el trabajo común y estar juntos día y noche se podía tolerar sólo en el supuesto de un nivel

¹⁸ Las discusiones y los votos, en los Capítulos de 2005, llegaron a la elaboración de un texto común para monjes y monjas, que habría tenido que reemplazar la Constitución 31. Pero la Santa Sede no ha aprobado este cambio.

muy reducido de comunicación que la regla del silencio – casi completo – hacía cumplir. Aunque muchos de los informes de la Visita Regular observaban “abusos” en el lenguaje de señas, los miembros de una comunidad a menudo no llegaban a conocerse unos a otros en profundidad, a no ser que trabajaran juntos y tuvieran permiso para hablar. Después del Concilio muchas comunidades, especialmente las de lengua inglesa, llevaron a cabo programas sobre “la construcción de la comunidad”, resolución de problemas e instrumentos comunicativos, por medio de expertos en psicología y en ciencias sociales. En la mayoría de las comunidades hay interés por cultivar una madurez afectiva y por la calidad de las relaciones entre los miembros. Las Constituciones de 1990 son declaradamente cenobíticas. El tema de la *Escuela de Caridad* adoptado por el Capítulo General de 1996 indica el interés tan amplio de la Orden por hacer nuestras casas afectivamente viables. El mayor obstáculo para ello es, en muchos monasterios, el individualismo.

F) LITURGIA

Ya que la liturgia ocupa una parte sustancial del día monástico, las adaptaciones realizadas en esta área, en concreto en el despertar del Vaticano II, están entre los indicativos más visibles de cambio en la vida monástica. En primer lugar, la liturgia fue liberada de sus elementos repetitivos (el Oficio Parvo, el Oficio de Difuntos, las múltiples misas diarias, las múltiples conmemoraciones y las colectas extra). Se acabaron las procesiones diseñadas para mantener a los monjes ocupados en las fiestas de sermón en las que no se trabajaba. Se quitó Prima (y, en la mayoría de las comunidades, el capítulo diario). La lengua vernácula se empezó a usar casi exclusivamente. Bajo la tutela de *Loi-cadre (ley marco)* el contenido del Oficio fue reducido y reorganizado principalmente según uno de los cuatro esquemas de la distribución de los salmos. El cese del canto gregoriano se viene lamentando, pero en no pocos de nuestros monasterios había una más que pasiva competencia, resultado de años y años de repetición. El cambio abrió el campo para la creatividad local en la composición de nuevos textos y música. El resultado no ha sido siempre un brillante éxito estético, pero ha resultado una liturgia que se comprende mejor, no es una carga y en la mayoría de los casos lleva más a la oración. La obsesión anterior a las rúbricas parece que ya ha entrado en remisión. El uso de la lengua vernácula da a la liturgia un sentido de mayor inclusión y ha servido de invitación para muchos de nuestros anteriores Hermanos conversos y Hermanas conversas a participar en ella, y esto significa que la mayoría de los recién llegados pueden empezar a ser formados en la liturgia antes de su llegada, en vez de gastar tanta energía enfrentándose con un lenguaje que no les es familiar. Los huéspedes y los visitantes, asimismo, pueden unirse a la liturgia con más

facilidad como participantes más que como meros espectadores silenciosos. La creciente comprensión de los textos debe tener, a lo largo de los años, un profundo efecto formativo en las comunidades y, del mismo modo, en los individuos.

G) TRABAJO

Muchos folletos de la primera parte del siglo xx tienen fotografías que presentan monjes (y algo menos frecuente monjas) yendo al trabajo: como Blancanieves y los siete enanitos, van caminando en fila con sus capuchas puestas, sus hábitos atados y llevando rústicos instrumentos de trabajo de una u otra clase. Es cierto que los Hermanos conversos hacían el verdadero trabajo, ya que los monjes coristas pasaban tanto tiempo en el coro que gran parte de su trabajo era mano de obra no cualificada, que servía principalmente para fines disciplinares y simbólicos. En pocos monasterios existe ya la posibilidad de ese trabajo agrícola autómatas. Las simples tareas repetitivas que facilitaban la meditación y la oración para los que se disponían a ella son ahora realizadas por las máquinas. Actualmente la mayoría somos conscientes de la necesidad de ganar dinero para seguir manteniendo el monasterio, y el trabajo monástico se ha reorganizado para que sea más beneficioso, para conseguir el mayor beneficio con el menor esfuerzo, sin poner en peligro las prioridades de la vida contemplativa. Muchas de las lecherías monásticas se han cerrado o la explotación se ha entregado a empleados. Con la ausencia de Hermanos/as conversos/as, la mayoría de los monjes y monjas se dedican al trabajo más que antes. En los trabajos que realizan necesitan una mayor atención mental, ya que frecuentemente trabajan con maquinaria u ordenadores. Incluso el trabajo de la granja se ha profesionalizado mucho. Para muchos monjes coristas el trabajo es menos relajante y menos orante que anteriormente: ya no les da oportunidad de tomar aire fresco y hacer ejercicio. Como consecuencia, muchos monasterios han puesto salas de gimnasia. Los límites entre el trabajo y otras observancias monásticas están definidas mucho más claramente ahora, para que el trabajo y la oración se vean como entidades separadas y puedan estar equilibradas. En cuanto al tiempo, de las cuatro a las seis horas que son prescritas por la c. 26, son casi equivalentes al tiempo que muchos monjes y monjas pasan en la liturgia, la *lectio* y la oración personal.

H) ORACIÓN

Entre 1907 y 1914 dom Jean-Baptiste Chautard, abad de Sept-Fons escribió el célebre libro sobre la oración titulado *L'âme de tout apostolat* que permanece todavía

en imprenta casi un siglo después.¹⁹ Como indica el título, era un libro indicado para aquellos que estaban en el apostolado activo y sus fuentes eran generales más que monásticas. De igual manera, el libro de dom Vital Lehodey, abad de Bricquebec, *Los caminos de la oración mental* (1ª ed. 1907), que se usó en los noviciados de la Orden, tampoco estaba basado en fuentes monásticas. “Entre los escritores antiguos, yo prefiero a Santa Teresa, después a San Juan de la Cruz y a Francisco de Sales. Entre los modernos estudié especialmente al Padre Poulain y Mons. Saudreau, ambos maestros de su materia.”²⁰ El trabajo de dom Godefroid Belorgey, pro-abad de Cîteaux y anteriormente monje de Scourmont, fue en gran parte dependiente de Lehodey, excepto un capítulo sobre “*El Misticismo de san Bernardo*”²¹. En el mundo anglófono el trabajo del Padre Eugene Boylan *Difficulties in mental prayer* (Las dificultades de la oración mental) complementa a Juan de la Cruz, Teresa y Francisco de Sales con Agustín Baker y Blossius, pero no hace referencia a las fuentes cistercienses clásicas. Estos cuatro trabajos nos pueden indicar la aproximación sincretista a la “oración mental” actual en la Orden en la primera mitad del siglo xx. La oración litúrgica era otra cosa y lo que más le influyó fue probablemente los escritos de Dom Marmion. Ya que la oración mental conllevaba el arrodillarse en el sitio del coro durante treinta minutos después de Vigilias y quince después de Vísperas, no eran necesariamente los mejores períodos de tiempo para la concentración y después de Vigilias era un éxito para muchos permanecer despiertos. Durante mi noviciado se nos enseñó un método sencillo de meditación, se nos alentaba a realizarlo lo que mejor pudiéramos y nos daban la esperanza de que con el tiempo nuestra oración se simplificaría por sí misma. La “oración mental” era un ejercicio de automantenimiento y no se puso un énfasis especial en ella. Se dedicó mayor atención a la práctica de la *lectio divina*, especialmente después de la carta del Abad General dom Sortais en la que insistía en que los “intervalos” entre las actividades comunitarias no eran un tiempo libre para hacer trabajos sueltos como zurcir calcetines, sino que eran períodos designados para *lectio divina*. En esto, la mayor parte del trabajo se le asignaba al Espíritu Santo. Después de que la encíclica de 1943 de Pío XII *Divino afflante Spiritu* animara a realizar un acercamiento más crítico a la Escritura, muchos sintieron una cierta tensión entre la exégesis científica y la lectura piadosa,²² pero esta tensión se mitigó con el paso del tiempo. Después del Concilio, hubo un interés especial en toda la Iglesia por la oración contemplativa, y un testimonio de esto es la buena

19 (Bernard Martelet, ed.), Dom Chautard, *Lâme de tout apostolat*. Paris: Editions Saint Paul, 2ª edición 1981. Última edición en 2007 por los monjes de Barroux.

20 *Autobiographie* (publicada por M. Niauxat, *Frère Vital ou le triomphe de la grâce*, Paris 2007, p. 136).

21 *La pratique de l'oraison mentale*, dos volúmenes, Paris 1945 y 1946.

22 Ver André Louf, “Exégèse scientifique ou lectio monastique? Autour d'un livre récent”, *Collectanea OCR* 22.3 (1960), pp.225-247. Se dio lugar a este artículo por la Exégèse Médiévale de H. de Lubac.

acogida de los escritos de Thomas Merton. Muchos se inspiraron en las religiones no cristianas del este asiático. Como muchos monjes y monjas estaban pidiendo ayuda en este tema, se les motivó a redescubrir las raíces contemplativas y místicas de nuestra tradición. Hoy, los que vienen a nuestras hospederías y entran en nuestros noviciados dan por sentado que serán instruidos en la oración contemplativa. Y la *lectio divina* continúa siendo el fundamento de la vida de oración de muchos monjes y monjas.

1) ESTUDIO

La Estrecha Observancia eligió un camino más rústico que la Común Observancia, y, en la primera mitad del siglo xx, fueron pocos los que tuvieron la ocasión de realizar estudios superiores en teología y en materias relativas. Siguiendo la *Sedes Sapientiae* y sus *Statuta Generalia* (1956), nuestra propia *Ratio institutionis praesertim studiorum* (1960), la construcción de Monte Cistello y la propugnación del Abad General dom Sortais, cientos de monjes fueron enviados a estudiar a Roma. Por lo que yo conozco, a este nivel no se tomó ninguna medida para las monjas. El resultado fue variado. Muchos dejaron la Orden, algunos se convirtieron en abades, otros fueron requeridos para programas formativos en sus propios monasterios. Comparativamente, muy pocos de los que se graduaron continuaron estudiando a menos que estuvieran dando clases o lo necesitaran para preparar sus conferencias. Después de que Monte Cistello y Roma dejaran de ser una opción deseable, los monjes y las monjas han estudiado y obtenido diplomas en distintas universidades y han asistido a otros cursos no académicos. El nivel de enseñanza en la Orden es más alto en la mayoría de los lugares: durante los años de formación a la mayoría de los monjes y de las monjas se les ha enseñado la tradición monástica, un discurso más moderno y más crítico sobre la Regla de San Benito y algunas partes seleccionadas del patrimonio cisterciense. Además, la mayoría de las comunidades realizan programas sobre temas relevantes (tanto presenciales como grabadas). Las distintas revistas de la Orden, *Collectanea*, *Cistercium*, *Cîteaux*, *Cistercian Studies Quarterly*, nos indican el número de monjes y monjas que están activamente involucrados en estas reseñas con un nivel razonable de erudición, y por el grado en que se leen estas revistas en las comunidades, se demuestra también un nivel de conciencia cultural monástica más elevado que el que, por ejemplo, se tenía en los años treinta. El papel que supone una lectura y un estudio serios en la formación ascética de los monjes y las monjas merece que la Orden ponga una atención mayor de la que actualmente está recibiendo. De una u otra manera se da todavía una mayor prioridad a las exigencias apremiantes del trabajo y a la diversión.

J) PATRIMONIO

Las fronteras de la espiritualidad cisterciense han sido siempre porosas; ²³ los cistercienses de finales del siglo XII se inspiraron muchísimo más en los grandes clásicos Padres de la Iglesia que en los escritores de su propia Orden. Fue por medio de esta interacción con las corrientes contemporáneas del pensamiento teológico y devocional como la Orden continuó reinventando su espiritualidad en relación con la piedad de la Iglesia. ²⁴ Así, parece que la espiritualidad que se encontró en los monasterios en el momento del nacimiento de la Estrecha Observancia debía mucho a la Escuela francesa de espiritualidad. ²⁵ Nos llega, sin sorpresa alguna, que en la primera mitad del siglo XX gran parte de la enseñanza espiritual en los monasterios cistercienses giraba en torno a la devoción al Sagrado Corazón y a la pasión de Cristo, las devociones marianas, incluyendo el rosario y “la verdadera devoción” de Louis de Montfort, *La Imitación de Cristo, Historia de un alma* de Santa Teresita, los escritos del Padre de Caussade sobre el santo abandono y los demás productos de la dieta espiritual católica. ²⁶ La hagiografía era popular para el refectorio y para la lectura personal. Estos suplementos no monásticos con frecuencia aportaban el componente cálido y afectivo que no generaban la vida austera y la sobria liturgia latina. Cuando se debilitaban, muchos monjes y monjas experimentaban un cierto nivel de vacío piadoso. ²⁷

23 Ver David N. Bell, “Is There Such a Thing as ‘Cistercian Spirituality’”, *Cistercian Studies Quarterly* 33.4 (1998), pp. 455-471.

24 Ver M. Casey, “Marketing Monastic Tradition within Monasteries” *Tjurunga* 60 (2001), pp.27-52. Entre otros temas reflexiono sobre “el vigor híbrido” como un elemento en la continua evolución de la institución monástica.

25 Louis Châtelier, “La spiritualité moderne et L’Étroite Observance cistercienne”, en *Réformes et continuité dans l’Ordre de Cîteaux: De l’Étroite Observance à La Stricte Observance* (Bretsch: Cîteaux, commentarii cistercienses, 1995), pp.3-22.

26 Para evocar bien el clima espiritual en la Orden durante la primera parte del siglo XX ver Pearse Cusak OCSO, *Blessed Gabriella of Unity: A Patron for the Ecumenical Movement*, (Roscrea: Cistercian Press, 1995) “El autor cisterciense de este libro pertenece al número decreciente de los auténticos contemporáneos de la Beata Gabriela. Era así fácil identificarse con ella, pero también era posible escribir desde el interior de la vida trapense tal como se vivía en los años treinta” (p. 13).

27 “Existe también el malestar común característico de las personas que abandonan viejos hábitos cuando esto no proviene de una necesidad personal existencial que se experimenta en lo profundo, sino que les es impuesto por la comunidad en la que viven. Esto es lo que ocurrió en la liturgia después del Concilio. Por cierto, la vocación de la Iglesia no es actuar como el conservador de los tesoros antiguos y obsoletos sino intentar, lo primero de todo, satisfacer las necesidades cristianas de los creyentes. Es prioritario el conocer estas necesidades antes que salvar de la destrucción los tesoros de la cultura gregoriana. Por otra parte, para las personas mayores que han vivido la fe católica, estos antiguos tesoros no son simplemente tesoros *culturales*. Son parte del tejido de su vida cristiana: son, así como fueron, la piel viva de su experiencia religiosa, y no simplemente un adorno que podamos quitar o poner en cualquier momento, incluso algunas veces con pesar. No son simples formas de expresión religiosa, sino formas concretas en las que y a través de las cuales su vida religiosa ha llegado a ser lo que es. Aquí no hay lugar para un *dualismo* entre lo que es interno y lo que es externo. Un buen número de estas personas se sien-

A principios de siglo se realizó un trabajo sobre los Padres Cistercienses. El Capítulo General de 1925 encargó un estudio sobre el espíritu cisterciense de la sencillez.²⁸ Ailbe Luddy de Mount Melleray escribió *The Life and Teaching of Saint Bernard*²⁹ (*La vida y enseñanza de San Bernardo*) y publicó muchos tomos de traducción bernardina. Dom Anselme Le Bail estaba levantando una tradición de erudición en Scourmont y Thomas Merton estaba introduciendo a los novicios y a los estudiantes de Gethsemani en los textos cistercienses a un nivel hasta ese momento no disponible. Se despertó algún interés por los documentos primitivos a raíz de la polémica académica en los años cincuenta, pero fue sólo a partir de 1983 y gracias al celo del Padre Chrysogonus Waddell de Gethsemani como muchos monjes y monjas pudieron encontrarse con el potencial espiritual de estos textos abandonados. El noveno centenario de la fundación del Nuevo Monasterio (1998) y el programa *Exordium*, puede que se hayan realizado sobre esta base. La aparición en los últimos 40 años de numerosas traducciones y estudios sobre los Padres y Madres Cistercienses es una indicación de que la llamada del Concilio a “retornar a las fuentes” fue tomada en cuenta. El siguiente paso para esta tan rica tradición es convertirse en una fuente auténtica de teoría y práctica espiritual no solo entre los eruditos y estudiantes sino también para los que constituyen la base de las comunidades monásticas.

K) FORMACIÓN

La formación anterior seguía principalmente el modelo de aprendizaje durante el noviciado y luego, para los monjes, cambiaban a un modelo formativo (escolástico) durante el período de la profesión temporal (el monasticado/ juniorado) y superior si los monjes eran destinados al sacerdocio.³⁰ Los formadores se escogían de entre los miembros “fuertes” de la comunidad, que no estaban ocupados en otra cosa más útil. Hoy en día la formación se mira de manera más profesional. Se ofrecen muchos programas a los formadores dentro de sus múltiples tareas. De los formadores se espera que conozcan la tradición, que sean capaces de transmitirla con una enseñanza competente y que sean de alguna manera hábiles en el arte del discurso formativo y en la dirección espiritual. Con menos candidatos

ten inevitablemente como si hubieran sido despojadas vivas, como si hubieran sido despojadas de su propia carne.” Traducido de E. Schillebeeckx, “Zijn er crisis-elementen in katholieke-kerkelijk Nederland? En Katholiek Archief 21 (1966), p.347.

28 Fue redactado por dom Chautard. Traducción inglesa y comentario de Thomas Merton publicado con el título: *The Spirit of Simplicity: Characteristic of the Cistercian Order* (Trappist KY, Getsemani Abbey, 1948).

29 Dublin: M.H. Gill & Son LTD, 1927.

30 Para la aclaración de estos términos ver M. Casey, “Models of Monastic Formation “ (Modelos de formación monástica) *Tjurunga* 45 (1993), pp. 3-31.

y con una amplia gama de personas que solicitan hacer una experiencia, es importante ofrecer a los recién llegados algún acompañamiento a fin de ayudarles a asimilar lo que están experimentando en el monasterio; algunas veces también es necesario una forma intermedia de seguimiento no profesional. Es común hacer un test psicológico a los candidatos; alguna vez los que están en formación son enviados a psicólogos para una mayor ayuda, pero en una etapa posterior de su formación. Se pone menor énfasis en la conformidad externa de los recién llegados con la *conversatio* que en el desarrollo de sus aptitudes internas, ya que éstas les ayudarán a sacar mayor provecho de la *conversatio*. La formación monástica y teológica durante el monasticado era un concepto relativamente nuevo en muchos monasterios de monjas. Entre los monjes había sido el resultado de preparar a la mayoría de los monjes coristas al sacerdocio. Los cursos que se ofrecen ahora no son generalmente diseñados con vistas a la ordenación: son más bien dirigidos a ayudar a los monjes y monjas jóvenes a comprender los principios y los valores por los que viven y a verse en un contexto teológico y cultural más amplio. La formación continua es una prioridad en algunas comunidades, en otras encuentra resistencia. No es inusual para monjes y monjas asistir a cursos cortos o largos que les enriquecen sus propias vidas o les ayudan en su trabajo. Algunas comunidades son capaces de dar la oportunidad de asistir a una terapia a los monjes y monjas que estén en momentos de crisis o situaciones de depresión o tensión emocional.

L) INCULTURACIÓN

Hasta los años sesenta, los Capítulos Generales se desenvolvían completamente en francés; los que no podían expresarse en esa lengua eran considerados como quienes no tenían nada que aportar a lo que se realizaba. Excepto quizás el dinero. Incluso en vísperas de la Segunda Guerra Mundial sólo alrededor de la mitad de los monasterios eran francófonos, aunque muchos abades extranjeros eran lo suficientemente competentes como para manejarse en francés. De las 26 fundaciones hechas entre 1940 y 1965 solamente tres (todas en África) eran francófonos. Esto significa que hacia mediados de los años sesenta casi dos terceras partes de los capitulares estaban en desventaja cuando entraban a participar activamente en los asuntos del Capítulo ³¹. Las decisiones del Capítulo reflejaron la misma carencia de sensibilidad hacia las condiciones de vida que procedían de otras partes del mundo. Una cierta parte de lo que se transmitía a las nuevas fundaciones como “monástico” era simplemente francés o europeo. En Japón costó medio siglo para que se permitiese el uso de los palillos. Había poca esperanza de que la

³¹ Pero después de 1960 existía un sistema de traducción para el inglés. Para la lengua española se introdujo en 1969. Cf. más arriba § 8.1.4. (Nota añadida al texto del P. Casey).

tradición establecida tuviera algo que aprender del Nuevo Mundo. En verdad, fue sólo después del Concilio, en los años setenta cuando el neologismo “inculturación” comenzó a usarse en la Iglesia ³². Aunque el principio es que se acepten los valores positivos de la cultura local como medios para enriquecer el patrimonio cisterciense, como se establece en la c. 70, el proceso de ósmosis se desarrolla muy lentamente. Muchas culturas no europeas no han sufrido la influencia del dualismo cartesiano o del jansenismo. Hay, por tanto, una actitud sana hacia el cuerpo, y en África, tocar el tambor y bailar durante la liturgia es perfectamente natural. En el este asiático existen tradiciones de una elevada espiritualidad. Muchas culturas que no se han visto sometidas a los efectos deshumanizadores de la revolución industrial han mantenido una visión mucho más sana de las relaciones entre el individuo y el grupo que lo que actualmente se obtiene en el oeste individualista. Hay muchas virtudes monásticas que la Orden podría redescubrir con solo prestar atención a las otras culturas.

M) GOBIERNO

En las primeras décadas del siglo veinte, la Orden tuvo una considerable participación de “príncipes abades” y “reinas madres”. El espíritu activo en muchas sociedades occidentales que condujo a dictaduras tuvo su paralelo en actitudes autocráticas en la Iglesia y en los monasterios. Esta tendencia fue legitimada por una interpretación no desinteresada de la Regla de S. Benito, reiterada en conferencias diarias y llevada a cabo en la política. Mientras el régimen fue relativamente benigno, no fue cuestionado por los abades Visitadores o los abades del Capítulo General, quienes a menudo consideraban su tarea como un refuerzo de la autoridad abacial. La mayoría de los monjes y de las monjas aceptaban pasivamente esta preponderancia como parte de la herencia, aunque algunos desarrollaron algunas estrategias para crear un pequeño espacio para ellos mismos sin hacer una pública rebelión. A mediados de siglo tal obediencia ya no podía ser aceptada sin ser cuestionada. En concreto, a finales de los años sesenta – con la aparición de los Beatles, las revueltas estudiantiles en París, las manifestaciones contra la guerra en los Estados Unidos, el creciente desacuerdo en la Iglesia especialmente después de la *Humanae vitae* y la marea de secularización que iba reforzándose, – ³³ la no-

³² Ver M. Casey, “The Rule of Benedict and Inculturation: A Formation Perspective”, *Tjurunga* 62 (2002), pp.15-46.

³³ “El hecho más significativo del tiempo en que estamos viviendo es que es un tiempo en el que un único movimiento de secularización mete a las gentes de todos los continentes en su barrida”. Leslie Newbiggin, *Honest Religion for Secular Man*, (London: S.C.M. Press, 1966), p. 11. Algunos de los libros de este periodo parecen hoy tremendamente pasados de moda, sin embargo en su día causaron un gran revuelo. John A. T. Robinson, *Honest to God* (London: S.C.M. Press, 1963). John A. T. Robinson and David L. Edwards, *The Honest to God Debate* (London: SCM, 1963). Paul van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (London: SCM, 1963). Harvey Cox, *The*

ción de “autoridad sagrada” se debilitó considerablemente. Tanto la esencia como el estilo de la norma autocrática comenzó a aparecer inapropiada a la comunidad monástica contemporánea. Ni siquiera los Abades Generales fueron inmunes a la crítica en este asunto. Se cuestionó la duración vitalicia del cargo abacial y el paso a la dimisión se aligeró. Generalmente, después del Concilio, hubo una enfática demanda de formas de gobierno más participativas y la apertura de la vida monástica al diálogo, un tema frecuentemente mencionado en los escritos de Pablo VI. Con el *Estatuto sobre unidad y pluralismo* en 1969, la toma de decisiones llegó a ser considerablemente más descentralizada.³⁴ Las Conferencias Regionales adquirieron impulso y se dejaron muchas cosas a la elección de la comunidad local. Esto significaba reuniones, grupos y diálogos. En cierta medida, a los de media edad y a los mayores se les quitaba el poder por esta transferencia de autoridad; el engranaje normal de los ancianos que podría haberlos elevado a una posición de eminencia en la comunidad dejó de funcionar y fueron dejados en una especie de limbo. Muchas de las iniciativas fueron tomadas por jóvenes inconformistas, entusiastas y mejor formados, que parecían ser capaces de enfrentarse más eficazmente a los grandes cambios que entonces estaban ocurriendo, y que, además, estaban plétóricos del celo del Vaticano II y ardientes por el *aggiornamento*.³⁵ Hubo bastante experimentaciones, algunas veces muy extremas. Gradualmente las cosas se fueron asentando y los abades y las comunidades encontraron un *modus operandi* para llegar al consenso no sólo en las decisiones de importancia sino también en la toma de decisiones prácticas de la vida diaria. Muchos superiores hoy consultan a sus comunidades regularmente y les comunican todo lo que les concierne. Sin embargo, la idea de la participación adulta que se presenta en la c. 16³⁶ no es universalmente aceptada. Quedan restos de preferencias por la norma jerárquica, por un lado y, por otro, una dependencia mutua institucio-

Secular City (New York: Macmillan, 1965). Daniel Callahan [ed.] *The Secular City Debate* (New York: Macmillan, 1966). Harvey Cox, *The Feast of Fools: A Theological essay on Festivity and Fantasy* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1969). E. L. Mascall, *The Secularisation of Christianity* (London: Darton, Longman & Todd, 1965). Robert L. Richard, *Secularisation Theology* (London: Burns & Oates, 1967). Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster Press, 1966). Thomas J. J. Altizer, *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology* (Harcourt, Brace & World, 1967). John Macquarrie, *God and Secularity* (Philadelphia: Westminster Press, 1967). El libro de John A. T. Robins *Honest to God* se terminó en noviembre de 1962. Traza los orígenes de lo que vino a llamarse “Teología de la secularización” posterior a Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, y Paul Tillich.

34 Ver Colette Friedlander, *Décentralisation et identité cistercienne 1946-1985: Quelle autonomie pour les communautés?*, Paris: Cerf 1988.

35 Me incluyo a mí mismo en esta descripción.

36 « El Abad gobernará a los hermanos con respeto a la persona humana creada a imagen de Dios ; promueva la obediencia voluntaria y cultive oportunamente las habilidades y las capacidades intelectuales de aquellos. Dirija de tal forma a los hermanos en el cumplimiento de sus cargos que éstos cooperen con una obediencia activa y responsable, quedando a salvo sin embargo la autoridad del Abad para decidir y ordenar lo que se debe hacer » (c. 16).

nalizada. Sin embargo, por lo general, el cambio en la teoría y en la práctica de la autoridad parece irreversible. Pero todavía queda por desarrollar la espiritualidad de “la mutua obediencia”. No es inusual una cierta desconfianza postmoderna de la autoridad entre los que están cansados por los constantes escándalos dentro de la Iglesia y de los gobiernos de tantos países.

10.2.3. El desarrollo de la espiritualidad ocso en el siglo xx

La espiritualidad cisterciense se fundamenta en el distintivo cisterciense de la *conversatio*. La mayoría de los cambios en las creencias, valores y prácticas de la Orden en la mitad del siglo pasado no han sido simples emanaciones de la tradición cisterciense, sino las respuestas vivas de esa tradición a un mundo cambiante y a un ambiente eclesial enormemente diferente. La Orden y sus Regiones, junto con cada una de las comunidades, han tenido que encontrar puntos de unión entre las formas antiguas de hacer las cosas y las nuevas creencias y valores que llegan de la Iglesia y del ambiente cultural. El resultado ha sido pluriforme. Ha habido distintos grados de éxito en el “volver a” y en el “reapropiarse” las fuentes de la espiritualidad cisterciense; y después nos hemos encontrado con el desafío de encarnar esa espiritualidad en un modo de vida que no representa una ruptura radical con el reciente pasado. Los órganos pastorales de la Orden ofrecen alguna supervisión en esta situación.

En general, la *conversatio* cisterciense de hoy manifiesta una notable continuidad con los nueve siglos de tradición, aun contando con las complejidades de la sociedad moderna y la enredada conciencia de los que han sido formados por ella. Las observancias más importantes no son llevadas a cabo simplemente con una muda fidelidad sino con una inteligente conciencia de su significado y finalidad, y con un espíritu de libertad responsable. Existe una conciencia de discernir la relativa importancia de las distintas disciplinas. La mayoría de los monasterios alientan a los monjes y monjas a actuar con libertad responsable en las situaciones donde aparezca una discrepancia de valores.

La transición de un menor énfasis en las creencias y valores a un mayor énfasis no es ni homogéneo ni viene sin dificultades. En muchos de los temas que hemos tratado en la sección anterior hay cambios sustanciales que han de ser afrontados para poder asegurar que nuestra forma de vida se mantenga en consonancia con nuestros valores esenciales, y de alguna manera, también actuales. Algunas veces, esto conlleva el mantener formas antiguas del pasado; otras veces significará el dejarlas. Es cuestión de discernimiento.

Un ejemplo concreto es el concepto de monasterio como *schola caritatis*. Muchas personas que entran hoy vienen con experiencias afectivas alteradas. Puede

que se sientan atraídas a la vida cisterciense por la unificación que ofrece. Pero tal situación implica que el superior, los formadores y la comunidad deseen y sean capaces de asumir su rol como maestros y ejemplos en la escuela del amor. Principalmente significa que las comunidades necesitarán mejorar su acción. La queja más común que he oído en los encuentros de formadores es que hay demasiados miembros de la comunidad que no viven la *conversatio*. El viaje hacia la comunidad afectiva es largo y no sin obstáculos y desafíos; aparecen dificultades que no eran vistas cuando los monjes y las monjas vivían en una soledad afectiva. Pero éste es el viaje que debemos realizar si queremos permanecer fieles tanto al Nuevo Testamento como a nuestro propio carisma cisterciense.

El mayor cambio en la espiritualidad de la Orden en los últimos 50 años se comprende mejor como el deseo de encarnar el sentido de las observancias para que los monjes y monjas puedan vivir su vocación en un buen nivel de autoconciencia crítica. No sólo para amar y vivir la *conversatio* cenobítica cisterciense, sino para hacerlo conscientemente.

10.3. LA FORMACIÓN CISTERCIENSE-TRAPENSE EN EL S. XX.

10.3.1. La elaboración de la *Ratio Institutionis* de 1990

(Por dom Armand Veilleux)³⁷

Las Constituciones de nuestra Orden, elaboradas entre los años 1967 y 1987, y después aprobadas por la Santa Sede en 1990, fueron completadas por un importante documento llamado *Ratio Institutionis* o “Documento sobre la formación”. Este documento, redactado en el espíritu mismo de las Constituciones, fue, como éstas, el fruto de un largo trabajo, en el que se implicaron todas las comunidades y todas las regiones de la Orden antes de ser estudiado, discutido, enmendado y votado en la Reunión General Mixta de 1990. Para comprender sus líneas de fuerza y el sentido que la Orden ha querido darle, puede ser útil primero echar un vistazo no solamente sobre su historia sino incluso sobre su prehistoria.

³⁷ Dom Armand Veilleux es abad de Scourmont desde 1999, después de haber sido abad de Mistassini (Canadá) de 1969 a 1976, de Conyers (USA) de 1984 a 1990, Procurador de la Orden de 1990 a 1998.

I. PREHISTORIA: LA “RATIO” DE 1958

Hasta 1955, en los monasterios de hombres, todos los monjes, salvo raras excepciones, se hacían sacerdotes. La formación de los novicios se impartía en dos noviciados paralelos, uno para los coristas y el otro para los conversos. Para los conversos, una vez terminado el noviciado, no había generalmente ninguna formación sistemática posterior. Asistían a los capítulos del abad los domingos, a los sermones los días de fiesta de sermón y a las repeticiones que les daba su padre maestro. En muchos monasterios esas repeticiones no eran sino piadosas reflexiones para mantener el fervor (*fervorino!*). En otros sitios era una enseñanza un poco más sólida, tipo catecismo. En cuanto a los coristas, desde el fin del noviciado, comenzaban los estudios con vistas al sacerdocio. La formación del noviciado comprendía cursos sobre la Regla y los votos, así como el aprendizaje de las observancias: ¡Eso era todo lo que hacía falta saber para hacer la profesión con conocimiento de causa!

En su conjunto, los estudios teológicos en nuestra Orden eran más bien flojos, incluso cuando en algunos monasterios existía una excelente tradición de formación espiritual y doctrinal. Se utilizaban en general los mismos manuales que en los Seminarios Mayores; pero la formación, en la mayoría de los casos, estaba lejos de tener el mismo valor académico, aunque por otro lado la formación espiritual pudiese ser superior. Después del noviciado y los estudios teológicos, había poca formación organizada. Había simplemente “conferencias teológicas” para los sacerdotes.

Salió a la luz en 1956 un documento de la Santa Sede, “*Sedes Sapientiae*” que se refería a la formación y más específicamente a los estudios en las comunidades religiosas. Se presentaban nuevas exigencias para las comunidades. En particular, se pedía que en los monasterios donde se hacían los estudios (tal era el caso de la tradición de nuestra Orden) hubiese profesores cualificados, con títulos académicos reconocidos.

Sedes Sapientiae exigía, también, que cada instituto religioso elaborara una *Ratio Studiorum*. La nuestra fue publicada en 1958. Llevaba por título: “*Ratio Institutionis, praesertim studiorum*”. El acento estaba claramente puesto en los estudios. Y eso fue positivo, pues los estudios en nuestra Orden, hasta la fecha, estaban verdaderamente descuidados.

No hay que olvidar que se trataba de la época en que, bajo la influencia de los PP. De Lubac, Rahner, Congar, Chenu y varios más, la teología se orientaba hacia un redescubrimiento de sus bases escriturísticas y patrísticas. Aquello llevaba,

pues, a un redescubrimiento y una comprensión nueva de nuestra tradición monástica, incluida la de la *lectio divina*.

Dom Gabriel Sortais tomó muy a pecho estas exigencias, lo que llevó a la construcción de Monte Cistello, que llegó a contar, el año de la apertura del Concilio, con cerca de 90 estudiantes.

1965: Consecuencias del Decreto de unificación

El *Decreto de unificación*, que suprimía no sólo los Hermanos conversos sino la distinción entre dos clases en nuestras comunidades instaurando así una sola categoría de monjes, hizo que el problema de la formación se plantease de un modo nuevo. Por esta misma época, en varios monasterios de hombres se hacía sentir una corriente hacia lo que se llamaba un “monaquismo laico”. Se sentía cada vez con más intensidad la necesidad de formar “monjes” antes que formar “futuros sacerdotes”.

Entonces también se perfilan los esfuerzos de colaboración entre monjes y monjas. Del lado de las monjas, la formación no había sido siempre muy sólida doctrinalmente, pero al no tener el sacerdocio tenía la ventaja de haberse orientado siempre hacia la vida monástica.

1968: Documento sobre la formación

En 1968 se sintió la necesidad de revisar nuestra *Ratio*, a causa, precisamente, de esa evolución. Se constituyó una comisión de representantes de la mayoría de las Regiones de la Orden (las Regiones acababan de hacer su aparición, algunos años antes) para reflexionar sobre este tema. Esta comisión propuso no una nueva *Ratio* sino una serie de documentos que contenían muchos elementos sumamente útiles, pero que no fueron reunidos bajo la forma de un todo coherente. El Capítulo General siguiente recomendó a las comunidades inspirarse en este documento, pero éste no fue votado como un texto oficial de la Orden.

No fue por casualidad que un nuevo interés por la formación se manifestara en el momento en que el pluralismo aparecía en la Orden, pluralismo que por otra parte era una consecuencia no solo de una evolución cultural mundial, sino también del hecho de que la Orden se había extendido repentinamente por diversas culturas donde no había penetrado hasta ahora o bien había quedado muy poco representada.

Después vino el largo período de renovación de nuestras Constituciones, comenzado en 1967 que culminó en los Capítulos de Holyoke y de El Escorial en 1984 y 1985, y finalmente en la RGM de Roma en 1987. En el curso de estos años la

Orden hizo mucho en el campo de la formación, a nivel local, regional y también de toda la Orden. Existían en casi todas las Regiones secretarios para la formación y varias iniciativas habían sido muy felices.

Las Constituciones, en su excelente sección sobre la formación, hacían referencia a la preparación de una *Ratio Institutionis*, que sería preparada por el Capítulo General. Esta *Ratio*, por otra parte, parecía pedida por el nuevo Código de Derecho Canónico promulgado en 1983.

II. ELABORACIÓN DE UNA NUEVA RATIO

La Reunión Mixta de Preparación de 1986 (RMP I) pidió a cada Región que redactase un boceto de esta *Ratio*, o en su defecto, un documento que resumiera su contenido, y enviarlo al Secretario Central para la Formación antes del 1º de marzo de 1987. El P. Cornelius Justice de Mount Melleray fue elegido entonces para esta función. Tenía como mandato presentar una síntesis de estos textos en la reunión siguiente.

La segunda Reunión Mixta de Preparación (RMP II) decidió que el P. Cornelius, en unión con los Secretarios regionales para la Formación, prepararía un proyecto de *Ratio* a someter a la siguiente RGM, en Roma en diciembre de 1987.

1987: Texto de Chambarand I y RGM de 1987

El P. Cornelius estableció una red impresionante de comunicación y suscitó una reflexión importante en la Orden. En el curso de una reunión de trabajo de tres semanas con los Secretarios de casi todas las Regiones de la Orden, preparó un proyecto que sería conocido bajo el nombre de **Chambarand I**, que fue comunicado a los capitulares durante los Capítulos Generales de 1987, cuyo programa estaba ya enormemente sobrecargado, ya que había que asegurar la última revisión de las Constituciones antes de presentarlas a la Santa Sede. La única decisión que tomó la asamblea fue el recomendar el estudio a todas las Conferencias Regionales y a los que eran responsables de la formación.

No se trataba ya de una *Ratio Studiorum* (que falta por hacer) sino de un documento que trataba del conjunto de la formación monástica.

En el año que siguió a los Capítulos de 1987, casi todas las Regiones se reunieron y estudiaron este proyecto de *Ratio*. Las reacciones eran positivas en su conjunto pero había también un deseo general de un texto más sucinto y menos “psicológico” en su lenguaje, conservando la importancia reconocida a la dimensión psicológica de la formación.

La Comisión Central de 1989 en Cardeña ratificó esas orientaciones, nombró

una comisión de tres personas para revisar el texto según un calendario que permitiría llegar a la RGM de 1990 con un texto ya bastante aceptado por la mayoría.

1989 (junio): Síntesis y nuevos textos

Este texto, listo en el mes de junio de 1989, conocido bajo el nombre de **Chambarand II**, fue enviado a todas las Regiones, que tenían que estudiarlo y enviar sus reacciones y comentarios antes del marzo de 1990. Todas, sin excepción, hicieron este trabajo y – sobre la base de sus sugerencias y comentarios – se hizo una nueva versión, nombrada **Chambarand III**, que fue presentada como documento de trabajo para la RGM de septiembre de 1990.

1990 – RGM: Texto definitivo

Un estudio muy detallado de este texto, párrafo a párrafo y casi frase por frase fue realizado por todas las Comisiones mixtas de la RGM (algunas secciones eran repartidas entre diversas comisiones). De hecho, este estudio de la *Ratio* ocupó una parte importante de la reunión. Después de varios votos sobre diversas enmiendas, el texto completo de nuestra *Ratio* fue aprobado por los dos Capítulos Generales con una gran mayoría (Capítulo de abadesas: 51 si, 7 no y 1 abstención. Capítulo de abades: 80 si, 9 no y 1 abstención).

Con excepción de las mismas Constituciones, ninguno de los textos producido por la Orden en esta época movilizó tanto la reflexión y el trabajo de todas las Regiones y por tanto de todas las culturas, a nivel regional y en los Capítulos Generales, como esta RGM de 1990. Toda refundición parcial o total de este documento que algunos podrían contemplar, deberá tomar en cuenta este enorme trabajo del conjunto de la Orden. Sería casi imposible pensar que se pudiera llevar a cabo una revisión sin que toda la Orden se viera de nuevo implicada en tal empresa. Incluso habría que asegurarse, antes de comenzarla, que toda la Orden la juzgara oportuna.

III: ALGUNAS GRANDES LÍNEAS (O INTUICIONES DE BASE) DEL DOCUMENTO.

- a) Personalmente creo que la intuición más fundamental de este documento es que la formación dura toda la vida.

Se trata de un proceso por el que una persona (hombre o mujer) es progresivamente transformada a imagen de Cristo, cual es la finalidad de nuestra vida monástica. Por “formación” se entenderá, de ahora en adelante, el conjunto de esta “transformación” y no el período inicial de iniciación a la vida monástica.

Este enfoque influirá evidentemente en la manera de concebir quiénes son los agentes de esta formación y cuáles son los medios a emplear.

- b) La segunda intuición fundamental es que los dos agentes principales de esta formación o transformación son el Espíritu Santo, por una parte, y el propio sujeto en formación, por otra. El resto de las personas llamadas “formadores” a título diverso mediatizan la acción del Espíritu Santo de una parte y de otra sirven de guías al sujeto en formación.
- c) La tercera intuición fundamental es el papel esencial que juega la misma vida comunitaria en la formación de un/una cenobita. Esta vida comunitaria es lo que nuestras Constituciones llaman constantemente la “*conversatio*” cisterciense.

Algunos puntos importantes derivados de estas orientaciones de base:

- a) El documento está centrado en la persona que está en formación, y no sobre lo que hay que transmitirle.
- Se manifiesta un gran respeto por esta persona y por la gracia que trae consigo y que aporta a la comunidad.
 - Cada persona está considerada en el conjunto de su historia: es importante todo lo que ha precedido a su entrada al monasterio.
 - Cada persona está también considerada en todas las dimensiones de su ser: no se trata simplemente de hacer que alguien adopte el comportamiento llamado “monástico”, de hacerle adquirir virtudes monásticas, etc. Se trata de ayudar a alguien a hacerse un hombre o una mujer realizado, equilibrado, maduro, cristiano que ha asumido el conjunto del mensaje evangélico y que ha decidido vivir según la “vía” monástica, en virtud de una llamada del Señor. Así pues se insiste sobre la importancia del equilibrio humano, emotivo, afectivo, intelectual y espiritual.
 - En consecuencia, se da una gran importancia a todas las etapas de la madurez humana.
- b) Incluso cuando personas con una tarea especial en el campo de la formación (sobre todo inicial) no tengan una calidad suficiente de vida comunitaria en la comunidad, su trabajo podrá difícilmente dar frutos. Se deberá pues estar atento a asegurarse que los elementos de la *conversatio* cisterciense cumplen verdaderamente su papel formador. Para ello se estará atento a que cada comunidad asuma bien la “cultura monástica” y desarrolle la suya propia.
- c) Todo esto implica igualmente una concepción bien precisa de la “formación permanente”. En el pasado, cuando la palabra “formación” designaba casi exclusi-

vamente la formación inicial, se concebía la “formación permanente” como una especie de continuación, de modo ralentizado y de una frecuencia limitada, de la formación inicial (un reciclaje periódico) Ahora, que por formación se entiende el conjunto del proceso de transformación que se extiende a lo largo de toda una vida, la formación inicial no se contempla más que como un tiempo fuerte de la formación permanente.

- d) Es inútil subrayar la importancia que adquiere también cada cultura, nacional y local. Antiguamente la formación era a menudo un proceso de aculturación y no de inculturación. Había que asimilar una cultura monástica filtrada en marcos bien precisos. A partir de ahora cada Región está llamada a adaptar la *Ratio* a su contexto cultural y a sus propias necesidades. Cada capacidad de adaptación de nuestra *Ratio* está confirmada por el hecho de que todas las Regiones no europeas (Remila, USA, RAFMA, ASPAC) dieron su acuerdo global con **Chambarand II** (como recordó el P. Cornelius en su presentación del texto al comienzo de la RGM de 1990), ofreciendo sugerencias que fueron integradas en **Chambarand III** (Curiosamente, la única Región que tuvo dificultades con **Chambarand II** fue Centro y Norte Europa, que no apreció la importancia dada a la comunidad en el proceso de formación). Cuando se presentaron los informes de las comisiones en el curso de la cuarta sesión de la RGM de 1990, el secretario de la 17ª comisión (Las “Jóvenes Iglesias”) explicó que este texto “es una buena base pues es susceptible de adaptarse a contextos culturales diversos, en particular porque no va mucho al detalle. Expresa así mismo muy bien el ideal cisterciense. Es un documento que puede ser útil en toda la Orden” (Informe, p. 21). Por lo demás, el texto mismo de la *Ratio* (nº 69) invita a las Regiones “a ayudar a las casas a adaptar esta *Ratio* a sus necesidades específicas y a la cultura particular de la Región”.
- e) Importancia dada también al pluralismo. Se han esforzado por elaborar un texto que exprese todos los grandes principios de base válidos para todos, pero que se limite a lo mínimo en la expresión de los datos que por su naturaleza son propios de una u otra cultura. Fue una elección difícil porque **Chambarand I** daba una serie de consejos sumamente preciosos y unos análisis muy perspicaces, pero que no servían para todas las culturas. No habrá que olvidar este primer texto. Habrá que volver a él una y otra vez para tomar de él lo que nos pueda ser verdaderamente útil.
- f) El monasticado: Realidad nueva en varias Regiones, en el momento de la redacción de la *Ratio*, y aún en plena evolución.

IV. LOS ESTUDIOS EN LA VIDA MONÁSTICA

Nuestra Orden no ha conocido nunca una gran tradición intelectual (Scourmont por ejemplo, bajo la influencia de dom Anselme Le Bail, fue durante largo tiempo una excepción admirable, donde se supo armonizar estudios de alto valor científico con una orientación monástica indiscutible). Desde 1955 hemos mejorado notablemente la vida intelectual de nuestras comunidades (monjes y monjas). Hay quizás en la actualidad una actitud que va en el sentido contrario y que lleva a algunos a decir que la *Ratio* insiste muy unilateralmente sobre los cursos y los estudios.

Esta reacción es verdaderamente síntoma de otra cosa ya que se han desplegado todos los esfuerzos posibles para subrayar en este texto que los estudios están lejos de ser el elemento primero de la formación y que este elemento debe quedar subordinado a muchos otros. Se han situado también los estudios en el marco pluralista mencionado más arriba.

Si la *Lectio divina* es verdaderamente el corazón de nuestra vida, una cierta iniciación a la Sagrada Escritura aparece como esencial. Así pues se ha puesto esta iniciación a la Sagrada Escritura como una de las cosas que hay que hacer durante el noviciado y continuar en el monasticado, e incluso más allá. Ello no quiere decir que todos deban hacer los mismos estudios de exégesis científica. Para algunos bastará una iniciación simple para poder saborear la palabra de Dios. Pero otros tendrán necesidad de una formación más avanzada. Mas todos tienen necesidad de una iniciación.

Nuestra espiritualidad debe estar fundada en los datos de la Revelación y en la fe. Para evitar encerrarse en una piedad sentimental o infantil, es esencial que todos reciban una iniciación a la doctrina cristiana. Aquí aún, ésta podrá revestir varias formas: para unos será una especie de catecismo para adultos, para otros un estudio más avanzado y científico. Pero todos tienen necesidad de una fe esclarecida y por ello de un buen conocimiento de los capítulos principales de la doctrina cristiana.

Se podría decir algo parecido de todos los elementos de la lista de las “materias” a tratar, ya sea durante el noviciado o durante los votos temporales.

CONCLUSIÓN

Toda la espiritualidad de nuestras Constituciones se encuentra resumida en el prólogo de esta *Ratio* que se puede considerar legítimamente como un comentario espiritual de las Constituciones. Y toda la comprensión del fin último de

la formación está admirablemente expresada en el texto de 2 Cor. 3,18, puesto de relieve: “*Llamados a ser transformados en la imagen de Cristo*”.

10.3.2. Algunos rasgos de la formación monástica

(Por dom John Eudes Bamberger)³⁸

INTRODUCCIÓN

La historia de la formación monástica en todos sus aspectos, a pesar de su importancia, nunca ha sido objeto de un amplio estudio de adecuado tratamiento. Por supuesto que hay buenas razones para ello: no es debido a la falta de interés sino más bien a la amplitud del proyecto. Al fin y al cabo, toda la extensión de la vida monástica pretende ser una formación para la santidad, la conversión continua, incluso la transformación de la persona entera, en toda su dimensión de cuerpo, alma y espíritu. La formación abarca de hecho la totalidad de la vida monástica. En consecuencia, incluye a los mayores tanto como a los miembros más jóvenes. Tal visión de la formación es precisamente la adoptada por el Estatuto de Formación (*Ratio Institutionis*), que es la vigente legislación de la Orden.

Para ser breve, trataré sólo de aquellos aspectos de la formación monástica de nuestra Orden cisterciense-trapense que me parecen de singular importancia. Me parece lógico dividir esta presentación en dos principales secciones: la formación antes del Vaticano II y después del Concilio, haciendo hincapié en los cambios introducidos en los monasterios de la Orden en consonancia con el Concilio. En el breve marco de esta exposición, no pretendo dar exhaustiva cuenta de este tema; me parece más útil ofrecer simplemente un testimonio personal de cómo un monje americano vivió y entendió la formación monástica a partir del año 1950. ¡Qué interesante sería haber tenido un testimonio personal de ese otro período de rápidas transformaciones en la Orden que fue el comprendido entre los años 1150 y 1200! A pesar de lo personal que a veces sea esta exposición, no me limitaré sólo a los dos monasterios de Gethsemani y Genesee donde he vivido estos cincuenta años. Me propongo tener en cuenta las costumbres y experiencias de otras casas de la Orden tal como son vistas por un monje de esta segunda mitad del siglo veinte. Podría añadir que las circunstancias me brindaron la oportunidad de adquirir una experiencia personal de cada una de las Regiones de la Orden,

³⁸ Monje de Gethsemani (USA), Secretario del *Consilium generale* de 1969 a 1974, abad de Genesee (USA) de noviembre de 1971 a septiembre de 2001.

por haber prestado el servicio de Secretario General durante seis años en medio de estos cincuenta años.

Un último apunte: supongo que otros monjes de distintas Regiones de la Orden podrían aportar sus experiencias en este campo, que complementarían las que yo ofrezco aquí, dando probablemente una visión que ratificaría más de una de mis observaciones y valoraciones.

FORMACIÓN PRECONCILIAR

Cuando entré en la Orden en 1950, no podía darme cuenta de que el espíritu y la mentalidad que habían configurado en gran parte la estructura de la vida monástica durante los últimos 400 años estaban a punto de sufrir un radical cuestionamiento, que conduciría a un cambio y a la reestructuración de la vida cotidiana y de las relaciones personales. Aunque unas pocas personas en la Iglesia se daban cuenta de lo deseable, incluso de lo necesario que era un cambio radical, en esa época nadie que tuviera un papel relevante exigía unas medidas concretas. Sin embargo, en nuestra Orden, había unos pocos monjes, incluido un par de abades, que tranquilamente habían comenzado a repensar la espiritualidad básica monástica y a desarrollar un programa de formación más integral que lo que generalmente se ofrecía en la Orden.

En Gethsemani el tipo de formación que se ofrecía, creo yo, era bastante típica, si bien quizá interpretada y practicada con mayor rigidez que en muchas otras comunidades masculinas. No existía en absoluto ningún programa para los candidatos que se disponían a entrar. Si una persona reunía los requisitos canónicos y evidenciaba una seria motivación religiosa, puesta de manifiesto en una breve correspondencia y una entrevista con el maestro de novicios o el abad, era aceptada. Había una selección más rigurosa para con los monjes de coro, en cuanto a cualificación académica. En concreto, uno tenía que poseer cierto dominio del latín y una patente capacidad para los estudios. Un cierto número de quienes deseaban entrar como monjes de coro era rechazado, pero se les permitía la entrada como Hermanos legos. En alguna ocasión, uno empezaba el noviciado como corista y pasaba al de los Hermanos legos, si encontraba demasiado exigente el régimen de estudios o simplemente prefería una vida de más trabajo manual y menos coro. Otras normativas ofrecían un carácter más flexible, como por ejemplo que los Hermanos legos podían entrar a los 16 años, sin haber terminado la escuela secundaria; no era raro aceptar monjes de coro a los 18 años, nada más haber terminado los estudios secundarios. En esa época, eran relativamente pocos los que tenían más de treinta años. Por otra parte, muchos de nosotros habíamos estado en el ejército y teníamos ya un conocimiento del mundo que, de otro modo, no

hubiésemos tenido a nuestra edad. La relativa juventud de gran parte de la comunidad conllevaba ciertamente una gran dosis de entusiasmo, que no siempre se expresaba con la debida discreción o era producida por una motivación interior.

En general, la vida en aquel entonces estaba muy regulada por numerosos Usos prescritos, que el Padre Maestro enseñaba en las “repeticiones”. Dichas lecciones estaban desprovistas de todo estímulo intelectual, orientadas, como estaban, a la observancia y a una vida de oración piadosa y austera, de renuncia de sí mismo y de penitencia. Durante las clases no se permitía ninguna intervención ni se nos animaba a profundizar más en las lecturas de la historia o de los primeros Padres cistercienses. El tono general era decididamente árido, más bien moralista, poniendo un acento bastante voluntarista. Al menos así es como algunos de nosotros percibíamos esta forma de enseñanza. Sin embargo, era cristocéntrica, de modo que las penalidades, las dificultades y pruebas se entendían como medios de unión con el Señor en su pasión. Las charlas del abad en el capítulo complementaban estas repeticiones y trasmitían de una manera menos sombría la doctrina del amor a Cristo y a la cruz. La oración y la meditación eran formas de comunión con el Señor, pero no se proporcionaba una doctrina coherente sobre la contemplación y su relación con la ascesis, ni su modo de efectuar una transformación espiritual. En general, se hablaba muy poco de contemplación, de transformación y resurrección. El silencio se observaba bien, y se insistía en él. Repito que no había estímulo alguno para el estudio serio o las ocupaciones intelectuales; todo lo contrario: cuando el Padre Luís (Thomas Merton) comenzó sus clases con los novicios, al poco tiempo de entrar yo, y empezó a hablar de oración y de los Padres con sorprendente entusiasmo que encontrábamos atrayente, fue causa de tensión con el Padre Maestro. Su influencia se dejó sentir como una interferencia con la del maestro de novicios, que estaba convencido de que la formación requería que fuese dada por una sola persona. De hecho, el estilo de Merton y su visión de la vida monástica eran, desde luego, de una concepción muy diferente y, sobre todo, trasmitida de modo mucho más agradable y atrayente. El mismo abad era partidario de la forma de enseñar del Padre Luís pero decidió que, dadas las circunstancias, debía interrumpir sus clases.

La biblioteca estaba cerrada a los novicios, que sólo tenían acceso a los libros de devoción y piedad que se encontraban en el escritorio. El único campo en el que se requería un cierto esfuerzo intelectual era en el estudio del latín, ya que todas las oraciones del coro y todos los libros litúrgicos estaban escritos en esa lengua.

Años más tarde, cuando se me pidió que revisara un libro que describía la formación de un monje budista Zen, vi claramente que los principios psicológicos de formación de la Orden, a mediados del siglo veinte, tenían mucho en común

con los empleados en la tradición budista. Por supuesto, los principios teológicos y espirituales divergían mucho pero a nivel de la psique, de la reorganización de las estructuras internas y de los efectos sobre la conciencia, había una afinidad muy grande, según mi experiencia. Los largos oficios cantados en latín, el silencio con el que se prolongaba la concentración de la oración y la meditación, el trabajo sencillo en los campos y la limitada carga intelectual, todo eso servía para llevar hacia una vida interior de oración continua. Después de un tiempo, esta interioridad orante conducía a una elevada conciencia espiritual. Aunque la sutileza de este proceso contemplativo y la activación de los sentidos espirituales eran poco comprendidos, al menos la práctica que contribuía a este “trabajo del corazón” era celosamente enseñada y observada.

Sin embargo, con el paso del tiempo, muchos novicios experimentaron este régimen como un origen de estrés emocional. Muchos parecían incapaces de superar las inevitables frustraciones a la hora de tomar conciencia de sus propios mecanismos síquicos, resolver conflictos internos e integrar sus aspiraciones y energías en los misterios de Dios, que forman parte de la realidad de toda experiencia contemplativa. También en el Zen la superación de estas frustraciones juega un papel importante para alcanzar una nueva identidad asociada a la iluminación. La función del Maestro es reconocer e identificar las diferentes etapas de este proceso y, con consejos apropiados, ayudar al novicio a descubrir su propio camino interior. Empezó a ocurrir que muchos bienintencionados y fervientes novicios no tenían los recursos y la fuerza psicológicos para vivir provechosamente este régimen. La complejidad de sus conflictos y de sus tensiones desconcertaba a sus formadores con demasiada frecuencia.

Los tradicionales medios de actuación con tales crisis se demostraron inadecuados tan a menudo, que se acordaron cambios en el régimen y los usos. Las primeras de estas modificaciones fueron introducidas en la liturgia y las horas de sueño en el Capítulo General de 1953. Casualmente, algunos años más tarde el Padre Luís me invitó a tener un encuentro con él y un monje de la India, que estaba de visita. En el curso de la conversación, este ascético hindú mencionó que en tiempos recientes su comunidad había visto la necesidad de hacer cambios en su modo de vida. ¡Y este cambio, añadió, comenzó en 1953! Yo era junior en esa época y me aprovechaba del estilo tan diferente de formación que introdujo el Padre Luís al ser nombrado para el recién creado cargo de maestro espiritual de los profesos simples en el año 1952. Mucho de lo que caracterizaba a sus métodos fue adoptado por la Orden algunos años después. No es que él fuera el único que viera la necesidad de una orientación más personal y humanística en la formación de los jóvenes y en la vida en general. Dom Anselme le Bail había introducido un espíritu más humanístico que daba más importancia al estudio y a una formación

más integral culturalmente, en Scourmont, ya en los años treinta. Otros abades y monjes de la Orden también dieron una gran importancia a la historia y la espiritualidad de la tradición cisterciense, y a su estudio: dom Chautard de Sept Fons, dom Alexis Presse de Tamie, dom Luddy de Mount Melleray, o el P. (luego dom) Deodat de Westmalle, entre otros. El mismo Capítulo General de 1933 reconocía la necesidad de una orientación intelectual más seria en la vida y en la formación de la Orden. Como medida práctica, decidió que debía crearse una “Revista de la Orden”. Cada uno de los abades antes mencionados escribieron artículos en los primeros números de *Collectanea OCSO*, que ofrecieron a los monjes de la Orden serios estudios de espiritualidad e historia. En el primer volumen aparecieron artículos en cuatro lenguas: francés (la mayoría), holandés, alemán e inglés.

Otra adaptación preconiliar fue la adopción del Plan de Formación para las monjas jóvenes, en 1953 (ver Actas del Cap. Gen., p. 49). En la Presentación de este Plan el Capítulo establecía que “la formación de las jóvenes se dejaba hasta el presente a la iniciativa de las maestras de novicias. Aunque eran alabadas por su devoción y su celo, se podía deplorar la falta de método en la formación que trataban de dar”. El plan es intencionadamente “detallado, preciso y práctico”. La Santa Sede había empezado ya en 1950 a reconocer la necesidad de una puesta al día de la formación (*Renovationis Accomodatae*) y, después de hacerse algunas experiencias para aplicar esta renovación, la Congregación de Religiosos publicó unas normas que las Órdenes debían seguir para llevar a cabo la renovación. Poco después, se promulgó la Constitución *Sedes Sapientiae* (1956) del Santo Padre. Este documento pedía a todas las Órdenes una cuidadosa revisión de todo lo referente a la formación de los jóvenes. En el Capítulo de 1957, el Abad General, respondiendo a las iniciativas de Roma, dio cuatro conferencias además del discurso de apertura. Los cinco discursos tuvieron como tema principal la formación espiritual e intelectual (Actas del Cap. Gen. de 1957, *passim*). Como en ese período todos los monjes de coro aún no ordenados estaban siguiendo sus estudios, el asunto de los estudios reglados ocupaba un lugar principal, aunque no exclusivo, en estas consideraciones. El punto clave de estas conferencias era que el estudio debería contribuir a la oración contemplativa y no interferir en ella. Al mismo tiempo, debían tomarse firmes y adecuadas medidas para una formación intelectual seria. Tal como señalaba el Abad General, Dom Gabriel Sortais, la Orden ya había realizado algunas adaptaciones que se amoldaban a las normas del documento de 1956, pero también expresó a este respecto la preocupación que no hubiera desviaciones en la práctica de la Orden que pudiesen rápidamente conducir a divisiones. Así pues, las adaptaciones requeridas más tarde por el Vaticano II no vinieron como una medida repentina o inesperada. Más bien, la Orden estaba ya envuelta en un proceso de adaptación y renovación más de una década antes del final del Concilio.

Mis impresiones sobre la formación durante este período de 1952-1956, en que yo estudiaba para el sacerdocio, son algo distintas. Las clases de Merton integraban la teología bíblica y patrística de una manera que las hacía más accesibles. Su relación directa con la vida monástica y la oración era evidente, y tenía como resultado que se tomase gusto personal a esos estudios y a la práctica de la oración contemplativa. Por otra parte, aunque teníamos profesores competentes, doctores en teología por universidades europeas, el estilo de la enseñanza y los textos eran los mismos que se utilizaban en los seminarios diocesanos, y reflejaban un espíritu más académico. Procuraba leer a Santo Tomás de Aquino, que me parecía hablar desde una experiencia espiritual que impregnaba su estilo formal mejor que los manuales, en la medida que me fuera compatible para preparar los exámenes. Santo Tomás cita a san Agustín, a san Juan Damasceno y a otros muchos Padres, incluido Casiano, con bastante frecuencia, y así, al final, esta cercanía me parecía que me daba una formación más integral que la ofrecida por el programa oficial de estudios. Para aquellos que no tuvieron un profesor excepcionalmente dotado en ese período preconiliar, los estudios sacerdotales no contribuían fácilmente a una orientación contemplativa, sino que estaban más orientados a un ministerio académico y pastoral. Al mismo tiempo, la intensa vida litúrgica, el ambiente de silencio, de recogimiento y soledad, constituían las influencias principales en una vida de oración continua y de gran simplicidad.

En el Capítulo de 1958 fue votada una *Ratio Studiorum*, que fue después aprobada por el Vaticano. En el tiempo en que se puso en práctica “ad experimentum” en 1960 y luego aprobado en 1962 un Estatuto para los estudiantes, ya existía un amplio acuerdo para formar profesores y preparar a otros miembros para puestos de responsabilidad en las comunidades. En 1959, cuando yo era estudiante en Monte Cistello, había 75 estudiantes de 15 países diferentes que vivíamos allí, y asistíamos a diversas universidades de Roma. Todos, salvo pocas excepciones, ya ordenados sacerdotes.

El siguiente cambio a nivel de la Orden, fue tomado en consideración en 1962, cuando en el Capítulo se subrayó la necesidad de un mejor discernimiento y selección de los candidatos. El Capítulo también determinó que el tema de la formación sería estudiado y tratado con más detalle y con prioridad en el siguiente Capítulo General. El año 1962 era el segundo del Concilio Vaticano II. Por esta época, existía una gran concienciación de las posibilidades y del deseo de mayores adaptaciones que serían el resultado de las deliberaciones del Concilio, seguidas con gran interés en todo el mundo. Pronto la Orden se vería envuelta en cambios fundamentales en la formación, dada a todos los monjes, no sólo a los jóvenes.

EL VATICANO II Y LA FORMACIÓN MONÁSTICA

El Concilio terminó en 1965. Dos años más tarde tuvo lugar el Capítulo de Renovación solicitado por el decreto *Perfectae Caritatis*, con los resultados que expondré a continuación. Siguiendo a aquel primer Capítulo General Especial, y en la estela de insatisfacción que dejó tras de sí, en 1968, casualmente el año de la muerte de Merton, el *Consilium Generale* decidió que una Comisión de Formación, compuesta de un representante por cada Región y tres monjes especialmente designados, debería reunirse en Monte Cistello para tratar de asuntos relativos a la formación en la Orden. Ninguno de los miembros de esta comisión era abad; todos tenían experiencia en la formación, tal como se había desarrollado en la Orden hasta entonces. El mandato de esta comisión era vagamente general en su formulación, quizá muy sabiamente.

La comisión decidió formular algunas recomendaciones más bien amplias para que se presentaran a estudios en las casas de la Orden y a una posible consideración en el Capítulo de 1969. Las monjas no participaron en la reunión, así que la formación de las monjas se trató muy poco, porque se pensaba que una falta de información suficiente impedía cualquier recomendación seria para la rama femenina. Por supuesto, muchas de las propuestas podían ser consideradas de gran interés tanto para monjas como para monjes. La reunión reveló que, a pesar de ciertas divergencias de opinión, expresadas con franqueza, había unidad de espíritu y acuerdo en los principios y objetivos fundamentales. Los documentos finales trataron en detalle de las distintas etapas y aspectos de la formación de la vida monástica. El mismo espíritu, más humanista o más refinado, que ya había animado la formación en muchas casas de la Orden, se hizo evidente en las deliberaciones de este grupo, como también la buena voluntad de encarar los desafíos que fueran encontrando los encargados de la formación. Esta comisión resultó ser la primera etapa de un largo proceso de revisión de la formación propuesta y finalmente codificada en la *Ratio Institutionis* (Plan de Formación) que fue aprobada por el Capítulo General de 1990 y que rige actualmente en la legislación de la Orden relativa a la formación.

Unas seis semanas después del informe presentado por esta comisión “ad hoc”, la Sagrada Congregación para los Religiosos publicó la *Instructio de accomodata renovatione Institutionis ad vitam religiosam ducendam* [*Acta Apostolicae Sedis* 61 (1969) 103-120]. Este documento establece los principios y normas que hay que seguir para aplicar la renovación solicitada por la *Perfectae Caritatis*. El informe de la Comisión de Formación se había anticipado en gran parte a muchas disposiciones que contenía dicho documento, como lo destacó dom Gueric de

Scourmont en el Capítulo General de 1969, de forma que la Orden había comenzado el proceso de revisión de la formación monástica en la misma línea marcada por los encargados de velar por el cumplimiento del Vaticano II. Una vez más, la Orden demostró estar en sintonía con la evolución de una Iglesia más abierta, asegurando así una buena capacidad de continuidad en el proceso de adaptación. Inevitablemente, al momento de aplicar estas medidas, su desarrollo en cada casa difería mucho debido sobre todo a la diferente capacidad de las comunidades, en cuanto a formación adecuada y personal dotado para ello.

Estas diferencias surgieron poco a poco y se persisten hasta el presente. Mientras algunas comunidades tienen un ciclo de cursos bien establecido con un cuadro de monjes que participan en él, otras han hecho poco para proporcionar estudios regulares una vez que el novicio ha dejado el noviciado. Actualmente en la mayoría de las casas, la formación sacerdotal comienza de manera oficial sólo después de la profesión solemne, aunque ciertos estudios básicos – como el latín y otros idiomas – y la filosofía se pueden dar en etapas más tempranas en forma de tutorías a los que están interesados y capacitados. La mayoría de los estudios de teología se realiza en los seminarios o en la universidad, de modo que el individuo debe mostrar una mayor iniciativa para mantener la integración de sus estudios en la vida de oración contemplativa.

Desde mi punto de vista, lo que más ha influido en lo referente a la formación en la Orden, ha sido la aplicación del *Estatuto de unidad y pluralismo*. Las disposiciones que más decisivamente influyeron sobre la formación y la vida diaria en el monasterio fueron las referentes al silencio y a una mayor apertura al mundo. Además, el hecho de que normas generales para diversas prácticas requirieran la consulta en las comunidades para llegar a un acuerdo en cuanto a su aplicación concreta. Una vez que esa consulta fue realizada en un ambiente donde era general el permiso para hablar, empezó a operarse una dinámica interpersonal muy diferente. La comunicación se convirtió poco a poco en el tema palpable, y en consecuencia, también la calidad de las relaciones entre los miembros. Obviamente, esta evolución supuso una serie de contribuciones muy útiles para la vida de oración y contemplación, así como para favorecer una experiencia comunitaria más satisfactoria para muchos. Al mismo tiempo, los nuevos desafíos tenían que acometerse de manera que se garantizara que la vida interior no sufriría detrimento alguno. La formación vino a dar más importancia a relaciones humanas y comunitarias saludables. La naturaleza de la obediencia y su manera de ejercerla quedaron afectadas sensiblemente por este contexto, de modo que superiores, novicios y juniores se encontraron en el aprendizaje de nuevas maneras de ejercitar esta práctica monástica esencial. En particular, se emplearon más esfuerzos en el tema del desarrollo de los dones particulares de cada uno. La creciente com-

plejidad de la economía moderna, la necesidad de profesores y administradores competentes, de directores espirituales con mayor preparación, todo esto ofrecía un campo más amplio para cultivar talentos e intereses que contribuyeran a la madurez y a la participación activa en la vida de comunidad por parte de un mayor número de sus miembros. La obediencia fue vista de manera más recíproca, se hizo menos pasiva por parte del sujeto, y más consultiva por parte del superior.

Otra evolución que tuvo lugar debido a la complejidad creciente de la sociedad moderna y su creciente especialización en todos los terrenos, desde la teología a la agricultura, fue la planificación de reuniones de diferente tipo. Primeramente, las Reuniones Regionales de superiores que, de ocasionales, pasaron a ser periódicas, contribuyeron en gran manera a la formación de los superiores y también de los monjes delegados que participaban en algunas de dichas sesiones. A estas reuniones siguieron cursos para maestros de novicios y otras personas encargadas de la enseñanza y la dirección espiritual. Con el tiempo, estos cursos regulares de formación para novicios y/o juniors llegaron a ser estructura habitual de formación en muchas comunidades. El agrupamiento tiene la ventaja de ahorrar en recursos humanos y facilitar una situación en la que los monjes de diferentes comunidades puedan conocerse y enriquecerse con sus puntos de vista y su apoyo: cillereros, chantres, enfermeros consideran muy útiles estos cursos, que son un modo de formación continua. En varias ocasiones se han desarrollado una serie de programas específicos para ofrecer a monjes y monjas mayores la oportunidad de aprender ciertas materias, la mayoría en relación con una mayor comprensión de la tradición cisterciense. Más recientemente, esto ha incluido un curso de varios meses en Roma, que ofrece una enseñanza dada por expertos selectos.

LA ORACIÓN Y LA FORMA DE VIDA CONTEMPLATIVAS

En un ambiente de cambios más bien rápidos en área tan importante, una de las tareas principales de la formación era establecer y preservar la orientación hacia la oración contemplativa y las experiencias que favorecieran su desarrollo. Surgida la necesidad de una mayor privacidad, la comunicación se convirtió en un elemento mucho más significativo en la vida diaria. La mayoría de las comunidades comenzó a tener celdas privadas para los monjes y, algo más tarde, también las monjas adoptaron el uso de celdas individuales. Las normas para su uso variaron en cierto grado: la diferencia más importante entre comunidades era si la celda es el lugar para la lectio y el estudio, así como para la meditación y la oración. Algunas comunidades prefirieron mantener el escritorio para esta práctica. Por cuestión de pobreza, algunas comunidades eligieron no tener lavabo o aseo en las celdas; otras, sin embargo, consideraron que los hábitos de la vida moderna

exigían una privacidad también en este ámbito. La formación requirió atención a lo que podría llamarse “disciplina de la celda”, lo que incluía mantenerla en orden y con simplicidad, observar el silencio, no recibir visitas y utilizar bien el tiempo en ella. La legislación de la Orden ha dejado estos asuntos al discernimiento y a la preferencia de cada comunidad. Tanto los ancianos, que habían tenido una formación basada en una vida común que hacía las mínimas concesiones a lo privado, como los novicios, necesitaban ser formados en las considerables modificaciones de la vida diaria, que trajo consigo la adopción de la celda individual.

Otras oportunidades para una formación más especializada se ofrecen a aquellos que están implicados en determinadas áreas, como por ejemplo la participación en el diálogo Oriente-Occidente. El congreso anual cisterciense en Kalamazoo reúne tanto a monjes y monjas como a estudiosos de diferentes países, en dicho centro académico. La disponibilidad de traducciones inglesas de los Padres Cistercienses, y los numerosos volúmenes de *Cistercian Studies* publicados por *Cistercian Publications*, subvencionada por la región USA, contribuyen mucho a la formación en las casas de la Orden de lengua inglesa, haciendo accesibles importantes textos para el estudio y la lectio³⁹. Esta accesibilidad ha tenido una influencia también en los cursos que se dan en las comunidades, pues el maestro de novicios y otros profesores pueden así tratar los temas haciendo una clase más activa y participada, al poder profundizar en sus lecturas y estudios.

En el *Estatuto de unidad y pluralismo*, un tema al que se prestó especial atención fue el uso de la televisión y otros medios modernos de comunicación. La normativa fue lo bastante general como para admitir una interpretación muy amplia. Esto se convirtió muy pronto en un campo que requería un tratamiento especial en la formación. Internet no existía en ese tiempo. El ejército USA lo hizo público en 1992, y su uso como correo electrónico creció rápidamente. El primer programa para la World Wide Web (www) fue escrito en CERN, Ginebra, en 1989. Poco después, estos servicios fueron accesibles en muchas comunidades. En poco tiempo, muchos asuntos y una gran parte de las comunicaciones se empezaron a llevar a cabo mediante estos medios por parte de los superiores, los contables y otros responsables. Otros miembros de comunidad vieron pronto la utilidad de tener acceso a dichos servicios, así como al uso del ordenador, para muchos y variados asuntos: preparar homilias, clases, enviar y recibir mensajes, incluso estudiar y escribir música. En nuestra comunidad, los postulantes suelen preguntar con frecuencia si deben traer su ordenador al entrar. Cuando creció su uso, se convirtió también en tema por tratar en la formación para toda la comunidad. Algunos monasterios redactaron un Estatuto para el uso de Internet y de la Web:

39 Traducciones en las diferentes lenguas hacen el mismo servicio en otras Regiones.

los ordenadores ya eran de uso común y se hacía necesario establecer reglas para su uso y aprendizaje.

En estos últimos años, algunas comunidades han creado su página Web en la que, con cierto detalle, se describen la naturaleza, el fin y la vida de la comunidad monástica; se da la dirección postal y e-mail de la comunidad, y se invita a los lectores interesados a contactar con un determinado monje para más información. El acceso a conferencias y homilias de los monjes se ofrece a través de esta página, lo que permite un contacto mas profundo con la espiritualidad monástica. En la abadía de Genesee, la mayoría de los candidatos de los últimos años han contactado por primera vez con la abadía luego de haber leído nuestra página Web, que resulta así para algunos el medio primero que han tenido de formación inicial.

Otra observación que me gustaría hacer es el hecho de que, a la mayoría de los que durante el último decenio han venido al monasterio, le ha parecido muy beneficioso tener bastante pronto experiencia de una situación en la que pueden ser adquiridos ciertos conocimientos. Ya en 1950, cuando la formación en el noviciado ponía su acento en el silencio, la soledad y la sencillez y un estilo de vida austera, era habitual que los novicios de coro se aplicaran seriamente al estudio del latín. A los Hermanos se les asignaba trabajar con un monje que se encargaba de enseñarles mientras realizaban el trabajo. No siempre es fácil conjugar esas posibilidades con la necesaria libertad para dejar al recién venido centrarse en la vida interior y en todo lo que la simplicidad requiere. Sin embargo, tales posibilidades de aprendizaje en un campo o en otro, revelan bastante pronto que son una ayuda importante en el proceso de integrar trabajo y oración, vida comunitaria y contemplación. En muchos hombres de hoy, el sentido de identidad es relativamente frágil, y se ve muy ayudado en su formación con estos métodos, entre otros. Quienes tienen capacidad para el estudio progresan a menudo mejor cuando se les da un tiempo determinado y posibilidad de estudiar un idioma, o determinada historia o literatura, útiles en un futuro cercano. Esto parece lo más deseable, ya que la mayoría de las asignaturas modernas tienen lagunas en estas áreas, desde el punto de vista de su utilidad para la formación monástica.

COMENTARIO FINAL

A modo de conclusión, sólo subrayaré unos cuantos aspectos principales sobre la formación monástica, su evolución y su desarrollo actual. Apuntaré lo que considero digno de particular atención para un futuro. La *Ratio Studiorum* reconoce la importancia de toda la comunidad en su conjunto en el proceso de la formación monástica. La manera actual en que viven los monjes juntos su vocación es una fuente diaria y continua de formación en la vida cisterciense. Esto vale para todos

los miembros de la comunidad, no sólo para postulantes, novicios y juniore. La Regla de san Benito, la legislación de la Orden y las normas establecidas en cada comunidad son de por sí guías importantes para la vida. Sin embargo, tienen que ser puestas en práctica para que sean eficaces: la influencia más profunda y efectiva en un monje proviene normalmente de su cumplimiento diario por parte de los miembros de la comunidad. Esto significa que todos en la comunidad tienen una responsabilidad en la formación de los monjes que viven en ella. Para que la formación sea eficaz, debe tener en cuenta este hecho fundamental, y buscar inculcar el sentido de responsabilidad personal en la calidad de la vida comunitaria. La construcción de la comunidad tiene que convertirse ciertamente en el punto principal de formación. El modo mejor para conseguirla es enseñar y practicar unas relaciones interpersonales sanas y respetuosas. Muchos pasajes de los Padres cistercienses muestran numerosos puntos de contacto con este tema, tanto a nivel psicológico y social como espiritual.

Quizás el mayor desafío para la formación a todos los niveles en la vida monástica sea la de crear y mantener una orientación contemplativa en todos los ámbitos de la vida cisterciense. Las dificultades que hoy encuentran las comunidades para tratar de inculcar un profundo estilo de vida contemplativa varían mucho en la actualidad. En algunos países, la edad avanzada es el principal problema con su impacto sobre los miembros de la comunidad. En otros es la formación de no pocos novicios y juniore con una formación intelectual relativamente pobre. Todos los ámbitos de la vida tienen su repercusión en la formación: los problemas económicos, las limitaciones o los miedos culturales, sin dejar de lado la superabundancia de medios de información que penetran por todas partes, hasta la relativa penuria y falta de literatura adecuada para la enseñanza monástica. No menos importante es la necesidad de establecer una atmósfera de oración que impregne todas las áreas de la vida monástica en un contexto en el que el diálogo y la atención a las demandas del desarrollo humano son esenciales para el hombre de hoy y me parece que constituye un desafío particularmente formidable para nuestras comunidades que caminan por este siglo XXI.

10.3.3. La formación : testimonio de un abad

(*Por dom Patrick Olive*)⁴⁰

INTRODUCCIÓN

El título mismo de la petición que se me ha hecho da el marco de cuanto sigue. Muestra a la vez el interés y los límites. El interés, pues se trata de reflexiones extraídas de una experiencia concreta. Localizable en el tiempo (como un cuarto de siglo) y en la amplitud (varios centenares de personas); los límites, pues es preciso reubicar la experiencia en un conjunto, del que no es más que un elemento entre otros. No encontraremos, pues, aquí un tratado de formación cisterciense hoy sino, más bien, unas cuantas observaciones sobre puntos acerca de los cuales me parece importante reclamar una atención y un cuidado particulares.

1. CONDICIONAMIENTOS DE LA FORMACIÓN

Tengo para mí que nos hallamos hoy, al menos según mi experiencia, en una situación en que los condicionamientos de la formación monástica no le son favorables. No es cierto que históricamente sea la primera vez ni que sea un inconveniente insuperable, por el contrario, podría ser incluso una ventaja que es preciso saber explotar.

Ante todo, hay que notar en general la poca formación en la fe. En la mayoría de los casos, al menos, no es que sea la fe misma la que esté en cuestión (habría que preguntarse muchas veces qué entiende por « fe » la gente que se nos presenta) sino su contenido objetivo. Las condiciones exteriores de la transmisión de la fe en nuestras regiones hacen que, a partir de unos treinta años (es decir, casi dos generaciones) hay una especie de ruptura. Salvo raras excepciones y en el mejor de los casos, los Hermanos jóvenes poseen un ligero bagaje en el que se mezclan buenos sentimientos, riendas de oraciones y algunas creencias mal apoyadas. Se puede decir que es casi un milagro que la vocación nazca en un tal contexto en el que no está preparada verdaderamente para las inevitables pruebas en las que se verá confrontada.

Otro tanto podemos decir de la formación intelectual, pues la crisis de la transmisión del saber no afecta solamente al campo religioso. Pero más aún que el

40 Abad de Sept-Fons (Francia) desde diciembre 1980.

conjunto de conocimientos, es la capacidad para un esfuerzo intelectual que está afectada, resultado de diversos métodos escolares, probados a expensas de los alumnos desde hace bastante tiempo, y de la invasión de lo visual de lo los medios para acceder a ellos. Sólo una minoría privilegiada, de la que tocamos algunos elementos, tiene acceso a métodos firmes y a un entorno favorable. Así, por ejemplo, se pone la cuestión de la lectura (prestar atención a un texto escrito, ¡aun leyendo de corrido!).

Finalmente, un tercer condicionamiento, y no el menor, son las carencias en la educación de los sentimientos en el sentido más amplio del término. No se percibe en general distancia alguna entre las emociones inmediatas que son asimiladas a la realidad, incluso a la verdad. Pueden verse inmediatamente las repercusiones que esto puede tener en el ámbito de la relación con Dios y en una vida fraternal equilibrada. Las cuestiones tocantes al universo familiar se insertan en todo esto por encima y muy particularmente la niebla de la figura paterna.

Las consecuencias inmediatas de estas constataciones son evidentes: crisis de la moral (pública y privada), multiplicación de « casos » psicológicos, cuestión planteada por las conversiones, etc.

De este cuadro, que considero más realista que pesimista, derivan ciertas condiciones para una formación monástica hoy.

2. CONDICIONES PARA UNA FORMACIÓN HOY

La práctica de la Regla de san Benito, según las modalidades que describen nuestras Constituciones, da todo cuanto es necesario para permitir a quien se presenta al monasterio vivir y desarrollar una relación personal con Cristo Jesús en la oración, pero es evidente que las condiciones evocadas más arriba llevan a privilegiar ciertos elementos.

Notemos ante todo que no nos podemos contentar con una formación « general » en la que cada uno tomaría lo que le plazca. Si se precisa, evidentemente, una base común dispensada a todos, la adaptación a la persona es esencial y requiere una atención muy mantenida a causa de las dificultades evocadas más arriba.

Es primordial ayudar al Hermano que comienza a tomar conciencia de la unificación de su persona y de su vida. Una separación artificial entre sensibilidad e inteligencia, entre práctica y teoría, fruto de hace siglos de pensamiento y formación idealista (aun entre personas poco hechas a los aspectos teóricos de la cuestión), obliga a insistir en este punto. Impresiona ver cuánto se disocia fácilmente ideal y práctica, intenciones y realizaciones; no hay generalmente mala intención alguna ni doblez sino un estado heredado de la situación ambiental que no resulta fácil corregir. La vida común en sus aspectos más cotidianos es a este respecto

un poderoso revelador. Este descubrimiento es frecuentemente un paso decisivo en la adaptación y la capacidad para vivir nuestra vida. La puesta en práctica de la unidad entre oficio divino, lectio divina, oración personal y oración continua, puestas bien de manifiesto por las Constituciones, será también decisiva en este proceso.

A la carencia religiosa apuntada más arriba deberá corresponder una educación en la fe capaz de dar al candidato de qué vivir y permanecer en un tipo de existencia enteramente basada en ella. El sentimiento religioso, cuando se da, se esfuma muy rápidamente y puede llevar al desconcierto si no se educa a una fe sólida. Fe puesta en práctica, bien comprendida, pero también educada. Enseñar a permanecer en oración, y dar los medios para ello, constituye evidentemente uno de los pilares de la formación.

Es necesario también insistir en una formación filosófica de base sin la que el estudio de la teología quedará superficial o se transformará fácilmente en erudición y no en profundización. Aquí también se deberá cuidar la unidad orgánica entre estudio y vida interior. Está claro que la posibilidad de integrar los estudios en el ritmo de la jornada monástica es, por experiencia, una suerte considerable incluso si ello se traduce en una prolongación del tiempo de estudio como hemos debido constatar. Cuando la comunidad toma conciencia de ser ámbito de formación, también para el estudio, todos salen beneficiados de ello.

Es indispensable también una auténtica formación humana: sentimientos, dominio de las emociones, actitud de cara a la sexualidad. Es preciso abordar el problema con franqueza sin hacer de aprendiz de psicólogo. El descubrimiento y la experiencia ulterior de una verdadera relación de paternidad/filiación espiritual es una etapa decisiva.

La formación mediante el trabajo es también muy importante. Ya se trate de un aprendizaje propiamente técnico, del desarrollo de cualidades prácticas, de la capacidad de trabajar juntos, del sentido y de la realización de una verdadera responsabilidad; tenemos aquí elementos de maduración y de verificación muy importantes. Tenemos, en campo, sorpresas muy agradables: cualidades que se han puesto de manifiesto, progresos a la vista.

En todo este proceso, como lo expresan las Constituciones, la colaboración entre los diversos formadores es garantía de eficacia. Muy particularmente entre el Abad y el Padre Maestro, pero también entre todos los que desempeñan algún papel en la formación. Nada hay que dar por seguro en este terreno, pero una falta de coherencia en los medios o en los fines no puede menos de perjudicar a quienes tienen el derecho a buenos formadores, cuya actividad sea armoniosa.

Agregándose a esto, es necesario ofrecer a quienes se presentan una identidad clara. No se ha tenido siempre en esto una actitud realista. El miedo al endureci-

miento de las relaciones ha llevado a veces a una incoherencia; en determinados casos, las dificultades personales se las ha proyectado sobre la situación del conjunto, pudiendo llegar a una especie de inhibición cuando se trataba de expresar y aun de vivir lo que efectivamente uno es. Aun cuando no hay que subestimar el riesgo de endurecimiento, sin embargo, no se puede dudar en decir y sobre todo en ser lo que somos. Hay una riqueza en la diferencia que es una nota de la Iglesia. Pero, cada vez más, la imagen borrosa actual de las identidades (psicológica e incluso a veces sexual), tiene todas las de ganar en palabras y comportamientos claros, sin orgullo y sin rigor.

3. LAS LECCIONES DE UNA PRÁCTICA

El objetivo de toda formación, y muy particularmente de la formación monástica, es claramente la gran culminación. Si se espera o se apunta a resultados inmediatos, se quedará defraudado. Así es preciso aceptar trabajar para las generaciones siguientes (comprendido también cuando se toman ciertas decisiones; pensemos ahora en lo que recibimos de las generaciones que nos han precedido y en el juicio que formulamos a esta herencia).

La capacidad de permanecer, muy particularmente en la oración despojada de toda atracción sensible, es una piedra de toque que no engaña. Se trata siempre de un paso delicado que requiere un cuidadoso acompañamiento y, por tanto, una cierta experiencia, cuyo resultado no está jamás garantizado.

En la formación, es preciso cuidarse de creer que las adquisiciones son definitivas. La insistencia en la formación continua me parece que va en este sentido. Invitar al Hermano a mirar o volver a encontrar una verdadera relación formadora con un anciano capaz es una necesidad vital, como lo muestran muchos ejemplos (positivos y negativos); el rol indispensable de la comunidad no puede sustituirlo.

En este campo, quizá más que en ningún otro, es preciso asumir decepciones y fracasos. El hombre es un misterio y no se debe imaginar muy rápidamente que se sabe todo. La aceptación supone la voluntad lúcida de analizar las causas de un fracaso y también el desechar una culpabilidad morbosa. Ningún caso es parecido y a nadie le está asegurada la infalibilidad, la libertad personal es un bien inalienable ¡incluso para equivocarse!

Los formadores tienen necesidad de una sólida capacidad de adaptarse. Los comportamientos evolucionan, nuestro modo de vida es profundamente diferente del de los Hermanos que nos llegan y nosotros frecuentemente no tenemos más que una idea bastante vaga y, en todo caso, teórica de su ambiente, sus experiencias y la resonancia de las mismas en su personalidad. Mas la adaptación no

quiere decir acomodo. Es preciso saber ser flexible sin ceder, comprensivo sin ser ingenuo, pronto para acoger sin por eso cesar de invitar al progreso en el camino monástico. Esta dosificación es difícil, y, sin embargo, es una clave esencial.

Nuestra comunidad cuenta con una gama de todas las edades (desde veinte a noventa), en ella están representados cuatro continentes: experimentamos, pues, diferencias culturales importantes. El único medio para integrarlas positivamente nos parece que ha sido el de invitar a todos a sobrepasar sus límites para entrar en lo que podríamos llamar una cultura monástica capaz de agruparlas. El buen resultado de una actitud tal depende evidentemente en gran parte de la coherencia y de la calidad de esta cultura monástica, lo cual es más una cuestión práctica que teórica. Sin duda alguna, hay necesidad de saber ser monje, pero sobre todo es muchísimo más importante vivir como tales, lo cual es un desafío lanzado a toda la comunidad. La Regla nos indica claramente el adelanto a realizar; todos los que estamos, debemos dar los pasos necesarios, y todos nos encontramos en la misma dirección: los propios orígenes, la propia pedagogía, trascendiendo netamente las diferencias y ella es un verdadero fermento de unidad en la comunidad.

Una simple indicación, para terminar: el hecho de ser una comunidad numerosa nos permite integrar miembros más « débiles » que una comunidad de tamaño menor no podría recibir. Hay que permanecer siempre cautos en este campo porque el número puede fluctuar.

CONCLUSIÓN

Al concluir, soy consciente de las lagunas que conlleva mi reflexión. Eso no significa que los puntos mencionados no retengan mi atención sino que los que he abordado han sido, para mí, los más delicados a la hora de integrarlos: esta es la originalidad (¡así lo espero!) y el límite de esta contribución.

Si hubiera que añadir una palabra, sería: optimismo. Creo que nuestra forma de vida se adapta bien a las necesidades del hombre de hoy, vengan de donde vengan. Si Dios los llama a formar parte de ella, ella puede responder a sus aspiraciones y ayudarles a sanar sus heridas, puede aportarles la verdadera dicha a condición de que sepamos transmitirles lo que vivimos.

10.3.4 Itinerario de formación cisterciense : la experiencia de una comunidad

(por Madre Cristiana Piccardo) ⁴¹

Se trata de la experiencia vivida en un monasterio italiano, Vitorchiano, y en sus fundaciones (7 en 40 años). Una experiencia entonces muy limitada pero que ha sido seguramente compartida con otras comunidades del mundo occidental antes y después del Concilio Vaticano II.

Mi generación tomó contacto con la Orden Cisterciense después de la guerra (39-45), y de la consiguiente experiencia de destrucción global de los valores básicos del hombre y de la vida. Sin embargo, una generación que, desde las ruinas del conflicto mundial, empezó a vivir una nueva experiencia eclesial y social. La Iglesia fue en aquel momento la más fuerte realidad positiva para jóvenes sin rumbo y destino, el único ámbito capaz de engendrar confianza y esperanza. Era el tiempo en que se afianzaba la valoración del laicado y se abrió paso a los movimientos juveniles que se desarrollaron rápidamente con su carga de entusiasmo y de humanidad: la palabra amistad empezó a recobrar sentido, se volvió a hablar de ideales... Al mismo tiempo la vida social y política proponía nuevas categorías de visión política y convivencia cívica. En este contexto se afirmaba entonces un tipo de juventud nueva, rebelde y generosa, autónoma y hambrienta de significados, quizás un poco escéptica y crítica, sin embargo, con un deseo casi heroico de fidelidad a algo que tuviera sentido. Recuerdo las interminables horas de espera en la plaza de Castel Gandolfo durante la agonía de Pío XII, una figura que puede ser contradictoria, pero que fue la gran figura paterna de una juventud post guerra que buscaba su fe. La plaza estaba llena de chavales con ojos llenos de lágrimas. Nadie quería despedirse de aquel padre. Y el silencio impresionante de su transporte funerario por las vías de Roma. Un tipo de juventud, entonces, contradictoria, que se formaba leyendo Merton y *Le Paysan de la Garonne* de Maritain, los libros de Voillaume y de Jacques Loew, mientras que en la universidades imperaba todavía el realismo de Zola, de Sartre y de Flaubert.

Empezaba seguramente una época nueva y los cambios eran profundos.

Cuando, en los planes misteriosos de la misericordia de Dios, este tipo de juventud entró en la Trapa, se encontró con la antigua observancia cisterciense y,

⁴¹ Abadesa de Vitorchiano (Italia) de octubre 1964 a octubre 1988, luego priora titular y abadesa de Humocaro, fundación de Vitorchiano en Venezuela, de junio 1991 a julio 2002.

sin embargo, la vivió de forma nueva, quizás con otro tipo de libertad, otra forma de búsqueda y de relación.

La vida era por cierto muy dura a nivel ascético: el ayuno rígido, el silencio radical, el lenguaje de las señas, el trabajo sólo campesino y agobiante, las vigilias exigentes. La división entre coristas y conversas chocaba tremendamente con la nueva mentalidad sociológica y democrática y resultaba sumamente incomprensible. La formación... intelectual-espiritual se movía entre algunos limitados comentarios de la Regla y largas explicaciones de los Usos y de las costumbres de la Casa. El capítulo de culpas con su estructura rigurosa de acusaciones, proclamaciones, postraciones y penitencias, se encargaba de... cultivar una humildad muy concreta, pero también dejaba como sedimento secretos rencores y mezquinos deseos de venganza. El discernimiento de la formación era dictado, sobre todo, por el aguante físico y psicológico de las vigilias, del trabajo manual, del silencio, del ayuno. Uno de los lemas más comunes a nivel formativo era: «*Tenemos que deshacernos por el Señor*» y la medida de una vocación era la capacidad de resistencia generosa a este desgaste global. La relación con la autoridad, sea la M. maestra, sea la M. abadesa era bastante formal. Una vez al mes vivíamos -las novicias- el famoso coloquio con la madre maestra. Cada una llegaba con su trozo de papel en el que marcaba las culpas del mes, se arrodillaba delante de la mesa de la maestra, leía sus culpas, recibía la penitencia, y por fin la madre invitaba la novicia a sentarse. El tiempo disponible era normalmente breve y las personas que no tenían mucha capacidad expresiva quedaban calladas y escuchaban los consejos de la maestra sin chistar. Sin embargo, si la maestra era sencilla y materna, surgía cierta espontaneidad y seguramente afecto y una gratitud profunda. Sobre todo, en el caso de nuestra comunidad, la M. maestra era una persona que siempre estaba con nosotras: siempre la primera en levantarse a la noche, en el trabajo del campo, encabezando la larga fila de novicias y en la dedicación a las necesidades de cada una. Un verdadero modelo de santidad monástica y había para con ella una admiración sincera y profunda. La gran sorpresa era cuando, en la mesita del escritorio, se encontraba una un trozo de pan y queso, o un chocolate, si el ayuno era demasiado riguroso. La maternidad de la Madre trataba de compensar de alguna manera la falta de alimentación. Probablemente no se podía hablar de una verdadera y propia maternidad espiritual y de un seguimiento adecuado de la persona en formación, aun cuando la transmisión de valores, al ser vividos con mucha generosidad, constituía un ejemplo de vida que daba sus frutos.

Recuerdo que, cuando se empezó a hablar de “maternidad espiritual”, se armó un verdadero escándalo en la comunidad por temor a que pudiese entrar en la relación con la maestra o la abadesa, que no eran sacerdotes, algo demasiado íntimo y espiritual que, como se decía entonces, pertenecía al “foro interno” y era

materia de confesión sacramental. Gracias a Dios la espontaneidad italiana era un buen recurso para entablar relaciones confidenciales bastante profundas y, sin embargo, quedaba una división delicada entre una dependencia de la autoridad de la casa, bastante externa y formal y la experiencia de la confesión que tocaba la realidad más profunda del alma. Eso no ayudaba a unificar a las personas. Pasaron años antes de que la abadesa fuera reconocida como la “madre” de la comunidad en sentido pleno, en lo material y en lo espiritual, y fuera el punto de referencia determinante de la vida de la casa y de las monjas: es decir, la persona con la cual verificar su vida y de la cual recibir indicaciones de un camino. Eso afectaba también a nuestra forma de vivir la fidelidad: la fidelidad a Dios, sí, pero la fidelidad a la autoridad y a la comunidad no era del mismo calibre.

Sin duda, el Oficio divino, la gran fuerza litúrgica de nuestra vida, fue el sello formativo más significativo de este tiempo, incluso cuando la dificultad del latín retardaba la comprensión de los textos de los salmos y de la Escritura. Por la importancia preferencial y la fidelidad amorosa dada a la oración comunitaria del Oficio divino, se daba una experiencia radical del Absoluto y la vida estaba totalmente impregnada de la gran Presencia. Otra fuente de formación era el trabajo, duro, humilde, de campo: una formación sencilla en el sacrificio, el desprendimiento, en una experiencia muy concreta de pobreza que despojaba de muchas ambiciones e ilusiones. Se afirma también que la fidelidad a los “Usos” formó varias generaciones de monjas en la santidad. No creo personalmente que fuera una fuente segura de formación pero es cierto que, entrando en el monasterio, uno penetraba en un ámbito disciplinado gracias a una serie de costumbres, la precisión de horarios, la intensidad del silencio, la regularidad y la admisión constante de su infidelidad a la disciplina de la casa con una relativa búsqueda de penitencias humillantes, que tenían su peso en el proceso de purificación de la persona. Quien entraba en esta realidad con corazón humilde y libre se encontraba, después de un cierto tiempo, abierto a la gracia de ser constituido por la voluntad de Dios a cada instante y a cada paso.

Sin embargo, los tiempos iban cambiando rápidamente y surgían criterios de un nuevo discernimiento que evaluaban más bien las calidades personales de las candidatas que su capacidad de resistencia a la rígida ascesis trapense. Una gran figura de Abad General se imponía en la época, la de dom Gabriel Sortais, con su amplitud de visión paternal, misionera y conciliar. A él debemos... la humanización contemplativa de la plegaria litúrgica; la unificación de las distintas clases de monjes; el movimiento de valoración y consulta a la rama femenina; y los primeros embrionales Capítulos Generales de abadesas. Los itinerarios formativos empezaban a modelarse sobre criterios nuevos.

Misteriosamente las Trapas se llenaban de una juventud fascinada por el deseo

de encontrar el sentido de su vida después del derrumbe de la guerra: una generación que tuvo que enfrentarse con los cambios rápidos de su época, tratando de mantenerse fiel a un carisma que le había salvado del vacío despiadado de la post-guerra.

Y este tipo de juventud tomó el relevo en los servicios comunitarios y manejó los cambios, quizás con muchos deseos y poca experiencia, pero, sin embargo, con fidelidad histórica a los tiempos nuevos. El camino no fue rápido.

La Reunión General de abadesas, en 1964, se limitó a una atenta revisión de los “Usos” y se decidieron nuevas ediciones de las costumbres cistercienses. Madre Ignacia Gatti, en aquel tiempo priora de Vitorchiano, fue encargada de actualizar el libro de los Usos. En realidad no se dieron pautas de gran novedad y relieve en la metodología formativa de la Trapa y la confrontación con los «Usos» permanecía dictando los criterios esenciales del discernimiento formativo. Sin embargo, la simple valoración de la rama femenina de la Orden, la posibilidad ofrecida a las abadesas de dialogar y tomar decisiones, el aire nuevo que desde el Concilio empezaba a invadir todo el mundo católico, la apertura a nuevas fundaciones fuera de Europa, creaba un estilo nuevo y la conciencia de cambios necesarios.

Empezaban también las primeras referencias a los aportes fascinantes de las ciencias psicológicas, a veces aplicadas con mucho entusiasmo y poco acierto en el ámbito monástico, con el riesgo de perder el espesor humano y espiritual en el proceso de conversión según la Regla de san Benito y el carisma cisterciense. Sin embargo, eran preciosas para profundizar en el conocimiento de sí y dar un nombre más preciso a traumas, conflictos, ambiciones y deseos que el hombre lleva dentro.

Tenemos que llegar a la Reunión de abadesas del 1968, para ver expresarse casi una nueva identidad monástica con una tentativa de *Declaración sobre la vida cisterciense*, que los abades tendrán presente en su famoso Capítulo profético del 69. Por primera vez se hablará de “aggiornamento”, de diálogo, de reuniones regionales y de participación representativa de abadesas en el Capítulo General de los abades y el discurso formativo tomará otra amplitud y sentido hasta llegar al famoso documento del 71, en el cual se afirmará categóricamente la necesidad de “*pasar de una comunidad de observancias a una comunidad de comunión*”.

Mientras tanto en las comunidades...

Algunas palabras-clave -de proveniencia e influencia claramente conciliar- se asoman a la experiencia vivencial de la comunidad: Iglesia-comunión, autoridad-vínculo de unidad, abadesa-madre espiritual de la comunidad, integración dialógica, tradición viva, sentido eclesial.

Sobre todo en mi comunidad, la escucha respetuosa y amorosa de las nuevas generaciones y una primera experiencia de fundación nos ponía frente a pregun-

tas fundamentales: *¿qué se tiene que transmitir a una casa que nace y a las nuevas generaciones? ¿costumbres o valores?* A partir de este interrogante empezó nuestra experiencia dialogal. El comienzo no fue fácil: la comunidad se movía en las primeras e inciertas tentativas de un pensamiento claro, que ya vislumbraba el deseo de una visión común, de “*consensus*” responsable, una nueva pasión de verdad en las acusaciones de faltas para que no resultaran puro formalismo y, por otro lado, la referencia obstinada, a veces violenta, a las costumbres del pasado: «*siempre se ha hecho así: estamos yendo hacia infidelidades y el laxismo...*». Los miedos del tiempo eran: que la maternidad abacial se hiciera invasora de la conciencia subjetiva; que la libertad de las acusaciones no respetara el famoso foro interno y foro externo; que el esfuerzo de integración amenazara hondamente el tradicional valor del silencio, que el aprendizaje dialógico comprometiera la sumisión obediencial, que el respiro eclesial y comunal amenazara el valor de la soledad y de la clausura.

Gracias a Dios emergían también en la memoria comunitaria grandes figuras del pasado, como la Madre Pía Gullini con su amplitud de sentido eclesial y ecuménico, con su coherencia de vida austera y libre, fiel a un carisma y a una tradición, pero dentro de una riqueza de maternidad profundamente humana. De su intuición eclesial y de su maternidad tomó consistencia la santidad de la Beata Gabriela.

Figuras de este calibre se hacían poco a poco puntos de referencia vital y empujaban hacia un desarrollo sano de la comprensión de los signos del tiempo y de las nuevas generaciones, permaneciendo en el corazón de una fidelidad a la tradición.

Rápidamente nos damos cuenta que el camino dialógico de una comunidad no podía ser una improvisación, sino un proceso lento que debía empezar desde la formación inicial. Por eso el momento de diálogo semanal entró como componente esencial de la formación desde el noviciado. Una ulterior reflexión nos llevó a modificar las estructuras de la formación. La antigua estructura del noviciado, que empezaba con el postulante y terminaba seis meses antes de la profesión solemne, no resultaba la más adecuada. Se dio vida entonces al monasticado o juniorado para las profesas temporales, con otra madre maestra, otro ámbito formativo, otra modalidad de inserción en la comunidad adulta, otra estructura y contenido de los cursos de estudio. La misma experiencia dialogal del noviciado continuó, sin embargo, animando el grupo de las jóvenes profesas. Y fue lo positivo de esta experiencia lo que nos llevó a pensar en la necesidad de acompañar mejor a las jóvenes que, después de la profesión solemne, dejaban el monasticado y entraban con cierta dificultad en la soledad y el anonimato de la gran comunidad. Poco a poco, fueron surgiendo grupos generacionales que trataban de encontrar,

en un intercambio sincero, un estímulo y un apoyo para el camino de conversión. La abadesa o la priora siguieron directamente estos grupos.

Las primeras tentativas de grupos generacionales de profesas solemnes vieron elevarse al cielo gritos de escándalo: *se está creando una comunidad dentro la comunidad...* Cuando la vida reveló poco a poco que las personas buscaban encontrarse sólo para sostenerse en un camino de conversión y se revelaban las más disponibles y responsables en los servicios de la casa, selladas por un deseo profundo de auténtica caridad fraterna, sólo entonces la novedad fue aceptada sin angustia.

La formación dialogal, aun en el noviciado y el monasticado, no ha sido siempre fácil, porque el dialogar sobre temas puede ser accesible, pero ponerse abiertamente en discusión, aceptar la corrección del grupo, romper barreras, crecer en la confianza, comunicar sin agresividad, superar los escollos de la afectividad y de la sensibilidad era tremendamente exigente. Sin embargo, hubo un crecimiento interesante en la libertad, la responsabilidad, la comunicación y sobre todo en la mutua confianza y la amistad. En aquel tiempo muchas comunidades estaban muy preocupadas por los cambios externos: cambio de hábito, transformación de los dormitorios en celdas personales, introducción del análisis psicológico, reestructuración del trabajo, etc. Nuestra comunidad no se movía mucho en cambios exteriores y, quizás, no podía, pero trataba de enfrentarse a un cambio profundo de mentalidad. Una renovación que no pusiera en discusión ni la verdad, ni el carisma, ni la tradición y una fidelidad que no fuera mera repetición de costumbres, sino creativa en la adhesión responsable a los valores fundantes de la vocación monástica.

Los cambios más profundos de este tiempo tocaron particularmente la relación con la autoridad que, como he dicho antes, se transformó en el punto vital de verificación de toda la vida de la comunidad. Los encuentros regulares con ella, sea con la abadesa como con las madres maestras, empezaron a no ser formales sino expresiones libres de verificación de la propia vivencia para una confrontación auténtica y profunda: la verdadera dirección espiritual. Para adherirse a la verdad hay que exponerse, dejarse juzgar, dejarse ayudar. La tensión era hacia el crecimiento de la persona para una maduración responsable de la elección vocacional a través del conocimiento de sí, la aceptación de su propia historia y una integración positiva con la realidad y la comunidad. Eso modificaba también el sentido de la obediencia monástica que, más allá de su dimensión ejecutiva, llegaba a ser una decisión personal por el bien, por una fidelidad, por un fecundo construir la comunidad en la que uno se insertaba. La obediencia nos introduce en la realidad para asumirla responsablemente como expresión de la voluntad de

Dios y nos integra en la comunidad con una decisión precisa de pertenencia, en la búsqueda constante del bien común.

La transformación del trabajo fue otro cambio sintomático. No sólo por el desarrollo técnico del trabajo del campo, con un nuevo uso de maquinarias agrícolas, sistemas de irrigación y de cosechas, sino por el desarrollo de otro tipo de actividad laboral más rentable y adecuada a los tiempos. Se trataba de abandonar la antigua “espiritualidad del trabajo” que subrayaba el valor de la resistencia física y del sacrificio penitencial para desarrollar otro tipo de espiritualidad del trabajo. De hecho la transformación de mayor incidencia fue la apertura a una colaboración responsable, que vio surgir en los distintos empleos los consejos económicos de sector que supieron valorar el aporte de cada Hermana y responsabilizar a cada una para bien de la casa en una actitud de servicio creativo y generoso. Los ámbitos de trabajo llegaron a ser también el espacio de revisiones de vida muy concretas, para manifestar un auténtico esfuerzo de colaboración e integración que, si se verificaba en el equipo de trabajo, desbordaba también en la vida comunitaria.

La formación se enriqueció de estudios más calificados: la gran apertura a la patrística cisterciense, puesta en marcha por dom Gabriel Sortais, empezaba a dar sus frutos. Las fuentes de nuestra espiritualidad, el contacto con los documentos primitivos de la Orden ampliamente analizados y presentados por los expertos en la misma, renovaban la comprensión de nuestro carisma. Algunas palabras predilectas de nuestros Padres como *libertad, deseo, memoria, conversión, autenticidad, concordia* y *unidad*, empezaban a entrar en el lenguaje corriente y – como sabemos – el lenguaje crea mentalidad, visión, modalidad de contacto con la realidad y formas nuevas de convivencia. Sobre todo tomaba consistencia y espesor el valor de la *tradición* como algo que era el soporte vital del presente y perspectiva fecunda de un futuro. Una labor interesante de este tiempo y de gran riqueza formativa fue la de recuperar los orígenes de nuestra casa, la de valorar la figura de las ancianas, captar el mensaje que *de generación en generación* llegaba hasta hoy, descubrir raíces encontrando el milagro de la Misericordia. En este contexto, las observancias se hacían expresión vital de una fidelidad a la vida, al carisma, a la casa.

Creer en la conciencia de la propia vocación, de la propia consagración significaba encontrar la ineludible dilatación misionera, que pertenece intrínsecamente al misterio mismo de la consagración. Para Vitorchiano, eso tomó dos rumbos intensos: llevar con nueva responsabilidad la gracia ecuménica de la comunidad (que venía de la gran intuición de la Madre Pía y de la santidad de la Beata Gabriela) y las fundaciones.

El camino ecuménico nos llevó sobre todo a captar la dimensión eclesial de la experiencia monástica y el estado permanente de ofrenda de una vida de conformación con Cristo. Sin este amplio respiro eclesial, las comunidades se repliegan

sobre sí mismas y terminan por encerrarse en un ámbito de perfeccionismo exigente, pero sin amplitud. Significó también un contacto respetuoso con otras religiones y creencias sin abdicar, no sólo a su fe, sino a su propia modalidad de vida espiritual. Era el tiempo en que se pusieron de moda los mantras, el yoga, la meditación oriental, etc. El camino de despojo de la humildad benedictina se reveló siempre el más radical, para llegar a la oración del corazón y al abrazo universal.

Las fundaciones fueron la otra gracia misionera otorgada a la comunidad ¿Cuál fue el itinerario formativo que la comunidad tuvo que recorrer en su experiencia fundacional?

Lo que fue inmediatamente evidente fue la gracia de percibir que una fundación no era tarea del abad sino de una comunidad, llamada a asumir un rol generativo y misionero, que necesitaba toda su atención maternal con lo que estaba engendrando en su seno. Eso implicaba no sólo el deseo de transmitir lo mejor de la propia experiencia, sino también el dar espacio a la realidad que estaba naciendo y que necesitaba formarse como grupo, como aprendizaje de un idioma nuevo, como formulación de una liturgia adecuada, como conocimiento mutuo e integración fraterna, como proyecto de edificación de una nueva casa, como organización de un trabajo.

Evidentemente, la misión nos confrontaba también con la problemática de la inculturación, percibida con especial agudeza en ese tiempo. Sin duda, se trataba de asumir mentalidad, sensibilidad, cultura del nuevo ámbito de vida, pero, más hondamente, en el camino de la formación, se impusieron de inmediato algunos criterios básicos: la escucha atenta y la humildad vivida. No hay posibilidad de inculturación si no hay escucha humilde de la realidad local, si no hay capacidad de dar espacio al aporte de las generaciones locales, si no se abraza cálida y generosamente la realidad humana del lugar, si no hay capacidad de admiración por la infinita amplitud creativa de Dios en todo lugar de la tierra. Al mismo tiempo, se hacía claro que la transmisión del carisma cisterciense debía ser íntegra y fiel, pagada personalmente y vivida generosamente, sin modalidad impositiva pero con firme perseverancia.

El itinerario formativo vivido en nuestra comunidad encontraba lentamente confirmación y apoyo en el camino mismo de la Orden y tomaba seguridad y ánimo en la reflexión que brotaba de los documentos de los Capítulos Generales.

Vale la pena recordar el Capítulo General de la rama femenina de 1978, un Capítulo que podemos considerar de los más proféticos, el cual elaboró una reflexión muy interesante sobre la formación. No fue una reflexión orgánica como lo será la *Ratio*: se tratará más bien de consideraciones casi espontáneas. Sin embargo, ya en los documentos de este Capítulo están casi todos los contenidos que la Orden y los Capítulos Generales desarrollarán en años sucesivos.

Vale la pena de recordar algunas de las ideas más significativas:

- Nuestra dinámica de formación se apoya plenamente en la Regla de san Benito y en la “schola caritatis” de la tradición cisterciense.
- Atención a la persona: aprender a utilizar las heridas de un camino y de una historia como canales de la gracia para adquirir madurez humana (se entrevé una sana utilización de los aportes de la psicología).
- Para que esto acontezca, la comunidad tiene que ofrecer un ámbito de apertura y de comunión fraterna.
- Valor del diálogo para crecer en la mutua comprensión y confianza. Por primera vez se subrayan los términos conciliares de la corresponsabilidad y de la subsidiariedad.
- Se valoran la soledad y el silencio como dimensión de escucha de Dios y de las hermanas en un clima de verdad y de amor.
- Se propone la necesidad imprescindible de la *lectio* como medio esencial para una profunda experiencia espiritual. (*La “lectio” busca, la “meditatio” encuentra, la “oratio” pregunta, la “contemplatio” saborea*).

El mismo Capítulo celebra “la vida fraterna” en términos altamente positivos. Ya se habla de “*acogida, aceptación, comprensión del hermano*”; ya se pide crecer en “*el mutuo respeto, confianza, sencillez*”; ya se menciona la importancia de la *libertad responsable*; se pide a los Padres Inmediatos y a los Visitadores estimular el diálogo comunitario y no se olvidan las inevitables tensiones entre soledad y comunión, entre obediencia y corresponsabilidad, que la *schola caritatis* cisterciense puede integrar en su camino amoroso hacia la experiencia del Dios viviente.

Algunos años después, la Orden emanaba aquella especie de joya que fueron las nuevas Constituciones. Desde entonces el camino hacia una comunidad comunitaria en la cual todos los miembros eran responsable del carisma recibido y del bien común llegaba ser una norma explícita y fecunda. La espiritualidad de comunión que Juan Pablo II explicitará en el n° 46 de la *Novo Millennio Ineunte* será el punto clave del largo recorrido de la Orden.

Una vez más pudimos experimentar que la gracia de una evolución no era obra humana sino movimiento del Espíritu Santo que, mientras promovía el trabajoso y pobre camino de una comunidad, llenaba de inspiración a toda la Orden y a la Iglesia.

10. 4. LA RENOVACIÓN LITÚRGICA CISTERCIENSE

(Por dom Marie Gérard Dubois)⁴²

10.4.1. Antes del Vaticano II

En todo tiempo la liturgia ha sido siempre un punto importante de la observancia monástica. Se trata esencialmente de vivirla de una manera fructuosa, según el principio emitido por san Benito: *ut mens nostra concordet voci nostrae...* (Que nuestra mente esté de acuerdo con nuestra voz).

Pero la determinación de los ritos ha preocupado a los legisladores y a las comisiones que debían preparar su toma de decisión. En una época en que la liturgia era esencialmente romana y fija en todos sus detalles, el interés de la Orden fue preservar y también recuperar varios usos particulares que podían tener el aval de una tradición antigua.

La reforma realizada en la liturgia romana después del Concilio de Trento había seducido a muchos monjes que querían introducirla en la Orden, aunque no se imponía a las iglesias y monasterios que pudieran gozar de una tradición de al menos doscientos años, como era nuestro caso.

Para canalizar esta corriente a favor de las “novedades”, que corría el riesgo de cargarse la antigua liturgia cisterciense, Claudio Vaussin, abad de Cîteaux, hizo aceptar en 1651 el principio de una reforma oficial que asumió su forma definitiva en la publicación, varios decenios después, del *Ritual cisterciense* adoptado por el Capítulo General de 1688, impreso en 1689, y cuya última reedición data de 1949. Más tarde se reprochó a Claudio Vaussin el haber abandonado el antiguo rito. Pero se puede decir lo contrario, que salvó lo que pudo ante las presiones de quienes querían adoptar sin más el rito romano.

En el siglo XIX los cistercienses de Bornhem (Bélgica) proclamaban que la reforma de Claudio Vaussin era ilegítima: Pío V permitió que continuaran las antiguas liturgias de más de doscientos años, ¿no era con la condición de no modificarlas? Claudio Vaussin ¿no nos había hecho perder nuestro derecho por su misma reforma? El asunto se llevó a Roma, que aprobó nuestro rito, expresamente por el Breve de Pío IX de 1871 (*Quae a sanctissimis*).

⁴² Monje de Mont-des Cats, nombrado superior, luego elegido abad de la Trapa de febrero 1976 a octubre 2003. Fue secretario y luego presidente de la comisión de liturgia de la Orden de 1965 hasta la fin del mandato de esta comisión en 1977. Fue nombrado después secretario central para la liturgia.

Después de la unión de las tres Congregaciones trapenses en una sola Orden, en 1892, hubo que rectificar y unificar las prácticas de todos. En 1899 se instituyó una comisión especial del Ceremonial, que conoció diversas modalidades en los decenios siguientes. Pero únicamente eran miembros activos los superiores nombrados por el Capítulo General, los demás eran miembros adjuntos o consultores. El P. Trilhe, monje de Santa María del Desierto, preparó un *Manual de Ceremonias* (*Manuale Caeremoniarum*) con un sentido muy agudo de la tradición cisterciense; impreso en 1908 y puesto a prueba, fue casi inmediatamente denunciado a Roma por algunos religiosos, como ilegítimo y con resabios de galicanismo. El Capítulo General reaccionó elaborando un informe que terminaba con dos cuestiones (dos dudas, se decía entonces), de las que solicitó la respuesta de la Congregación de Ritos: ¿puede el Capítulo General imponer a los monasterios que sigan el rito cisterciense? Y en caso afirmativo, ¿hay que ver el rito cisterciense en el Ritual de 1689? La respuesta en 1913 fue doblemente afirmativa y pedía que se adaptara el Misal al Ritual de 1689, teniendo en cuenta, dice el decreto, el antiguo misal... ¿No era esto una puerta entreabierta para asumir un poco audazmente el antiguo rito, como algunos deseaban? Tal vez no se aprovechó esto lo suficiente para la redacción de las “rúbricas del misal en uso de la OCSO” editadas en 1924.

El trabajo de la comisión no se limitó a las rúbricas del Misal. Empezó una revisión más seria de los diversos libros litúrgicos, con el deseo de volver a encontrar las antiguas prácticas cistercienses. El Capítulo General de 1947, al reorganizar la comisión después de la guerra, le confió el estudio de la cuestión de un eventual retorno al antiguo “Rito cisterciense”. De modo general, se puede decir que la comisión de liturgia, hasta 1965, desarrolló un gran trabajo de revisión de nuestros libros litúrgicos en un sentido favorable al Ritual de 1689 e intentando recuperar, en lo posible, los elementos del antiguo rito ⁴³.

Pero los tiempos cambiaban. El movimiento litúrgico, dentro de la Iglesia, abría otras perspectivas más pastorales. Alcanzaba también a nuestras comunidades por encima de los muros de la clausura. Se percibió bien cuando Pío XII restauró, en 1951-1955, la liturgia del Triduo Pascual. No se trataba solamente de establecer los antiguos ritos, aunque, de hecho, se volvía al uso antiguo de celebrar la vigilia pascual en la noche y no en la mañana del sábado santo. Brotaba un espíritu nuevo, simbolizado en la renovación de las promesas bautismales. La comisión de liturgia de la Orden juzgó esta renovación contraria a los principios directores de la liturgia cisterciense; ponía en guardia “contra un atragantamiento muy natural con lo que, so color de enriquecimiento, de participación más activa, etc., tendería a introducirse en nuestra liturgia cisterciense”. La comisión ataca

43 Este trabajo ha sido presentado de manera sucinta en la primera parte, en los §§ 2. 3. 2 ; 2. 4. 3; 3. 1. 2; 4. 2.

también a quienes decían que querían ser del siglo XX y no del XII: “¡Confesemos que nuestra liturgia es ya irreconocible!”. Los votos de los Capítulos Generales, felizmente, iban por caminos diferentes.

10.4.2. Reforma del Vaticano II, una renovación liberadora

LA COMISIÓN DE LITURGIA

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* concernía esencialmente al rito romano; sus principios podían guiar a la liturgia particular para su propia reforma, pero ¿qué autoridad la dirigiría? La cuestión se planteó claramente en el Capítulo General de 1965, antes de que la Santa Sede precisara este punto por la instrucción *In edicendis normis* de 23 de noviembre de 1965. Nuestra liturgia, se hizo observar, no depende de las Conferencias episcopales, sino del Capítulo General, quien puede, en consecuencia, ser la autoridad de referencia. Los capitulares nombran una nueva comisión de liturgia, en la que formaría parte un “comité de estudio” encargado de preparar la reforma en la Orden, según las sugerencias del “Consejo encargado de la aplicación de la Constitución conciliar” (el “*Consilium*”). Este comité, se pensaba, tendría el mismo papel, con relación a nuestra liturgia, que el *Consilium* ante la liturgia romana. Se constató, de hecho, que la Santa Sede se reservaba el poder de autorizar hacer experiencias. Desde su primera reunión, en Wetsmalle en 1965, funcionaron la comisión de liturgia y el comité de estudio. La comisión recibe unos estatutos más adaptados a su cometido en 1967, luego en 1971⁴⁴; se reunió seis veces entre 1965 y 1970, pero dejó de existir en 1977, porque la reforma estructural de nuestra liturgia estaba prácticamente terminada. Se nombró un secretario central para atender los asuntos corrientes. El relevo lo tomaron las comisiones regionales, autorizadas en 1967, porque de ahora en adelante se trataba de la puesta en práctica, según las diversas lenguas, de la liturgia renovada. En 1998 apareció una edición latina del “Ritual cisterciense”. Signos de los tiempos: en este año del 9º centenario de Císter, es presentado por los dos Abades Generales de la Familia cisterciense y asume las normas aprobadas para cada Orden en el curso de los treinta años precedentes, pero por lo que respecta al Misal, los sacramentos (Reconciliación y Unción de enfermos), la iniciación monástica y los funerales fue presentado en común a la aprobación de la Santa Sede por y para las dos Órdenes.

⁴⁴ Las monjas no tomaron parte de la Comisión de liturgia de la Orden, que en su origen fue una comisión del mismo Capítulo. Las abadesas reunidas en Cîteaux en 1968 no creyeron útil crear su propia Comisión de liturgia, porque era muy grande y buena la colaboración de la Comisión masculina con los monasterios tanto de monjes como de monjas.

LA MISA CONVENTUAL, CENTRO DE UNIDAD DE LA COMUNIDAD

Gracias a la concelebración, uno de los primeros frutos de la reforma fue permitir devolver a la Misa conventual su puesto y todo su sentido, sobre todo en las comunidades masculinas. Hasta entonces, cada sacerdote celebraba en privado, generalmente entre Laudes y Prima; les ayudaban a Misa los no sacerdotes que comulgaban en ella; los Hermanos conversos además asistían a la Misa *De Beata*, celebrada a la misma hora que las Misas privadas, pero en el altar de la Virgen detrás del coro de los coristas, utilizando el formulario de las Misas marianas, salvo en las solemnidades. En la Misa conventual, a la que asistían únicamente los coristas, no había otro comulgante que el sacerdote celebrante. Nuestros Usos no preveían que se diera la comunión en las Misas cantadas. Al permitir que fuera la única Misa de comunión de la comunidad, la concelebración devolvió a la Misa conventual toda su importancia. A partir de 1964 el *Consilium* concedió a las diócesis que lo pedían la posibilidad de algunas concelebraciones en la catedral, los seminarios, los monasterios o en algunas otras ocasiones. Así en varios monasterios tuvo lugar la primera concelebración en la Navidad de 1964. El 7 de marzo de 1965 se promulga un rito de la concelebración y de la comunión bajo las dos especies. La práctica de la concelebración se puede entonces generalizar para la Misa conventual, como lo había decidido el Concilio (s.c. 57,1)...

LA LENGUA LITÚRGICA

La cuestión que dimanaba del conjunto de la reforma era la de la lengua litúrgica. Desde 1965, el Capítulo General, estimando tener la autoridad necesaria para hacerlo, autorizó el uso de las lenguas vivas a las monjas y pidió a la Santa Sede que los monjes, allí donde los antiguos Hermanos conversos participasen en el Oficio divino, pudiesen también hacerlo. Los benedictinos hicieron otro tanto. Pero Pablo VI, en un primer tiempo, por la carta *Sacrificium laudis* de 15 de agosto de 1966, no se siente con fuerzas para responder positivamente a una tal demanda. Como prevé el cap. 68 de la Regla, los abades cistercienses, a la zaga de los benedictinos, reflexionaron pero insistieron, el 30 de mayo de 1967, por 63 contra 11, juzgando su petición fundada en conciencia. La unidad de nuestras comunidades y el interés que suscitaba la participación de todos en el Oficio divino postulaba favorecer el paso a las lenguas vivas. Otra razón se añadía a las precedentes: la creación literaria y musical que habría que emprender a nivel del conjunto de la Iglesia, ¿no debería aprovecharse de la sensibilidad propia de la vida contemplativa? ¿Serán excluidos de la vasta cantera que se iba a abrir, el de la transposición de

la liturgia secular a otras lenguas y culturas? La convergencia y la insistencia de las demandas aclararon más a Pablo VI que matizó su pensamiento inicial. A partir del 6 de junio de 1967, incluso antes de que recibiera la carta del Capítulo General, comunicó a la Congregación de Religiosos su decisión de autorizar el uso de las lenguas vivas allí donde se viera fructífero. Nos fue concedido el indulto necesario el 14 de diciembre de 1967 ⁴⁵.

ENCUESTAS EN LA ORDEN

A vista de los resultados de una magna encuesta a toda la Orden, después de la aparición, en 1966, del decreto de aplicación de la *Perfectae Caritatis*, los capitulares de 1967 aceptaron el principio de reformas que había que emprender, tanto en las observancias monásticas como en la liturgia. El cuestionario era “abierto”, esto es, no planteaba preguntas precisas a las que cada uno tendría que responder con un sí o con un no, esto, precisamente, para no hacer presión ni levantar cuestiones *a priori*, en las que nadie pensaba ⁴⁶. El inconveniente que de ello resultó es que fue muy difícil sacar cuál era la opinión del conjunto, ya que no todos se expresaron sobre todas las cuestiones que surgieron y que se desconocían. Pero lo significativo fue precisamente la aparición de demandas. Es impresionante darse cuenta que, sobre alrededor de 5000 entre monjes y monjas, casi 900 deseaban espontáneamente una nueva distribución de los salmos; 642 deseaban un uso generalizado de la lengua vernácula para el Oficio divino, 137 un uso parcial, mientras que 109 decían que querían conservar el latín. Estas cifras están lejos de representar una mayoría, pero, una vez más, se trataba de un cuestionario abierto y no de respuestas a cuestiones planteadas a todos. Incitaban a los abades a estudiar estas diversas propuestas e incluso a aceptar el principio de experimentación en este campo.

Más tarde se realizaron otras encuestas *a posteriori* que versaban sobre el impacto de las reformas emprendidas y sobre qué resultados eran más aprovechables. Otras nos las pidió la Santa Sede en la medida en que había que dar cuentas de las experiencias que nos habían permitido. Este fue precisamente el caso, en 1971, después de dos años de experiencia de la ley marco.

45 Más tarde una notificación de la Santa Sede con fecha de 14 de junio de 1971 generaliza la posibilidad de utilizar la lengua vernácula, tanto en privado como en el coro, dependiendo sólo de la autorización del Ordinario, es decir, del obispo, el abad de un monasterio, el superior religioso de una provincia.

46 Las respuestas al cuestionario fueron analizadas por Regiones en pequeños grupos de monjes designados al efecto, que publicaron síntesis muy interesantes. Estuvieron a disposición de los capitulares de 1967, pero no fueron agrupadas en un fascículo impreso al que los historiadores pudieran referirse.

REFORMA DEL OFICIO DIVINO

Se imponía una reforma del Oficio. Las Vigilias, por ejemplo, se cantaban solamente los domingos y solemnidades, nos levantábamos media hora o una hora antes; comprendía doce salmos y lecturas bastante breves, cortadas en cuatro trozos separados por responsos; Laudes seguía inmediatamente a las Vigilias, como parte constitutiva del “oficio de la noche”. Entre semana éstos se recitaban en *recto tono*. Se deseaba que se los revalorizara más y que tomaran el puesto de Prima a que prácticamente sustituían. En general, parecía deseable que pudiera haber un respiro en el Oficio y tiempos de silencio, sobre todo si se realizaba en lengua vernácula (hasta entonces, una vez comenzado el Oficio, se decía todo de un tirón sin interrupción), que se alargaran las lecturas bíblicas o patrísticas, que se introdujeran en Laudes y en Vísperas preces de intercesión (o de alabanza).

El Capítulo General de 1967 admitió que se hicieran experiencias en este sentido con la autorización del *Consilium*. Primero se admitieron en algunos monasterios, después se extendieron a todos los que querían; especialmente, a partir de 1969, con la obtención de la ley marco experimental, que dejaba libre su organización a cada comunidad a condición de que se mantuvieran los diversos elementos tradicionales y que los 150 salmos se repartieran en una o dos semanas, y nada más. En cuanto a las Horas Menores se podían rezar fuera del coro. La comisión de liturgia propuso tres esquemas de repartición de salmos: uno asumía lo esencial de la Regla, repartiendo los doce salmos de Vigilias en dos semanas y asumiendo por otra parte los suprimidos de Prima; otro repartía los 150 salmos en una semana sin ninguna repetición (respetando así a la letra una de las prescripciones de la Regla) y un tercero adoptaba un orden más pensado por encima del orden numérico que prescribe la Regla, tomando ciertas orientaciones del esquema de la Regla, expresamente el paso, en Laudes, de la confesión de los pecados a la confesión de alabanza.

Después del periodo de varios años de experimentación, en que los monasterios pudieron aprovechar una muy amplia libertad, no parecía posible ni deseable volver a prescripciones demasiado precisas ⁴⁷. Después de un tiempo de vacilación, la Santa Sede admitió el principio de la ley marco con la posibilidad de varios esquemas de repartición de salmos en una o dos semanas. Nuestra legislación fue aprobada el 25 de junio de 1974: se indica una regulación general del desarrollo del Oficio, pero la elección de las lecturas, la repartición de los salmos

⁴⁷ La encuesta de 1971 en la OCSO sobre la utilización de las facultades concedidas por la ley marco, y cuyos resultados se transmitieron a la Congregación del Culto divino, lo muestra bien y los capitulares lo pidieron por más de 4/5 de votos. Ver los resultados de la encuesta en las Actas del Capítulo de 1971, pp. 52-62.

y la adaptación de los elementos cantados son de incumbencia del abad con su comunidad. Esta relativa libertad dejada a los monasterios ha extrañado a más de un liturgista de ambientes no monásticos: lo que sería impensable para el clero secular, que reza a solas, la mayor parte del tiempo, la liturgia de las Horas, no comporta riesgos cuando se trata de un Oficio comunitario: la comunidad asegura su propia regulación, controlada así mismo por las Visitas Regulares previstas por las Constituciones y los diversos Capítulos Generales.

Los *Prenotanda* resaltan la capacidad de cada comunidad para expresarse en su Oficio, y la inserción en una tradición de oración que precede y rebasa a la comunidad: el Oficio divino es a la vez la expresión de una comunidad y un “don” para esta comunidad. El número 3 se expresa así: “La Iglesia reconoce su propia voz en la Liturgia de las Horas organizada por las comunidades monásticas; vela sin cesar, mediante la autoridad jerárquica, para que esta oración conserve siempre su valor expresivo del Misterio cristiano, al tiempo que se adapta a las necesidades particulares de cada comunidad”. La oración de los monjes y de las monjas es litúrgica por el carácter representativo de la Iglesia que la comunidad posee en cuanto tal, sin que sea necesario que todos los elementos estén determinados por la jerarquía, en la medida en que dejan una cierta libertad de elección; esto no quiere decir que no tengamos que someternos a la vigilancia de la jerarquía eclesíástica, garante, en definitiva, del carácter cristiano de nuestra liturgia.

¿UN RITO CISTERCIENSE DE LA MISA?

A propósito de la Eucaristía, se planteaba una cuestión previa al gozar nosotros de un rito particular. A decir verdad, en lo que concierne al misal, el rito cisterciense no se diferenciaba mucho del rito romano. Pero, ya lo hemos dicho, muchos trabajaron desde hacía varios años en la recuperación del antiguo rito del siglo XII. ¿Se podía aprovechar la reforma conciliar para acentuar esta evolución? ¿Pero con qué interés? ¿Convenía retornar a los estadios anteriores de la liturgia, podríamos decir, por placer? La finalidad de la reforma conciliar es eminentemente pastoral: “Ordenar los textos y ritos de tal modo que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y que, en la medida de lo posible, el pueblo cristiano pueda percibirlas fácilmente y participar en la celebración plena y activa, propia de la comunidad” (s.c. n. 21). Se han restaurado prácticas antiguas, como la concelebración o la comunión con el cáliz o incluso la comunión recibida en la mano: sólo por su valor pastoral y no con el único fin arqueológico⁴⁸. Con este espíritu deberían los cistercienses considerar su antiguo rito. No se podía tratar de un mero

⁴⁸ “Trabajar en la renovación litúrgica no es arqueología...”, recordaba Juan Pablo II a los miembros del sínodo armenio el 26 de agosto de 1989.

retorno. El fin pastoral de la reforma no prohibía ciertamente, sino al contrario, conservar o restaurar prácticas muy cistercienses, a condición de que tengan un valor pastoral, teniendo en cuenta los principios enunciados por el Concilio. La comisión de liturgia encargada de la reforma en la Orden cisterciense preparó, con esta óptica, una adaptación de la *Presentación general del Misal*. La Santa Sede nos aconsejó que presentáramos más bien una lista de particularidades que se nos concederían dentro del cuadro del nuevo *Ordo Missae* romano. A fin de cuentas, para el Misal, hay que reconocerlo, fue poco lo que se nos concedió por el indulto de 8 de junio de 1971, sin duda para no salirse de ruta o sorprender a los fieles, que un poco, en base a nuestro derecho, tomarían nuestras peculiaridades como desobediencia a las normas que la Santa Sede no cesa de recordar. Se nos concedió, sin embargo, integrar los elementos de nuestra tradición en la celebración del *Triduum* pascual, o de la bendición de los Ramos; se pone la inclinación profunda, según nuestra costumbre, en vez de la genuflexión y conservamos algunas simplificaciones de detalle. En cambio, adoptamos el Misal romano restaurado. ¿Podemos hablar aún de rito cisterciense? No, pero ¿tiene esto importancia? El espíritu que inspiró a nuestros Padres en materia de celebración era el de la sencillez, autenticidad e incluso de austeridad; los podemos considerar como un elemento de nuestra *cultura* monástica⁴⁹. La reforma de la liturgia romana quiso responder precisamente a estos mismos criterios. Ciertamente, la perspectiva del nuevo *Ordo Missae* es más bien parroquial. El modelo presentado es de una Misa dominical celebrada por un párroco en medio de sus fieles. De hecho, las normas dadas comportan la suficiente flexibilidad para permitir al modelo funcionar en perspectiva monástica.

CALENDARIO

Teníamos, antes del Concilio, nuestro propio calendario. Había que ponerlo al día en función de las nuevas orientaciones que iban en el sentido de un aligeramiento en el culto de los santos, a fin de dar toda su importancia a la celebración de los misterios de Cristo en el marco del “temporal”. A decir verdad, desde 1960, el decreto *Cum nostra* ponía los primeros jalones de una reforma de las normas que regían el modo de celebrar el culto de los santos y nosotros habíamos elaborado un nuevo “codex rubricarum” aprobado en 1965. Pero la reforma conciliar pedía ir más lejos. Nuestras propuestas, sin embargo, debieron quedar apartadas, en 1971, porque se pedía al conjunto del mundo benedictino presentar un calendario

49 “... El estilo de vida de los Hermanos sea sencillo y frugal. En la casa de Dios todo esté dispuesto de acuerdo con la vida monástica, evitándose en todo la superfluidad, a fin de que la sencillez sea enseñanza para todos y aparezca claramente... incluso en las celebraciones litúrgicas” (c. 27).

monástico único. Se presentó el proyecto común a la Congregación de Ritos en 1972, pero ésta quiso que nuestro “propio” monástico se inscribiera dentro del Calendario romano que “debe evidentemente quedar como la base de todas las celebraciones particulares”, haciendo observar que en adelante este calendario sería muy sobrio, con solo 96 celebraciones obligatorias para toda la Iglesia, que reflejan las grandes corrientes de espiritualidad y señalan la catolicidad del culto incluso entre los monjes. En este calendario, sin embargo, con ciertos arreglos se insertan las celebraciones monásticas. Lo importante es constatar que lo que cuenta no es tanto el número de celebraciones del santoral, cuanto el carácter de estas celebraciones. Muchas fiestas antiguas, que impedían la recitación corrida de los salmos en el curso de la semana, se reducen a simples memorias en el marco de una celebración ferial y pocas cosas son obligatorias en tales memorias.

INICIACIÓN MONÁSTICA

Contentémonos con señalar la colaboración con la comisión de la Orden Cisterciense y el cambio de acento dado al rito de entrada en la vida monástica: antiguamente este rito se centraba en la bendición y la “toma” del hábito; actualmente recae en la admisión del candidato en comunidad, la entrega del hábito queda como un complemento facultativo. Era una vuelta a una prolongada práctica que aún era de nuestros Padres y que, aprobada por los Superiores Generales, recomendaba el *Consilium* romano.

FUNERALES

Nuestro rito cisterciense fue bien reformado por la comisión preconiliar. Hemos aprovechado la eucología del ritual romano que diversifica y renueva las oraciones. Pero hemos conservado, felizmente, nuestras particularidades de inspiración muy pascual. El último adiós se hace en el cementerio y no antes de salir de la iglesia. La salida de la procesión hacia el cementerio, detrás del cirio pascual, se lleva a cabo con el canto de los salmos 113 (la salida de Egipto) y 117, el gran salmo pascual que cita, por otro lado, Jesús delante de la tumba de Lázaro (v.21. Cf. Jn.11, 41) “Esta procesión, como dice nuestro ritual, es como el símbolo de la travesía del Mar Rojo y de la salida de Egipto, cuando el pueblo hebreo tomó el camino de la tierra prometida, pero también de la Pascua de Cristo, cuando por su muerte pasa al Padre. El cementerio simboliza también el lugar de consuelo, de paz y de luz que es el Paraíso, en medio del cual se levanta el árbol de la vida”. Es también el símbolo del santuario celestial, donde Jesús entra por su resurrección (“Abridme las puertas del triunfo...” Salmo 117,19). Acompañamos a nuestro/a Hermano/a

hasta la frontera de nuestro mundo terrestre, confiándole a los ángeles y a los santos para el resto del viaje (Cf. ant. *In Paradisum...*). El celebrante bendice la tumba y se cantan salmos cuando el cuerpo desciende a la fosa y al ser recubierto de tierra. Entonces se eleva un último canto y una última oración de adiós: “Señor, ten piedad de este pecador”. El rito romano es más sobrio; a veces, incluso en ciertas regiones, la procesión hacia el cementerio y la sepultura se llevan a cabo sin la participación del sacerdote. He aquí una razón que justifica la salvaguardia de un ritual particular, que nos es tradicional. Su puesta al día, común a las dos Órdenes cistercienses, fue aprobada el 19 de octubre de 1995.

ACOGIDA EN LA LITURGIA

Después del Concilio la mayoría de las comunidades abrieron su iglesia a la participación de los fieles y es también uno de los rasgos que caracterizan a nuestra liturgia renovada. Como se expresó en una asamblea de la comisión francófona de Europa (CFC, Dombes 1987), nuestra acogida debe ser sin condescendencias ni falsa vergüenza: “sin condescendencias: la eucaristía, y también el Oficio, en cuanto oración de la Iglesia, pertenecen a todos los que están ahí reunidos. Los huéspedes no se deben sentir ahí como los parientes pobres, escondidos en los rincones. Su venida es una gracia del Señor, confirman a la comunidad en su gracia propia... Sin falsa vergüenza: lo que les proponemos es lo que somos, nuestros valores, nuestro estilo. Esto les exige un extrañamiento indispensable y saludable. Es también importante, por otra parte, que la comunidad y los mismos huéspedes tengan conciencia de que la presencia de estos últimos no es totalmente indispensable para que la liturgia y la vida monástica tengan su sentido”. La asamblea litúrgica es una, pero abarca a cada uno en su entidad, la comunidad y sus huéspedes. La liturgia es ante todo la de la comunidad en la que participan plenamente los huéspedes; esto quiere decir que los cantos, por ejemplo, se eligen del repertorio monástico en función de la comunidad, pero también cuidando que sean accesibles a todos, al menos en el estribillo. Está bien que se los invite a entrar plenamente en la celebración, aunque de hecho escucharán más que cantarán; puede ser significativo que se proponga a un huésped proclamar una lectura o preparar las intenciones de la plegaria universal e incluso que se pida eventualmente a un grupo bien determinado cantar algo después de la comunión, por ejemplo...

Señalemos, en fin y como conclusión, que la unificación de las comunidades efectuada en 1965 ha tenido su repercusión en la vida litúrgica de cada comunidad. Antes la liturgia era obra de los coristas: los conversos asistían a ella los domingos, pero en su coro y recitando en su fuero interno los padrenuestros y avemarías. La participación de la liturgia, en adelante, está reglamentada por el

abad o la abadesa, según la C. 14 y el Est. 19.2-B, de manera que cada uno pueda crecer a su ritmo en la vocación cisterciense. Pero se debe celebrar de tal modo que exprese el espíritu de la comunidad (Est. 19,1.A) y no hay duda de que es un campo en que la reforma conciliar ha tocado de lleno la vida de la comunidad y de cada Hermano o Hermana.

Anexo: la lengua litúrgica en las comunidades del Japón

(Por P. Paul Shigeyuki Takahashi) ⁵⁰

En estas memorias, quisiera hacer una presentación personal de las experiencias tragicómicas que tuvimos, a propósito del uso del latín, en este pequeño monasterio del Extremo Oriente. Me alegraré si llegáis a comprender cómo fue posible que el uso del latín llegara a ser un problema serio: hasta el punto de ejercer una influencia importante en la vida del monje. Se dice “no es más que el latín y, sin embargo, ¡es el latín!”.

Era en abril de 1948, tres años después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, cuando entré en el monasterio de Tobetsu. Tenía 15 años y 5 meses. Soy el hijo menor de una familia católica, originaria de Tokio. Ya antes de entrar en la escuela primaria, a los 7 años, tenía la costumbre de ir a la iglesia parroquial, situada a 15 minutos de mi casa a pie cada mañana, para hacer de monaguillo, acompañado siempre de mi hermano mayor, ordenado más tarde sacerdote en el monasterio de Tobetsu. Evidentemente, en esa época la Misa era en latín, y todas las tardes aprendíamos de oído el texto del rito de la Misa con el vicario de la parroquia, cuyo hermano mayor era Hermano converso en el monasterio trapense de Tobetsu. Se trataba de aprender mecánicamente, de memoria, el rito latín transcrito en caracteres fonéticos japoneses. En este aprendizaje, al principio yo repetía torpemente y con dificultad lo que el Padre había pronunciado; por ejemplo : “*Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat juventutem meam...*” Fue éste mi primer contacto con el latín.

En la comunidad de Tobetsu, en aquel momento, había una clara separación entre los monjes de coro y los Hermanos conversos. Ellos tenían su propio noviciado y su maestro de novicios. Mi papá y yo entramos juntos los dos con el papá. A él le correspondió el noviciado de los hermanos conversos. Aunque nos cruzábamos frecuentemente en la vida de comunidad, estaba estrictamente prohibido intercambiar una sola palabra, entre nosotros. Con todo, gracias al proceder

⁵⁰ Monje de Tobetsu (N. S. del Faro) en el Hokkaido.

comprensivo y excepcional de dom Morvan, P. abad de la comunidad en aquel momento, teníamos señalados unos minutos, “los dos hijos” para conversar con papá, en la intimidad de familia, una vez al mes, después del oficio de Vísperas. Una vez tomado el hábito de Hermano converso, es decir, el hábito marrón, ya no era posible cambiarse a monje de coro (si bien era posible lo contrario).

En el monasterio de Tabetsu, en aquel entonces, éramos unos 60 monjes; de los que las dos terceras partes eran Hermanos conversos; los demás eran monjes de coro. Ahora bien, el criterio para escoger entre las dos clases de monjes no era la virtud, ni la personalidad, ni la vivencia de la fe, sino la capacidad de aprender el latín. En otras palabras, aun en el caso de que un postulante, cumplidos los veinte años, fuera inteligente y un ejemplo de virtud, ya estaba prevista automáticamente su vocación de Hermano converso, pues se consideraba que un postulante de 20 años o más no podía aprender el latín sin grandes dificultades. Por el contrario, si un postulante de 12 o 13 años tenía una capacidad intelectual más o menos notable, sería orientado sin más al grupo de coristas. Comenzamos el estudio del latín por el alfabeto, las declinaciones de nombres y adjetivos; y, seguidamente, la conjugación de los verbos; por cierto, muy complicada. Durante tres años, todos los días, teníamos clase de latín (en mi caso, necesité 3 años y 6 meses), hasta que el alumno pudiera traducir correctamente, el *De Bello Gallico*, de Cesar. Sólo después de aprobar el latín, podíamos comenzar el noviciado. En esta época, el Oficio divino se cantaba enteramente en latín; de ahí la necesidad de aprenderlo antes del noviciado (Evidentemente, después de la profesión, debían seguirse los cursos de filosofía y teología, todos en latín). Recuerdo que la comunidad de Tobetsu había pedido al Capítulo General especial de 1962 el permiso de cantar cantos en japonés durante la Bendición, dado que en la iglesia no podían cantarse otros cantos que no fueran gregorianos. En ese momento, teníamos diversas devociones tradicionales entre nosotros; particularmente en el mes de mayo, se cantaban cantos japoneses ante la imagen de la Virgen María, adornada con flores, colocada en la puerta principal del monasterio.

Por un lado, los postulantes se habían vuelto locos para aprender latín; por otro, los Hermanos conversos, al final del coro de los monjes al fondo de la iglesia, recitaban centenares de veces, el *paternoster* y el *avemaria* que habían aprendido de memoria. Para los Hermanos conversos, era considerado una falta cantar o canturrear durante la Misa y el Oficio divino. Solamente una vez al día, a la hora de Completas, podían cantar la “*Salve*”, a pleno pulmón, subiendo al coro de los monjes. De este modo, cantábamos lentamente *Salve Regina*..., lentamente y alargándola lo más posible.

De hecho, era normal que se diera una gran diferencia entre un monje sacerdote que había entrado en el monasterio sin experiencia alguna de vida social, a

los 15 o 16 años y a quien le había sido conferido el sacerdocio solamente porque sabía latín y el Hermano converso, que, perseverando en su vocación monástica, sobrellevaba toda la dureza de su vida oculta y laboriosa. Es admirable constatar hasta qué punto los Hermanos conversos se mostraban atentos y delicados con los jóvenes monjes de coro, llenos de promesas. Esta actitud, llena de caridad, evoca en nosotros excelentes recuerdos.

Después del Concilio Vaticano II, fue posible celebrar la liturgia en lengua vernácula. Lo que significa que los postulantes ya podían participar en la plegaria de la comunidad, desde el primer día en que comenzaban la vida monástica. Una vez suprimida la división entre Hermanos conversos y monjes de coro en la comunidad (por el *Decreto de unificación* de 1965), nos fue posible alabar a Dios y celebrar la Eucaristía con un solo corazón y una sola voz. Antes del Concilio, nos levantábamos a las 2 hs., todos los días (una hora antes los días festivos), para cantar el Oficio divino, sumamente largo. Ahora, liberados de aquel peso y fatiga, asistimos, mejor dispuestos, a las Vigilias que empiezan, hoy día, a las tres y media.

Así pues, “libres de la pesada carga del latín y de su obligatoriedad”, somos ahora capaces de centrarnos con mayor facilidad en aquello que es fundamental. Esto no quiere decir que desconozcamos la importancia del latín o lo minusvaloremos. Es, sin duda, indispensable para poder leer y saborear las obras de los Padres de la Iglesia y de los Padres cistercienses. No obstante, creo que lo importante es que, quien tenga buena disposición para las lenguas, escoja libremente el estudio del latín, puesto que ya no condiciona necesariamente la vida del monje. Saber o no saber latín no debe dificultar el desarrollo de la espiritualidad de cada uno.

Como ya se ha dicho, comprobamos por experiencia qué fuera de lugar era imponer el estudio del latín en el Extremo Oriente, ajeno totalmente a la cultura latina en la que creció Europa a lo largo de los siglos. Y, al mismo tiempo, hemos experimentado los aspectos negativos que tuvo esta experiencia para nosotros.

No debemos cerrar los ojos ante la realidad que la “Pericoreosis” (circuminscripción de la alegría) y su verdadera comunicación deben ser animadas esencialmente por la liturgia. En el pasado, por el contrario, particularmente la Eucaristía experimentaba el obstáculo del latín.

10.5. LOS BEATOS CISTERCIENSES

(*Por la Hna. Augusta Tescari*)⁵¹

10.5.1. Beato Joseph-Marie Cassant

- 6.3.1878 – Nace en Casseneuil-sur-Lot en una familia de agricultores de buena posición.
- 1884-1893 – Estudia en el pensionado de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en Casseneuil.
- 1893-1894 – Vive en la casa parroquial con el párroco, el padre Filhol.
- 5.12.1894 – Entra en Santa María del Desierto, acogido por el Padre Maestro, P. André Malet.
- 17.1.1897 – Hace su profesión simple.
- 24.5.1900 – Emite los votos solemnes.
- 12.10.1902 – Es ordenado sacerdote por Mons. Marre, abad de Igny y obispo de Constanza.
- 31.5.1903 – Celebra Misa por última vez.
- 17.6.1903 – Muere de tuberculosis.
- 1936-37 – Se instruye el proceso informativo en Toulouse y en Agen en vistas a la beatificación.
- 1960-1963 – Se instruye el proceso apostólico en Toulouse.
- 9.6.1984 – Se promulga el decreto de las virtudes heroicas.
- 7.7.2003 – Se promulga el decreto del milagro.
- 3.10.2004 – Joseph-Marie es declarado Beato por el Papa Juan Pablo II.

“Cuando ya no pueda celebrar la Santa Misa, el Corazón de Jesús podrá retirarme de esta vida, porque ya no tendré ningún apego por la tierra”. El Señor tomó palabra del deseo de su fiel servidor: murió de tuberculosis a los 25 años, ocho meses después de la ordenación sacerdotal.

Enamorado de la Eucaristía, amante de la oración, deseó desde la infancia ser sacerdote. El resultado de sus estudios era escaso, pero su piedad era extraordinaria. Siguió docilmente el consejo de su párroco de abrazar la vida monástica, y a los 16 años entró en la trapa de Santa María del Desierto, en la diócesis de Toulouse. Se halló en seguida a su gusto en el clima de silencio y oración del monasterio. Tenía una salud frágil, no estaba dotado de dones intelectuales o prácticos, pero tenía mucho sentido común, una voluntad férrea y todo el encanto de la inocencia.

El Padre Maestro, acogiéndolo en el monasterio e intuyendo en el muchacho una gran capacidad de amor y de entrega, lo animaba: “ten confianza, yo te ayudaré a amar a Jesús”; lo guió en el camino del Corazón de Cristo, mientras desarrollaba la vocación eucarística del joven que, abriendo su corazón, se dejó instruir

51 Monja de Vitorchiano (Italia), postuladora general para las Causas de beatificación y canonización de la Orden.

y guiar con confianza y sencillez. Así llegó a encontrar paz y alegría en todas las dificultades. El duro camino de la ascesis monástica, que lleva a la pureza del corazón y al abandono total a la voluntad de Dios, gracias a su docilidad se le hizo más dulce y más fácil: Joseph se entregó con sencillez y lealtad a la comunidad en la cual había entrado y a los superiores que lo guiaban.

La amistad sincera que unió a Joseph-Marie y a su director espiritual lo ayudó a conocer a Dios y a sí mismo: aprendió a confiarse completamente al Amor de Jesús, su Verdad, su Camino, su Vida. “Todo por Jesús, por medio de María” fue el lema del joven trapense, que realizaba cada gesto de la jornada monástica para agradar a Jesús por medio de María con una generosidad sin límites, considerándose siempre un siervo inútil.

Después de la profesión solemne, el deseo perseverante de ser sacerdote hizo que sus superiores le hicieran proseguir los estudios teológicos, que le resultaron arduos por la falta de memoria y le proporcionaron humillaciones y desánimo. Completó con resultados suficientes la preparación intelectual, pagando el precio de una aplicación constante y de sacrificios enormes y, ya muy enfermo, recibió la ordenación sacerdotal en 1902.

Joseph-Marie Cassant no tenía nada de aquello que procura la gloria del mundo: inteligencia brillante, prestancia física, habilidad manual: era un pobre, que se aceptaba humildemente como tal. El genio de su santidad consistió en consagrarse enteramente al Amor a pesar de los propios límites, o, más bien, a causa de éstos: “El Corazón de Jesús es un trono de misericordia, donde los que son mejor recibidos son los miserables”.

Sabiéndolo capaz de apoyarse no ya en sus débiles fuerzas sino en la que le venía del Corazón de Jesús, el director espiritual dió permiso al joven para hacer un voto particular que lo ayudó a superar la desconfianza en sí mismo y los altibajos provocados por su extrema sensibilidad y lo hizo estable en el Amor: el voto de no perder jamás el ánimo, al que Joseph fue siempre fiel: “¡Oh Jesús, que yo permanezca firme en tu Corazón y que la confianza en tu bondad domine siempre en mí!”.

Amado por los hermanos, siempre contento y sonriente, el joven monje encontró estabilidad y felicidad en el encuentro personal y profundo con el Corazón de Jesús, en una orientación sencilla pero decidida y constante de su voluntad hacia Aquél de quien era amado y a quien amaba con todo su ser. Después de la ordenación sacerdotal, aun durante el reposo de algunas semanas en familia, la enfermedad avanzaba inexorable, provocando en Joseph-Marie sufrimientos penosos, que ofrecía con paz y serenidad. Pedía “obtener morir serenamente y para ello vivir siempre más unido al Corazón de Jesús, al punto de ser absorbido por su Amor... Cuanto más se acerca la muerte, más grande debe ser la confianza”. Encontraba

muy frecuentemente la bondad de Jesús en el sacramento de la Penitencia, y en la Comunión, cuando ya no pudo celebrar más la Eucaristía: “La Eucaristía es la sola felicidad de la tierra.... La Comunión es mi vida”. Concluyó su breve existencia después de nueve años de vida monástica, transcurridos en oración, entrega, humildad en el servicio, amor fraterno y paz, que siempre buscaba con todos y en cada circunstancia. Este muchacho que no tenía ningún valor a los ojos de los hombres ni a sus propios ojos, murió crucificado con Cristo, transformado en acción de gracias. La fama de santidad que perduraba y algunas curaciones atribuidas a su intercesión han hecho que el Capítulo General autorizara, en el 1935, la introducción de la causa de Beatificación.

10.5.2. Beato Rafael Arnáiz Barón

- 9.4.1911 – Nace en Burgos, España, en una acomodada familia burguesa.
- 1920 – Frecuenta el colegio de los padres Jesuitas, se enferma; continua al año siguiente en el mismo colegio.
- 1923-1930 – Estudia en Oviedo, donde se ha mudado su familia. Desde el 1926 toma lecciones privadas de dibujo.
- 1930-1933 – Estudia arquitectura en la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid.
- 25.1/26.7.1933 – Efectúa el servicio militar obligatorio en Oviedo, incorporado en la I Compañía del “Rejimiento de Zapadores Minadores”.
- 15.1.1934 – Entra en el monasterio de San Isidro de Dueñas.
- 26.5.1934 – Enfermándose de diabetes, regresa a su familia en condiciones gravísimas.
- 11.1.1936 – Retorna a la comunidad como oblato.
- 6.12.1936 – Entra en la trapa por tercera vez y sale nuevamente el 7.2.1937 al agravarse de nuevo la enfermedad.
- 15.12.1937 – Última entrada en San Isidro.
- 26.4.1938 – Muere santamente, troncado por un coma diabético.
- 27.9.1992 – Es beatificado por el papa Juan Pablo II.

De naturaleza rica y sensible, dotado de un vivísimo sentido artístico, educado en una sólida piedad y penetrado del sentido de lo divino, se abre a todo lo que de bueno y bello puede ofrecer su vida de joven rico, inteligente y capaz de amar.

Estudia arquitectura en Madrid y, durante las vacaciones de verano del primer año de universidad, huésped de los tíos en la finca de Pedrosillo, lee la biografía del hermano Gabriel Mossier, monje de la trapa francesa de Chambarand. En el otoño visita el monasterio de San Isidro, recibiendo una fuerte impresión: retornará por dos años consecutivos. Después del breve período del servicio militar retoma el estudio de arquitectura, pero le urge en el corazón la llamada a la vida monástica. Escribe al abad pidiendo su admisión como postulante corista. Entra en el monasterio y llama en seguida la atención de los Hermanos por la santidad de su vida; pero apenas transcurridos cuatro meses, se ve obligado a regresar a

su casa al enfermarse gravemente de diabetes juvenil, Pasa allí más de un año. Decide retornar al monasterio, al último puesto, en calidad de oblató. Vive en la enfermería de San Isidro, separado de los Hermanos del noviciado, incomprendido por el Padre Maestro y por otros miembros de la comunidad, en condición de inferioridad y de sufrimiento físico y espiritual. Después de algo más de ocho meses, una orden de movilización militar reclama su clase: declarado inepto, vuelve al monasterio. A causa de una recaída de su salud, debe salir de nuevo y hacerse curar en familia. Restablecido, regresa a San Isidro donde, pocos meses después muere de coma diabético, la mañana del 26 de abril de 1938, con solo veintisiete años de edad.

En el grito “Solo Dios” se condensa el significado de su vida entera. Penetrado de una conciencia humilde de sí mismo y de la grandeza de Dios, para él todo es gracia y don del Señor. En el ofrecimiento de las pequeñas cosas cotidianas se abre a amar siempre más, llegando a entregarse totalmente en las manos de Dios.

Es en la enfermedad donde comprende más profundamente qué es el amor: acepta la enfermedad, el tener que renunciar a los votos religiosos, la condición de oblató, la humillación del último puesto. Se adecua perfectamente a la voluntad de Dios y transforma su situación de inferioridad en una situación de privilegio, que lo llena de alegría espiritual: “Feliz este oblató enfermo e inútil, que sólo desea amar a Dios y tener un rincón, cualquiera que sea, en una trapa cisterciense”. “Veo que el último lugar es el mejor de todos; me alegro de no ser nada ni nadie, estoy encantado con mi enfermedad que me da motivos de padecer física y moralmente”. “No soy religioso, no soy seglar... no soy nada... Bendito Dios, no soy más que un alma enamorada de Cristo... Que mi vida no sea más que un acto de amor”.

Con ocasión de la última entrada en el monasterio había dicho: “Dejé mi hogar... Destrocé pedazo a pedazo mi corazón... Vací mi alma de deseos del mundo. Me abracé a tu cruz. ¿Qué esperas, Señor? Si lo que deseas es mi soledad, mis sufrimiento y mi desolación..., tómallo todo, Señor; nada te pido”. Rafael tiene sólo estos deseos: “Unificarme absolutamente y enteramente con la voluntad de Jesús. No vivir más que para amar y padecer, ser el último, menos para obedecer”.

Elige con extrema conciencia – aunque advirtiendo con su vivísima sensibilidad toda la repugnancia natural – el sufrimiento y la soledad psicológica, el hambre y la sed provocados por la enfermedad, la insuficiencia de las curas, la humillación de su envilecedora diversidad. Previendo próxima su muerte, llega hasta quererla, porque así lo quiere Cristo. Ha llegado, seguro del amor de Dios, a abrazar su cruz. Y en esta sabiduría de la cruz ha encontrado la verdadera paz y la alegría. Como Santa Teresa de Ávila, está convencido de que *sólo Dios basta; quien a Dios tiene, nada le falta*.

También el amor a la Virgen María, que creció en su alma desde la niñez, fue

una de las notas características de su santidad. Nos quedan de él opúsculos y cartas espirituales que testimonian la linealidad y profundidad de su camino: Rafael ha sido definido el más grande místico de nuestro tiempo y el papa Juan Pablo II lo propuso a la juventud como modelo.

10.5.3. Beata Maria Gabriella Sagheddu

- 17.3.1914 – Nace en Dorgali, en la provincia de Nuoro, en Cerdeña, en una familia de pastores.
- 1919 – Muere su padre: las condiciones económicas de la familia se hacen precarias.
- 1932 – Después de la muerte de su hermana de 17 años, se realiza en María un cambio profundo.
- 30.9.1935 – Ingresa como postulante en la trapa de Grottaferrata (Roma).
- 31.10.1937 – Emite los votos temporales.
- 1.1938 – Obtiene el permiso de ofrecer su vida por la unidad de los cristianos.
- 18.4/29.5.1938 – Estancia en el hospital S. Giovanni en Roma.
- 1938-1939 – Vive en la enfermería, entre las alternativas producidas por la tuberculosis.
- 23.4.1939 – Muere el domingo del Buen Pastor.
- 25.1.1983 – Es declarada Beata por el papa Juan Pablo II.

Los testigos de su infancia y adolescencia nos hablan de un carácter obstinado, crítico, contestatario, rebelde, pero con un fuerte sentido del deber, de la fidelidad, de la obediencia, a pesar de su apariencia contradictoria: “Obedecía refunfuñando, pero era dócil”, “Decía que no y, sin embargo, iba inmediatamente”, dicen de ella.

Lo que todos notaron fue el cambio que tuvo lugar en ella a los dieciocho años: poco a poco se fue haciendo más dulce, desaparecieron los estallidos de ira, adquirió un perfil pensativo y austero, dulce y reservado; crecieron en ella el espíritu de oración y la caridad; apareció una nueva sensibilidad eclesial y apostólica; se inscribió en la Acción Católica.

Nace en ella la radicalidad de la escucha que se entrega totalmente a la voluntad de Dios. A los veintiún años decide consagrarse a Dios y, siguiendo las indicaciones de su padre espiritual, entró en el monasterio de Grottaferrata, comunidad pobre de medios económicos y de cultura, gobernada entonces por la M. María Pía Gullini.

Su vida aparece dirigida por unos pocos principios esenciales:

El primero y más notorio es la gratitud por la misericordia con que Dios la envuelve, llamándola a pertenecerle exclusivamente a Él: gustaba de compararse con el hijo pródigo y sólo sabía decir “gracias” por la vocación monástica, la casa, las superiores, las hermanas, todo. “Qué bueno es el Señor!”, es su exclamación

continua, y esta gratitud impregnará también los momentos supremos de su enfermedad y agonía.

El segundo principio es el deseo de responder con todas sus fuerzas a la gracia: que se cumpla en ella lo que el Señor ha iniciado, que se cumpla la voluntad de Dios, porque en esto encuentra su verdadera paz.

En el noviciado temía ser despedida, pero después de la profesión, vencido este temor, se entrega a un abandono tranquilo y seguro, que generó en ella el impulso al sacrificio total de sí: “Ahora actúa Tú”, decía sencillamente. Su breve vida monástica (tres años y medio) se consumó como una Eucaristía, en el empeño diario de la conversión, para seguir a Cristo, obediente al Padre hasta la muerte. Gabriela se sentía definida por la misión del ofrecimiento, del don total de sí misma al Señor.

Los recuerdos de las Hermanas son simples y significativos: su rapidez para reconocerse culpable y pedir perdón sin justificarse; su humildad sencilla y sincera; su disponibilidad para hacer voluntariamente cualquier trabajo (se ofrecía para los más penosos sin decir nada a nadie). Con la profesión creció en ella la experiencia de su pequeñez: “Mi vida no vale nada... puedo ofrecerla tranquilamente”.

Su abadesa, M. Pía Gullini, era una persona de gran sensibilidad y de un gran deseo ecuménico. Después de haberlos asumido en su propia vida, los había comunicado también a la comunidad. Cuando M. Pía, a petición del Padre Couturier, presentó a las Hermanas la demanda de oración y sacrificios por la gran causa de la unidad de los cristianos, Gabriela se sintió rápido impulsada y empujada a ofrecer su joven vida. “Siento que el Señor me lo pide” – confía a la abadesa – me siento impulsada incluso cuando no quiero pensar en ello”. A través de un camino rápido y directo, entregada tenazmente a la obediencia, consciente de su propia fragilidad, completamente empeñada en su único deseo: “la voluntad de Dios, su gloria”, Gabriela alcanza aquella libertad que la lleva a conformarse con Jesús que, “habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin”. Ante la laceración del Cuerpo de Cristo, advierte la urgencia de la ofrenda de sí, cumplida con una coherencia fiel hasta la consumación. La tuberculosis apareció en el cuerpo de la joven hermana, hasta entonces sanísimo, desde el día mismo de su ofrenda, llevándola a la muerte tras quince meses de sufrimiento.

La tarde del 23 de abril Gabriela concluyó su larga agonía, completamente abandonada a la voluntad de Dios, mientras las campanas tocaban a rebato, al terminar las vísperas del domingo del Buen Pastor, cuyo Evangelio proclamaba: “Y habrá un solo rebaño y un solo pastor”. Su ofrecimiento, incluso antes de su consumación, fue recibido por los Hermanos anglicanos y ha encontrado eco en el corazón de creyentes de otras confesiones. La afluencia de numerosas vocaciones es el don más concreto de Sor María Gabriela a su comunidad.

Su cuerpo, encontrado intacto con ocasión del reconocimiento en 1957, reposa ahora en una capilla adyacente al monasterio de Vitorchiano, a donde se trasladó la comunidad de Grottaferrata.

Sor María Gabriela fue beatificada por Juan Pablo II el 25 de enero de 1983, a los cuarenta y cuatro años de su muerte, en la Basílica de San Pablo Extramuros durante la fiesta de la conversión de San Pablo, el último día del Octavario de oración por la unidad de los cristianos.

10.5.4. Beato Cipriano Miguel Iwene Tansi

- 1903 – Nace en Igboezunu. El papá Tabansi y la mamá Eijkwevi eran animistas.
- 1909 – Es enviado a Nduka, barrio cristiano de Aguleri, donde frecuenta la escuela de la misión.
- 1912 – Recibe el bautismo con el nombre Michael.
- 1913-1919 – Estudia consiguiendo el título de maestro.
- 1920-1924 – Enseña en Aguleri y en Onitsha.
- 1925 – Entra en el seminario de Igbariam.
- 19.12.1937 – Recibe la ordenación sacerdotal.
- 1938-1950 – Ejercita el ministerio en Nnewi, Dunukofia, Akpu-Ajalli y Aguleri.
- 2.7.1950 – Peregrino en Roma por el Año Santo, prosigue hacia Inglaterra y entra en la abadía de Mount Saint Bernard, donde será oblató por dos años y medio.
- 8.12.1953 – Una vez terminado el noviciado, emite los votos simples.
- 8.12.1956 – Hace la profesión solemne.
- 1956-1964 – Vive una vida monástica escondida, preparándose para una fundación en Nigeria, que después se realizará efectivamente en Bamenda, Camerun.
- 20.1.1964 – A causa de una aneurisma aortico es internado urgentemente en Leicester, donde muere.
- 22.3.1998 – El papa Juan Pablo II lo declara beato.

Nacido en Nigeria de padres paganos, Iwene Tansi fue mandado a una escuela cristiana donde recibió el bautismo, tomando el nombre de Michael. Pronto se manifestaron en él la piedad y la austeridad que caracterizarán toda su vida.

A la edad de dieciséis años se gradúa de maestro, y cinco años después es director de escuela: con los alumnos fue exigente y severo. Deseando dedicarse más intensamente a Dios, inició los estudios para el sacerdocio a la edad de veintidós años. Por su seriedad, siendo sólo seminarista, es también economo del Training College: fue el segundo de la diócesis de Onitsha en recibir las órdenes sagradas. Una vez sacerdote, sirvió en cuatro grandes parroquias: su vida sacerdotal se caracterizó por la firmeza que rayaba casi en rigidez, pero que equilibraba con una gran bondad que lo hizo amable y venerado por sus parroquianos.

Lo dominaba el celo por la salvación de las almas, por el Reino de Dios. Su carisma fue la caridad ascética; conducía una vida frugalísima y austera, socorriendo todas las miserias humanas que encontraba: pobres, leprosos, enfermos.

Poseía un fuerte sentido de la justicia y asistía sólo a los enfermos e inhábiles, proponiendo un trabajo a los sanos incluso a los miembros de su familia que le pedían préstamos o ayuda.

Luchó sin tregua contra las “máscaras” de la tradición ibo, verdaderas sociedades secretas que condicionaban la vida de la población y ejercían violencia, en primer lugar sobre las mujeres. Impuso sin términos medios el matrimonio cristiano a las parejas católicas y defendió en toda circunstancia la dignidad femenina, cuidando también la formación humana y cristiana de las jóvenes. Estas venían educadas a rechazar la poligamia, a no tolerar las infidelidades conyugales y los abusos sexuales, a substraerse a las tradiciones ancestrales, como p.ej., a la obligación de casarse con el hermano del marido en caso de viudez.

Erigió las parroquias de Dunukofia y Abapete en los “bosques malditos”, antiguos cementerios de contagiosos, que se creía fueran habitados por espíritus. Su falta absoluta de miedo le ganó la simpatía de la gente: fue un predicador admirado, un párroco potente, un hombre con autoridad moral en grado de mover a la gente: amado, temido y respetado. En sus parroquias hubo un espectacular florecimiento de vocaciones sacerdotales y religiosas.

Con el paso del tiempo el P. Tansi se dio cuenta de que podría realizar plenamente su ideal apostólico sólo mediante la contemplación. Sentía una fuerte atracción por una vida de profunda oración y de entrega. El libro del beato Marmion “Cristo, ideal del monje” lo inspiró para obrar en tal sentido. Se confió con su obispo, que lo ayudó a entrar en la abadía de Mount St. Bernard.

En su vida monástica manifestó una fidelidad escrupulosa a la Regla, una gran docilidad, una total abnegación de sí mismo y mucha paciencia en las enfermedades físicas: sufría, en efecto, de úlceras en el estómago. Desde el principio quiso ser tratado como todos y soportó el frío, los esfuerzos y las humillaciones, confiando ciegamente en Dios y caminando en su presencia. Realista, sincero, humilde y lleno de reverencia, el P. Tansi fue un óptimo monje, oculto en la vida común, sin distinguirse en nada de los otros. Prefería servir más que ser servido, sobresalía por el espíritu de pobreza y el amor al trabajo. No habló jamás de su vida pasada ni del éxito de su apostolado.

La entrega a la voluntad de Dios, el desprendimiento más completo y una dedicación sin componendas a lo que consideraba como exigencia de la fe católica, fueron las características principales de su espiritualidad. Decía: “Si quieres ser un verdadero cristiano, debes vivir totalmente para Dios”.

Designado como padre maestro de la fundación que habría de efectuarse en Camerún, en la frontera con Nigeria, no volvió a ver ni la patria ni su Africa. Murió a causa de un aneurisma en la aorta, la noche del 20 de enero de 1964, completamente solo.

En 1986 se abrió el proceso de canonización y dos años después sus restos fueron trasladados a Onitsha, donde tuvo lugar un milagro clamoroso. El papa Juan Pablo II lo beatificó: fue expresamente a Nigeria para la ceremonia, en la que participaron dos millones de personas. Por iniciativa de una hija espiritual de P. Tansi, se fundó una pia unión de laicos comprometidos, asociados a los monasterios cistercienses: *“Father Tansi solidarity prayer movement”*, que en Nigeria, en Camerún y en la diáspora reagrupa un número considerable de miembros.

10.6. EXPANSIÓN DE LA ORDEN: LAS FUNDACIONES

(Por dom Armand Veilleux)⁵²

10.6.1. A la luz de la evolución del Estatuto de fundaciones

LAS SUCESIVAS VERSIONES DEL ESTATUTO

Las Constituciones de 1894 y de 1925 contenían pocos elementos referentes a la manera de hacer una fundación y al proceso que esta debía seguir para llegar al estado de autonomía. Así, los Capítulos Generales, sobre todo a partir de 1925 adoptaron cierto número de medidas en respuesta a situaciones particulares⁵³.

Fue en 1953 cuando el Capítulo General, en respuesta a la nueva situación creada por las fundaciones de después de la guerra en América y la nueva oleada de fundaciones que comenzaba en África, redactó un primer *Estatuto de fundaciones* para las comunidades de monjes (*Actas*, pp 39-42). Un Estatuto para las fundaciones de monjas fue aprobado al año siguiente (*Actas*, pp. 24-26). Curiosamente los dos Estatutos fueron redactados en latín, mientras que el Capítulo de 1953 aprobó otros documentos semejantes, incluido un *Estatuto de la comisión de liturgia*, redactados en francés.

La oleada de fundaciones de los años siguientes dio lugar a que los Capítulos Generales tuvieran que aportar muchas modificaciones a esta legislación. La situación particular de muchas fundaciones nuevas llevó a la Orden a redactar un “Estatuto de fundaciones lejanas”, aprobado *ad experimentum* en 1967 (*Actas* pp. 170-171) y revisado en 1969 (*Actas*, pp. 326-327). Se trataba, sobre todo, de responder a las dificultades encontradas por esas fundaciones en su acceso al rango de casas autónomas. Se habló también entonces de “fundaciones simplificadas” (Ver *Actas* de 1965, pp. 105-106 y de 1967, pp. 146-147), aunque no se redactó ningún Estatuto particular a este respecto. Sin embargo, se reservó estrictamente la aprobación al Capítulo General.

Pronto se hizo patente la necesidad de extender a todas las fundaciones las normas especiales previstas para las “fundaciones lejanas”. Por su parte, la noción

52 Dom Armand Veilleux es abad de Scourmont desde 1999, después de haber sido abad de Mistassini (Canadá) de 1969 a 1976, de Conyers (USA) de 1984 a 1990, Procurador de la Orden de 1990 a 1998.

53 Esta evolución ha sido estudiada por Colette Friedlander, en su trabajo *Décentralisation et identité cistercienne - 1946-1985*, Ed. du Cerf, 1988, especialmente en las páginas 146-159 y 456-468.

de “fundación lejana” era problemática en sí misma. ¿Lejana de qué? El Capítulo General de los abades de 1974 aprobó – *ad experimentum*, ¡por supuesto! – un nuevo Estatuto que suprimía la distinción jurídica entre las fundaciones ordinarias y las fundaciones llamadas lejanas, y concedía a todas la posibilidad de pasar por el estado de “semiautonomía”, aunque también esta noción fue sumamente problemática.

Las abadesas, en su Capítulo de 1975, sobre la base de este Estatuto de los monjes, que ellas modificaron en cierto número de puntos, votaron su propio Estatuto (*Informes*, pp. 25-28), lo que determinó a los Abades en 1977 a aprobar un nuevo *Estatuto de fundaciones* (*Informe*, pp. 42-44) en vez de confirmar el que habían aprobado *ad experimentum* en 1974. El punto difícil era siempre la noción de “semiautonomía”.

Cierto número de modificaciones, efectuadas en la legislación al redactar las Constituciones, llevó a que fuese redactado un nuevo Estatuto. Fue presentado y votado rápidamente al final del Capítulo General de 1987, sin que los capitulares tuviesen tiempo para examinarlo bien (*Informe*, pp. 307-310). Se trataba en adelante de un Estatuto único para monjes y monjas. El texto fue presentado en tres lenguas (inglés, francés y español) con bastantes diferencias – en algunos casos más que de matices – entre las tres versiones y sin que ninguna de las tres fuera propuesta como texto original. Esto llevó al Consejo Permanente en 1996 a presentar a la aprobación de los Capítulos Generales una armonización de las tres versiones (*Informe*, p.43).

Diversas modificaciones al Estatuto fueron votadas en las R.G.M. de 2002 y 2005. Estas modificaciones se refieren, sobre todo, al momento en que se requiere la aprobación del Padre Inmediato de una fundación de monjas y al derecho de voto para las profesiones durante el tiempo en que una casa no es todavía autónoma.

EL PROBLEMA INSOLUBLE DE LA SEMIAUTONOMÍA

En los comienzos de la Orden, cuando se hacía una fundación, el abad era elegido y bendecido antes de dejar la casa fundadora. Partía entonces con sus doce compañeros (con frecuencia más) y la fundación era, desde el primer día, una abadía. Cuando, hacia la mitad del siglo xx, se multiplicaron las fundaciones llamadas “lejanas”, es decir, en un país o en un continente lejos de la casa fundadora y, por tanto, en una cultura diferente, se hacía difícil enviar un fuerte contingente de fundadores. Se pensaba, además, que eso podía dificultar la integración de las vocaciones locales y el proceso de inculturación. Como resultado, el acceso a la

autonomía que necesitaba la presencia de doce profesos solemnes podía retrasarse años.

El Capítulo General de 1967 inventó entonces la noción, más bien mala desde el punto de vista jurídico, de “semi autonomía”. En realidad, el priorato semiautónomo era una casa *sui iuris*, sus miembros tenían en ella su estabilidad, elegían su propio superior que era superior mayor y miembro de derecho del Capítulo General. La casa madre conservaba, sin embargo, respecto al priorato autónomo obligaciones semejantes a las que podía tener respecto a una fundación. Es más, en la versión de 1967, corregida en este punto en 1969, el abad de la casa fundadora era designado como “Abad fundador” y no como “Padre Inmediato”. Al mismo tiempo, esos mismos Capítulos Generales de 1967 y 1969 daban a las fundaciones aún no autónomas los derechos que dependían normalmente de la casa fundadora, sobre todo los referentes a los votos para la admisión de novicios a la profesión.

El nuevo Estatuto de fundaciones, aprobado *ad experimentum* por el Capítulo de abades en 1974, consagraba la noción de semiautonomía y reducía a seis el número de monjes requerido para que una casa sea elevada a dicho rango. En el Estatuto que redactaron en su Capítulo, las abadesas conservaron lo esencial de las características dadas a este nuevo tipo de casas, pero les rehusaron el título de “semiautónoma”, lo que llevó al Capítulo de los abades de 1977 a reconsiderar la cuestión.

Esta noción de “semiautonomía” era una anomalía jurídica. Ya la Comisión de Derecho de 1976 (ver *Informe*, p. 16) hacía constar que se concebía bastante generalmente en la Orden que tal casa no era “totalmente autónoma”, mientras que, desde el punto de vista canónico, lo era tanto como un priorato autónomo o una abadía. Dom Vincent Hermans preparó entonces para el siguiente Capítulo de abades una nueva versión del Estatuto que suprimía esta alambicada noción de “semiautonomía”. Pero la mayoría de los capitulares, poco sensibles a sutilezas jurídicas, y queriendo asegurar a esas jóvenes comunidades el derecho a recibir ayuda de la casa fundadora, actuaron de manera que esta noción volviera a introducirse en el Estatuto, y las abadesas hicieron otro tanto el año siguiente (1978).

En las Constituciones votadas por los monjes en Holyoke en 1984 y en las votadas por las monjas en El Escorial en 1985 la expresión “priorato semiautónomo” fue reemplazada por la de “priorato simple” (para distinguirlo de un “priorato mayor”). Pero la realidad jurídica seguía siendo la misma. Cuando el texto de nuestras Constituciones fue presentado a la Santa Sede, una de las observaciones hecha por la Congregación de Religiosos fue que había que suprimir esta distinción entre dos categorías de prioratos, puesto que se trataba siempre de una casa *sui iuris* y, por tanto, plenamente autónoma. Nosotros hemos insistido en mantener esta distinción en el Estatuto 5.A.c de nuestras Constituciones (aprobadas en

1990) con una nota a pie de página (la única nota de todas nuestras Constituciones) diciendo que era “según el Derecho propio de la Orden”... un Derecho que se remonta a 1967. Esto explica que, hasta hoy, en el espíritu de muchos miembros de la Orden, incluidos los Padres Inmediatos, el “priorato simple” ¡no sea totalmente autónomo!...

En la rama masculina de la Orden, cuando una fundación adquiere su autonomía, se convierte en casa hija de su casa fundadora. Un problema especial crea en la rama femenina el hecho de que, cuando una fundación accede a la autonomía, pierde todo lazo jurídico con su casa fundadora, la cual conserva obligaciones especiales respecto a ella hasta el acceso al estatuto de priorato mayor o abadía. Esto ha llevado a algunas Regiones y a las Comisiones Centrales de Cardeña (2007) a solicitar un estudio sobre la posibilidad de mantener en esos casos una relación de carácter jurídico. Es difícil concebir en qué podría consistir esa relación a no ser que se acepte orientarse hacia la instauración de un sistema de filiación en la rama femenina paralelo al de la rama masculina.

Al mismo tiempo, al ir disminuyendo las exigencias para la aprobación de una fundación e interpretándose de manera más amplia, algunas fundaciones permanecen en ese estatuto durante varios años. Las vocaciones locales son llevadas entonces a hacer su profesión – incluso la profesión solemne – a la casa madre, que puede estar en otro continente y que jamás han visitado. En los últimos Capítulos Generales se han buscado distintas soluciones, a veces con decisiones discordantes entre los dos Capítulos, en lo concerniente a los votos canónicos necesarios para la aceptación a la profesión. Se ha presentado la sugerencia de no admitir candidatos o candidatas a la profesión solemne mientras la comunidad no sea *sui iuris*. Algunos responden que eso sería injusto para candidatos o candidatas que cuentan, a veces, nueve años de votos temporales y que quisieran comprometerse de por vida. Otros responden que no es justo permitirles comprometerse de por vida mientras la casa en que viven no tenga todavía existencia jurídica ni porvenir seguro y ellos/as no tengan ninguna intención de ir a vivir a la casa fundadora que tiene otra lengua, otra cultura y está en otro continente.

La evolución del Estatuto de fundaciones es el ejemplo de una legislación que ha ido cambiando sin cesar para responder a nuevas exigencias de la vida. Esta evolución manifiesta también lo peligroso de introducir nuevas categorías jurídicas no suficientemente bien pensadas, que dan lugar a problemas jurídicos y humanos insolubles. La Orden deberá, pues, en los próximos años repensar esta cuestión en su conjunto, no solamente a la luz de la historia de los últimos 50 años, sino de toda la tradición de la Orden, desde el siglo XII hasta nuestros días.

10.6.2. Fundaciones de la Orden desde la Segunda Guerra Mundial ⁵⁴

PANORAMA DE CONJUNTO

Una ojeada a la lista de los monasterios de la Orden, en el orden de su fecha de fundación, al final del *Elenchus Monasteriorum*, muestra que los últimos sesenta y cinco años de la Orden han sido muy fecundos en fundaciones. Entre los monasterios actuales de monjes, 56 existían ya antes de la Segunda Guerra Mundial, de los cuales 15 han sido fundados después de 1892. De los 26 monasterios de monjas por las mismas fechas, 13 se fundaron después de 1892 (cf. supra cap. VI). Después de la Guerra hubo 47 comunidades nuevas de monjes y 46 comunidades nuevas de monjas. Entre ellas, 5 comunidades de monjes y 8 de monjas proceden de incorporaciones. Las demás son fundaciones.

Antes de la Guerra, solamente 12 monasterios de monjes se situaban fuera de Europa (7 en América, 3 en Asia, 1 en Oriente Medio y 1 en África). En las mismas fechas sólo 4 monasterios de monjas estaban situados fuera de Europa (2 en Japón y 2 en Canadá).

Entre las fundaciones de monjes hechas desde entonces, 8 están situadas en Europa occidental, 1 en Europa del Este, 10 en América del Norte (9 en USA y 1 en Canadá, que después fue cerrada); 7 en América Latina (5 en América del Sur, 1 en Méjico, 1 en el Caribe); 9 en Asia/Oceanía; y 11 en África/Madagascar. Entre las fundaciones e incorporaciones de monasterios de monjas en el mismo período, 17 (de los cuales 8 son incorporaciones) en Europa Occidental; 1 en Europa del Este, 5 en USA; 6 en América Latina (4 en América del Sur, 1 en Méjico y 1 en América Central); 7 en África y 5 en Asia/Oceanía.

Un fenómeno interesante es que este crecimiento continuo del número de monasterios es simultáneo a la disminución continua del número de monjes y monjas. Gran parte de esas fundaciones se hicieron entre 1944 y 1960, cuando abundaban las vocaciones y el número de monjes y monjas crecía continuamente en la Orden. Pero cuando, a partir de 1960, se produjo un cambio radical en el número de vocaciones para los monjes y unos años más tarde para las monjas, el movimiento de fundaciones no se detuvo si bien, ciertamente, se atenuó un poco. La media del número de monjes por monasterio en 1960 era de 55, ahora es de 23. Para las monjas esas cifras son respectivamente 46 y 25.

La consecuencia principal de este fenómeno fue que un cierto número de casas fundadoras experimentó una falta importante de vocaciones casi inmediatamente

54 Comunicación puesta al día, hecha para el Capítulo General de 1993, en Poyo.

después de haber hecho la fundación, y por esta razón no estaban en condiciones, en algunos casos, de dar a sus fundaciones toda la ayuda que necesitaban, especialmente en el campo de la formación.

SEGÚN LAS ÁREAS GEOGRÁFICAS

Europa

De las 8 fundaciones hechas en Europa occidental durante este período, 2 fueron hechas en los años 40, poco después de la Segunda Guerra Mundial: Nunraw por Roscrea en 1946 y Bethlehem por Mount Melleray en 1948. Esas dos fundaciones se hicieron en regiones del Reino Unido, donde la vida cisterciense no estaba presente todavía: Escocia e Irlanda del Norte. No se puede decir lo mismo de Bolton, fundado en 1965 en la parte central de Irlanda, no muy lejos de Mount Melleray y de Roscrea, ni para Sobrado, fundado en 1966 en la costa oeste de España, no lejos de Oseira. Más tarde fueron hechas en España otras dos fundaciones por la comunidad de la Oliva: Las Escalonias en 1994 y Zenarruza en 1996. Hay que añadir la incorporación de Boschi en 1966 y la de Myrendal en 2002, y una fundación en Europa del Este, Novy Dvur en 1999.

Durante el mismo período muchos monasterios españoles de monjas fueron incorporados a la Orden: Vico y Arévalo en 1951, Ávila y Benaguacil en 1954, Carrizo en 1955 y Tulebras en 1957. Brialmont en Bélgica fue incorporado en 1976 y Donnersberg, en Alemania, en 2002.

Además de esas incorporaciones, 9 fundaciones de monjas se hicieron en Europa occidental durante este período: Nazareth por Soleilmont (1950), Maria Frieden por Berkel (1953), Valserena por Vitorchiano (1968), La Paix-Dieu por Les Gardes, Klaarland por Nazareth (1970), La Paz por Alloz (1976) y Armenteira también por Alloz (1989), Tautra por Mississippi (1999) y Meymac por Laval (2007). Hay que añadir la fundación de Naši Paní en Europa del Este por Vitorchiano (2007).

Aunque se duda en clasificar en distintas categorías dichas fundaciones europeas, se pueden constatar diferencias evidentes entre las que se hicieron poco después de la Segunda Guerra Mundial, con la problemática particular de esta época, y las que se hicieron en los años sesenta y setenta: Maria Frieden, fundada en Alemania por monjas holandesas, sólo ocho años después del final de la Guerra, es un buen ejemplo de las dificultades con que tropezó el primer grupo. La Paix-Dieu y Klaarland, fundadas ambas en 1970, son testimonio de tentativas hechas en los años setenta de una expresión nueva simplificada del carisma cisterciense.

En lo que respecta a las *incorporaciones* de monasterios de monjas durante este

período, podría ser útil reflexionar sobre cómo se realizaron y las dificultades que experimentaron, ya que podrían presentarse casos similares en el futuro. Durante los primeros siglos de la Orden, cuando las incorporaciones de monasterios eran frecuentes, un grupo importante de monjes o de monjas era enviado con frecuencia al monasterio que sería incorporado, a fin de ayudar a la comunidad a progresar en el espíritu y el carisma cisterciense. ¿Ha tenido la Orden ese cuidado pastoral en estos casos? Acaso, simplemente, no se ha juzgado necesario.

América del Norte

Antes de la Guerra existían ya en los Estados Unidos de América 3 casas de monjes fundadas a mediados del siglo XIX. Y estas casas experimentaron un desarrollo lento hasta la Segunda Guerra Mundial. Durante de esta guerra y después de la misma, se dio en estas casas, especialmente en Gethsemani y en Spencer, un crecimiento asombroso del número de vocaciones. Se llevaron a cabo muchas fundaciones en algunos años, precisamente para resolver la afluencia de novicios. Gethsemani hizo 5 fundaciones en USA entre 1944 y 1955 y Spencer 3 entre 1948 y 1956. En Canadá había ya 4 casas. En 1977 Oka hizo una nueva fundación en Ontario para recibir las vocaciones anglófonas que venían del Oeste y del Centro de Canadá; esta casa se cerró en 1998.

La primera fundación de monjas en Usa fue Wrentham, hecha por Glencairn en 1949, y la segunda fue Redwoods en 1962, por Nazareth. En los 30 años siguientes Wrentham hará 3 fundaciones en USA: Misisipí (1964), Santa Rita (1972) y Crozet (1987). Los dos monasterios de monjas en Canadá no han hecho fundaciones. Misisipí fundó Tautra en Noruega (1999).

Esas fundaciones norteamericanas deben buena parte de su vitalidad al desarrollo y al nuevo papel de la Iglesia Católica americana en los decenios que han seguido a la Guerra. Ellas han aportado a la Orden, en particular en los años setenta, un impulso de creatividad que ha sido siempre bien acogido aunque a veces percibido como amenazador.

África

En Argelia, Atlas fue fundado por Aiguebelle en 1934. Después, en 1951, la fundación de Grandselve (ahora Koutaba), también por Aiguebelle, fue el comienzo de una larga serie de fundaciones en África por muchas comunidades de la Orden. Monasterios de monjes que fueron fundados: Mokoto, por Scourmont en 1954; Victoria, por Tilburg en 1956; Emmanuel, por Achel en 1958; Maromby, por Mont-des-Cats en 1958; Bela Vista, por San Isidro en 1958; Bamenda, por Mount

St. Bernard en 1963; Kokoubou, por Bellefontaine en 1972; Awhum, adoptado por Genesee en 1978; Nsugbe, en Nigeria, por Bamenda en el 2000 e Illah, también en Nigeria, incorporado en 2005, con Genesee como casa madre.

Las fundaciones de monjas en África/Madagascar durante el mismo período fueron: La Clarté-Dieu, por Igny (1955), L'Etoile Notre-Dame, por Les Gardes (1960); Butende, por Berkel (1964); Grandselve, por Laval (1968); Abakaliki, por Glencairn (1982); Huambo, por Valserena (1982); Kikwit, fundación africana por otra fundación africana, L'Etoile Notre-Dame (1991), y Ampibanjinana, por Campénéac (1996). Kibungo, en Rwanda, fue fundada en 2002 por un grupo de Hermanas que habían tenido que huir de Murhesa (Congo) a causa de la guerra civil de 1996.

Una de las características comunes de las fundaciones africanas es la dificultad de la situación económica en que se encuentran actualmente. Casi todas tienen una economía de subsistencia, al producir apenas lo suficiente para abastecerse, cuando algunas de ellas tenían, hace años, una economía floreciente y eran autosuficientes. Esta situación se debe a la de África en general, que depende del sistema económico mundial, y a situaciones locales de tipo social y político. Algunas han vivido (como las de Angola) o viven todavía (como las de la Rep. Dem. del Congo) desde hace años, en situación de guerra. La generosidad con que están siendo fieles a su vida monástica en dichas condiciones es admirable y, en algunos casos, realmente heroica.

Otra característica de muchas de estas casas (no de todas, sin embargo) es tener un buen número de vocaciones, si bien el discernimiento es mucho más difícil en un contexto cultural donde no existe una larga tradición monástica y, especialmente, cuando ese discernimiento todavía debe ser hecho por fundadores de otra cultura. En relación con esto hay, en muchas de esas fundaciones, una necesidad grande de ayuda en este campo, y la imposibilidad en que estas se encuentran a menudo para obtener dicha ayuda, dado que la casa madre misma está terriblemente escasa de personal. Un buen número de monasterios tendrían necesidad, por lo menos, de algunas personas más para ser ayudadas en el plan de la formación, o, simplemente, de monjes o monjas maduros y sólidos que den testimonio de vida y de valores monásticos a los jóvenes en formación.

Ciertamente, nuestros monjes y monjas de África tienen una contribución especial que dar a la Iglesia local en el plano de la inculturación, como el papa Juan Pablo II les recordaba en Parakou hace quince años, pero acaso el medio más rápido para ello sea asegurar una sólida formación monástica de base a los jóvenes africanos que vienen al monasterio.

América latina

Casi inmediatamente después de haber hecho tres fundaciones en USA, Spencer hizo dos en América del Sur: Azul, en 1958, y La Dehesa (llamado después Miraflores) en 1960 (Miraflores cambió su filiación a Getsemani). Después, debemos esperar 20 años hasta que surjan otras fundaciones en América Latina: Novo Mundo, por Genesee en 1980 y Jacona, por San Isidro en 1981. Unos años más tarde: Los Andes, por Holy Spirit en 1987 y El Evangelio, por Viaceli en 1989. Casi diez años más tarde, San Isidro fundará El Paraíso, (Ecuador).

En cuanto a las monjas, Ubexy fundó El Encuentro en Méjico en 1971. Después habrá tres fundaciones hechas por Vitorchiano en América del Sur: Hinojo (1973), Quilvo (1981); Humocaró, (1985). Recientemente, Tulebras ha fundado Esmeraldas en Ecuador (1992). En 2001, Hinojo funda Juigalpa en América Central (Nicaragua).

Existe ahora en América del Sur una presencia monástica sólida y bien establecida. La Conferencia Regional Cisterciense (REMILA), así como las Conferencias Monásticas Benedictinas y Cistercienses de América Latina son muy activas en cuidar la formación de sus miembros. Aunque las distancias entre las casas sean grandes, los medios de transporte son ciertamente mucho mejores que en África. El número de vocaciones ha descendido un poco en el último decenio, pero hay ya un núcleo sólido de monjes y monjas sudamericanos en cada comunidad.

Otra razón por la que las fundaciones en América del Sur han encontrado muchas menos dificultades que en África, es que la Iglesia tiene allí raíces que remontan a más de 500 años, si bien la vida monástica como tal, no estuvo nunca presente durante el período de la colonización, excepto en Brasil. El reducido número de vocaciones que procede de grupos étnicos sudamericanos es una cuestión que merece reflexión. Naturalmente está relacionado con la historia de la colonización y de la evangelización del continente.

Asia/Pacífico Sur

Consolación en China, Faro en Japón y Latroun en Israel fueron fundadas en el siglo pasado. Consolación fundó Lantao en 1928. En 1953, tres años antes de fundar Victoria en África, Tilburg fundó Rawaseneng en Indonesia. Unos años después de haber fundado Nunraw y Bethlehem, Mount Melleray fundaba Kopua en 1954 en Nueva Zelanda, y Roscrea fundaba Tarrawara en Australia ese mismo año. Unos años más tarde, en 1968, Sept-Fonts fundaba Nuestra Señora de las Islas, haciendo revivir una fundación hecha en Nueva Caledonia un siglo antes,

y en 1972, la Región americana fundaba Nuestra Señora de Filipinas (Guimara). En 1980, Faro fundaba Oita en el Japón central, y en 1991 Vina fundaba Shuili en Taiwan. Se puede mencionar aquí Saint Sauveur, en Líbano, fundada por Latroun en 1998 y separada de la Orden en el 2006.

La serie de fundaciones de monjas fundada en esta parte del mundo durante este período comenzó por tres fundaciones japonesas hechas por comunidades japonesas también: Imari, por Tenshien (1953), Nasu, por Nishinomiya (1954), y Miyakojima (actualmente Ajimu) también fundada por Nishinomiya en 1981. Hubo después una fundación en Corea, Sujong, por Tenshien (1987) y Gedono en Indonesia por Vitorchiano (1987). Vinieron a continuación Rosary, fundación hecha por Nishinomiya en 1993 y adoptada después por Gedono; Matutum por Vitorchiano (1993) en Filipinas, y Makkiyad, por Soleilmont (1995) en la India.

Es imposible hacer consideraciones generales sobre este grupo de monasterios, pues representan una gran variedad de culturas y de situaciones. Lantao y Shuili continúan animosamente (pero en situaciones verdaderamente difíciles) la tradición cisterciense establecida por Nuestra Señora de la Consolación, uno de los más grandes monasterios de la Orden pocos años después de su fundación. Los monasterios japoneses de monjes y de monjas son testimonio de una sólida implantación del carisma cisterciense en Japón desde hace casi un siglo. Kopua se mantiene gracias a su coraje mientras que Tarrawara y Nuestra Señora de Filipinas han sido bendecidas con abundantes vocaciones y otras gracias. Rawaseneng y Gedono tienen buena parte de la comunidad en formación. Nuestra Señora de las Islas en Nueva Caledonia, fundada en 1968, se cerró en el 2001.

Un rasgo común a muchos de esos monasterios es la gran distancia geográfica que los separa de la casa madre. Nuestra Señora de Filipinas es un caso interesante, porque se trata de una fundación preparada y asumida por toda una Región.

MONASTERIOS QUE HAN HECHO MUCHAS FUNDACIONES

Monasterios de Monjes

Roscrea, después de haber fundado Nunraw en 1956, fue a Australia ocho años más tarde, en 1964, y pudo todavía fundar Bolton en Irlanda en 1965, pero justamente entonces las vocaciones comenzaron a disminuir.

Mount Melleray, después de haber fundado Bethlehem en 1958, fue a Nueva Zelanda en 1954.

San Isidro, después de fundar Bela Vista en 1958, fue a Méjico en 1981, y después a Ecuador en 1998.

Tilburg, después de haber fundado Rawaseneng en 1953, pudo aún fundar Victoria en Kenia sólo tres años más tarde .

Viaceli, después de fundar Sobrado en España en 1966, fue a la República Dominicana en 1989.

Las casas de monjes más “fecundas” son evidentemente Gethsemani y Spencer. Gethsemani hizo 5 fundaciones en USA entre los años 1944 y 1955; y más tarde adoptó Miraflores en Chile. Spencer hizo 3 fundaciones en USA entre 1948 y 1956, y a continuación 2 en América del Sur: 1958 y 1960. El número de monjes enviados a esas fundaciones fue todavía más significativo: por ejemplo, Gethsemani envió 29 fundadores a Mepkin, 21 a Genesee y 32 a New Clairvaux.

Monasterios de monjas

El caso más evidente es Vitorchiano que, después de haber fundado Valserena en Italia en 1968, ha hecho 3 fundaciones en América del Sur entre 1973 y 1985, y una en Indonesia dos años después. Seguidamente hizo una en Filipinas y otra en la República Checa. En estos casos el número de personas enviadas es también impresionante (22 a Valserena).

Le sigue Wrentham que, fundada en 1949, ha hecho ya tres fundaciones a las que ha enviado un buen número de monjas. Se podrían mencionar también muchos monasterios que han hecho fundaciones: Glencairn (Wrentham en 1949 y Abakaliki en 1982); Tenshien (Imari en 1953 y Sujong en 1987); Berkel (Maria Frieden en 1953 y Butende en 1964); Nishinomiya (Nasu en 1954 y Miyakojima en 1981); Les Gardes (funda L'Etoile Notre-Dame en 1960 y la Paix-Dieu en 1970); Nazareth (Redwoods en 1962 y Klaarland en 1970); y finalmente Alloz (La Palma en 1976 y Armenteira en 1989). Puede ser interesante subrayar que muchas de estas casas fundadoras eran todavía relativamente “jóvenes” cuando hicieron su primera fundación.

REFLEXIONES COMPLEMENTARIAS

1) *Relación con la casa fundadora*

Según la tradición cisterciense, una comunidad es fundada por otra que le transmite su propia expresión del espíritu cisterciense. Para que una fundación tenga éxito y salga adelante se requiere normalmente que haya sido deseada y que sea sostenida con entusiasmo por la casa madre. Cuando una fundación es el proyecto personal de un abad o de un pequeño grupo de fundadores, sin ser asumida por toda la comunidad (o al menos por una gran parte de misma), hay pocas

probabilidades de éxito. Hay casos de fundaciones que han comenzado como una aventura personal y se han desarrollado bien, pero sólo porque, en un momento dado, han sido asumidas y adoptadas por la comunidad del fundador(a).

La relación entre la casa madre y la fundación, durante sus primeros años, es decir, hasta el momento de la autonomía, es también esencial para el sano desarrollo de la nueva casa. Una comunidad no debería fundar si no prevé la posibilidad de poder sostener la fundación durante varios años, en lo económico o, al menos, en personal. ¡Debe darse una paternidad responsable!

2) *Responsabilidad colectiva*

No obstante todo lo dicho hasta aquí, algunas comunidades, que parecen estar en condiciones de hacer una fundación, acusan de repente falta de vocaciones o se da una crisis económica en la propia comunidad: sienten como que no pueden mantener la fundación. Con todo, hay comunidades que parecen estar en condiciones de seguir ayudando a su fundación de manera adecuada. Según nuestras Constituciones, cuando el Capítulo General aprueba una fundación, todas las casas asumen una responsabilidad colectiva respecto a ella. Hay que decir que se da una gran generosidad en la Orden, especialmente cuando una fundación tiene necesidad de ayuda material. Pero hay actualmente un gran número de fundaciones (¡y también de casas antiguas!) que tienen una necesidad extrema de ayuda en personal, particularmente en el campo de la formación de jóvenes monjes o monjas, y no pueden recibir dicha ayuda.

3) *Número de fundadores*

En la Orden, el número tradicional para una fundación era de 12 monjes/as. Antaño, con frecuencia se enviaba un número mayor. En nuestro reciente *Estatuto de fundaciones* no se requieren más que 6 personas y, a veces, se pide una excepción en este punto en el momento de la aprobación ¿Existe un número ideal? Cuando un grupo importante llega a una cultura diferente, especialmente en las Iglesias jóvenes, el peligro consiste en crear desde el principio importantes estructuras importadas que más tarde serán difíciles de ser adaptadas. Si, más tarde, se ha adoptado un número más restringido, es no solamente a causa del personal menos numeroso disponible sino también para que un grupo pequeño pueda adaptarse más fácilmente a una cultura diferente. Pero la experiencia tiende a demostrar que si queremos establecer en alguna parte nuestro estilo de vida cisterciense común, el grupo no debe ser demasiado pequeño. El número mínimo parece ser de 6: en ese grupo, además del superior, debe haber un buen administrador o cillerero,

un maestro de novicios y una persona capaz de ser segundo superior. Crear una situación donde el superior de la fundación deba asumir en solitario todas esas tareas no parece muy leal ni para el superior ni para la fundación.

4) *Adaptación e inculturación*

La inculturación es un tema que no puede estar ausente de una reflexión sobre las fundaciones de la Orden en las Iglesias jóvenes. El 9 de febrero de 1992, durante su viaje a África, el Santo Padre hizo alusión a su importancia ante nuestros monjes y monjas en Parakou: “La vida monástica es una gran fuerza espiritual para una Iglesia particular... Yo conozco la vitalidad de las comunidades de esta diócesis, una de las cuales ha hecho ya una fundación fuera de Benín. Invito a las comunidades monásticas a ofrecer su contribución, especialmente en el *dominio de la inculturación*” (*Osservatore Romano*, edición semanal en francés, 9-02-1993).

Con mucha frecuencia, sin embargo, cuando se habla de “inculturación”, se piensa solamente en la “adaptación”. Hay una diferencia importante entre los dos términos. La adaptación es algo necesario, importante también, pero que queda en la superficie. Cuando se llega como extranjero a otra cultura es normal adaptarse a las costumbres de la población local. Y nosotros podemos decir que, en conjunto, los fundadores de nuestras fundaciones cistercienses mencionadas hasta ahora han sido muy valientes y generosos en adaptarse a las situaciones locales en cuanto a alimentación, vestido, edificios, etc. El uso de instrumentos musicales del lugar en la liturgia es de esta naturaleza y se ha hecho en gran medida. La inculturación es algo mucho más profundo. Es algo que se produce por sí mismo cuando los representantes de una cultura han integrado la experiencia de fe y la experiencia monástica. El punto importante es este: lo inculturado es una experiencia interior, no sólo el folklore o una serie de costumbres exteriores.

Cuando se visitan monasterios de la Orden en las jóvenes Iglesias, es un privilegio ver bastantes monjes y monjas “auténticos” entre las vocaciones locales, y esto permite afirmar que se ha realizado un auténtico proceso de inculturación bien encaminado.

10.7. THOMAS MERTON (1915-1968), MONJE CISTERCIENSE
Y ESCRITOR

(Por dom John-Eudes Bamberger) ⁵⁵

Thomas Merton llegó a la abadía de Gethsemani el 10 de diciembre de 1941, para hacerse monje trapense. Como él mismo explicó más tarde, lo principal en su decisión de buscar a Dios en un monasterio de clausura, alejado del mundo en el que había recibido toda su formación, era un rechazo del mundo moderno, cuya violencia le repugnaba y cuyas seducciones le habían llevado a la insatisfacción. Esta actitud de desilusión ante una sociedad, que él había encontrado incapaz de darle la felicidad que prometía, se puso de manifiesto en la forma en que relató su vida y su conversión. Sin embargo, su entrada en la clausura fue vivida como una liberación y no como una evasión. La gracia de Cristo le llamó a una unión con Dios que, con el tiempo y la experiencia, fue haciéndose más fuerte y pura. Como las implicaciones de esta búsqueda se iban haciendo más explícitas en su vida cotidiana, se sintió impulsado por el mismo Espíritu que le había llevado al monasterio a compartir, con sus escritos y en detalle, el fruto de su experiencia. Sus primeras obras estuvieron marcadas casi exclusivamente por el proceso interior de su conversión y sus primeros años en el monasterio.

Cuando su autobiografía, “La Montaña de los Siete Círculos”, fue traducida al japonés, Merton habló de su evolución, unos veinte años después de su entrada en comunidad. Lo hizo con palabras que revelaban el cambio efectuado en su vida interior y el nuevo énfasis dado a los temas sociales, políticos e interpersonales, que venían a reflejar un cambio en los aspectos más negativos de su anterior actitud para con el mundo, cuando decidió entrar en el monasterio.

Cuando escribí este libro, el hecho principal en mi pensamiento era que yo me había separado del mundo de mi tiempo, con plena conciencia y total libertad. La ruptura y la separación fueron, para mí, cuestiones de máxima importancia. De ahí el tono, de algún modo negativo, de tantas partes de este libro.

Desde entonces, creo que he aprendido a mirar este mundo con una mayor compasión, viendo a aquellos que están en él, no como ajenos a mí

⁵⁵ Monje de Gethsemani (USA), Secretario del *Consilium generale* de 1969 a 1974, abad de Genesee (USA) de noviembre 1971 a septiembre 2001.

mismo, ni como extraños, sino identificados conmigo mismo... Pero precisamente porque me encuentro identificado con ellos debo oponerme, con toda firmeza, a hacer que sus engaños sean también los míos. (*Honorable Reader*: *Reflections on my work*, 63).

Thomas Merton era todavía laico y no tenía más que veinticuatro años cuando comenzó a escribir su autobiografía. Llevaba en la Orden menos de siete años y era aún un estudiante que se preparaba para el sacerdocio, cuando publicó esta obra que rápidamente le convirtió en el monje más famoso del siglo xx: de la primera edición se vendieron 600.000 ejemplares. En el momento de su muerte, era el escritor de espiritualidad más popular de América. No fue un mero egocentrismo el que le impulsó a escribir su propia vida tan pormenorizadamente y a una edad tan temprana; más bien, tuvo una firme y decidida convicción de que la forma más efectiva de hablar de Dios en el siglo xx era en el lenguaje sincero de la experiencia personal. Su obra es representativa de lo que el Padre Jean Leclercq ha llamado “teología monástica”. Merton evita una forma de hablar técnica, académica (excepto en *The ascent to Truth*, un trabajo que él más tarde juzga con mucha severidad). Mantuvo esta convicción después de entrar en la clausura, y llegó a convertirse en un infatigable “diarista”, aún cuando, como él mismo reconocía, tal publicación estaba en aparente contradicción con el ideal de vida escondida a la que se sentía fuertemente llamado.

Pronto descubrió que, aunque su propio abad le apoyaba y le animaba, el hecho de escribir para el público en su estilo tan personal, también le ponía en conflicto con las costumbres de la Orden en aquella época. Los censores y el Abad General plantearon esta objeción a la autobiografía y al diario monástico que relataba sus primeros años en la abadía, *El signo de Jonás*. Es significativo que, cuando el General le expresó al principio esta objeción en una conversación, Merton no cambió de parecer. Aceptó la decisión, pero le respondió: “Ojalá tuviera yo un diario de san Bernardo del siglo xii”. Otras personas influyentes estaban de acuerdo con Merton. Más tarde, dom Gabriel Sortais retiró su oposición a instancias de Jacques Maritain quien, entre otras cosas, hacía notar que su obra contenía algunos de los mejores escritos del siglo. Antes de su publicación, Merton había expresado en su diario el convencimiento de que su obra tendría un fuerte impacto en la vida espiritual de muchas personas, y exponía brevemente las razones de esta convicción:

Ya que pertenezco a Dios y mi vida le pertenece, y mi libro es suyo, y Él es el que dispone todo esto para su gloria, sólo tengo que tomar lo que recibo y realizar la pequeña parte que me corresponde... Me parece que puede haber grandes posibilidades en todo esto. Dios ha trenzado mi disparatada exis-

tencia, incluso mis errores y mis pecados, en sus planes para una sociedad nueva... Ahora veo hacia dónde se dirige todo esto: a la felicidad y a la paz y a la salvación de mucha gente que nunca habré conocido (*"The intimate Merton, editors Brother Patrick and Jonathan Montaldo, 55, 56*).

Merton tuvo muchas ocasiones de reflexionar sobre su trabajo como escritor y sobre el lugar que éste debía ocupar en su vida como monje de clausura. Pese a todo, siguió convencido de que escribir desempeñaba un papel primordial en su vida contemplativa, y que se podía conciliar con la vida cisterciense. Escribir, como él mismo reconocía, se le hacía muy fácil; escribía con mucha rapidez mientras instintivamente atendía también a las exigencias del arte y el estilo. Escribir, como apuntaba en su diario, era una forma de clarificar su pensamiento. Ese proceso le ayudaba a discernir la voluntad de Dios. También respondía a su tendencia a la sociabilidad, a su fuerte necesidad de compartir con los otros. Apuntó algunos pensamientos a propósito de la publicación de sus libros, tan personales como son especialmente sus diarios:

¿Por qué iba yo a escribir nada si no fuera para ser leído? Este diario está escrito para ser publicado. Si un diario se escribe para su publicación, tú puedes arrancar sus páginas, mejorarlas, corregirlas, escribirlas con arte. Si se tratara de un documento personal, cada corrección conduciría a una crisis de conciencia y a una confesión, y no a una corrección de estilo. Si escribir es una cuestión de conciencia y no de arte, entonces el resultado sería una equivocación imperdonable, una confusión digna de un Wordsworth (op. cit. 21).

Merton era un autor de talento, que tenía el don de comunicar su personal experiencia de una vida en Cristo, tal como es vivida en un monasterio. Su manera de escribir creaba en mucha gente la impresión de que él comprendía sus propias experiencias y aspiraciones. Quienes le conocían personalmente rápidamente percibían su empatía y su capacidad de hacerse comprensivo y amigable, de tal manera que en seguida le percibían como si fuera un amigo íntimo. El Dalai Lama, por ejemplo, recalcó que cuando murió Merton sintió que había perdido un amigo muy cercano, aunque apenas se habían visto unas pocas veces. La pretensión de Merton al publicar sus obras no era la de lograr fama literaria, sino la de hacer conocer la gracia y la bondad de Dios. Su historia y experiencia monásticas, que contaba en sus diarios, hicieron que la gente tomara conciencia de la existencia de un monacato en los Estados Unidos. También esto sirvió para animar a muchos que vivían fuera del claustro a aspirar a una mayor profundidad personal, e inclu-

so a una oración contemplativa. Su eco no se limitó a su propia lengua y cultura: Merton ha sido traducido al menos a veintisiete idiomas diferentes. Su autobiografía continúa editándose después de cincuenta y cinco años. Él ha sido para muchos la figura religiosa de mayor influencia en la Iglesia de su tiempo, “uno de los grandes teólogos del siglo veinte” (según el padre anglicano Donald Allchin), “el monje más conocido después de Lutero” (*New York Times*). Con seguridad, es el monje más ampliamente leído de nuestra Orden desde San Bernardo. Más de tres millones de ejemplares de sus obras han sido publicadas. La lista de los libros escritos sobre Merton desde su muerte alcanzan centenares de títulos. Existe un buen número de asociaciones de Merton en varios países, así como la Asociación Internacional Merton que con cierta periodicidad estudia su pensamiento, poniendo en obra su espiritualidad y conservando su memoria. La publicación “Merton Annual” ha editado hasta ahora catorce volúmenes de artículos y reseñas que tratan sobre su pensamiento, su compromiso social y su herencia espiritual. El alcance de su influencia no es menos chocante que la extensión de sus lectores. Los escritos relativos a su trabajo incluyen artículos realizados por protestantes, anglicanos, tibetanos budistas, seguidores del Zen, especialistas del Islam y la tradición sufi, y eruditos de la escuela mística ortodoxa. Esta no es más que una lista parcial de las áreas donde ha tenido una influencia importante... Son numerosas las personas que han sido y son todavía atraídas por medio de las obras de Merton, a entrar en la vida religiosa, a vivir una vida más espiritual, o incluso a entrar en la Iglesia Católica.

¿Qué cualidades de espíritu, de corazón, de personalidad y de formación llegó a tener Thomas Merton que le capacitaron para alcanzar una influencia tan impresionante? El Padre Jean Leclercq, reconocido promulgador de los estudiosos monásticos en la segunda mitad del siglo xx, ha hablado de algunas obras de Merton como de clásicos de espiritualidad (*Nuevas semillas de contemplación y El signo de Jonás*). Leclercq observó que Merton tenía una inteligencia penetrante que le llevaba rápidamente al corazón de cualquier materia que tratara. Poseía una amplia cultura humana en literatura, arte, teología y lenguas clásicas y modernas, todo lo cual llevaba con una natural modestia, evitando cualquier manifestación de superioridad.

Los que convivieron con él en el monasterio y escribieron sus impresiones sobre Merton concuerdan en que era un Hermano modesto, fraternal y humilde, carente de todo aire de superioridad. En los encuentros privados era siempre atento, comprensivo y bien dispuesto a la escucha. Nosotros los estudiantes apreciábamos su enseñanza y su dirección espiritual. Comunicaba tal entusiasmo en sus clases que daba vida a las asignaturas, ya hablara de los primeros cistercienses, de la teología de las epístolas de san Pablo o de la oración. El hecho que Merton tuvie-

ra una viva inteligencia y una percepción muy rápida de la relativa importancia de las materias tratadas en sus clases y en sus conferencias habría resultado algo intimidante si no se hubiera tomado el trabajo de mantener siempre cierto tono suave y amistoso. A mí me parece que utilizaba deliberadamente el humor como un medio de evitar toda pomposidad y de crear una atmósfera amigable y relajada que estableciera un buen espíritu de grupo y unas relaciones fraternales entre sus estudiantes y novicios.

Una razón por la que podía seguir el horario monástico y estar pendiente de escribir y publicar tan gran número de artículos y libros era su capacidad de captar rapidísimamente el sentido de una página. Escribía también con la misma rapidez. Sus clases las preparaba muy bien; de hecho, invariablemente, siempre tenía tres veces más material que el que llegaba a dar y pasaba las páginas eligiendo aquellos puntos que quería tratar, dejando de lado un gran número de ellos. Con el tiempo, aquellas notas de clase podrían terminar como una u otra publicación. Daba la impresión de sentirse bastante libre de espíritu, entusiasta e incluso a veces bromista. Pero al mismo tiempo solía mostrar a propósito un aspecto de gravedad, para ganarse el respeto de los Hermanos. Nadie presumía de comportarse con demasiada libertad o con excesiva familiaridad con él, o de hacerle perder el tiempo con trivialidades. Era muy disciplinado en la utilización del tiempo y sabía cortar cuando la conversación se prolongaba demasiado o no era relevante. A juzgar por sus diarios, Merton no parecía que tuviera conciencias de la profundidad de la estima y el afecto que inspiraba y que gustosamente le dábamos, en buena parte porque siempre somos algo reticentes a expresar actitudes tan personales. Y tampoco él se animaba a ello.

Aunque dejaba muy claro que no era ningún experto en materia alguna, incluida la teología, Merton leía mucho y con gran intensidad, lo que le facilitaba la absorción de una gran cantidad de información. El campo de sus intereses se mantuvo muy amplio a lo largo de sus años de vida monástica. Que él leía con gran penetración lo atestiguan reconocidas personalidades en materias tan variadas como la teología ortodoxa, el sufismo y el budismo. El Dalai Lama subrayó, tras sus encuentros con Merton, en las semanas que precedieron a su muerte: “pensé que era muy justo y apropiado llamarle un *Geshe* católico, es decir, un experto, o un erudito. Podría decir también que era un santo” (*Merton by Those Who Knew Him Best*, Paul Wilkes, 147). Otro aspecto de la personalidad de Merton fue la extraordinaria habilidad para identificarse con clases tan diferentes de personas, y reflejar una preocupación personal hacia ellas. De hecho, entabló amistad con una gran cantidad de personas que nunca llegó a conocer de vista, y fue muy consciente de esto. Sus escritos producían un impacto personal tal que llevaba a muchos de sus lectores a sentir que las experiencias descritas eran muy similares

a las de ellos mismos. Muchos se sentían como si le conocieran personalmente. Que él era consciente de esta particularidad de sus escritos se hace evidente en el prefacio que hizo a la traducción japonesa de su autobiografía:

“Por tanto, mi muy querido lector, no es como un escritor que yo quisiera hablarte a ti, ni como uno que cuenta historias, ni como un filósofo, ni como un amigo solamente: busco hablarte, de alguna manera, como Quien en ti mismo puede decir lo que esto puede querer decir: yo mismo no lo sé. Pero si escuchas, pueden ser dichas cosas que quizás no están escritas en este libro. Y esto no será debido a mí, sino a Aquel que vive y habla en los dos” (*Honorable Reader*, 67).

Esta referencia a “aquel que habla en ambos” nos lleva al último punto respecto a la personalidad de Merton, y a la razón de su larga y continuada influencia. Al comenzar este ensayo he mencionado que Thomas Merton vino al monasterio para buscar a Dios. La desilusión que sintió del mundo que había experimentado, solamente influyó de forma secundaria; liberado de las búsquedas que le habían llevado a frustraciones y decepciones sin sentido, fue conducido a buscar su realización más allá de este mundo, en Dios. El verdadero tema de *La montaña de los siete círculos* y de los *Diarios* no es Thomas Merton, sino el mismo Dios, “el agente actuante se convierte en el que es actuado” por Dios (ver Francis Kline, “In the company of Prophets?” *The Merton Annual* 12, 126). Mirando por encima de todos los acontecimientos, se percibe la presencia de Dios, actuando de alguna forma en todo, preparando, guiando, ayudando. Incluso el pecado y el desorden del error no frustran su Providencia. Merton llega a ser lo que es porque ha abierto su corazón a Dios; su búsqueda en lugares y de modos tan diferentes, es presentada como una indagación en el conocimiento y el amor de Dios. Merton fue un artista de la palabra; pero su arte resulta tan efectivo porque fue un contemplativo que aprendió cómo permitir que Dios brillara en sus escritos.

Veinticinco años después de su muerte, Sandra Schneiders lanzaba esta pregunta: “¿Por qué los grandes pensadores han especulado sobre que Merton pueda ser la voz espiritual más importante de nuestros tiempos?” La Hermana Sandra responde a su pregunta con la opinión de que los escritos de Merton reflejan su santidad, “Creo que el mismo Merton resumiría su vida con las mismas palabras que emplea en su diario:

Se oyó la voz de Dios en el Paraíso: Lo que era débil ha llegado a ser fuerte. Amé lo que era más frágil. Puse mi mirada sobre lo que no era nada. Toqué lo que no tenía sustancia, y en lo que no era, yo soy” (*El signo de Jonás*).

En la Familia Cisterciense

(Por dom Marie-Gérard Dubois)¹

Introducción

Tal como se ha recordado más arriba (cf. § 1.6.), los monasterios cistercienses, a lo largo del s. XIX, se reagruparon por regiones o por afinidades, en diversas Congregaciones, sin lazos jurídicos entre las mismas. No se celebró ningún Capítulo general que reuniera a todos los superiores, con autoridad efectiva sobre la totalidad de los monasterios. Con la destrucción de Cîteaux y la muerte de su último abad, en abril de 1797, la Orden se encontró como sin lugar, sin cabeza. Es verdad que Pío VII designó a un “Presidente general” de la Orden, en 1814, pero sin verdadera jurisdicción, a excepción de su Congregación (italiana). Se trataba, más bien, al menos hasta 1868, de un lazo “moral” o “formal”, que se concretaba en el hecho de que la Santa Sede le confiaba el cuidado de confirmar las elecciones abaciales, al menos las de los Trapenses y, a partir de 1846, las del Vicariato belga (Bornem y Val-Dieu), sin que ello le diera autoridad sobre los abades y sus comunidades. Existió, por parte del Presidente general, dom Teobaldo Cesari, en 1863, un intento de convocar un Capítulo General de todos los abades cistercienses, y de cualquier Congregación, con el fin de restablecer la unidad de la Orden. Pero su intento no se llevó a cabo : las observancias eran demasiado dispares entre los que aceptaban el ministerio apostólico (parroquias y colegios), y los que querían seguir como contemplativos (particularmente los Trapenses). Pío IX retomó la iniciativa, pero solamente con referencia a los primeros. El 27 de marzo de 1868, el decreto *Disciplinae Regularis* reagrupaba, bajo la autoridad efectiva del Presidente general (“por el mismo voto de obediencia”), el Vicariato belga y la nueva Provincia austro-húngara, creada en 1859, uniéndose así a la Congregación italiana. Las tres podían tener verdaderos Capítulos Generales. El primero se inició en abril de 1869 y sus participantes se autollamaron cistercienses de la Común Observancia.

¹ Monje de Mont-des-Cats, nombrado superior y después elegido abad de la Trapa (Francia), de febrero 1976 a octubre 2003.

Este nombre estará inscrito en los documentos jurídicos hasta 1934. El decreto pontificio de 20 de julio de 1891, a petición de los interesados, confirma la composición de esta Orden.

Está claro que no reunió a todos los cistercienses herederos de los fundadores de Císter. A su lado existían, todavía en 1891, a modo de estructuras jurídicas, las tres Congregaciones trapenses, que no tenían entre sí ningún lazo jurídico; y tampoco con respecto a la Común Observancia ², la Congregación de Sénanque, que se unió a la Común Observancia en 1892, la de Casamari, que seguirá independiente hasta 1929, y antiguos monasterios españoles de monjas, bajo la jurisdicción de los obispos, después de la desaparición de los monasterios masculinos en 1835. En el Norte de Francia las Bernardinas de Esquermes son alrededor de 200 en 1891, en tres casas. Otras Bernardinas existen en Flandes y en Suiza. Todo este mundo forma la gran familia cisterciense. Cambios y aproximaciones canónicas tuvieron lugar desde 1892 y a lo largo del s. XIX : desde la unión de los Trapenses en la Orden de la Estrecha Observancia, pero sin llegar a una unidad canónica de todos, en una sola Orden Cisterciense. La común Observancia, que hoy día se llama simplemente “Orden Cisterciense” (soc, durante muchos decenios ³) reagrupa en ella, actualmente, 13 Congregaciones y algunos monasterios aislados : cada uno tiene sus propias Constituciones y sus Presidente y Capítulo de Congregación. Asistimos, también, desde hace algunos años, al nacimiento de grupos de laicos buscando asociarse a monasterios de distintas Congregaciones u Órdenes, incluida la nuestra.

¿Cuáles son las relaciones que la Orden de la Estrecha Observancia ha mantenido y mantiene con los distintos miembros de la Familia Cisterciense? Es el tema a tratar en este capítulo.

11.1. RELACIONES CON LA ORDEN CISTERCIENSE (ANTERIORMENTE, DE LA COMÚN OBSERVANCIA)

Ya se ha dicho que la unión de las tres Congregaciones trapenses en una sola Orden, en 1892 – que ha supuesto el cese de la confirmación de los abades trapenses por parte del Abad General de la Común Observancia – ha motivado una viva reacción por parte de éste y de su Orden. Se nos ha acusado de abandonar la

² Ya en 1869, el Presidente general le escribía al abad de Westmalle : “Los Trapenses no están sujetos a su jurisdicción y no están unidos a los Cistercienses de la Común Observancia”, si bien confirmaba sus elecciones abaciales!

³ *Sacer Ordo Cisterciensis*. Utilizaremos, según el contexto, las iniciales soc o oc.

Orden y de haber fundado un Instituto religioso que no tiene nada que ver con Císter. Esta reacción resulta difícil de comprender y, según nuestra manera de ver, se explica mal. Ello ha motivado un desacuerdo entre las dos Observancias, que no solucionó el intento desafortunado de nuestro Abad General, dom Wyart, de meter mano en el convento de la Santa Cruz de Jerusalén, en Roma (cf. supra 1.4). En 1896, próximo el octavo centenario de Císter, dom Wyart quiso tener un gesto de acercamiento proponiendo que la Estrecha Observancia fuera reducida al rango de Congregación, y como las demás, sujeta a la autoridad de un único Capítulo General. Pero semejante propuesta fue rechazada, al no tener los demás mayoría en el Capítulo único.

La carta pontificia de León XIII *Non mediocri* del 30 de julio de 1902 (cf. supra 2.1.), sin embargo bien explícita, no puso fin al desacuerdo ni a las divergencias – que todavía perduran en el espíritu de algunos – por lo que toca a la interpretación de los acontecimientos. Es poco probable que se pueda llegar un día a una interpretación coincidente. Así lo reconoce dom Bernardo Olivera en su carta del “centenario”, del 1 octubre 1992: distintas sensibilidades están en juego, a las que es necesario prestar atención.

Sea lo que fuere, ello no debe obstaculizar el que se den buenas relaciones, en ocasiones, entre personas y monasterios de las dos partes. Pero conviene tener en cuenta que la mayoría, y la parte más activa de los monasterios de la Común Observancia, durante la primera mitad del siglo xx, se encuentra en Alemania y en la Europa central, lugares donde la Estrecha Observancia está poco representada. No ha habido, pues, en realidad, relaciones de buena vecindad y ello más acentuado, todavía, dado que políticamente Europa ha estado dividida en dos partes opuestas y poco amigas, como se ha comprobado en los devastadores conflictos de 1870-71, de 1914-18 y de 1939-45. La Común Observancia está presente, también, en Vietnam y en Etiopía, lugares en los que no existen monjes trapenses. Después de la Segunda Guerra Mundial, la Común Observancia ha fundado en USA (Dallas, principalmente) y en Brasil. En Francia, está presente solamente por la Congregación de Lérins-Sénanque, muy cercana a los Trapenses⁴. La unión de Boquen (fundado por un antiguo trapense) a la Común Observancia en 1950 no conllevó dificultades hasta que dom Quatember, Procurador y pronto Abad General de la misma, reprochó a nuestra Orden el haber obrado de forma escandalosa, al expulsar de la misma a dom Alexis Presse (cf. 3.2.3.) En España, en 1940, los monjes de la Común Observancia se instalan de nuevo en Poblet. Las monjas,

⁴ El 28 de diciembre 1956, el abad de Lérins, dom Bernard de Terris, escribió a dom Sortais : “Vuestra Paternidad sabe cuán cercanos estamos unos de otros. Yo tengo los ojos puestos en la Trapa...” (*Arch. Curie Génér.*). En 1968-1969, pidió oficialmente a la Orden, contemplar la posibilidad de una incorporación. Pero el estado de precariedad que experimentaba Lérins en aquel momento – que no duraría – no hizo posible tal previsión.

bastante numerosas, viven en paz entre ellas, pero serán origen de conflicto entre las dos Ordenes (cf. más adelante, 11.2.).

Las relaciones entre las dos Ordenes, pues, no existen mucho a nivel de monasterios. Por el contrario, se darán algunos “tropiezos” entre las dos Observancias a nivel superior, cuando, por ejemplo, un Abad General crea que el otro – o su Capítulo General – está usurpando sus prerrogativas... El barómetro de las relaciones entre las dos Órdenes, al menos hasta 1990, refleja las relaciones entre las dos Casas Generalicias ⁵, como escribe nuestro Procurador, dom Vincent a dom Sighard Kleiner ⁶. Habrá altibajos en la temperatura. La celebración del octavo centenario de la muerte de san Bernardo, en 1953, pudo acercar a los monjes de las dos Observancias. En el Capítulo General precedente, en 1952, dom Gabriel Sortais puso los puntos sobre las íes, probablemente en reacción a un artículo, que no le gustó, del P. Colomán Bock en *Collectanea*, lamentando la división de 1892, y deseando el retorno a una unión más profunda: las relaciones entre las dos familias deben estar impregnadas de caridad y de fraternidad, pero es necesario evitar discutir sobre méritos de cada Observancia, y también pensar en una unión meramente nominal entre ambas Observancias. Como máximo, se podría estudiar conjuntamente las cuestiones históricas e incluso colaborar con prudencia en las adaptaciones litúrgicas. Nada más.

Dos acontecimientos serán motivo de crisis e impedirán a las dos Ordenes, en los años inmediatos de postguerra, iniciar rápidamente un acercamiento y una colaboración más fecundas: el intento de un abad trapense español de reformar la Congregación de Castilla y la petición de Federación de monasterios de monjas españolas. Esta segunda crisis, que comienza en 1954 y tendrá sus rebrotes en 1968-75 y 1990-91, será recordada en el parágrafo siguiente, dedicado a las relaciones con Las Huelgas.

La primera crisis fue motivada por las gestiones de dom Jesús Álvarez, abad de Cardeña ⁷, con el fin de restaurar la Congregación de Castilla que habría reunido todos los monasterios cistercienses de monjes y de monjas de España. Con todo, a pesar de sus promesas de no seguir en su proyecto, continuó privadamente con sus gestiones sobre lo mismo. Estaba preparando un proyecto de Constituciones para la futura Congregación. Sin embargo, en la Visita Regular que hizo dom Ga-

⁵ Curiosamente, de 1935 a 1959, se encuentran una al lado de la otra, en el Aventino, pero sus puertas de ingreso ¡no dan a la misma calle!

⁶ “Creo que corresponde principalmente a nuestras dos Casas Generalicias cuidar el buen entendimiento mutuo y si se llega a lograr unas relaciones verdaderamente fraternas a este nivel, los miembros de la Orden seguirán fácilmente el ejemplo”, carta del 8 de mayo 1973 (en *Arch. Curia Gener.* Al igual que otros documentos citados en este capítulo). Dom Sighard Kleiner fue Procurador de su Orden de 1950 a 1953 y Abad General de 1953 a 1985. Dom Polikárp Zakar Ferenc le sucedió de 1985 a 1995; después dom Mauro Esteva Alsina, a partir de 1995.

⁷ Había sido abad de Viaceli de 1940 a 1943; después, definidor de 1946 a su elección, como abad de Cardeña en 1949.

briel a Cardeña en mayo de 1954, todo fue manifestado por el novicio que había dactilografiado las Constituciones y por el Prior, que tenía al respecto fuertes escrúpulos. Podemos imaginar la reacción de dom Sortais: pidió a dom Jesús que presentara la dimisión ⁸. Lo que más preocupación dio a dom Gabriel es que llegó a darse cuenta de que el Abad General de la Sagrada Orden, dom Kleiner, al igual que el Secretario de la Congregación de Religiosos estaban al corriente de dicho proyecto desde hacía unos meses y nada le habían manifestado del pusch que se estaba armando: él, tan sincero en su obediencia, no comprendió el silencio sobre este punto que le pareció envuelto en cierta complicidad. En el Capítulo General de 1954, anunció que “guardando siempre la caridad con nuestros Hermanos de la Común Observancia, había decidido no visitar los monasterios de la misma y pediría a su Padre General que tuviera para con nosotros la misma discreción”. Eso escribió en una carta del 1 de octubre siguiente, en la que expresaba que había pedido a los abades trapenses que obraran de igual modo ⁹.

Estos sucesos y lo relacionado con Las Huelgas no fueron obstáculo para que se procurara un mayor aprecio mutuo, y un mayor acercamiento. Se intercambian felicitaciones de Navidad y en otras oportunidades. Se cuida suavizar las relaciones... El Concilio y el período que le siguió darán oportunidades de encontrarse: el ecumenismo, de mucha actualidad en la Iglesia, ¿no debía estar vivo también entre los Cistercienses? El 17 de octubre 1970, dom Sighard Kleiner asiste a la consagración de la restaurada iglesia de Cîteaux. Da cuenta de ello, de forma entusiasta, en las Actas de la Curia Generalicia de su Orden y se manifiesta a favor de la unión en la Navidad de 1970:

“El aguijón del nacionalismo, la ignorancia de la historia, la poca capacidad para la mutua comprensión y para aceptar las razones de los distintos modos de vivir produjeron un distanciamiento mutuo, cerraron las puertas de una y otra parte y acrecentaron los prejuicios. El hecho de la división de la familia cisterciense en dos ramas, ¿debe estar inscrito simplemente de modo pasivo en los registros de la historia?... ¿Qué nos parece? ¿Es que existe ya una vieja costumbre que nos hace insensibles a la herida de la separación? ¿O una cierta dejadez que no quiere turbar la tranquilidad, tratando de olvidarla?... En nuestra época ya no se comprende por qué la práctica de distintas observancias debe levantar muros inexpugnables de separación y de división... La inauguración de la nueva iglesia de Cîteaux nos estimula a encontrar nuevos caminos que nos lleven a practicar los ideales de la Carta

⁸ También por este motivo dimitió como abad de Viaceli, en 1943. ¡Se trataba, pues, de una reincidencia!

⁹ Este último punto no se menciona en el informe del Capítulo General. Dom Kleiner confía en que esta medida, a la que se sujetará, será temporal; y que los Abades de su Orden quedarán libres de la misma.

de Caridad y a revivir el espíritu de los Santos Fundadores. Para trabajar con eficacia en esta labor, es necesaria la colaboración fraterna entre nosotros, que seguimos nuestros Padres por derecho de sucesión, pero ausentes de la cuna de la Orden, y nuestros Hermanos que son moradores y animadores de Cîteaux de una forma verdaderamente digna de nuestros Padres”.

A pesar del punto polémico final acerca de los legítimos herederos (sólo la SOC) y los otros, “dignos” de los fundadores, este testimonio dado en plenas diferencias con respecto a Las Huelgas, no dejaba de ser una mano tendida que merecía la nuestra. Nuestro Procurador, dom Vicente Hermans, se puso manos a la obra: deseó un feliz vigésimo aniversario como Abad General a dom Kleiner, el 8 de mayo 1973. En respuesta privada éste le expresa el deseo de encontrar una fórmula que permita un acercamiento de estructuras y ponga fin a divisiones que el hombre simple de hoy no llega a comprender (carta del 29 de mayo).

El 1500 aniversario del nacimiento de san Benito, en 1980, dio a los miembros de los Capítulos Generales de las dos Órdenes la oportunidad de encontrarse en Roma, antes de participar el Simposio con los abades benedictinos, y en peregrinación a Monte Cassino, donde fue a reunirse con ellos el mismo Juan Pablo II. En dicho encuentro del 16 de septiembre, cada Orden se presentó oralmente mediante un abad y una abadesa¹⁰. Muchos aprendieron cosas que ignoraban de los otros. Diez años más tarde, el noveno centenario del nacimiento de san Bernardo dio lugar nuevamente a un reencuentro de los miembros de los Capítulos Generales, en el Congreso internacional organizado conjuntamente¹¹. En la audiencia que les concedió el 14 de septiembre de 1990, Juan Pablo II se dirigió a las dos Ordenes, “jurídicamente distintos, pero una sola cosa y un solo corazón por el hecho de ser todos discípulos de san Bernardo”. Se ha tomado conciencia de ello. En 1992, cien años después de la unión de las Congregaciones trapenses en una sola Orden, dom Bernardo Olivera recuerda que uno de nuestros deberes es el de “preparar los caminos que nos permitirán un día realizar con nuestros Hermanos y Hermanas de la Común Observancia lo que era el fin último de los capitulares de 1892: llegar a realizar un día la plena unidad de toda la gran Familia Cisterciense”¹².

10 Las intervenciones de nuestra Orden fueron publicadas en *Collectanea Cist.* 1981, pp. 389-406.

11 Las actas fueron publicadas en *Analecta Cisterc.* 1990.

12 Carta circular del 1º de octubre de 1992, cf. Bernardo Olivera, *Seguimiento, Comunión, Misterio. Escritos de renovación monástica*, Ed. Monte Casino, 2000, p. 104-105. Dom Bernardo se refiere a una carta de dom Sebastián Wyart del 29 de enero 1892, citada en *Anal. Cisterc.* 1978, p. 335.

Pasos de reconciliación y de comunión

Se puede decir que el noveno centenario de la fundación de Císter marcó un antes y después en las relaciones entre las dos Ordenes. Cada vez más se ha ido tomando conciencia de la pobreza de las divergencias pasadas, debidas con frecuencia a interpretaciones subjetivas de los acontecimientos. Se quiso superarlas para reafirmar cuanto nos une. Dado que este aniversario concierne a toda la Familia cisterciense, se hablará de él en un párrafo aparte (cf. 11.5.). Hay que reconocer que en esta familia, además de los laicos asociados, la Estricta y la Común Observancia son los dos componentes más importantes y los únicos donde se reencuentran los dos sexos; los únicos, también, cuyas relaciones han sido heridas por conflictos. Son ellas las que deben practicar la “purificación de la memoria”, a ejemplo de lo que la Iglesia católica misma se ha comprometido a realizar, bajo el impulso de Juan Pablo II, con ocasión del gran jubileo del año 2000. Desde 1996, dom Bernardo Olivera lanza una utopía, que definía como “una parábola simbólica que anticipe un futuro deseado y mejor”, la de redactar una “Carta de comunión”, o de Fraternidad en la pluralidad, firmada por toda la Familia cisterciense¹³.

Al final de un coloquio en la Trapa con ocasión del tercer centenario de la muerte de Rancé, el 27 de octubre, dom Bernardo Olivera lanzaba un desafío en una homilía:

La comunión que deseamos ardientemente hoy no se fundamenta ni sobre la unidad jurídica ni sobre la uniformidad de las observancias, sino sobre la adhesión al carisma cisterciense, respetando la pluralidad de las formas auténticas en las que este carisma se manifiesta. Si nuestros Padres presentaban su proyecto con la expresión **e pluribus unum**, nosotros reconocemos nuestro ideal de familia en la frase **unum in pluribus**. De este modo seremos “expertos en comunión, testigos y artífices del proyecto de comunión que está en la cima de la historia del hombre según Dios”. Solamente de este modo nos podremos presentar como “signos de un diálogo siempre posible y de una comunión capaz de armonizar todas las diferencias” (*Vita Consecrata* 46 y 51).

Dom Bernardo se refería a una declaración del Capítulo General de la Orden Cisterciense, este mismo año, sobre “la comunión en la Familia cisterciense”. El mismo había sido invitado a participar, a lo largo de una jornada, en este Capítulo,

¹³ Ibid. p. 53.

por primera vez en la historia. En su representación, dom Mauro recuerda que su Orden, en 1995, presentó una petición de perdón, en regla, por su parte de responsabilidad por todas las ofensas contra la comunión, en la Familia cisterciense. Antes de dar este perdón, decía, es necesario que se tome conciencia de las propias faltas; y enumera algunas. Pero, respondió dom Bernardo, ¿no se trata de volver al espíritu de los niños, según el evangelio, los cuales olvidan sus querellas para empezar con buen pie? Muchos abades, particularmente dom Jean Vuong-dinh-Lâm, del Vietnam, abundaron en el sentido de dom Bernardo; pero dom Policarp Zakar, Abad General emérito, insistió en la importancia de purificar al máximo el pasado basándose en estudios históricos previos. Se quedaron ahí por razón de orden del día, a pesar de los deseos de ciertos capitulares que querían prosiguiese el tema. Desde este punto de vista, la sesión pareció decepcionante y ambigua, mas la declaración final corrige dicha impresión poco agradable. El último día del Capítulo dom Bernardo fue invitado a comer y dom Mauro leyó una carta en latín dando el perdón pedido y solicitando el nuestro.

La Declaración que se le presenta, dirigida a los miembros de la OC, retoma la definición dada por la sinaxis de 1998, de la comunión que deseamos acrecentar entre nosotros : “La comunión que nosotros deseamos recuperar no es una realidad de tipo jurídico o de uniformidad de observancias. Deriva de nuestra estima común del don de la vocación cisterciense, de un respeto profundo por la integridad de las diferentes expresiones del carisma cisterciense y del deseo de crecer en afecto y amistad mutuas. Se trata de una unidad que se recibe siempre en la acción de gracias y se edifica también siempre en la humildad y en la verdad”. Supone el respeto a la identidad de cada uno. Un párrafo particular lleva a la comprensión de nuestra historia común. Invita a una cierta purificación de la memoria, incluyendo desde el principio una petición de perdón de la OC, que el texto formula. Después, recuerda la evolución de la Orden a lo largo del s. XIX, que es necesario mirar con ojos de fe: la diversidad que se da en la Familia cisterciense es, finalmente, una gracia para la Iglesia, un “felix culpa”. Nuestra unidad es “plural” como la de la Iglesia: el pluralismo será unidad si vivimos una espiritualidad de comunión. Esta espiritualidad comienza por un mejor conocimiento de unos y otros, y por la vivencia de una verdadera amistad. El estudio común del patrimonio cisterciense es uno de los medios para desarrollar los contactos y el conocimiento recíproco.

Uno de los sectores donde ha podido crecer la colaboración es el de la liturgia. Desde antes del Concilio, las comisiones de liturgia tenían contactos entre ellas, que se han fortalecido en los años 1970. Mas, los proyectos de adaptación o de reforma se han presentado por separado a la aprobación de la Santa Sede hasta 1995. Se trata de un proyecto común, elaborado conjuntamente, para el ritual de

la iniciación monástica y de las exequias, aprobado en aquel momento. El “ritual cisterciense”, que recoge las distintas reformas aprobadas para cada Observancia en un único libro, con un prefacio de los dos Abades Generales, apareció en 1998, año jubilar de Císter. ¡Es un signo!

El 26 de enero de 2007, estos dos mismos Abades Generales firmaron una carta común de amistad, dirigida a las comunidades cistercienses de ambas ramas : “Deseamos, en esta celebración de los santos Roberto, Alberico y Esteban, invitaros a proseguir cooperando con el Espíritu Santo, a fin de que nuestro carisma común sea, cada día más, fuente de gracia para nosotros, para la Iglesia y para el mundo”.

11.2. RELACIONES CON LAS MONJAS CISTERCIENSES DE ESPAÑA ASOCIADAS A LAS HUELGAS

11.2.1. De 1835 a 1940

Antes de la supresión de 1835-1836, las Congregaciones de la Península Ibérica incluían algunos monasterios de monjas: la Congregación de Aragón contaba con nueve; la de Castilla no integraba plenamente más que a ocho, entre ellos el de Las Huelgas, pero tenía influencia sobre las 14 casas que dependían de éste último, y sobre los 14 monasterios de Recoletas. Otros monasterios, una treintena, dependían, al parecer, de su obispo, entre ellos los de las Calatravas. Diversas corrientes se entrecruzaban en estas comunidades: un cierto número tenía escuela primaria de niñas.

La *Guía eclesiástica* de 1854 enumera 54 monasterios femeninos, con 608 monjas. Debía haber sin duda más. El Decreto pontificio del 10 de diciembre de 1858 *Peculiaribus inspectis* dejaba estos monasterios bajo la única jurisdicción de los obispos, pero como delegados de la Santa Sede, que renovaba estos poderes cada tres años. Algunos monjes supervivientes de las Congregaciones disueltas ya no tenían autoridad para ocuparse de ellas, aunque los obispos podían nombrarlos capellanes. En 1873, Pío IX suprime la Congregación de Las Huelgas: los monasterios quedan todos sin conexión entre sí.

Los monjes reaparecen a partir de 1880: hasta 1940 solamente se trata de trappenses. Algunos supervivientes de Santa Susana, fundación lestrangiana de 1796, se habían refugiado en Francia, primero en Melleray luego en Divielle; pero se vieron de nuevo expulsados por las medidas vejatorias del gobierno francés en

1880. Mas he aquí que se instalan en Cardaña, antes de aguantar varios traslados ¹⁴. Después, en 1891 y 1909, la abadía del Desierto funda San Isidro y Viaceli. Los monjes, qué duda cabe, se ocupan de las monjas.

En 1897, el abad del Desierto, español, dom Cándido Albalat y Puigvert, comisionado por dom Sebastián Wyart, Abad General, contacta con los obispos y diversas comunidades femeninas: les propone reunirse entre ellas. Como únicamente las Recoletas tienen Constituciones aprobadas por la Santa Sede, su primer propósito es establecer un proyecto de Constituciones en conexión con la OCSO, al que podían unirse las monjas que lo desearan. Veintiséis monasterios presentan la candidatura. El rescripto del 8 de agosto de 1898 les concede esta unión, pero sin sustraerlas de la jurisdicción de los obispos. Se limita a confiarlas a la dirección espiritual de los trapenses. Catorce monasterios expresan su agradecimiento. ¿Significa que solamente estos se aprovechan de esta dirección espiritual? En la práctica, los monjes españoles no harán distinción alguna y se ocuparán también de los otros monasterios, además de los 26 que habían dado el paso ¹⁵.

¿Qué significa esta afiliación en cuanto a lo espiritual? Una respuesta de la Santa Sede, del 26 de agosto de 1899, precisa que todo acto que supone el ejercicio de una jurisdicción depende únicamente del obispo, pero se puede acudir a los monjes en todo lo que se refiere al “progreso espiritual”. Hay que observar que las trapenses francesas están afiliadas a los monjes en los mismos términos por los decretos de 1834 y 1837, que no afectaron la unión de 1892: ¿se puede entonces equiparar el caso de las monjas españolas al de las trapenses francesas? ¿Hay diferencia canónica entre la pertenencia de unas y otras a la Orden? Esta era la cuestión que se planteaba en 1899 dom Wyart y a la que responderá, en 1974, dom Benito Ramos en un sentido favorable a la asimilación de los dos grupos (cf. más abajo). Pero hay que reconocer que las trapenses de Francia del siglo XIX dependían directamente del Capítulo General de abades y contaban entre ellos a sus Padres Inmediatos, lo que no era el caso de las comunidades de España. Además, el decreto de 1834 dice explícitamente que las Trapenses “pertenecen” a la Congregación de la Trapa, expresión que nunca se ha utilizado para las demás.

Después de la aparición del Código de 1917 hubo que revisar las Constituciones de las Bernardas – así llamaban a las cistercienses en España. El trabajo se confió a un monje de San Isidro: las Constituciones llamadas de Las Huelgas se redactaron *ad experimentum* entre 1927 y 1930. Antes, un primer monasterio obtiene su incorporación pura y simple a la Orden: Alloz, en 1923. Pero la inestabilidad polí-

14 Marcharán a Cataluña, a Hort (o Lord), luego a Bellpuig en 1884, antes de instalarse en Val San José, cerca de Madrid, en 1889. Sus sucesores volverán a ocupar en el 1927 el antiguo monasterio de La Oliva. Cf. E. FORT COGUL, *L'aventura de la Trapa a Catalunya*, Barcelona, 1968.

15 Durante 8 años, por ejemplo, Huerta, fundada en 1930, enviará un capellán a Buenafuente.

tica, la guerra civil, las persecuciones paralizan la evolución de la situación. Hasta el 1 de julio de 1944 la Santa Sede no aprueba estas Constituciones. Entre 1951 y 1957, además de Alloz, otros seis monasterios serán incorporados directamente en la Orden.

11.2.2. La Constitución de las dos Federaciones: 1948-1955

La Congregación italiana de San Bernardo da nueva vida a Poblet, en Cataluña, en 1940. Es la primera presencia de cistercienses no trapenses en España, y ello empieza a turbar la paz existente, porque, a partir de 1948, el prior de Poblet, P. Gregorio Jordana, intenta incluir a las monjas en su concepción de la vida cisterciense ¹⁶.

Se crea un malestar. ¿Qué va a resultar de la aparición de *Sponsa Christi*, el 21 de noviembre de 1950, que recomienda la agrupación de los monasterios aislados? Los dos Abades Generales se encuentran repetidas veces durante 1952 y 1953 para tratar este tema. Pero ante la sorpresa general, sin que nuestra Orden sea advertida, dom Kleiner, recién elegido Abad General de su Orden, designa unos días más tarde, el 26 de mayo de 1953, al superior de Poblet, P. Guillermo Aparicio, como delegado suyo, encargado de formar una Federación con las comunidades españolas: nadie más, dice, debe conectar con ellas para tal proyecto. Todos los miembros de la Orden deben seguir sus indicaciones en virtud de santa obediencia. Un decreto de la Congregación de Religiosos confirma este nombramiento y esta tarea, el 27 de agosto, y se envía a los monasterios un cuestionario firmado por dom Kleiner con dos preguntas: ¿vuestra comunidad quiere mantener relaciones más estrechas que hasta ahora con la SOC y sus superiores? ¿Aceptáis que sean revisadas vuestras Constituciones y Estatutos por el Abad General de la SOC de acuerdo con el Ordinario del lugar y con la Sagrada Congregación de Religiosos?

Incidentalmente, el 2 de noviembre, en un encuentro con dom Gabriel Sortais, que en este momento estaba para ir a España, dom Kleiner, “con un aire apurado”, le informó de este tema, pidiéndole que le indicara los monasterios que preferirían más bien unirse a la OCSO, para no enviarles la circular, pero temía que ya se hubiera realizado. De hecho, al recibir esta circular algunas comunidades expresaron su desconcierto. Dom Sortais indicó a dom Kleiner solamente 6 monasterios, pero se recordó entonces en el Definitorio el rescripto de 1898 que afectaba a 26 monasterios. A su vez, dom Kleiner se sorprendió. Con esta base, se recurrió a la Santa Sede, que permitió la formación de una segunda Federación. El 2 de febrero de 1924, el P. Larrinoa, trapense, fue encargado por la Santa Sede de proceder a la

¹⁶ Curiosamente, cuando es remplazado como superior de Poblet, pedirá pasar a los trapenses de Viaceli.

creación de esta Federación, más unida a los Cistercienses de la Estrecha Observancia: se convertirá en su asistente monástico. La erección de la Federación de la *Regular Observancia* de San Bernardo en España, comúnmente llamada de Las Huelgas, se celebró solemnemente en este monasterio el 30 de noviembre de 1955, en presencia de dom Sortais. Fue elegida Presidenta Federal la Madre María del Rosario Díaz de la Guerra: permaneció en el cargo treinta años ¹⁷.

11.2.3. Después del Vaticano II: 1968-1975: el tema de la pertenencia a la Orden Cisterciense

El 26 de marzo de 1968 dom Gillet recibe una carta de dom Kleiner, quejándose de las actuaciones del P. Larrinoa, que presionaba a los monasterios españoles para que se integrasen en la Estrecha Observancia, en detrimento de la Orden Cisterciense a la que pertenecen. Anuncia que ha alertado a la Santa Sede sobre este asunto. Este es el punto de partida del intercambio de cartas entre las dos Curias generales, sobre la pertenencia de los monasterios españoles. Los argumentos de la Orden Cisterciense los desarrolla dom Kleiner en una carta de 25 de febrero de 1970 y no han cambiado apenas: los monasterios de monjas españolas no fueron fundados por los trapenses y nunca estuvieron incorporados a la nueva Orden de la Estrecha Observancia, separada de los Cistercienses en 1892. El indulto de 1898, que confía un cierto número de monasterios al cuidado de los Trapenses, no habla más que de dirección espiritual: si se necesita un indulto para pasar a la OCSO, como es la costumbre, esto prueba que no forman parte de ella. Pertenecen, pues, a la SOC, aunque ésta no haya aprobado sus estatutos ni las monjas tengan relación con sus superiores. Estos argumentos crean cierta estupefacción por parte de los Trapenses y de la Federación que, en 1969, expresa el deseo de tener las mismas Constituciones que las Trapenses, por 639 votos contra 50 ¹⁸.

Dom Kleiner reitera sus quejas y su denuncia a la Santa Sede, haciéndole saber que el Capítulo General ocsso de 1974 se dispone a examinar un “voto” de la Federación, con la propuesta de que el Abad General de esta Orden pueda ser considerado como superior propio de la Federación ¹⁹. Deplora la manera “odiosa” que ha conducido a una “separación impermeable” entre las dos Federaciones, por otra parte de la misma Orden, y se opone al nombramiento por la Santa Sede de un asistente trapense para suceder al P. Larrinoa, fallecido en enero de 1974. Al

¹⁷ Falleció a los 103 años, el 25 de octubre de 2005.

¹⁸ Entre los 50 votos opuestos a esta petición, 25 provenían de un mismo monasterio que después se pasó a la otra Federación.

¹⁹ Cf. los Capítulos Generales de la Federación de 1967 y 1973: el Consejo federal de 7 de marzo de 1972 redactó el “Voto”. Según dom Vicente (nota en el archivo de la Curia Generalicia ocsso), que no fue consultado, la redacción no fue feliz y ocasionó la reacción viva de dom Kleiner.

mismo tiempo envía una carta a cada comunidad de la Federación (y al obispo de quien depende), lo que provoca una respuesta sorprendida de la Abadesa Presidenta y de su Consejo.

Para enconar las relaciones, el Capítulo General trapense de abril-mayo de 1974 se contentó con una declaración general confirmando el lazo espiritual que le une con la Federación: acoge favorablemente su “voto”, pero sin darle el alcance jurídico que modificaría su situación con relación a la Orden.

Ya que la cuestión estaba sometida al arbitraje de la Santa Sede, cada parte se aprestó a pulir sus argumentos durante todo el año. El “definidor” español trapense, dom Benito Ramos, insistió sobre las consecuencias de la unión a la ocsó, que concedió el indulto de 1898, lo que, según él, implicaba una verdadera pertenencia a la Orden ²⁰.

Su argumentación, sin embargo, no era aceptable en la medida en que la soc no veía en el acto de 1898 un “cambio” de Orden, que él juzga necesario. Más que intentar afirmar que las monjas españolas pertenecían *tanto o más* a la ocsó que a la soc, habría sido preferible demostrar que ellas *ya no pertenecen o incluso menos* a la soc que a la ocsó. Dom Vicente, procurador de los trapenses, captó bien, en efecto, el presupuesto de dom Kleiner, a saber que todo lo que no es trapense a partir de 1892 pertenece a su Orden ²¹. Este a priori es lo que habría que discutir. Como ya hemos hecho ver en otra parte (cf. 1.6. e introducción de este capítulo) no hay que confundir la Familia cisterciense con la Orden canónica moderna de la Común Observancia, aunque ahora incluso haya tomado – motu proprio – el nombre oficial de “Orden Cisterciense” de forma sucinta. Los monasterios de monjas españolas no se incluyeron en las definiciones canónicas de esta Orden después de 1868: son ciertamente cistercienses, pero canónicamente autónomas ²². Si se necesita una intervención especial de la Santa Sede para que las comunidades se incorporen *sensu stricto* en una u otra de las Órdenes, es porque se trata de pasar de la jurisdicción episcopal a la de la Orden.

20 Presentó su trabajo a los Capítulos Generales de 1974, pero dom Vicente había emitido algunas reservas sobre su argumentación (nota del 28 de marzo de 1974, archivo Curia Generalicia ocsó), remitiendo así a lo que había afirmado en su *Commentarium* de 1951, p. 29. Sin embargo, a la objeción de que el Capítulo General no ejerció su autoridad sobre las monjas españolas, como lo hizo con las francesas, se podría responder que el Capítulo General de la soc tampoco se ocupa ya de ellas, lo que no impide a los ojos de dom Kleiner que pertenezcan a su Orden.

21 Cf. su carta a dom Kleiner, del 3 de abril de 1974 (archivo Curia Generalicia). El 20 de abril, dom Gregorio Battista, procurador de la soc, escribe que su Orden es “de hecho y por derecho la única heredera de toda la tradición cisterciense” (archivo Curia Gener. ocsó). Llega hasta afirmar que los ocupantes actuales de Cîteaux no son la misma Orden que la de los ocupantes de 1792. ¡Como si no hubiera continuidad física entre los trapenses del siglo xx y los de antes de la Revolución Francesa, a través de la Valsainte!

22 Como los monasterios suizos de Géronde y de Collombey que afirman su carácter cisterciense, cuando dom Kleiner emite sus dudas sobre su pertenencia a su Orden, porque no tenían ningún lazo con sus superiores. ¿Por qué razonar de modo diferente en el caso de los monasterios de Las Huelgas?

Por desgracia, al desconocer ambas partes la importancia del decreto *Disciplinae Regularis* de 27 de marzo de 1868, la argumentación de la OCSO no se pudo desarrollar sólidamente, ante lo que se convirtió en una opinión común en la SOC. Nadie logró convencer a la otra parte y el encuentro de los dos Abades Generales y los dos Procuradores, el 22 de mayo de 1974 en la Sagrada Congregación, no consiguió resultado alguno.

Pero como la SOC quería sobre todo defender sus derechos y no oponerse a que la OCSO tuviera relaciones pastorales con las comunidades de la Federación; y como, de una parte, nadie pedía una incorporación plena de estas comunidades a la OCSO, se hizo todo lo posible por calmar lo que dom Vicente llamaba una tempestad en un vaso de agua con consecuencias, sin embargos, funestas y prolongadas. Después de la votación de julio de 1974 en la Federación (de 558 votantes, 550 se pronunciaron a favor de la pertenencia a la OCSO), y la suspensión por parte de dom Kleiner de su oposición al nombramiento de un trapense como asistente, la Santa Sede nombró al fin para este puesto, el 5 de noviembre de 1974, a dom Benito Ramos, hasta ese momento definidor por la lengua española. Este nombramiento contribuyó a aminorar la tensión entre las dos Órdenes. Una carta de dom Kleiner, de 10 de agosto de 1975, en que se remite a las decisiones de la Santa Sede, cierra por su parte el asunto ²³.

10.2.4. Hacia la formación de una Congregación autónoma

La Federación quería tener unas Constituciones semejantes a las de las Trapenses. Hacía falta primero que se determinaran éstas, tanto más cuanto dentro de la misma OCSO las relaciones entre monjes y monjas estaban aún sin definir ni aprobar por la Santa Sede. Las cosas se aclararon, se sabe, en la reunión simultánea de los dos Capítulos Generales de 1987. Pero la Federación, en su Capítulo de 1985, que eligió a una nueva Abadesa Presidenta, M. María Jesús Fernández Estalayo, pidió poder convertirse en una Congregación en el seno de la OCSO. En los Capítulos Generales de 1987, los abades aceptaron, por 54 votos contra 22 y una abstención, que se presentara esta petición a la Santa Sede, pero las abadesas lo rechazaron por 30 votos, a pesar de 22 favorables y 3 abstenciones. Se encargó al Consejo Permanente que preparara un dossier de reflexión sobre esta cuestión para las Conferencias Regionales.

La perspectiva de introducir una Congregación en la Orden hacía temer que fuera una puerta abierta a la división en Congregaciones o en Provincias, estructura que la Orden nunca ha admitido desde 1892. La objeción se superó fácilmente.

²³ Dom Vicente expuso sus puntos de vista en un artículo de *Collectanea* de 1975, pp. 130-138: *L'appartenance de moniales cisterciennes à l'Ordre (ocso)*.

te, ya que esta estructura solamente atañía a los monasterios de Las Huelgas, ya federados: nada cambiaría en las casas actualmente incorporadas a la Orden. Las Huelgas serían como un apéndice.

Las Conferencias Regionales no dejaron de proseguir la reflexión: la reunión de las Comisiones Centrales en Cardeña, finales de enero de 1989, permitió un encuentro con el Consejo Federal en las mismas Huelgas, el 30 de enero. La Comisión de Derecho de la Orden, en sus reuniones de Engelszell de mayo de 1989, y luego en Orval, propuso varias soluciones, desde un “mínimo” a un “máximo”. La cuestión que se presenta con frecuencia es la relación de la Congregación con la autoridad suprema de la Orden, una vez unida a ella. Dicho de otro modo, cómo se conjugaría la famosa interdependencia, inscrita en el proyecto de las Constituciones de la OCSO, desde 1987, entre los tres Capítulos Generales. Por su parte y respondiendo a un deseo de los norteamericanos, la Madre Presidenta de la Federación envía a todas nuestras casas una documentación sobre las comunidades que la componen, para permitir un mejor conocimiento.

La incorporación de la Congregación a la Orden replantearía la cuestión de su relación con la Orden Cisterciense de la Común Observancia. Ésta, desde 1974, no cesa de reivindicar la pertenencia a ella de todos los monasterios de la Federación y considera que una aproximación canónica a la OCSO se la debería considerar como un “transitus” de una Orden a otra, necesitando una previa aprobación del Capítulo General de la SOC, quien está dispuesto a dársela si se la pide. Esta es la postura, expuesta a lo largo y a lo ancho, en un estudio muy trabajado de dom Policarp Zakar, que desarrolla el punto de vista de dom Kleiner, a quien sucede en 1985 como Abad General, estudio que su autor comunicó a dom Ambrosio antes de la reunión de los Capítulos Generales de septiembre de 1990²⁴.

Finalmente, se abandonó la idea de una incorporación propiamente dicha: la Federación se trasformaría en una Congregación autónoma ligada jurídicamente a la Orden. Puesto que no se pretendía una incorporación propiamente dicha, no habría “transitus” ni motivo para que interviniera el Capítulo General de la SOC, con quien Las Huelgas nunca ha tenido nada que ver. Los Capítulos de la OCSO de septiembre de 1990 aceptaron el principio de extender la jurisdicción eclesiástica del Capítulo General a los monasterios de Las Huelgas, según el canon 614, lo que incluiría el “poder judicial, la presidencia y la confirmación de las elecciones de las abadesas y la aceptación de su dimisión, los permisos de “transitus”, el derecho de Visita, las dispensas de los votos temporales (disposiciones votadas por 81 votos contra 9, entre los abades, y 52 contra 7 y 1 abstención, entre las abadesas). El Abad General aseguraría el lazo concreto entre la Orden y la nueva Congregación.

²⁴ Dom Policarp expone su postura en el artículo *De statu iuridico monasteriorum monialium Foederationis Regularis observantiae S. Bernardi in Hispania*, en *Commentarium pro Religiosis*, 1991, pp. 93-120.

La Federación presentó sus Constituciones a la Santa Sede en 1991. Su formulación levantó algunas dificultades en varias Conferencias Regionales, lo que suscitó un nuevo debate en las Comisiones Centrales de 1991. Pero la soc intervino también ante la Santa Sede que, en un principio, rechazó el examen de las Constituciones, hasta que las dos Órdenes cistercienses llegaron a un acuerdo. Como las posturas estaban fijas, la Santa Sede, en 1994, sugirió que en las Constituciones de Las Huelgas no se hiciera ninguna referencia a la ocsó: los lazos con esta Orden, que serán esencialmente de orden espiritual, no se mencionarán más que en un estatuto aparte que Roma aprobaría. Con estas disposiciones, reconoce la Santa Sede, se evitará que surjan dificultades más serias entre las dos Órdenes cistercienses ²⁵.

Es lo que se hizo. La Congregación autónoma fue oficialmente erigida el 8 de diciembre de 1994 y sus Constituciones se aprobaron al mismo tiempo con un estatuto de asociación con la ocsó, que no reconocía prácticamente ninguna jurisdicción particular de esta Orden sobre la nueva Congregación. La Congregación está exenta tanto de la jurisdicción de los obispos como de toda Orden monástica: la asociación de la Orden se concreta en un cierto número de servicios y de lazos de comunión. Hay que notar, sin embargo, que la confirmación del Abad General de la ocsó basta para que se nombre el Asistente monástico, que se puede delegar en el Abad General para hacer una Visita Regular o presidir (sin derecho de voto) el Capítulo General y que puede ser informado del estado de la Congregación, lo que, a decir verdad, rebasa el solo plano espiritual.

Un poco más tarde, dom Policarp Zakar, que habría deseado la abrogación de este estatuto “inútil y ambiguo” obtuvo de la Santa Sede una carta datada el 30 de abril de 1995 ²⁶, en que reconoce que la erección en Congregación no modifica su anterior pertenencia a la Orden monástica, como tampoco, añadimos nosotros, la erección de la ocsó en 1892 cambió su pertenencia monástica anterior ²⁷. La cuestión está en saber en qué consiste esta pertenencia. La Santa Sede adopta sin criticarla la postura del destinatario de la carta (quien es así mismo consultor de dicha Congregación) y tanto mejor si puede satisfacerle y contribuir a la paz entre las dos Órdenes ²⁸. Pero no aporta un juicio infalible sobre este punto, que es histórico y jurídico, y libre para que cualquiera continúe interpretando los hechos de otra manera, como lo afirma discretamente dom Bernardo Olivera, Abad General

25 Cf. carta de 30 de abril de 1995 a dom Zakar, mencionada en la nota siguiente.

26 Texto de la carta en *Anal. Cist.* 1997, pp. 339-340.

27 La Congregación de Las Huelgas es tan autónoma como la ocsó de la soc. Sorprende ver que, en el primer caso se afana en decir que no hay separación de ella, cuando no cesa de decir que los Trapenses se desgajaron del tronco cisterciense en 1892 y que formaron otra Orden... ¿Por qué esta diferencia de apreciación?

28 Esta posición ha sido todavía retomada en la Declaración del Capítulo oc de 2000 sobre la comunión en la Familia cisterciense.

de la OCSO en su acuse de recibo al cardenal Somalo de la copia de esta carta; y un poco, con más claridad, el Procurador, dom Armando Veilleux, quien presenta al Cardenal algunos argumentos a favor de su interpretación.

Indudablemente, es poco probable que las interpretaciones de unos y de otros lleguen a unirse algún día, pero lo importante es que se mantenga la comunión.

11.3. LA RELACIÓN CON LAS BERNARDINAS

Las Bernardinas de Esquermes tienen su origen en tres monjas de antiguas abadías cistercienses del Norte de Francia que fueron dispersadas en la época de la Revolución Francesa. Las tres se reencontraron después de la Revolución con la única preocupación del restablecer su vida monástica cisterciense. Después de varios años de exilio, trasladándose de un lugar a otro, terminaron estableciéndose en el pequeño pueblo de Esquermes, próximo a Lille (actualmente un barrio de la ciudad), y fueron reconocidas oficialmente en 1827, quedando como de derecho diocesano y abriendo un colegio que les daba una cobertura social. Actualmente aún se dedican a la enseñanza. El desarrollo de la comunidad está marcado por los cuarenta años de mandato de la Madre Gérarde, elegida para este cargo a los 28 años en 1840. En 1846 fundan en Cambrai, después, ante la nueva amenaza política de los años 1840, preparan refugios en Bélgica y en Inglaterra e intentaron aproximarse a los trapenses, pero las costumbres y las estructuras eran demasiado diferentes como para poder unirse a ellos. El exilio sobrevino en 1904 y duró hasta después de la Primera Guerra Mundial. En 1936, sobre la base de muchos lazos informales que se habían ido estableciendo, se constituyó oficialmente una unión espiritual con la OCSO y, en 1955, las Bernardinas fueron oficialmente reconocidas por la Iglesia como una **Orden de Monjas Cistercienses** con votos solemnes ²⁹. Tenemos con ellas buenas relaciones de vecindad en los lugares en que están establecidas, particularmente en Goma, cerca de los monjes de Mokoto.

Por otro lado, algunas monjas de Flines (Norte de Francia) lograron restaurar su antigua abadía en 1818 y dieron origen a las **Bernardinas de Flines** que buscarán en vano unirse con las trapenses de Laval, pues no pudieron abandonar sus pequeñas escuelas, que habían asumido durante la Revolución. En 1891 eran 69 y un decreto de 1898 las asocia con los Cistercienses de la Estrecha Observancia. Esto dura hasta 1950.

²⁹ Ver *Resumen histórico sobre la Congregación de las Bernardinas de Esquermes y las abadías que formaron parte de ella*, en *Collectanea OCR* 1938, pp. 96-106. Y, por supuesto, el programa « Observantiae », pp. 111-119.

En el Capítulo General OCSO de 2002, la Priora general de las **Bernardin**as de **Oudenaarde** presentó su Congregación. Su regla de vida se remonta al siglo XIII y, desde esa época, una comunidad de monjas cistercienses entró a formar parte del grupo. Desde entonces las religiosas, que mantienen una cierta actividad apostólica, consideran la espiritualidad cisterciense como fuente inspiradora de su vocación. Instaladas en el Flandes belga, tienen presencia también en Rwanda, donde su generosidad ha ayudado mucho a los trapenses y a las trapenses de Kivu, en momentos de dificultades políticas en esas regiones. Están también en Chad y en Burkina Faso, en contacto con el Islam, fundamentalista en el primer caso, y más tolerante en el segundo.

Suiza cuenta con dos comunidades de derecho diocesano, que se vinculan con la tradición de la Madre Luisa de Ballon del siglo XVII (cf. programa “Observantiae” pp. 80-84). Aunque no están incorporadas a ninguna de las dos Ordenes SOC u OCSO, están bien integradas en la Familia cisterciense, sobre todo en Suiza, y sus superiores son invitadas habitualmente a los encuentros de los superiores trapenses, en el marco de una de las Conferencias Regionales francófonas, igual que la priora de una comunidad autónoma, que no es llamada Bernardina, sino Cisterciense, “La Merci-Dieu”, de la diócesis de Mans (Francia): nacida a la sombra de Bricquebec y de dom Vital Lehodey hacia 1925, está pensada para personas que desean seguir la espiritualidad cisterciense, pero que no pueden sujetarse a la estricta disciplina de la observancia trapense. Los Capítulos Generales ocsos de 1977 y 1978 aceptaron la participación de la comunidad en los bienes espirituales de la Orden y recientemente, en noviembre de 2007, la comunidad ha sido reconocida como priorato autónomo por el obispo del lugar, con la autorización de la Santa Sede. Sus Constituciones prevén que un abad de la Orden sea delegado por el obispo para acompañar a la comunidad. Actualmente, el abad de Melleray realiza esa función.

11.4. LOS LAICOS ASOCIADOS

En una carta del primero de enero de 1995, dom Bernardo, Abad General, se interrogaba sobre un fenómeno que parece estar extendiéndose:

“En varios lugares donde se encuentra hoy día nuestra Orden, vemos surgir personas o grupos que desean compartir de una u otra forma nuestro carisma. En algunos lugares, se puede constatar este hecho por la presencia de lugares (salas, casas) puestos a disposición de grupos (a menudo de jóvenes).

Se encuentran también grupos de bienhechores que se organizan para asistir a una u otra comunidad. No faltan, finalmente, peticiones de asociaciones en vista a ciertas formas de oblatado. Estos hechos, relativamente nuevos para nuestra Orden, se corresponden con el surgimiento de los laicos en la vida de la Iglesia. En muchos países, por lo demás, los Movimientos laicales han modificado la concepción y visión de la misma Iglesia. El reciente Código de Derecho Canónico “canonizó” el deseo de los laicos de compartir vida y espiritualidad con los institutos religiosos. Según el c. 303 todo instituto puede establecer algún tipo de asociación con laicos seculares. ¿Cómo hemos de interpretar estos hechos? ¿Qué nos está queriendo decir el Señor con este signo de los tiempos que parece ciertamente ser un signo de Dios?”³⁰.

A decir verdad, como se pone de relieve en el desarrollo de la carta, el fenómeno no es nuevo. En la Edad Media, Cister integró a los conversos que, para la mentalidad de la época, no eran monjes, sino asociados laicos, pero diferentes de los obreros asalariados (cf. Exordio Parvo xv). Son considerados como coadjutores, que participan de los bienes espirituales y materiales de los monjes (*Summa Cartae Caritatis* xx). La Orden militar de Calatrava, en España, en el mismo siglo XII, representa otra forma de apertura del carisma cisterciense al mundo laico. El carisma cisterciense es un carisma “abierto”; no debemos convertirlo en una presa codiciosamente exclusiva. En nuestros días son los laicos quienes, desde su condición de tales, acuden a nosotros porque se sienten atraídos a vivir este carisma de una forma compatible con su vocación cristiana implicada en la vida secular. Como dice dom Bernardo en su carta:

“Nadie posee el carisma cisterciense como una propiedad privada. Nuestro carisma pertenece fundamentalmente a la Iglesia y El Espíritu puede compartirlo con quien desee y en la forma y medida que El lo desee. Los Cistercienses hemos dado una forma monástica e histórica a este don peculiar del Espíritu. Esta forma monástica es parte integrante del carisma fundacional original. No obstante, esto no impidió, como ya hemos visto, que el carisma fuera compartido con los conversos, los familiares y con caballeros de las Ordenes militares. Ahora bien, el hecho de que los seglares hoy día se sientan atraídos e identificados con el carisma cisterciense ¿puede ser entendido como un signo de que el Espíritu desea compartirlo asimismo con ellos a fin

30 Bernardo Olivera, *Seguimiento. Comunión, Misterio. Escritos de renovación monástica*, Ediciones Monte Casino, Zamora, 2002, p. 241.

de que dicho carisma reciba también una forma secular en el hoy de nuestra historia?”³¹.

Durante el Capítulo general de Holyoke, en Estados Unidos, en 1984, el Sr. Harvey R. Graveline de Nueva York había pedido a un superior de la Orden que presentara en el Capítulo su proyecto de una *Orden seglar trapense*. Esta petición fue mencionada brevemente en la sesión plenaria al final del Capítulo, que se había dedicado íntegramente a la puesta a punto de las Constituciones. Aunque no había nadie interesado en una especie de “Tercera Orden”, la reacción de los capitulares fue muy positiva. Se hizo notar simplemente que no había lugar para legislar sobre este punto y que nada impedía que una comunidad cualquiera pudiera establecer un vínculo espiritual con un grupo de laicos.

Ya antes de esa fecha, había empezado a formarse uno de esos grupos en el monasterio de Holy Spirit (Conyers), en Estados Unidos, a principios del año 1980. Este grupo se constituyó de forma más oficial a partir de 1987 y sus primeros miembros hicieron su “compromiso” *en presencia* de la comunidad monástica y de su abad el 25 de marzo 1990.

En 1992, el Consejo Permanente prepara para las Comisiones Centrales que se reunieron en la abadía de Gethsemani un documento de trabajo titulado *Caminos hacia la autonomía: Diferentes maneras de realizar una fundación (y cuestiones anexas)*. Las Comisiones Centrales incluyeron este documento en el programa de la Reunión General Mixta de 1993, donde fue tratado según el procedimiento ordinario, es decir, por cuatro Comisiones mixtas. La parte del documento que nos interesa es la siguiente:

“Muchos monasterios de la Orden tienen en su entorno personas que, en el transcurso de los años, han desarrollado una especial relación espiritual con el monasterio y querrían llegar a ser “Oblatos” o “Asociados” de la comunidad. Se trata generalmente de hombre y mujeres que han encontrado en sus contactos con la comunidad monástica cisterciense la fuente de su propia vida espiritual (...) Son laicos, solteros o casados, que continúan llevando su responsabilidades familiares o sociales, pero tienen un intenso deseo de desarrollar la dimensión contemplativa de su vida. (...) Eso forma parte de un fenómeno más amplio. El documento post-sinodal publicado por Juan Pablo II después del sínodo sobre los laicos (*Christifideles laici*) tiene una sección (cf. especialmente los números 29-31) sobre la importancia de tales comunidades laicales (...) La Unión de Superiores Mayores (hombres) y la

31 Ibid. p. 250.

Unión Internacional de Superiores Mayores (mujeres) en Roma, ha estudiado esta cuestión en diversas ocasiones a lo largo de estos últimos años ³².

Tales grupos o verdaderas comunidades de laicos que encuentran en la espiritualidad cisterciense la inspiración de su vida, deben ser claramente diferenciados de los numerosos laicos que frecuentan a menudo nuestras hospederías y comunidades, pero a título individual, así como de la extensa familia de estudiosos especialistas en todo lo que toca a la tradición cisterciense, y que constituyen, ellos solos, una maravillosa familia; así como de los “Amigos” de tal o cual antigua abadía cisterciense. Posiblemente sea aún demasiado pronto, y puede que innecesario para la Orden, legislar este tema; pero ¿no podría la Orden reconocer, de alguna forma, el hecho de la existencia de comunidades de laicos que han adoptado la espiritualidad cisterciense como fuente de su vida espiritual y dan de ese modo una nueva expresión concreta al carisma cisterciense? [...]

Estas personas, en muchos casos, aparte de compartir la vida espiritual de la comunidad, quieren ayudar en las cuestiones prácticas, en particular en las relaciones cada vez más complejas de la comunidad con el exterior, por ejemplo en los asuntos financieros y legales. Es legítimo reconocer en este desarrollo un fenómeno que está totalmente de acuerdo con el nacimiento primitivo de la institución de los Hermanos conversos del siglo XII y con la intuición primera de esta institución (estudios históricos recientes han mostrado que los Hermanos conversos de los primeros siglos de la Orden jugaron un importante papel en la administración de las fincas y propiedades cistercienses, firmando ellos, a menudo, importantes documentos legales).

La cuestión de la “vocación de los conversos” no ha llegado a ser nunca resuelta en nuestra Orden de un modo totalmente satisfactorio. ¿Sería realista pensar que podemos volver, sin más, a la situación que había hace treinta años? Más bien parece que esta cuestión no resuelta puede encontrar una solución en dos direcciones complementarias: por un lado, a través de la correcta utilización de un pluralismo bien comprendido dentro de las comunidades de la Orden (como prevé nuestra C. 14. 2), y por otro, a través del desarrollo de dichas comunidades autónomas de laicos, que viven una nueva expresión del carisma cisterciense en el mundo, en comunión con las comunidades monásticas cistercienses claustrales”.

³² Un buen análisis de la evolución actual, realizado por el P. Bruno Secondin, O.Carm., fue publicado en diciembre de 1991 en *Informationes*, la revista de la Congregación de Religiosos. Se encuentra reproducida en francés en la *Documentation Catholique* de 3 de mayo de 1992.

Esta cuestión fue estudiada atentamente por las cuatro comisiones encargadas, y el Capítulo llegó a la misma conclusión que en 1984. No era momento de legislar, sino de permitir que este movimiento espiritual fuera evolucionando. Se invitó a las Regiones a prestar atención a este tema.

Mientras tanto, un cierto número de grupos se había desarrollado no solamente en Estados Unidos sino también en otras partes de la Orden. En enero de 1995, después de haber visitado al grupo de Conyers en los años precedentes, dom Bernardo escribió un importante documento que hemos citado al principio de este capítulo: *Reflexiones sobre el desafío de las "asociaciones carismáticas"*. Este documento estaba escrito principalmente para los laicos. Y les invitaba a responder, cosa que hicieron un cierto número de ellos. De este modo, fue desarrollándose poco a poco una cierta visión común. Dom Bernardo retomó la cuestión en el Capítulo General de 1996. Es la tercera de las utopías que presenta y plantea si no ha llegado ya la hora de preparar un Estatuto de Confraternidad para regular la relación entre la Orden y los grupos de laicos existentes, o que puedan surgir en el futuro ³³.

Este movimiento espiritual de laicos fue mencionado por el papa Juan Pablo II en el Mensaje que dirigió a la Familia cisterciense con ocasión del noveno centenario de la fundación de Císter. En dicho mensaje, animaba a los monjes y a las monjas a

“discernir con prudencia y sentido profético la participación en (vuestra) familia espiritual de fieles laicos, bajo la forma de ‘miembros asociados’, o bien, siguiendo las necesidades actuales en ciertos contextos culturales, bajo la forma de una participación temporal de la vida comunitaria y en el ejercicio de la contemplación, a condición que la identidad de (vuestra) vida monástica no sufra.”

Algunos grupos vinculados a diversos monasterios de Estados Unidos se reunieron en Genesee en octubre de 1999 y redactaron un documento titulado “El vínculo de la caridad”, que expresaba no solamente los puntos comunes de sus aspiraciones, sino también su lucha para ser levadura en el mundo contemporáneo viviendo el carisma cisterciense. El mismo año, Verónica Umegakwe, de Nigeria, fue invitada a hablar a los capitulares, en Lourdes, de la gran vitalidad en su país de los grupos de laicos cistercienses reunidos bajo el patronazgo del beato Cipriano Tansi.

A lo largo de los años que siguieron, fueron organizados espontáneamente por

³³ Bernardo Olivera, *Seguimiento. Comuni3n, Misterio. Escritos de renovaci3n mon3stica*, Ediciones Monte Casino, Zamora, 2002, p. 48-52.

los mismos laicos tres Encuentros Internacionales. El primero fue convocado en el monasterio de Quilvo, en Chile, en enero de 2000, por un grupo que acababa de fundarse. Además de los Laicos Cistercienses chilenos, hubo participantes que representaban a siete comunidades procedentes de Francia y de Estados Unidos. Se redactó allí un documento que fue publicado y enviado al Abad General, dom Bernardo Olivera.

Un segundo Encuentro Internacional tuvo lugar en Holy Spirit (Conyers, USA) del 24 al 30 de abril 2002, con un centenar de participantes venidos de 26 grupos de Laicos Cistercienses asociados a monasterios de Canadá, Chile, Francia, Irlanda, Nigeria, Noruega, España, Suiza, Estados Unidos y Venezuela. El fruto de este Encuentro fue la puesta en marcha de estructuras internacionales de unión de los diferentes grupos de Laicos Cistercienses entre sí. Se formó también una Comisión de coordinación, integrada por cinco miembros, encargada de preparar el Encuentro siguiente que debería tener lugar en 2005 en Claraval, en Francia. Se formó otra Comisión, llamada de comunicación, integrada por siete personas, con la misión de mantener el diálogo abierto y administrar el sitio Web (<http://cistercianfamily.org>, en tres lenguas: inglés, francés y español). Y se redactó una carta dirigida al Capítulo General a la que pertenece el siguiente extracto:

“Somos hombres y mujeres laicos que sienten profundamente la llamada a buscar a Dios en el seno de la tradición cisterciense. Reconocemos la Regla de San Benito como nuestra guía para vivir el Evangelio de Jesús. Procuramos hacerla nuestra a través de la espiritualidad cisterciense, y vivir sus preceptos para unificar nuestras vidas. Desde la riqueza y diversidad de nuestros grupos, nos vinculan valores y prácticas comunes, particularmente

- La *lectio divina*,
- La oración individual, común y litúrgica,
- La sencillez de vida,
- La *conversatio morum*,
- El silencio interior y la contemplación,
- El trabajo como medio de santificación.

El número creciente de nuevas comunidades y de individuos que buscan nuestra ayuda para seguir el camino cisterciense, nos presenta desafíos [...] Pensamos que ha llegado el momento de pedirnos una palabra de sabiduría y de estímulo en nuestro esfuerzo por vivir el carisma cisterciense en el mundo. Este es el motivo por el que pedimos a los Capítulos Generales que discernan la autenticidad de esta obra del Espíritu Santo en nuestras vidas. La ayuda fraternal y la oración de la Orden son elementos importantes para

nuestra respuesta auténtica a la presencia de Jesús en nosotros, y para la renovación de la Iglesia en este nuevo milenio. “

Rindiéndose a la evidencia de un llamamiento del Espíritu Santo, a través del florecimiento de estos grupos de Laicos deseosos de vivir el carisma cisterciense, el Capítulo General aceptó, el 24 de septiembre de 2002, ofrecer la palabra de sabiduría esperada. Refiriéndose a las palabras el Papa en su Mensaje de 1998, el Capítulo General escribía:

“[Estas palabras] serán por tanto, para vosotros como para nosotros, un punto de partida para discernir el modo en que cada uno participará en el mismo carisma. Nuestras diferencias son evidentes, y sin embargo brotamos de la misma fuente. Desde el respeto a estas diferencias, nuestra unidad podrá crecer sobre fundamentos sólidos y duraderos. El futuro lo ignoramos, pero nuestra visión de la Familia Cisterciense os reconoce como testigos auténticos de la vocación cisterciense inserta plenamente en el mundo. Nos sentimos conmovidos y profundamente agradecidos al Espíritu que trabaja en vosotros. Él es el Maestro y el guía de nuestra unidad en la diversidad de nuestros estados de vida. Aunque vuestros grupos más antiguos tienen ya algunos años de experiencia, estamos ante una situación nueva tanto para vosotros como para nosotros. Cada una de nuestras comunidades es autónoma y os responderá según su contexto cultural, su ritmo propio y la sensibilidad de sus miembros. Sabed que vuestro interés por nuestra vida monástica nos estimula a vivirla cada vez más fielmente. Continúa el camino emprendido, compartiendo con nosotros la tradición que nos da vida “.

Una de las características principales del movimiento actual es que *grupos* o *comunidades* de laicos – y no sólo laicos de forma individual, como ocurría desde hace tiempo – establecen un lazo con una comunidad monástica según formas y normas propias en cada caso. La “Granja de Claraval” presenta la particularidad propia de que forma un grupo independiente, aun cuando, individualmente, algunos de sus miembros frecuentan una abadía concreta, y el grupo en sí, como grupo, mantiene una vinculación especial con Cîteaux. Creado en 1990 y reconocido civilmente como “asociación”, reúne sobre el lugar de una antigua granja de conversos de la abadía fundada por san Bernardo a “personas que buscan una manera de vivir inspirada en la regla de san Benito según el carisma cisterciense: un estilo de vida sencillo, en el que las relaciones con los demás, el trabajo, y la oración con los salmos encuentren armonía y equilibrio con el frecuente y regular contacto con la Escritura, y buscando construir un lugar de Iglesia, de oración, y

de reunión”. El grupo organiza *cada mes* un día de encuentro con tiempo de oración con los salmos, lectura de la Regla de san Benito desde la perspectiva propia de la vida de laicos, tiempo de formación en la cultura y tradición cistercienses, y Eucaristía. *Cada año* se organizan jornadas colectivas de reflexión, oración y formación.

A pesar de no disponer de la infraestructura que ofrece una hospedería monástica, la Granja acogió, del 1 al 7 de junio 2005, el tercer Encuentro Internacional de Laicos Cistercienses: Alrededor de 130 personas (de las que unas veinte eran monjes y monjas) representaban 34 grupos de todo el mundo. Este encuentro, en el que participó el Abad General, confirmó que estos Laicos tienen en común la búsqueda y la práctica de valores tales como la *lectio*, la oración personal, común y litúrgica, la sencillez de vida, la *conversatio morum*, el silencio interior y la contemplación, y finalmente, el trabajo como camino de santificación. Además se comprobó que cada persona y cada grupo se fundamenta y nutre en la devoción a María, Reina de Cister; que desarrollaban un sentido creciente de comunidad entre las personas y viven activamente su misión en el mundo. Lejos de querer “jugar a ser monje o monja”, su aspiración es encarnar en su vida de laicos – en su vida familiar y profesional – los valores fundamentales de la espiritualidad cisterciense que los monjes y monjas encarnan en sus monasterios.

En el encuentro de Claraaval, fue elegido un Comité Internacional, encargado de crear un lazo entre todos los grupos de Laicos Cistercienses en el mundo, así como de establecer relaciones con la Orden en su conjunto. Con este fin, el Capítulo decidió nombrar a dom Armand Veilleux, abad de Scourmont (Bélgica), para hacer de lazo entre la Orden y este Comité. Se espera que esta estructura favorezca el diálogo acerca de los elementos comunes y los puntos de vista distintos. Podrá también ofrecer recursos espirituales a los grupos, tanto nuevos como antiguos. No se pretende llegar a una uniformidad, sino encontrar las bases comunes, compartidas por todos los grupos de Laicos Cistercienses. Hoy están reconocidos unos sesenta grupos, de los cinco continentes, pero más numerosos en Estados Unidos y en Francia, también en España y en América Latina. Hay que indicar que no sólo están vinculados con los Cistercienses de la Estrecha Observancia: algunos, en menor número, están asociados con monasterios de la Orden Cisterciense o con las Bernardinas.

Todos estos grupos, en diferentes niveles de crecimiento, viven básicamente

lo mismo, como queda de relieve en los Encuentros Internacionales, en los que cada uno se presenta. Tienen, por supuesto, acentos diferentes, pero en muy pocas cosas. Algunos grupos, en Estados Unidos, están convencidos de que el carisma cisterciense está abierto también a los cristianos no católicos; otros lo niegan ³⁴. Algunos desean formular un compromiso, incluso votos privados, otros están totalmente en contra de esto.

Por otro lado, estos grupos no tienen el fin – ellos mismos lo sienten y lo afirman – de ocupar el lugar de las comunidades; son “algo aparte” como una nueva rama de un tronco, una rama que no podría vivir si el tronco muriese. No hay que temer la confusión entre Laicos Cistercienses y monjes o monjas. Sería hacer estéril la riqueza suscitada por el Espíritu. “Cisterciense” – hace ver un miembro del comité internacional – es un adjetivo, no un nombre. El nombre, en este caso, no es el de monjes, sino el de laicos en el mundo. Lo que desean es recibir una formación, y ser guiados por los monjes y las monjas. Y eso es lo que, en último término, hace dudar a ciertas comunidades el aceptar la organización de grupos de laicos relacionados con su comunidad: el no contar con personal disponible para la formación y atención de los Laicos que un día se asociarán con ellos. Dom Bernardo se pregunta en su carta de 1995: “¿Cómo organizar programas de formación sin caer en una actividad apostólica extraña a nuestra vida?”. Además, como señaló un abad durante el Capítulo General de 2005, existe el riesgo de constituir una fraternidad de laicos junto a la comunidad, en la que participarían monjes o monjas, en detrimento de su propia vida comunitaria.

Este movimiento de los Laicos Cistercienses se inscribe en un fenómeno eclesial de cristianos que quieren alimentarse del espíritu y tomar parte en la misión de las Congregaciones Religiosas y de las Sociedades de Vida Apostólica. Estos grupos han tomado una gran variedad de nombres: colaboradores, compañeros, asociados, coadjutores, afiliados, oblatos. Esto no se da forzosamente en una sola dirección, pues, como dijo acertadamente *Christifideles laici* (n. 61) “Por su parte, los fieles laicos, pueden y deben ayudar a los sacerdotes y los monjes en su progreso espiritual y pastoral”.

El cuarto Encuentro Internacional está programado para el 31 mayo al 7 de junio de 2008 en España, en el monasterio de Huerta. Los participantes reflexionarán sobre tres puntos:

34 Sin duda por motivos de intercomunidad, pues el carisma cisterciense puede rebasar las fronteras del catolicismo. Cf. la comunidad cisterciense anglicana de Ewell, asociada espiritualmente a la oco (cf. <http://arnesen.co.uk/>). En Alemania, la « Gemeinschaft Evang. Zisterzienser-Erben », en relación con la oc (que publica, en su Elenchus, varias direcciones), reúne varias fraternidades de obediencia luterana, establecidas en torno a antiguas abadías cistercienses (cf. www.evangelische-zisterzienser-erben.de). Una comunidad ecuménica cisterciense existe también en los Vieux-Catholiques de l'Union d'Utrecht (www.abtei-st-severin.de).

- Sobre su manera de vivir el carisma cisterciense en el mundo: ¿Es posible vivir un estilo de vida cisterciense? ¿Cuáles son los valores y las prácticas para lograr vivir de forma cisterciense en el mundo?
- Sobre lo que significa estar en relación espiritual con una comunidad monástica cisterciense: ¿Qué es lo que funciona y qué es lo que no funciona bien?
- Sobre lo que significa para los miembros del grupo vivir su vocación cisterciense juntos. ¿Qué es lo que da sentido a la vocación cisterciense de cada uno, tanto cuando se está en el grupo, como cuando se está en soledad?

La intención es llegar a alcanzar en este encuentro un cierto consenso sobre lo que constituye el elemento central de la vocación de “laico cisterciense” y sobre lo que le permite a un laico (o laica) o a un grupo de laicos llamarse “cistercienses”. Aunque algunos grupos no le den importancia, o incluso sean reacios a este proceso, otros, cada vez más numerosos, piensan que ha llegado el momento de un cierto reconocimiento oficial. Teóricamente hay dos caminos posibles: o bien el conjunto de los grupos de laicos cistercienses se hacen reconocer por la Santa Sede como una Asociación de Laicos que vive en el mundo la espiritualidad cisterciense; o bien el reconocimiento vendrá de cada una de las Órdenes cistercienses según modalidades todavía por definir. El documento que elaboren los Laicos Cistercienses en Huerta, y que será comunicado a los Capítulos Generales de septiembre de 2008 en Asís, así como la reacción de los Capítulos dirán hacia dónde sopla el Espíritu.

11.5. EL NOVENO CENTENARIO DE CÎTEAUX (1998)

Al acercarse la celebración del noveno centenario de la fundación de Cîteaux, Juan Pablo II dirigió una carta el 6 de marzo de 1998 a los “miembros de la Familia cisterciense”, rehabilitando así este título, utilizado ya por León XIII en 1902. El Papa les exhorta a buscar una mayor comunión:

“Volviendo hoy a su inspiración primitiva, después de nueve siglos de historia ininterrumpida, no siempre exenta de vicisitudes, la Familia cisterciense se reconoce en la gracia fundadora de los primeros Padres. Descubre también la diversidad legítima de sus tradiciones, que son una riqueza para todos y que ponen de manifiesto la vitalidad del carisma original; la Iglesia ve en ello la obra del Espíritu único a partir de un don idéntico. En esta celebración de la fundación de Cîteaux, animo vivamente a las comuni-

dades que forman la gran familia cisterciense a entrar juntas en el nuevo milenio, en comunión verdadera, en la confianza mutua y en el respeto de las tradiciones que la historia nos ha hecho llegar. ¡Que este aniversario del “nuevo monasterio”, que durante nueve siglos tuvo una gran irradiación en la Iglesia y en el mundo, sea para todos ellos el recordatorio de un origen y de una pertenencia comunes, y el símbolo de la unidad que siempre hay que acoger y construir!”

La celebración culminó el 21 de marzo con lo que algunos llamaron el nuevo “Pentecostés”: cerca de 800 monjes y monjas pertenecientes a las diversas Órdenes y Congregaciones de la Familia cisterciense se reencontraron en el lugar de sus orígenes. Lo que no había sido posible en 1898, llegaba un siglo más tarde: por encima de los desgarros de una historia larga, todos se reencontraban como hermanos y hermanas para dar gracias a Dios, cuyo Espíritu no deja de suscitar la vida cisterciense y de inspirar nuevas maneras de vivir el carisma de los fundadores. Unos días antes había tenido lugar una “synaxis” que reunió a representantes de todas las sensibilidades cistercienses: los Abades Generales y la Priora General de las tres Órdenes (OC; OCSO; Esquermes), la Priora General de las Bernardinas de Oudenaarde, la Abadesa Presidenta de la Congregación Cisterciense de San Bernardo (llamada de Las Huelgas), otros monjes o monjas de diversas Congregaciones, laicos “asociados”. Se puede acceder en el sitio web de la Orden a un informe de este encuentro redactado por dom Armand Veilleux. Se afirma allí que el proyecto de Carta de unanimidad en la diversidad, con la que “soñaba” dom Bernardo, había sido preparado por una pequeña comisión preparatoria compuesta de miembros de diversas Órdenes y estudiado por algunos, pero que había parecido, durante la synaxis que no había tiempo suficiente para dar una redacción definitiva a un documento que no había podido ser estudiado por los monasterios de las diferentes ramas de la Familia. En la reunión misma, se elaboró un Mensaje enviado por todos los participantes – no de forma oficial, sino a título personal. Este mensaje fue leído por el Abad General de la OC durante la Misa del 21 de marzo.

Un párrafo de este mensaje hace un llamamiento a cada una de las comunidades “a hacer lo posible, a todos los niveles, para favorecer el avance de la comunicación, el diálogo y la colaboración entre los diferentes miembros de la familia cisterciense. En particular les pedimos a nuestros Superiores Generales que creen una comisión, cuya tarea sea continuar el trabajo de esta synaxis y promover todo aquello que pueda incrementar nuestra comunión”. Esta comisión fue rápidamente designada (al menos por parte de la OCSO), pero nunca ha llegado a reunirse. No obstante se han promovido otras iniciativas de encuentros, como

sesiones comunes para formadores, o una colaboración a nivel del ARCCIS (cf. infra 13.2.). El Capítulo General OCSO de 1999, que tuvo lugar en Lourdes, redactó una breve Declaración, invitando a promover este tipo de encuentros: “que cada una de nuestras comunidades locales así como las Conferencias Regionales continúen favoreciendo y desarrollando los lazos de caridad y de colaboración con todas las comunidades de la Familia cisterciense, invitándolas a acontecimientos tales como celebraciones, reuniones, conferencias, sesiones, y respondiendo a las invitaciones que estas comunidades nos hagan”. Una realización concreta, en la que han sido implicados miembros de toda la Familia cisterciense, fue el programa *Observantiae* en 2002, promovido por dom Bernardo Olivera, que confió su organización a la Hna. Marie-Pascale de Chambarand, secretaria central para la Formación.

Un papel particular corresponde a la comunidad de Cîteaux, por su situación geográfica: “En el seno de esta comunión cisterciense de la que cada comunidad local tiene responsabilidad, todos reconocemos el lugar particular que corresponde a la comunidad de Cîteaux, nuestra madre. Símbolo histórico de la unidad de la Familia cisterciense, la animamos a continuar y mantener su acogida fraternal y generosa hacia todos los miembros de la Familia cisterciense que llegan a ella para descubrir el lugar de nuestro origen común” (Declaración de la RGM de 1999).

Vocación simbólica, pero no por eso menos real, comenta el abad de Cîteaux: en la práctica, esto la invita a adoptar la actitud propia de María, a saber “no hacer nada que pueda parecer un acto de imposición, sino hacer todo lo posible para que pueda servirse el vino de las Bodas”³⁵. Entre los gestos significativos podemos destacar que en junio de 2001 la Visita Regular de la comunidad fue hecha por dom Bernardo, su Padre Inmediato como Abad General, y por el abad de Marienstatt de la OC, que firmaron juntos la Carta de Visita. Este último decía a los Hermanos, al despedirse: “Vosotros sois los herederos y los custodios de este lugar y vosotros sois quienes lo llenáis de una vida espiritual auténtica. Sin vuestra comunidad viva, Cîteaux no sería más que un monumento histórico más, sin fuerza espiritual ni irradiación. Debéis mantener vuestra propia identidad”. Y los invita a asumir el deber de “ser la *Mater nostra*, que llama a la unidad a sus hijos e hijas y les estimula a consolidar dicha unidad”.

CONCLUSIÓN GENERAL

La Familia cisterciense es, pues, una entidad muy real, aunque no tenga una base

³⁵ En *Les amis des monastères*, n° 153 (enero 2008), p. 20.

jurídica. Hemos puesto de manifiesto que incluye varias Órdenes o Congregaciones que tienen estructuras jurídicas propias y a menudo autónomas, independientes unas de otras, pero que van estableciendo relaciones cada vez más vivas entre sí, en el deseo de corregir actitudes del pasado en el que, a veces, se opusieron unos a otros. No se trata de arrojar piedras contra nuestros predecesores: ellos estaban condicionados por el espíritu de su época, para el cual la unidad de observancias era importante ³⁶. Hoy somos más sensibles a lo que se vive en lo esencial – el carisma cisterciense – que a las modalidades exteriores de su realización, por lo que admitimos la legitimidad de un sano pluralismo que deriva de tradiciones históricas y del ambiente en que se desarrollaron. Esto nos permite un crecimiento en la comunión y la unidad, más conforme con sensibilidad eclesial de nuestra época que nos lleva a valorarlo aún más.

Podría plantearse si la unidad espiritual de la Familia cisterciense no avanzaría más si se concretara en algún signo exterior, como podría ser una “presidencia” única, que no tendría que tener competencia jurídica, pero revestiría una carga simbólica no desdeñable. Cuando, en 1892, el 7 octubre, los abades trapenses decidieron que sus tres Congregaciones formaran una sola Orden autónoma, con un Abad General, el abad de Melleray, dom Eugène Vachette, propuso que este Abad General cediera la presidencia al Abad General de la Común Observancia en las ceremonias en las que ambos estuvieran presentes. El Cardenal Mazella, que presidía la sesión, remitió la cuestión al momento de redactar las Constituciones. Pero cuando dicho momento llegó, al año siguiente, la propuesta de dom Vachette fue olvidada... Hoy podría resultar actual, quizá de otra forma: por ejemplo, una Presidencia honorífica de la Familia cisterciense... ¡a menos que se piense que esta Presidencia pertenezca de manera muy natural al abad de la comunidad que vive en el lugar mismo de la fundación de la Orden cisterciense!

³⁶ Dom Sortais decía al Capítulo General de 1952: “La unión no podrá realizarse a menos que la Común Observancia decida volver al ideal puramente contemplativo de los Fundadores”.

En el corazón de la Iglesia-comunión

12.1. EL TESTIMONIO DE LOS MÁRTIRES

(Por la Hna. Augusta Tescari) ¹

El siglo xx fue un siglo de mártires también para los trapenses. Comenzó por el sacrificio incruento del joven **Louis-Marie Rijckevorsel van Rijsenburg** di Tilburg (1873-1892) que, enardecido por los propósitos de dom Wyart, ofreció su vida para que se pudiera llevar a cabo la unión de las tres Congregaciones. También la *refundación* del monasterio de Cîteaux estuvo señalada por ofrenda de sacrificio: **Bernard Rigaud**, de 22 años, era uno de los cuatro fundadores que salieron de Sept-Fons. Ante la pregunta de D. Sebastián Wyart, de si estaba dispuesto a ofrecer su vida frente al proyecto que se presentaba muy difícil, dio su rápido asentimiento. Después de haber recobrado el monasterio de Cîteaux, el joven fue deteriorándose a causa de una enfermedad pulmonar y murió el 24 de mayo de 1899, después de haber renovado su ofrenda muchas veces.

1904 - El siglo comenzó con el martirio de **Luis Gonzaga Bley** (1865-1904), Hermano converso del monasterio de María Stern (Marija Zvijezda), en Bosnia-Erzegovina. De origen alemán, vivía su vida religiosa con toda fidelidad, un gran espíritu de sacrificio, con alegría y amor fraterno. En 1902, fue enviado con otro Hermano para preparar una fundación en Oceanía, precisamente en la isla que hoy se llama Nueva Bretaña, y que pertenecía al vicariato apostólico de Rabaul. Se hallaba provisionalmente como huésped de los misioneros del lugar, trabajando como carpintero para poder terminar una capilla en la residencia misionera de San Pablo, cuando se produjo un asalto por los indígenas canachos, sublevados por uno de ellos llamado To Mari, - ya cristiano - a quien el P. Mateo Rascher trataba de impedir que tomase una segunda mujer. Luis Gonzaga fue asesinado juntamente con otros dos Padres del Sagrado Corazón, dos Hermanos coadjuto-

¹ Monja de Vitorchiano (Italia), postuladora general por las causas de beatificación y canonización de la Orden.

res y cinco Hermanas. El otro Hermano trapense se libró de la muerte porque se hallaba ausente. En 1933, fue introducida en Roma la Causa de Beatificación de estos diez mártires por parte de los PP. del sagrado Corazón: la “positio” fue publicada, pero la Causa hubo de abandonarse por razones políticas.

He aquí cómo se halla descrita la muerte de Fray Luis en la “Información” del proceso de declaración del martirio: “Habiendo oído el disparo, Fray Luis corre de prisa a la casa para preguntar cual ha sido la razón por la que han asesinado al Padre Rascher. Cuando To Mari quiere matarlo, él huye hasta el próximo vallado. Si hubiese querido, habría tenido la oportunidad de huir hasta la costa, pero volvió. Cuando To Mari lo enfoca, Tande, el jefe de San Pablo se puso delante de él para protegerlo; pero Tande fue separado violentamente y herido. Entonces, cuando Fray Luis alejó de su rostro un pedazo de madera, a poca distancia recibió una carga de perdigones en la cara. Siguió caminando y recibió una segunda descarga en el costado cayendo a tierra. To Mari gritó a sus compañeros que lo degollasen con el cuchillo.

1920 - El segundo mártir del siglo xx fue **Felipe Dormeyer** (1845-1920), que fue asesinado en Chekhlé, Siria. El monasterio de Chekhlé, Nuestra Sra. del Sagrado Corazón, en las cercanías de Akbès, en el que había vivido durante algún tiempo Carlos de Foucauld, estuvo abandonado durante la Primera Guerra Mundial. En 1919, después del armisticio, fue ocupado de nuevo por dos Hermanos, que intentaron reanudar la vida monástica. Uno de ellos era un Padre anciano, por nombre Felipe, monje de coro aunque no sacerdote, que había venido a Siria a fines de 1882. En el mes de marzo de 1920, unas bandas Kemalistas invadieron el pueblo e inspeccionaron el monasterio. Todos los habitantes, incluso el otro Hermano trapense, huyeron, pero no fueron capaces de convencer al P. Felipe para que abandonase el lugar. Realmente él era conocidísimo y pensaba que nada tenía que temer, siendo así que había ayudado mucho, no sólo a los habitantes del lugar, sino también a los hombres del grupo invasor. Una constante tradición oral cuenta que su muerte sucedió así: a los requisidores que le pedían que escondiese el crucifijo que llevaba al pecho él respondió tranquilamente que se trataba de N. S. Jesucristo, el Redentor. “¿Pero tú crees en Él?, le preguntaron entonces. “Ciertamente”, respondió. “Entonces te haremos a ti lo que le hicieron a Él”. Y agarrándole le clavaron al arquitrabe de una puerta como un crucifijo. Murió después de una agonía de dos días.

Otras fuentes, siempre orales, aseguraron que fue asesinado en el corral o patio del Monasterio, o fusilado mientras trataba de huir a la montaña.

El **10 de mayo de 1925** toda la Familia Cisterciense fue convocada para afrontar la realidad del martirio; no porque hubiese ninguna muerte reciente, sino a causa de un acontecimiento eclesial que le tocaba de cerca: ”la beatificación de las 32

mártires de Orange, entre las que había dos monjas cistercienses guillotinas en 1794: **Margarita Eleonora** y **Magdalena Francisca**, de la nobleza de Justamont; eran monjas del Monasterio de Santa Catalina de Aviñón, con los nombres de **Sor María de San Enrique** y **Sor María del Sagrado Corazón de María**. Fueron decapitadas respectivamente el 12 y el 16 de Julio de 1794.

1936 – Los mártires de la guerra civil española

En 1936, durante la guerra civil española, perdieron la vida 19 trapenses. La comunidad de Viaceli, en la provincia de Santander, fue expulsada del monasterio el 8 de septiembre de 1936 por agentes de la Federación de los anarquistas ibéricos. Hechos prisioneros, los monjes fueron puestos en libertad poco después por influencia de personas amigas del monasterio: algunos se refugiaron en casa privadas, otros lograron llegar a Bilbao, otros se agruparon en Santander, formando tres pequeñas comunidades que intentaban mantener, clandestinamente, la vida monástica.

El 1º de diciembre, a causa – muy probablemente – de una delación, fue arrestado uno de los grupos compuesto solamente por Hermanos conversos. La policía marxista, capitaneada por un tal Manuel Neila, famoso por su crueldad, deseaba saber de donde les provenían a los monjes los medios de subsistencia. Habiendo declarado que era el Padre Prior el que se ocupaba de tales asuntos, los Hermanos proporcionaron, sin querer, a los agentes rojos la oportunidad para que arrestaran a un segundo grupo que comprendía al P. Pío Heredia y a otros monjes sacerdotes. El P. Pío Heredia, acusado con varios pretextos, no quiso dar el nombre de nadie a pesar del penoso interrogatorio y los malos tratos del proceso que fue instruido en la noche del 2 de diciembre, para simular una apariencia de legalidad de la condena, pero que en realidad lo único que había era odio a la fe e interés por saber la dirección de los bienhechores.

Según el testimonio de un oblato de 15 años que se hallaba entre los monjes, y más tarde puesto en libertad, a los religiosos les mandaron subir a un autocar, en dos grupos separados: uno en la noche del 2 al 3 de diciembre, y el otro a la noche siguiente. Un novicio de 23 años, Marcelino Martín Rubio, detenido con el grupo del P. Pío Heredia, fue inexplicablemente respetado y liberado después de 15 días, pero fue de nuevo arrestado y asesinado en circunstancias nada claras. De los dos grupos capturados en las dos noches a comienzos de diciembre jamás se volvió a saber nada. ¿Fueron arrojados al mar desde la escollera del pico del faro de Santander, según la fanfarronada de un miliciano, aunque no muy creíble, o conducidos en barcas y sumergidos en las aguas profundas de la bahía, o tal vez, como resultado de un testimonio indirecto, fusilados cerca del cementerio de la

ciudad? La segunda hipótesis, parece ser la más probable: éste era el modo con que solían eliminar a las víctimas.

A finales de diciembre, un Hermano converso de votos temporales, Leandro Gómez Gil, fue descubierto por los milicianos en una casa privada. Pertenecía al grupo de monjes estudiantes y Hermanos conversos, que prudentemente se había separado después de haber desaparecido el P. Pío y sus compañeros. Los otros se refugiaron en Bilbao, pero Leandro no se atrevió a hacerlo, siendo así que era como desleal al no tomar parte en su próxima movilización. La policía roja le maltrató horriblemente, hasta hacerle echar sangre por la boca, la nariz y los oídos, empapando una sábana de lienzo. Al día siguiente fue introducido a la fuerza en un coche y desapareció para siempre. Tal vez también fue tirado al mar o fusilado. Un hermano del mártir se enteró en seguida de los nombres de quienes les habían asesinado en odio a la fe y a la Iglesia, pero los asesinos fueron perdonados.

La pasión de estos monjes fue precedida por la de dos Hermanos que habían permanecido en el monasterio. En efecto, el día de la expulsión los bandidos marxistas habían retenido con ellos a dos sacerdotes: el secretario, Padre Eugenio García Pampliega y el Padre Vicente Pastor Garrido, con el pretexto de controlar y aprender el funcionamiento de la fábrica de queso y mantequilla, pero era más bien para llegar a conseguir el dinero de la abadía, que pensaban muy rica. Sus investigaciones, sin embargo, no dieron ningún resultado. El 21 de septiembre los anarquistas ofrecieron a los dos Padres acompañarles en coche a Santander, retrasando la partida hasta bien entrada la noche, pero a unos veinte kilómetros del monasterio les fusilaron, abandonando los cadáveres en la cuneta de la carretera. Habiéndolos encontrado al día siguiente la gente del puesto, los enterraron en el cementerio de Rumoroso. Solamente en 1940, después de estar bien seguros de la aseveración de las voces que corrían, los monjes de Viaceli exhumaron los restos de los dos despojos (sepultados sin caja, uno sobre el otro) y los llevaron al monasterio, para sepultarlos en el claustro de la lectura detrás de la silla abacial.

José Camí Camí era un sacerdote de 29 años que deseaba entrar en Viaceli, donde ya había sido aceptado. Al estallar la guerra se encontraba en su pueblo Aytona, para despedirse de sus familiares antes de ingresar en el monasterio. Bloqueado por los acontecimientos, fue convocado ante el comité del pueblo, y lo dejaron en libertad poco después. Pero en la noche del 27 de julio de 1936 fue buscado de nuevo: “querían al sacerdote”. Fue atado con el coadjutor de Aytona a la parte posterior de un coche, que partió a toda velocidad arrastrando a los dos sacerdotes a lo largo de varios kilómetros. Llegados en una encrucijada, aún tuvieron valor para levantarse, abrazarse y perdonar a los asesinos. Finalmente fueron fusilados y aplastados por las ruedas del coche que pasó varias veces por encima

de sus cuerpos. Un testigo ocular refirió los detalles del martirio a la hermana de José.

De todos estos mártires ha sido introducida la Causa de beatificación. El proceso diocesano fue abierto en 1996, a los sesenta años del martirio. A estos dieciséis mártires de Viaceli, asesinados en 1936, es preciso añadir otros tres miembros de la comunidad que perecieron en circunstancias distintas:

- **Santiago Raba Río** (1910-1937), profeso corista y subdiácono. Al comienzo de la guerra civil y ante la inminencia de la expulsión y dispersión de la comunidad se le envió a la familia. Movilizado en el ejército comunista, bien pronto se le fichó como monje, a causa de lo cual fue amenazado de muerte. Él mismo decía: “Yo duraré poco; me matarán, ya que saben que soy religioso”. En efecto, en el mes de mayo de 1937, en el frente de Vizcaya, fue encontrado muerto en una trinchera herido en la nuca. Tenía 26 años. Su hermano declaró que el jefe de sección se había dado cuenta de que “el Hermano” no estaba con los demás y buscándolo le encontró en oración; entonces le descargó todo el cargador de la pistola sobre la cabeza.
- Una muerte parecida corrió su co-Hermano **Ildefonso Telmo Duarte** (1912-1937), de 24 años, profeso corista de votos temporales. Al terminar los votos, dadas las circunstancias de aquel entonces, los superiores no se atrevieron a admitirlo a la profesión solemne, esperando llegaran tiempos mejores. Se refugió en casa de la abuela materna, pero fue denunciado y arrestado. Se tomaron informaciones y el Frente Popular de Cóbreces confirmó que el joven era efectivamente un religioso. Él mismo lo reafirmó con valentía. Asignado a un batallón de disciplina fue tratado durísimamente y el día 30 de abril de 1937, un vigilante lanzó una bomba de mano sobre el grupo donde se encontraba Ildefonso, el cual murió por la explosión. Fue enterrado en una fosa común.
- El superior del monasterio de Huerta fue otra víctima de la persecución promovida en España durante la guerra civil, que costó la vida a cerca de seis mil quinientos sacerdotes, religiosos y religiosas. **Lorenzo Olmedo Arrieta** (1888-1936) tenía cuarenta y ocho años. Entró de niño en San Isidro de Dueñas, y a los veinte años fue enviado a Viaceli, donde más tarde fue maestro de novicios y cillerero. Nombrado Superior de la fundación de Huerta, había ido a donde las monjas de Brihuega, en la provincia de Guadalajara, para ayudarlas. Sorprendido allí al estallar la guerra, fue llevado furtivamente, puesto en libertad y nuevamente arrestado. Parece ser que lo mataron el 28 de julio de 1936. Después de la guerra, por los vestidos que llevaba, así como por los restos de un breviario cisterciense, se pudo reconocer su cadáver, sepultado en una fosa muy superficial del cementerio de Guadalajara.

La falta de pruebas seguras del martirio ha excluido a estos tres monjes del proceso de beatificación.

Este es el elenco completo de los 16 mártires de Viaceli:

- 1 Pío Heredia Zubía (1875-1936), prior, sacerdote.
- 2 Amadeo García Rodríguez (1905-1936), sacerdote.
- 3 Valeriano Rodríguez García (1906-1936), sacerdote.
- 4 Juan Bautista Ferrís Llopis (1905-1936), sacerdote.
- 5 Álvaro González López (1915-1936), corista de votos temporales.
- 6 Marcelino Martín Rubio (1913-1936), novicio de coro.
- 7 Antonio Delgado González (1915-1936), oblato de coro.
- 8 Eustaquio García Chicote (1891-1936), submaestro de conversos.
- 9 Ángel de la Vega González (1868-1936), converso.
- 10 Ezequiel Álvaro de la Fuente (1917-1936), converso de votos temporales.
- 11 Eulogio Álvarez López (1916-1936), converso de votos temporales.
- 12 Bienvenido Mata Ubierna (1908-1936), novicio converso.
- 13 Eugenio García Pampliega (1902-1936), sacerdote.
- 14 Vicente Pastor Garrido (1905-1936), sacerdote.
- 15 Leandro Gómez Gil (1915-1936), converso de votos temporales.
- 16 José Camí Camí (1907-1936), postulante, sacerdote.

A la Causa de beatificación de los mártires de Viaceli ha sido unida la de las mártires de **Algemesí** (comunidad ahora suprimida), de la Congregación de San Bernardo de España.

Las dos monjas: **Micaela Baldoví Trull** (1869-1936), y **Natividad Medes Ferrís** (1880-1936) fueron asesinadas el mismo año que los monjes y en el mismo contexto de persecución.

En el mes de julio de 1936, las monjas de Fons Salutis, monasterio de Bernardas sito en Algemesí, cerca de Valencia, fueron expulsadas por los comunistas. La abadesa, Micaela Baldoví Trull, muy querida por sus hijas, había ejercido su gobierno con espíritu materno y profunda comprensión con las fragilidades humanas. Después de la expulsión, se refugió en casa de su hermana, pero, pasados tres meses, fueron ambas arrestadas y conducidas a su monasterio de Fons Salutis, convertido en prisión. Durante la noche del 9 de noviembre fueron sacadas de la cárcel y conducidas al cruce de Benifayó, en la carretera de Valencia, donde fueron asesinadas.

La otra monja de Fons Salutis, María de la Natividad Medes Ferrís, después de la expulsión se refugió en casa de su familia donde se refugiaron también sus dos hermanos, religiosos carmelitas. Arrestados junto a un cuarto hermano, fueron

todos presos en el monasterio de Fons Salutis. En la noche del 10 de noviembre los cuatro hermanos fueron conducidos a un lugar desconocido entre Alcira y Carlet y fusilados.

1942 - Los hermanos y hermanas Löb

Los hermanos y hermanas Löb fueron todos víctimas de la persecución nazista. Los obispos holandeses en una carta pastoral habían condenado la atrocidad hacia los judíos. Como represalia, en un solo día - el domingo 2 de agosto - todos los judíos de fe católica en los Países Bajos fueron arrestados: el control de policía enumeró 244.

Hijos de una pareja judía convertida (el padre alemán, la madre holandesa), los tres hermanos **Ignacio**, **Nivardo** y **Lino**, y las tres hermanas **Eduvigis**, **Teresa** y **Verónica** eran trapenses en el monasterio de Tilburg y Berkel. En la noche del domingo 2 de agosto, mientras las monjas de Berkel cantaban Vigilias, se presentó la policía y arrestó a las Madres Eduvigis y Teresa; la M. Verónica al encontrarse seriamente enferma de tuberculosis no la llevaron, pero fue detenida poco después. La policía arrestó también a otra judía convertida, la doctora polaca Luisa María Meirowsky, refugiada en el monasterio de Koningsoord, donde tenía el cargo de portera.

La Gestapo llegó más tarde a la abadía de Koningshoeven, en Tilburg, mientras los monjes cantaban Maitines, y preguntaron por dos Padres y un Hermano laico de origen judío. También ellos fueron arrestados después de haber celebrado la Misa, y fueron embarcados en los coches junto con las Hermanas. Todos ellos, tanto los Hermanos como las Hermanas, habían manifestado su disponibilidad, - en el caso que Dios se lo pidiese - de sufrir la pasión de Jesús en su cuerpo, para que a través de ellos la vida de Jesús pudiese manifestarse a las demás víctimas de la persecución, sus hermanos judíos.

Enviados al campo de Amersfoort, los cinco trapenses formaban parte de un grupo de religiosos entre lo que se encontraba Edith Stein, Santa Benedicta Teresa de la Cruz. Luego fueron llevados al lager de Westerbork, cercano a la frontera alemana. Tenemos un telegrama del 5 de agosto y una tarjeta expedida desde Westerbork a la abadía de Koningsoord en los que se pide ropa y otros objetos.

Sabemos que luego fueron introducidos en vagones mercancías y llevados a Auschwitz-Birkenau, pero ignoramos si murieron todos juntos en agosto o si alguno de ellos, escogido para trabajos forzados, encontró la muerte más tarde. El registro oficial de la muerte fue hecho más tarde y las fechas son simplemente conjeturables.

La otra Hermana, M. Verónica, también sufrió el arresto y pasó por Wester-

bork, pero luego se le puso en libertad. Estuvo escondida en distintas casas de Holanda y murió en su monasterio de Berkel el 1º de agosto de 1944.

En la familia Löb quedaban dos hermanos: el penúltimo, Hans, fue arrestado y obligado a trabajos forzados en Polonia. Cuando avanzaron los Rusos, los prisioneros fueron evacuados y enviados hacia el oeste. Hans tenía los pies congelados y así feneció en el campo de concentración de Buchenwald el 20 de febrero de 1945. La hermana más joven, Paula, casada y madre de un niño, permaneció escondida en una familia católica de Nimega, viviendo lejos de su marido y de su hijo: fue la única superviviente de la familia.

Estos son los datos oficiales con respecto a los siete hermanos Löb:

- ❖ Sor Eduvigis (Lien Löb):
 - Trapense. Nació el 3 de marzo de 1908 en Rijswijk.
 - Arrestada el 2 de agosto de 1942 en la Abadía de Koningsoord en Berkeel-Enschot.
 - La mataron el 30 de septiembre de 1942 en Auschwitz.
- ❖ Sor María Teresa (Dorothea Löb)
 - Trapense. Nació el 22 de octubre de 1911 en Sawah-Loento (Indonesia)
 - Fue arrestada el 2 de agosto de 1942 en la Abadía de Koningsoord en Berkel
 - La mataron el 30 de septiembre de 1942 en Auschwitz.
- ❖ Padre Ignacio (Georges Löb)
 - Trapense. Nació el 25 de septiembre de 1909 en Hoensbroek
 - Arrestado el 2 de agosto de 1942 en la Abadía de Koningshoeven cerca de Tilburg.
 - Muerto el 19 de agosto de 1942 en Auschwitz.
- ❖ Padre Nivardo (Ernesto Löb)
 - Trapense. Nació el 29 de octubre de 1913 en Sawah-Loento (Indonesia)
 - Arrestado el 2 de agosto de 1942 en la Abadía de Koningshoeven cerca de Tilburg.
 - Muerto el 19 de agosto de 1942 en Auschwitz.
- ❖ Fray Lino (Roberto Löb)
 - Trapense. Nació el 15 de octubre de 1910 en Gravenhage
 - Arrestado el 2 de agosto de 1942 en la Abadía de Koningshoeven cerca de Tilburg.
 - Muerto el 30 de septiembre de 1942 en Auschwitz.
- ❖ Sor Verónica (Wies Löb)
 - Trapense. Nació el 22 de octubre de 1911 en Sawah-Loento (Indonesia)
 - Arrestada y luego puesta en libertad.
 - Murió el 1º de agosto de 1944 en Berkel.
- ❖ Hans Löb
 - Técnico. Nació el 11 de noviembre de 1915 en Sawah-Loento (Indonesia)
 - Arrestado y más tarde condenado a trabajos forzados.
 - Murió el 20 de febrero de 1945 en el campo de concentración de Buchenwald.

1947- 48 Los mártires chinos

Una de las páginas más bellas del martirologio cisterciense fue escrita por los monjes **Crisóstomo Chang y sus 32 compañeros**, de Nuestra Sra. de la Consolación en China, cuya pasión fue vivida en los años 1947-48.

La trapa de Yang-kia-ping, fundación de Tamié, en el vicariato apostólico de Pekín, fue la primera comunidad trapense en extremo Oriente, floreciente en vocaciones y laboriosidad. En 1945 se hallaba en el centro de la guerra civil iniciada después del conflicto chino-japonés, a causa del cual ya había sufrido mucho en años anteriores. El pueblo próximo al monasterio se encontraba precisamente en la misma línea de demarcación entre la armada roja de Mao-Tze-Tung y el ejército nacionalista de Chiang-Kai-Chech.

En el verano de 1947, el monasterio fue punto de mira de los comunistas con falsas acusaciones: olvidados de los grandes favores que a lo largo de sesenta y cuatro años habían dispensado los monjes a los pobres y al pueblo, les sometieron a tumultuosos procesos populares y a interrogatorios sobre cuestiones referentes a su estado y a los secretos de su culto, con palizas públicas y torturas físicas y morales inhumanas para que abandonasen su religión, considerada por los comunistas como una superstición, que en el presente había que cancelar.

Los dieciocho monjes sacerdotes que habían renovado por última vez en el monasterio el sacrificio de Cristo, entendieron que sus vidas serían bien pronto transformadas en una Misa auténtica. El 30 de agosto de 1947, se inició el martirio: destruido por un incendio lo que quedaba del monasterio, los comunistas, al marchar, se llevaron en grupo a todos los monjes sin mirar ni la edad ni la enfermedad, en un largo viaje por lo inaccesible de las montañas del norte, entre las angosturas salvajes de la Ta-Long-Men (la puerta del gran dragón), en la que fue llamada "la marcha de la muerte". Las manos atadas con cadenas o alambres que dejaban al descubierto los huesos, bajo lluvias torrenciales - los ancianos y enfermos cargados sobre las espaldas de los Hermanos que llevaban ya pesados fardos - obligados a tomar alimento como los animales, no podían comunicarse entre ellos ni por señas como tenían costumbre; azotados al ser sorprendidos a mover los labios para orar mientras dormitaban, murieron casi tres al día a lo largo del recorrido, por el desfallecimiento y la miseria. Algunos sacerdotes encontraban la muerte de manera imprevista, tal vez envenenados. Los cadáveres de los monjes eran abandonados sobre el terreno, casi insepultos.

En enero de 1948, después de un último juicio popular en Panpou, fueron fusilados el P. Crisóstomo y otros cinco religiosos. El joven subprior, elegido como jefe de grupo de los mártires, que ya desde el comienzo de la persecución había

sufrido palizas y vejaciones, exhortó a sus compañeros diciendo: “Nosotros morimos por la causa de Dios. Elevemos por última vez nuestro corazón a Él, como una ofrenda total de todo nuestro ser”. Y puesto que la sentencia de muerte dada por los comunistas no se llevaba a cabo, los supervivientes fueron poco a poco liberados, pero otros entre ellos murieron poco después por los malos tratos que habían recibido en la prisión. De estos Hermanos que sufrieron tribulaciones tan grandes, y que perseveraron fielmente hasta la muerte confesando su fe, puede afirmarse lo que dijo de uno de ellos la joven guardia roja, encargada de anunciar su muerte a los Hermanos: “Este ha muerto muy pacíficamente y se asemeja al Hombre que está en la Cruz que yo he visto en vuestro monasterio”. Se refería al Crucifijo de la iglesia de Yang-kia-ping.

Este es el elenco de los treinta y tres mártires: eran todos de nacionalidad china, excepto tres sacerdotes franceses, un holandés y otro canadiense. La Causa de beatificación, confiada a la Conferencia Episcopal China, todavía no ha podido ser introducida debido a la situación política.

- 1 Crisóstomo Chang (1920-1948), subprior
- 2 Miguel Hsü (1901-1947), superior
- 3 Antonio Fan (1885-1947), prior
- 4 Elredo Drost (1912-1947), sacerdote, francés
- 5 Alfonso l'Heureux (1894-1947), sacerdote, canadiense
- 6 Agustín Faure (1873-1947), sacerdote, francés
- 7 Buenaventura Chao (1902-1948), sacerdote
- 8 Emilio Ying (1886-1947), sacerdote
- 9 Esteban Mauri (1886-1947), sacerdote, francés
- 10 Guillermo Cambourien (1878-1947), sacerdote, francés
- 11 Odilón Chang (1897-1947), sacerdote
- 12 Simón Haü (1897-1947), sacerdote
- 13 Serafín Che (1909 -1948), sacerdote
- 14 Teodoro Yuen (1915-1948), sacerdote
- 15 Basilio Keng (1915-1948), subdiácono
- 16 Hugo Fan (1881-1947), acólito
- 17 Alejo Liu (1897-1948), converso
- 18 Amado Liu (1899-1947), converso
- 19 Bartolomé Ch'in (1893-1947), converso
- 20 Bruno Fu (1868-1947), converso
- 21 Clemente Kao (1899-1947), converso
- 22 Conrado Ma (1872-1947), converso
- 23 Damián Hwang (1893-1948), converso

- 24 Eloy Hsü (1918-1948), converso
- 25 Ireneo Wang (1884-1947), converso
- 26 Juan Gabriel Tien (1861-1947), converso
- 27 Jerónimo Ly (1873-1947), converso
- 28 Luis Gonzaga Jen (1872-1947), converso
- 29 Malaquías Ch'ao (1872-1947), converso
- 30 Marco Litchang (1885-1947), converso
- 31 Juan María Miao (1919-1948), converso
- 32 Martin Haü (1899-1947), converso
- 33 Felipe Wang Liu (1877-1947), converso

1951 - A los 33 mártires de Nuestra Señora de la Consolación, hay que añadir otros dos Hermanos de Nuestra Señora de Liesse (Our Lady of Joy), fundación de Yang-Kia-Ping, Fray Vicente Shi y Fray Alberto Wei, víctimas también de la persecución comunista. Los once monjes que quedaron en Pekín fueron arrestados y sometidos a juicio popular; Fray Vicente y Fray Alberto fueron detenidos por la “reeducación”, tratando de hacerles apostatar. El primero murió en prisión al lado de Fray Alberto en el mes de agosto de 1951, y su cuerpo fue llevado al monasterio, mientras que el segundo – puesto en libertad lleno de heridas y moribundo – falleció pocos días después como consecuencia de los malos tratos, en el mes de noviembre de 1951 ².

Los beatos mártires de los pontones

El 1º de octubre de 1995, otros tres mártires cistercienses eran beatificados por Juan Pablo II, juntamente con otros sesenta y uno sacerdotes y religiosos de distintas Congregaciones; como las monjas de Orange, declaradas mártires en 1925, también los mártires de los pontones murieron en 1794. No fueron los sólo Cistercienses que murieron de inanición y enfermedad en las naves de los negreros o en la islas a lo ancho de La Roquela; el menologio recuerda a algunos más. No obstante, para la causa de beatificación que reunía religiosos y sacerdotes de varias Órdenes, fueron escogidos solamente 64 mártires de los 547 muertos, esto es, aquellos que eran explícitamente mencionados en las crónicas de los deportados. A estos beatificados, como probablemente a otros muchos condenados a morir en los pontones, se les puede aplicar la sentencia pronunciada por uno de ellos: “Si nosotros somos los más desgraciados entre los hombres, somos también los más felices entre los cristianos”.

² P. Paolino Beltrame Quattrocchi, *Monaci nella tormenta*, Citeaux 1991

Había entre ellos dos monjes de Sept-Fons y uno de la Trapa de cuya piedad, caridad y espíritu de abandono han quedado testimonios en distintas relaciones.

Fray Elías Desgardin (1750-1794), converso de Sept-Fons. Se prodigó curando a los compañeros de desgracia enfermos. Contagiado por el tifus, moría a los cuarenta y cuatro años, mártir de la caridad, el 6 de julio de 1794. Fue sepultado en la isla de Aix. Después de su muerte, dice una crónica: “Todo fue de mal en peor”.

Dom Pablo Charles (1743-1794) era el prior de Sept-Fons. Detenido en la “Dos Asociados”, estimado y querido por los compañeros de prisión, murió a la edad de 51 años, y fue sepultado en la isla de “Madame”.

El tercer mártir beatificado es **Dom Gervasio Brunel**, superior de la Trapa, muerto a los cincuenta años en el hospital del pabellón preparado en la isla de Madame. Contagiado por el tifus y reducido a último extremo, murió el mismo día del desembarco, el 20 de agosto de 1794.

1996 - Los mártires de Argelia

En la noche del 26 al 27 de marzo de 1996, siete monjes del monasterio de Nuestra Señora de Atlas, en Tibhirine, en Argelia, fueron secuestrados en circunstancias jamás esclarecidas.

Después de negociaciones fallidas entre los raptores y gobiernos argelino y francés, bajo las que gravita un inexplicable secreto, los siete Hermanos fueron asesinados probablemente el 21 de mayo de 1996. Las cabezas separadas del cuerpo fueron halladas el 30 de mayo, y sepultadas el 4 de junio en el cementerio del monasterio, después de una solemne celebración del funeral en la catedral de Argel. Las circunstancias precisas de los dos meses de detención y su muerte se hallan aún envueltas en el misterio.

La elección de permanecer en Argelia, no obstante el clima de terror y asesinato de numerosos sacerdotes y religiosos, fue estudiada comunitariamente después de una visita amenazadora por parte de “los hermanos de la montaña”, la noche de Navidad de 1993. Esta libre decisión manifestaba su voluntad de permanecer juntos donde hicieron su estabilidad, compartiendo con los vecinos los peligros de la violencia que recaían sobre todo en los más indefensos, solidarios con la escasa minoría eclesial, entregados a Dios en Argelia y ofrecidos como Cristo por la salvación del pueblo.

Su conciencia de caminar al encuentro de la muerte consintiendo sin reservas, y la entrega de sus vidas perdonando a los agresores, nos han sido atestiguadas por el admirable testamento del prior (tres breves páginas entre las más profundas de la espiritualidad contemporánea), por el diario del maestro de novicios y en cartas a sus familiares de otros Hermanos.

He aquí el nombre de los monjes asesinados:

- Dom Christian de Chergé (1937-1996), prior titular del monasterio, verdadero Padre y animador de un camino espiritual sufrido, que condujo a la comunidad para que aceptase lúcidamente la posibilidad del martirio. Tenía 59 años.
- El Hermano converso Luc Dochier (1914 -1996), de 82 años, médico, legendario en la zona por el servicio prestado a los enfermos, que escribió: “No existe auténtico amor a Dios si no se está dispuesto a aceptar la muerte sin reservas”, y que no se arrepentía en absoluto de su larga vida entregada por Argelia.
- Padre Christophe Lebreton (1950 - 1996), el más joven, perteneciente a la generación de la revuelta de estudiantes del 68, que creció tan en breve en la fe que se halló dispuesto a ofrecer su vida, según el testimonio profundo de su diario y de sus poesías.
- Fray Michel Fleury (1944 -1996), ex miembro del Prado, trabajador incansable, hombre sencillo y silencioso, deseoso de participar plenamente en el Misterio pascual de Cristo.
- Padre Bruno Lemarchand (1930 -1996), superior de la casa aneja de Fés, en Marruecos, ponderado y profundamente humilde. Tenía 66 años.
- Padre Célestin Ringoard (1933-1996), de sesenta y dos años, rico en sensibilidad y muy dado a las relaciones interpersonales.
- Fray Paul Favre-Miville (1939-1996), muy hábil en todos los trabajos manuales, servicial y amigo de todos.

Estos siete Hermanos, tan distintos unos de otros, provenían de tres monasterios diferentes (Aiguebelle, Tamié, Bellefontaine); tenían en común: el amor al pueblo argelino, el respeto por el Islam, el anhelo de la pobreza. Esta su segunda vocación, injertada en la gran vocación cristiana y cisterciense, les condujo a testimoniar conjuntamente la Pascua del Señor con la ofrenda de su propia vida.

También nosotros,
rodeados de un cúmulo de testigos
sacudamos todo lastre y el pecado que nos asedia
y corramos con fortaleza en la carrera que se abre ante nosotros,
fijos los ojos en Cristo,
autor y perfeccionador de la fe,
el cual, animado por el gozo que le esperaba,
soportó sin acobardarse la cruz
y ahora está sentado a la derecha del trono de Dios.
Pensad, pues, en aquel que soportó en su persona tal contradicción

de parte de los pecadores, a fin de que no os dejéis abatir por el desaliento. No habéis llegado todavía a derramar la sangre en vuestro combate contra el pecado. (Hebreos 12,1-4)

12.2 EL ECUMENISMO EN LA ORDEN EN EL SIGLO XX

12.2.1. En el área de lengua francesa

(por Sor Monique Simon)³

“El monasterio es figura de la Iglesia (...). Monjes y monjas se preocupan de estar en comunión con el conjunto del pueblo de Dios; comparten su espera y su búsqueda de la unidad de todos los cristianos.” (C 3/4).

Así es como nuestras *Constituciones* de 1990 recogen para la Orden el llamamiento y la gracia ecuménicas que la Iglesia católica recibió en el curso del siglo xx y a la cual respondió resueltamente sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. Antes de los cinco años después de finalizado éste, *Collectanea Cistercensia* dejaba ver su primer número de 1970 con el título: *L'œcuménisme des moines*. Nos fijaremos por el momento en los resultados de una «encuesta hecha en torno de nuestros monasterios de Europa occidental y de América del Norte sobre el interés que tenían hacia al movimiento ecuménico. » He aquí extractos de la presentación y de la síntesis hecha por la Redacción :

«Las respuestas fueron muy numerosas. (...) existe en todos los monasterios una preocupación real de información ecuménica, (...) una aspiración profunda a cooperar de una manera u otra en la causa de la Unidad. Podemos decir que están “abiertos” a este problema. A menudo esperan sólo la ocasión favorable, el acontecimiento providencial que les permita concretar su preocupación ecuménica. (...) La Semana de oración para la Unidad ha sido celebrada en todas partes (...). Muchas comunidades sintieron la necesidad de integrar esta oración al mismo Oficio. Otras prefirieron una liturgia de la palabra (...) En fin, algunas comunidades sintieron – y esto es una llamada

³ Monja de la Paix-Dieu, a Cabanoule, monasterio fundado en 1970, cerca de Nîmes (Francia), en una perspectiva ecuménica en una región con una fuerte densidad protestante (las Cevenas), donde en el pasado estallaron guerras sangrientas de religión. La Hna. Monique es autora de *La vie monastique, lieu œcuménique*, Cerf, Paris 1997, 229 pp.

CAPÍTULO XII: EN EL CORAZÓN DE LA IGLESIA-COMUNIÓN

de atención para todas – que si la Unidad no es vivida primero dentro de ellas mismas, su búsqueda en el plano de la cristiandad sería vana ⁴ ».

En este inicio del siglo XXI y en la diversidad de nuestras implantaciones antiguas o recientes en todos los continentes, ¿qué es lo que, en nuestros progresos personales y colectivos, nos parece haber vivido hasta aquí como “*espera y búsqueda de la unidad de todos los cristianos*” (c. 3-4)? Para ayudarnos en esta segunda lectura de nuestra historia, en la escucha de lo que el Espíritu dice a las Iglesias, el estudio presente dará algunos jalones: los testimonios y las reflexiones sobre el ecumenismo monástico.

Pero primero una precisión preliminar sobre el sentido de la palabra **ecumenismo**, porque desde hace algún tiempo se manifiesta una tendencia que incluye allí el diálogo interreligioso. Ciertamente ambos campos no están privados de semejanzas (espíritu de abertura, métodos...). Sin embargo cualquiera que sea la evolución eventual del vocabulario, es – y será – importante respetar la especificidad de la búsqueda de la unidad entre cristianos porque tiene una urgencia particular para la coherencia, la autenticidad y la fecundidad del anuncio del Evangelio de la Reconciliación (Cf. Jn 17,21 y 2 Co 5,18-19). Por eso, siguiendo el Decreto *Unitatis Redintegratio* del Vaticano II y los otros documentos del Magisterio publicados desde entonces, daremos a la palabra ecumenismo su sentido de búsqueda de la unidad entre los cristianos ⁵.

PRIMEROS LLAMAMIENTOS Y PRIMERAS RESPUESTAS EN LAS HUELLAS DEL ABAD COUTURIER

Decíamos que nuestra Orden se hizo eco rápidamente del gran cambio del Vaticano II, que acababa de reconocer esta situación de división en contradicción con la voluntad del Cristo y de precisar los principios católicos del ecumenismo. Antes había habido algunas semillas que nos llegaron por mediaciones benedictinas. El 21 de marzo de 1924 el papa Pío XI les había dirigido a los benedictinos, respecto a la emigración rusa, el llamamiento siguiente:

“En esta misión para la unidad, ¿quién podrá tener una parte más importante que los monjes occidentales? [...] La Orden de san Benito tiene sus oríge-

⁴ *Collectanea Cisterciensia*, t. 32 1970 – 1, p. 121 y 128.

⁵ Cf. “El diálogo ecuménico se distingue cualitativamente del diálogo interreligioso tanto por la base teológica sobre el cual se funda como por su objetivo. El diálogo interreligioso no es un ecumenismo ampliado o un macroecumenismo, sino un diálogo que se basa en el respeto recíproco humano y religioso que tiene por objeto una comprensión profundizada y amistosa y que da lugar a la colaboración”. Cardinal Kasper, *Documentation Catholique* n° 2312, 18 avril 2004, p. 366.

nes en Oriente. [...] Guardó hasta hoy las tradiciones de los Padres, el celo por la liturgia sagrada y los elementos fundamentales del monaquismo primitivo, tantas circunstancias que hacen a los monjes occidentales particularmente aptos para la reconciliación con nuestros hermanos separados”⁶.

Un año más tarde, en respuesta a este llamamiento del Papa que pide así que en cada nación los hijos de san Benito trabajen para la unión de los cristianos, dom Lambert Beauduin fundó el priorato de Amay-sur-Meuse, trasplantado a Chevetogne en 1939. ¿Nuestros predecesores habían considerado este llamamiento a los monjes que viven según la Regla de san Benito? En todo caso, a través del humilde sacerdote lionés, Paul Couturier (1881-1953), que recibió en Amay el oblatado benedictino (1933) y los fundamentos de este ecumenismo espiritual del que se convirtió en un apóstol ardiente, al menos algunos de nuestros monasterios fueron tocados.

En 1936 en Grottaferrata (Italia) y Faro (Japón), en 1938 en Gardes (Francia) – y, sin duda, también en otras comunidades –, los escritos del abad Couturier a favor de la Semana universal de oración para la Unidad de los cristianos fueron acogidos. Desde entonces, en Gardes por ejemplo, cada mes fue celebrada una misa para la Unidad. Pero, sobre todo en Grottaferrata, dos monjas – una anciana, Madre Immaculada Scavini⁷, después la joven Hermana sor María Gabriela Sagheddu⁸ –, y en Faro un Hermano converso japonés, respondieron a esta causa con la ofrenda de sus vidas⁹.

En el mismo espíritu de oración humilde, inmersa en la de Jesús (Jn 17), el abad Couturier (que pensó un tiempo entrar en Dombes), escoge en 1937 esta trapa próxima a Lyon como lugar bastante discreto para acoger lo que llamó en un primer momento «el retiro espiritual e intelectual» o la «reunión interconfesional» de pastores y de sacerdotes deseosos de «intercambios». Así nació el Grupo de Dombes, con su método que consta de recogimiento, oración, fraternidad¹⁰.

¿Este Grupo ejerció una “teología desbordante de oración”, como lo quería su fundador? Un miembro escribía en 1987: «En Dombes tratamos de expresarnos,

6 Citado por dom Olivier Rousseau en “La dimension œcuménique du monachisme”, *Unité des chrétiens*, 1973, n° 11, p. 3.

7 Cf. Mère Marie de la Trinité Kervingant, *La Bienheureuse Maria Gabriella*, O.E.I.L., 1984 p.24-25.

8 *Ibidem* por entero, o cf. Monique Simon OCSO, *La vie monastique, lieu œcuménique*, Cerf 1997, p. 67 – 69.

9 Cf. El escrito de 1937 citado en *La Bienheureuse Maria Gabriella...*, p. 23 y 24.

10 Desde 1998 el Grupo tiene su reunión anual en las benedictinas de Pradines. Año tras año fueron elaborados dossier de teología comparada, luego “tesis” o “acuerdos” útiles para la memoria del Grupo. A partir de 1971 éste se comprometió en la redacción de “documentos”. Apareció el séptimo entre 1972 y 1997: los cinco primeros fueron reunidos en 1988 en un volumen titulado *Pour la communion des Églises*, completado en 1991 por el sexto: *Pour la conversion des Églises?* El séptimo es como un hermoso fruto que verifica el método, sobre *MARIA, en el designio de Dios y la comunión de los santos* (1996 – 1997).

no con fórmulas teóricas, sino en términos de fe adoradora, acogedora de la alteridad divina»¹¹. Y los frutos se dan: no solamente el trabajo pionero de este Grupo ha sido una aportación para los diálogos oficiales, sino también en sus documentos hay un testimonio de compromiso por la conversión de las Iglesias y su comunión. Nuestros monasterios, «figuras de la Iglesia» (c. 3.4), ¿no habrían sido tocados por este movimiento? Este tipo de búsqueda teológica en referencia a las fuentes a fin de purificar hoy la fe ¿no está cercano a la teología monástica cuya especificidad redescubrimos en el curso del siglo xx?¹².

Añadamos que la abadía de Dombes no sólo acogió y sostuvo a los teólogos y pastores en diálogo, sino también al joven fundador de Taizé llegado para conocer el funcionamiento de una comunidad monástica, y luego, en 1996, a un miembro protestante del Grupo, Daniel Bourguet, deseoso de una formación durante unos meses para vivir él mismo como ermitaño o cenobita según lo que el Señor le inspirara (Está de ermitaño en las Cevenas, a pocos kilómetros de Cabanoule).

Pero volvamos a las vidas ofrecidas por la Unidad. Por lo menos, desde la beatificación de la Hermana Maria Gabriella, el 25 enero de 1983, todos los miembros de la Orden conocen su vida sencilla y ardiente. Dos años después de que fuera aceptada su ofrenda, el abad Couturier la presentaba como «una maravillosa obrera de la unidad» y declaraba: «es un signo del ecumenismo espiritual». Los signos que acompañaron a su muerte animaron a su abadesa a hacer redactar una biografía tantas veces reeditada. Entonces, en 1947, el Abad General, dom Dominique Nogues pidió a una monja de Gardes, reeditar una traducción francesa. Sor Marie de la Trinité Kervingant (1903-1990) que, cuando era todavía ursulina había sido profundamente tocada por el libro *Cristianos desunidos* del Padre Congar, percibió que debía introducir esta *Vida* dando su sentido ecuménico. Escribió al abad Couturier, que le prodigó estímulos y consejos. La obra no pudo ser publicada porque la autoridad eclesiástica pidió que fuese suprimido todo lo que tenía relación con la unidad de los cristianos, lo que sor María de la Trinidad no pudo aceptar. El abad Couturier le escribió entonces: « ¡Entre Ud. en el monasterio invisible!¹³ ». Hasta 1952 continuó trabajando para él en las traducciones de documentos provenientes del anglicanismo. Más aún, por su medio recibió interiormente una solicitud: el proyecto de un monasterio contemplativo en el que la oración y la vida constituyesen un testimonio de unidad. Tal es la preparación más remota de la fundación de La Paix-Dieu (Cabanoule), que pudo realizar en 1970 en el curso de su abadiato (1957-1979). Poco después de dejar su cargo y próxima

11 Padre Damien Sicard en *Unité des chrétiens*, n° 67 – Juillet 1987 p. 2.

12 Cf. Etienne Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, Paris 1969.

13 Sobre «le monastère invisible» ver *Œcuménisme spirituel, écrits de l'abbé Paul Couturier*, presentación de Maurice Villain, Casterman, 1963, pp. 158-160. O *La vie monastique, lieu œcuménique...*, pp.65-66.

la beatificación de la Hna. María Gabriela, le llegó la hora de escribir de nuevo, y esta vez con autorización de publicar, *Le monachisme lieu œcuménique, la Bienheureuse Maria Gabriella* (O.E.I.L. 1983).

En tiempo de los pioneros del ecumenismo, hay que colocar a Madre Pia, abadesa de Grottaferrata. María Gullini, nacida en 1892, muy dotada y de educación refinada, había declarado a los trece años: «para estar segura de llegar a ser humilde, sería capaz de encerrarme en un monasterio». Estudiante en Venecia, luego en Roma, habiendo roto con su novio, desea cada vez más consagrar su vida a Dios. Entrevé el sufrimiento de la gente y frecuenta las Hermanitas de la Asunción, en las que pide su admisión. Pero, después de un retiro, entra en 1917 en la trapa de Laval, famosa por la calidad de su observancia. Parece que ya la pasión por la unidad la habitaba. De ahí, en 1926 es enviada a ayudar a la abadía de Grottaferrata que se hallaba en gran pobreza. Se convierte en su abadesa en 1931. En 1933 recibe la visita de Enriqueta Ferrary, profesora en Francia; conoce por ésta la búsqueda ecuménica que se consolida en dicho país. Lo sabremos más tarde, pero desde 1934 Madre Pia ofrece explícitamente su vida por la unidad de los cristianos. En suma, vivió la ofrenda personal escondida antes de ser, dentro de su servicio abacial, una precursora del ecumenismo espiritual y un testigo de la ofrenda de Madre Inmaculada y de Sor María Gabriela. A través del abad Couturier, que estuvo al corriente de estos caminos de ofrenda, lazos duraderos de emulación espiritual se entrelazaron entre la Madre Pia y los benedictinos anglicanos de Nashdom (hoy Elmore), con el Hermano Roger de Taizé y con muchas otras personas.

En la Orden hubo muchas incomprensiones, pero he aquí cómo esto resonó en ella:

“Ver tu acción en todas las cosas – escribía ella –, oh, Dios mío « qui facis mirabilia », es un deber agradable para nosotros y una alegría para ti, oh Padre. Pero mantener el secreto sobre ciertas maravillas vale sin duda mucho más y manifiesta más pureza y humildad que el hacerlas públicas. Yo haré la relación en silencio con amor y esperaré “ tu hora “, adorando y rezando por tu gran causa, la de tu corazón: la unidad de tu Iglesia ... Sepamos aceptar siempre con alegría que, sobre la balanza de nuestro amor por la causa de Sor María Gabriela, se pongan la prudencia, el recelo, la reserva de nuestra Orden, de sus más altos responsables. Así obtendremos el equilibrio perfecto entre ambos platos de la balanza y la certeza de que ponemos en ello lo mínimo que podemos poner de nosotros mismos”¹⁴.

14 Nota íntima sin fecha.

En diciembre de 1940 le fue pedido dimitir antes del fin de su tercer trienio. Después de ser reelegida en 1946, los contactos ecuménicos se multiplicaron. En una carta del 28 abril de 1948, en la que escribía a una francesa que preparaba una biografía de Sor María Gabriela, nos da a conocer su experiencia y su convicción:

“En cuanto al plan del libro puedo decirle lo que pienso... Muchos años de experiencia en este problema de la Reunión, es decir, de cartas, de visitas, de publicaciones desde que este libro sobre Sor María Gabriela apareció, me hicieron comprender que el éxito del libro dependía (después de la voluntad de Dios sin la que jamás se habría pensado escribirlo) de que no hay en él pretexto alguno para la controversia. Los que ignoraban el problema lo comprenden por el ejemplo de Sor María Gabriela, y los que lo conocían bien encuentran allí un descanso desconocido, una luz tranquilizadora y un horizonte nuevo que les dispone al amor antes que a la discusión. Es el corazón el que prepara a la inteligencia a someterse... Cuando se quiere el acuerdo, estamos preparados de antemano – sin demasiada discusión y hasta evitándolas – al aceptar las condiciones de unidad, de doctrina y de gobierno que la “Reunión” contiene, y que católicos y protestantes conocen bien. Con esta posición amistosa, católicos y protestantes deben acudir a encontrar juntos – como hermanos – el punto de encuentro”.

Por supuesto que este texto data de una época en que, en sus primeros pasos, el ecumenismo de la vuelta no había dejado todavía sitio al de la conversión de las Iglesias (incluida la Iglesia católica). Pero, siguiendo el ejemplo del abad Couturier, Madre Pia muestra en estas líneas que había descubierto y experimentado lo que debía conducir a ello: este “horizonte nuevo” ofrecido por el ecumenismo espiritual, que busca sólo la voluntad de Dios así como una amistad fraternal dentro de esta fe y de esta esperanza.

En 1951 se produjo otra crisis grave. Debió dimitir de nuevo y fue enviada a la Fille-Dieu. Vivió todo esto no sin sufrimiento, pero en paz e incluso con una gratitud constante hasta el punto que de que una de las Hermanas mayores de su comunidad del exilio decía sobre ella: «¡Es un Tedéum ambulante!»¹⁵. Llamada de nuevo, volvió a Italia, pero sólo para ser hospitalizada en Roma, donde murió el 29 de abril de 1959. Fue la primera en ser inhumada en Vitorchiano, donde la comunidad de Grottaferrata había sido trasladada dos años antes. Su aspiración de adolescente había sido ampliamente cumplida: su camino de humildad la llevó

¹⁵ *Collectanea*t. 22, 1960-2, *Chronique* p. 42.

hasta hacerla comulgar en la oración y en la pasión de Jesús por la unidad, hasta el fin. Todos estos testimonios son pioneros en cierto modo y primicias de nuestra participación cisterciense en el empeño ecuménico de la Iglesia, con las características siguientes: oración sumergida en la de Jesús en Jn 17, vidas ofrecidas con este espíritu, hospitalidad monástica en el amor de la verdad y en la fraternidad respetuosa y confiada entre cristianos de diferentes confesiones, emulación espiritual entre monjes o monjas de tradiciones diversas. Todo esto, pasado por el crisol de la humildad y de la renuncia, de donde puede brotar con rectitud la gran súplica por la unidad visible de los cristianos, tal como Dios la quiere y por los medios que el quiera.

OTROS PIONEROS

La historia de ciertas comunidades muestra que hubo otras puestas en marcha del movimiento ecuménico movidas por el Espíritu. He aquí algunos ejemplos:

En los caminos de la misión lejana y del diálogo interreligioso: Kurisumala

La fundación de este monasterio, concebida en un espíritu de encuentro profundo con el monaquismo budista e hindú, encontró, al insertarse en la Iglesia de Kérala, el escándalo de seis millones de cristianos muy divididos y rivales hasta enfrentarse violentamente. Mar Athanasios, obispo de la Iglesia Syro-Malankar (unida a Roma desde el 1930) que acogió y animó al P. Francis en su proyecto desde 1956, hizo hincapié «en incluir la unión de las Iglesias en la carta fundadora de Kurisumala como objetivo esencial, convencido de que la vida monástica, en la medida en que testimonia una época anterior a las disensiones, puede constituir un lugar común de reconciliación»¹⁶. La comunidad instauró una jornada semanal de oración por esta intención, y su hospitalidad estuvo marcada también por esa misma intención.

En los caminos del retorno a los orígenes: la abadía de Bellefontaine

Por sus publicaciones, en particular en la colección «Spiritualité orientale», ha tenido y tiene un impacto ecuménico cierto. Primero por la publicación de obras y de vidas de las grandes figuras monásticas. Luego, por la Filocalía de los Padres népticos y los estudios sobre el hesycasmo. También por la apertura al monaquismo ruso y al monaquismo rumano. Finalmente, diferentes estudios han venido a

¹⁶ Marthe Mahieu-de Praetere, *Kurisumala, Francis Mahieu Acharya, un pionnier du monachisme chrétien en Inde*, Cahiers Scourmontois 3, Scourmont 2001, p. 193.

enriquecer y actualizar este patrimonio espiritual con una colaboración ejemplar entre orientales y occidentales. Los grandes artífices de este resurgimiento fueron el Padre Placide Deseille, dom Emmanuel Coutant, en fraterna colaboración con Olivier Clément, Boris Bobrinsky y Jacques Touraille en la Filocalía. Nuestros monasterios se han beneficiado mucho y se benefician aún de la apertura espiritual aportada por estas publicaciones cuyo interés ha sobrepasado el universo monástico.

La implantación en una Iglesia local

La implantación en una Iglesia local donde viven cristianos de otras confesiones ha ofrecido y ofrece aún a buen número de comunidades ocasiones de acogida, de informaciones, de encuentros. La encuesta recogida al principio de este estudio ya lo mostraba, entre otras en Latroun (Israel), Caldey (Gran-Bretaña), La Fille-Dieu (Suiza), Neiges (France), las abadías de los Países Bajos, de Alemania o de los Estados Unidos. La fundación de La Paix-Dieu « Cabanoule » (Francia), que tuvo lugar este mismo año de 1970, había sido concebida deliberadamente en esta perspectiva: implantar un monasterio en una región protestante, las Cevenas, para que allí dónde había habido intolerancia y violencia entre cristianos, una comunidad de monjas católicas rece y viva para su reconciliación y la unidad querida por su común Salvador. Debido a este paso de arrepentimiento y de esperanza, había que llegar, discretamente y con delicadeza, a explicar primero a los diferentes pastores la modestia del proyecto : una simple presencia contemplativa de sólo siete Hermanas, que se ganan el sustento del mismo modo que los habitantes de la zona y habitan en una vieja masía muy retirada, poco a poco restaurada y adaptada a la vida monástica. « Las Hermanas que trabajan » - así fueron llamadas en la vecindad después de haber sido muy observadas - fueron aceptadas y vivieron de tal forma que se oyó exclamar a un huésped evangélico que el monasterio le descubría otro rostro de la Iglesia católica.

Visitas

Lo comprendimos mucho más tarde: si las Hermanas protestantes de Reully, Grandchamp y Pomeyrol vinieron muy pronto para hacer un retiro espiritual en La Paix-Dieu, fue porque habían quedado enseguida impactadas por el rumbo de este priorato de Cevenas. En 1973 las Hermanas de Pomeyrol tuvieron allí su retiro comunitario. Cuando contaron a las monjas su largo recorrido fundacional iniciado en 1929 -primero el atractivo del silencio y de ofrecer un lugar de retiro y de acogida espiritual, luego el compromiso de los votos que sellan su vida común

en una pobreza casi franciscana, por último el cuidado de la oración litúrgica-fue para ambas comunidades un momento muy fuerte de comunión. ¡El Espíritu estaba actuando tan manifiestamente en nuestras comunidades y en nuestras Iglesias para conducirnos a redescubrimientos y para encontrarnos los unos y los otros en Él! A partir de allí, ¿no cabría imaginarnos que la docilidad al Espíritu Santo en cada lugar, personal, colectivo o eclesial, prepararía la reconciliación total y la revelación de la unidad plena y cristiana?

Ahora bien, en el número de *Collectanea* sobre El ecumenismo de los monjes (1970-1), dom André Louf había aportado experiencias semejantes con monjes ortodoxos. La primera también había sido colectiva, totalmente inesperada, y se remontaba a una decena de años. Un monje rumano ortodoxo se alojaba en la hospedería de Mont-des-Cats. La calidad de su presencia le dio la idea al prior – el abad estaba ausente – de invitarlo a hablar por la noche en el Capítulo. El tema fue la experiencia monástica. Fue tan bueno que esto se prolongó otras noches de la semana. «Desde sus primeras palabras el acontecimiento tuvo lugar: estábamos unidos. Ya no había más “el”, “nosotros”; “él, el ortodoxo” y “nosotros, los católicos”. Había solamente, de una y otra parte, unos monjes que compartían una misma experiencia, que se reconocían, en el sentido auténtico de la palabra, con una gracia absolutamente idéntica por ambas partes. [...] Con esta magnífica proclamación de fe en el carisma monástico, nos habíamos entregado los unos a los otros como hermanos, sin posibilidad de duda alguna»¹⁷. Esto sucedió hacia los inicios de los años 60. «Muchas veces, [el acontecimiento] se repitió en el curso de diversos encuentros con monjes de Oriente», añade dom André¹⁸. Este tipo de experiencias y de reflexión muestra lo esencial del ecumenismo monástico: una gracia común, una fraternidad reencontrada, profunda, de comunión en el Espíritu, a partir de la cual brotan la admiración y emulación. *Collectanea* nos prestó un servicio precioso al hacérselo saber. Vale la pena mirar más de cerca cual fue el empeño ecuménico de la revista. Esto pone de manifiesto que siguió muy rápidamente los principales impulsos dados en este sentido por la Iglesia.

Voz del Magisterio

En *Collectanea*, el primer signo de apertura ecuménica fue la publicación de una información de dom Olivier Rousseau de Chevetogne: el anuncio para 1963 del « milenario de la vida monástica en el Monte Athos ». Esto está en el tomo 22, 1960-3, pp. 292-293. ¡Ya en 1960! Había sido el 25 de enero de 1959, el último día de la Semana de oración por la Unidad en el que Juan XXIII había lanzado públi-

¹⁷ Dom André Louf, *Collectanea*, t. 32, 1970-1, *En marge d'un pèlerinage*, p. 46-47.

¹⁸ *Ibidem* p. 48 ss.

camente su anuncio de un Concilio. A través de una voz benedictina recogida por nuestra revista, podíamos escuchar así, en el contexto preconiliar, una propuesta de compromiso ecuménico propiamente monástico. Nos acercábamos al milenario de la Gran Laura fundada por san Atanasio el Athonita. Este gran monje, anterior al cisma, insertó en su *Hypotypos* fragmentos de la Regla de san Benito, lo que prueba un intercambio espiritual en esa época entre los dos monaquismos y puede simbolizar su comunión de vocación. También dom Olivier expresaba este deseo de que en «este homenaje dado a Atanasio el Athonita [con estudios de apoyo] deberían participar todos los monjes occidentales, no sólo los benedictinos negros».

Menos de dos años después, en el T. 24 de 1962-1, p. 67, la redacción presenta una iniciativa ecuménica: gracias a la generosidad de las comunidades de la Orden, una sesentena de abonados a la revista fueron invitados gratuitamente a visitar los Centros monásticos importantes de las Iglesias de Oriente, de la Iglesia de Inglaterra y de las Iglesias nacidas de la Reforma. Este regalo a los abonados constituye también un signo de comunión en la misma vocación.

Recién acabado el Concilio (T. 48, 1966-4) después del Año de san Benito (T. 44-1982-3), vemos expresar una reflexión sobre las relaciones entre ecumenismo y monaquismo a través de artículos de tres cistercienses, Robert-A. Botteman de Orval, dom Louf y Thomas Merton presentado por Patrick Hart de Gethsemani, así como de un ortodoxo rumano, el Hieromonje Antonio Plâmâdealâ, un canónigo anglicano A. M. Allchin, etc.¹⁹

Más tarde, alrededor del Año de san Bernardo (1990) y aún recientemente, la revista ha publicado contribuciones de autores de otras confesiones.

En 1995 fue reproducida una parte de la Carta apostólica *Orientalis Lumen* de Juan-Pablo II con el subtítulo: *El monaquismo: una cumbre desde donde mirar el cristianismo oriental*. En esta síntesis de la espiritualidad monástica nos volvíamos a encontrar. Este escrito podía justamente alegrarnos y animarnos porque nuestros encuentros y nuestros estudios ya nos habían dado la experiencia. Por ejemplo, la serie de artículos (de 1992 a 1998) de Jean Robert Pouchet, benedictino de Maylis, sobre san Basilio ¿no presenta a este Padre como « uno de los lazos más sólidos que unen a los monjes y las Iglesias de Oriente y de Occidente »? ²⁰.

En cuanto a *Cistercian Studies Quarterly*, la revista anglófona nacida en Caldey en 1966, tuvo desde el principio un carácter ecuménico. Actualmente lectores y colaboradores ortodoxos, muy interesados, desean que dedique mayor atención al Oriente cristiano.

En cuanto a nuestros diferentes caminos comunitarios en el corazón de la Igle-

¹⁹ Cf. las referencias dadas en t. 50, 1988-1, p. 40-41.

²⁰ Tomo 54, 1992-1, p. 65.

sia en búsqueda de renovación, nuestras revistas nos acompañaron tanto en nuestra vuelta a las fuentes como en nuestros encuentros con hermanos y hermanas de otras confesiones. Al darnos conocer testimonios y reflexiones, ciertamente nos ayudaron a tomar conciencia de la dimensión ecuménica de la vida monástica en una comunión ya existente, muy profunda, mucho más importante que lo que todavía nos separa. Con san Bernardo y Juan Pablo II podemos dar gracias y abrirnos al mismo tiempo a la acogida de otras gracias ²¹.

La participación cisterciense en el compromiso ecuménico de la Iglesia católica

Como escuelas de caridad en el desierto, nuestras comunidades son figuras de la Iglesia, Esposa única de Cristo. Tenemos en ellas la experiencia diaria de que santidad y unidad son muy relativas aquí abajo ²² y esencialmente peregrinas, ²³ pero también que la Palabra viva y eficaz obra en nosotros la purificación, la reconciliación, la conformación con Cristo y la comunión con el Padre por el Hijo en el Espíritu. No tenemos otra cosa que ofrecer a nuestros huéspedes en su propio camino de vida, cualquiera que sea su confesión, y lo aprecian. No se mide el ecumenismo por la cantidad de relaciones interconfesionales y la amabilidad en el trato mutuo; sino por el hecho de que, con la gracia de Dios, podamos vivir los unos y los otros en docilidad al Espíritu de la verdad y del amor, no sin la ayuda mutua fraterna. En la Paix-Dieu tuvimos dos retiros en común con las Hermanas de Pomeyrol: en 1992 con un sacerdote católico; en 1998 con un pastor luterano. Fue un tiempo fuerte de comunión en la Palabra y en el Espíritu. Después, nuestras relaciones han sido más simples y de mayor confianza. Podemos esperar que, de paso, nuestras dos comunidades ayuden al progreso todavía muy necesario de purificación de la memoria en la región. Que las relaciones interconfesionales se vivan comunitariamente en la hospitalidad y el compartir monásticos, o personalmente en la amistad espiritual: en ambos casos se tejen sin ruido lazos que reparan los rasgones heredados del pasado.

Palabra y silencio

Nuestros monasterios son para cada persona lugares de encarnación de la Palabra. En el silencio se la acoge, se la guarda y se la deja convertirse en oración, conver-

21 Cf. san Bernardo, *Div.* 27; Jean-Paul II, *Ut unum sint*, n° 41, *Documentation Catholique* (92) 1995, p. 578.

22 San Bernardo, *Sermones para el Año*, 5° sermón para el Día de todos los Santos, 6; 2° sermón para la Dedicación, 4; 2° Sermón para la Septuagésima, 3.

23 cf. *Lumen gentium* n° 41, donde la santidad es descrita como una "marcha" en el seguimiento de Cristo.

sión y caridad. Tomás Merton definió bien la obra ecuménica que se hace en la meditación:

Si junto en mí los pensamientos y la piedad de los cristianos de Oriente y de Occidente, de los Padres griegos y latinos, de los místicos rusos y españoles, estoy preparando en mi alma la unión de los cristianos separados. De esta unidad secreta y muda puede salir finalmente la unidad visible y manifiesta de todos los hermanos divididos. [...] Debemos englobar en nosotros todas las gente separadas y trascenderlas en Cristo ²⁴.

Si el silencio es veneración de la Palabra y precursor de comunión, la palabra humana puede convertirse en vector. Existen, en el monasterio, tiempos, lugares, carismas y servicios para ello. Merton, que desde los años cincuenta tuvo contactos informales con grupos de bautistas, metodistas, discípulos de Cristo y episcopalianos, había percibido que la palabra justa y el silencio iban juntos y creaban sentido :

La vida monástica está penetrada por este sentido de lo trascendente que se infunde a los que, en silencio, se abstienen de la futilidad de conversaciones vanas. Hace falta evidentemente que sean expresadas ciertas cosas, cuyo carácter queda provisional aquí abajo, pero que hay que decirlas con un lenguaje franco y sin dogmatismos. Ambas cosas marchan juntas: la dialéctica monástica del silencio y de la palabra es el indicio de una dialéctica más profunda, la de la escatología y la de la encarnación ²⁵.

En el corazón de la Iglesia-comunión

En este corazón profundo y escondido, monjes y monjas de toda confesión nos reencontramos y nos reconocemos. Así comenzamos a participar, a nuestra manera, en esta fraternidad nueva que se instaura entre cristianos. Podemos situarla en esta *ecclesiología de comunión*, hecha más consciente a partir del sínodo de recepción de Vaticano II en 1985, como en la quinta Conferencia mundial de la Comisión Fe y Constitución del COE en Santiago de Compostela en 1993. La resonancia del concepto de comunión es neotestamentaria, mística y ecuménica. Permite evitar los deslizamientos del concepto de unidad a una interpretación funcional o, al contrario restrictivamente a modelos exclusivamente racionales y so-

²⁴ Thomas MERTON, *Réflexions d'un spectateur coupable*, Albin Michel, 1970 p. 26.

²⁵ Citado por Patrick HART oco, *Le souci œcuménique chez Thomas MERTON, Collectanea...T. 40-1978-4*, p. 288.

ciológicos. *Koinonia*, traducido a menudo entre los Padres latinos por *communio*, es también traducido frecuentemente por *participatio*: es, pues, una participación común en un bien, o, más aún, en una comunidad de bienes. Nuestra unidad de discípulos por la cual Jesús oró, es para que nos sumerjamos en la comunión del Padre y del Hijo. El artífice es, evidentemente, el Espíritu Santo que «[entre nosotros como entre los ángeles y en Dios mismo es] el amor, el nudo, la comunión» dice Balduino de Ford²⁶. De este escrito se puede hacer una lectura tanto ecuménica como monástica²⁷, evocando a Juan Pablo II cuando decía: «La Iglesia confía a las comunidades de vida consagrada el deber particular de desarrollar la espiritualidad de comunión»²⁸.

Algunas “dura et aspera” del ecumenismo

Participar por la paciencia en los sufrimientos de Cristo por su Cuerpo, la Iglesia, puede tomar formas diversas. Presentemos solamente algunos puntos importantes.

El combate espiritual contra las pasiones, es decir la conversión, tiene también un terreno práctico en la vida eclesial y en el ecumenismo. Si en el Vaticano II la Iglesia católica reconoció oficialmente que, santa por gracia, tiene, sin embargo que purificarse siempre, el camino monástico, como vida de conversión permanente, nos hace particularmente solidarios con la conversión de la Iglesia de la que somos miembros, así como con la de todos los componentes de la Iglesia única del Cristo. Por ello es conveniente estar informados sobre los trabajos del Consejo pontificio para la unidad de los cristianos y de los acuerdos doctrinales tales como los del Grupo de Dombes: esto permite descubrir conversiones eclesiales esperadas. Por ejemplo ¿hemos asumido la comprensión conciliar del camino de la plena unidad? No se trata de concebirla como una vuelta, es decir: «la unidad no se hará mediante la conversión de uno a otro, sino mediante la conversión plena de todos en Jesucristo»²⁹.

Otro ejemplo: ¿cómo reaccionamos cuando una persona próxima o un miembro de nuestras comunidades decide pasar de una Iglesia a otra? Sean en un sentido o en otro, son una experiencia fuerte de separación, vivida de un lado con sufrimiento y del otro alegría. Visto lo que está en juego, la moderación se impone. Tal “paso” merece el respeto debido a cada persona; bien discernido y madurado puede ser reconocido como obra del Espíritu. El camino ecuménico, que también

26 Balduino de Ford, *De la vie commune ou cénobitique*, traité 15, Pain de Citéaux n° 40, p. 50.

27 Cf. *La vie monastique, lieu œcuménique...* pp. 55-58.

28 *Vita consecrata* n° 35.

29 Cardenal Kasper, *Documentation catholique* n° 2270, 2002, p. 488.

viene del Espíritu, es otra cosa: nos quedamos allí dónde estamos, pero con una esperanza humilde y paciente: «Lo que marca a los buscadores de reconciliación es que, en el seguimiento de Cristo, desean más cumplir que abolir, comprender que exhortar. Se recogen en el interior, hasta que se transfigure la fragilidad misma de la Iglesia»³⁰. Vivir el paso de alguien cercano, de una Iglesia a otra, requiere siempre mucha delicadeza y esfuerzos, conjugados de verdad y de bondad que hagan honor al Evangelio de la Reconciliación.

Finalmente llegamos al punto crucial: la *eucaristía* fuente y cumbre de toda la vida cristiana no nos es plenamente común a todos los cristianos. ¡Que escándalo y que sufrimiento! Tal es la realidad de nuestra situación; esta es nuestra necesidad, que grita y pide que seamos salvados, que sean curadas nuestras divisiones. Pero estamos de camino. Porque, para cada cristiano de toda comunidad eclesial, Jesús debe ser el Pan del camino y nosotros todos comulgamos allí en la gracia de la reconciliación, en el Cuerpo entregado y la Sangre derramada para reunir a los hijos de Dios dispersos. Así las primicias del mundo nuevo, que será comunión, levantan poco a poco la masa humana hasta que se haga, en Cristo, Pan único, Iglesia una, plenitud de comunión. En la Paix-Dieu, las Hermanas protestantes de retiro en el monasterio comulgan la mayoría de las veces, pero alguna vez se abstuvieron. Nosotras mismas, en el desarrollo de una Santa Cena, celebrada a la hora de la Misa tuvimos con nuestras Hermanas de Pomeyrol un ayuno eucarístico. Juntos convenimos que, mientras ellas comulgaban, nosotras cantaríamos un himno de comunión de nuestro repertorio. Y escogimos ese día para tener juntas la comida de fiesta prevista durante su estancia. Ya hay un “sí pero todavía no” de la comunión plena... En el sufrimiento ofrecido en unión con nuestro común Salvador así como en la acción de gracias por lo que ya compartimos, vivimos una comunión de esperanza, una unidad de deseo.

¡Que con todo el pueblo de Dios podamos progresar en conversión y comunión sin desesperar jamás de la unidad visible a la que el Señor nos llama, y tal como la quiere!

30 « Itinéraire d'un pèlerin », en *Les Sources de Taizé*, 1980, p. 115.

12.2.2. En el área de lengua inglesa

(Por dom Mark Scott)³¹

Nuestras Constituciones establecen la orientación y determinan el marco para nuestro papel específico de monjes en los esfuerzos ecuménicos de la Iglesia en su totalidad: “Los monjes y las monjas se esfuerzan por vivir en comunión con todo el pueblo de Dios y participar el vivo deseo de la unión de todos los cristianos” (Const. 3.4). Esta Constitución continúa diciendo que los monjes hacen eso precisamente “por fidelidad a su vida monástica” que, explica, “tiene la secreta fecundidad apostólica que les es propia”.

Este reconocimiento franco y positivo de las limitaciones que nuestro carisma pone en la participación ecuménica debería ser un consuelo para un buen número de monasterios de las regiones anglófonas. Con relativa frecuencia piden disculpas y se sienten molestos porque los valores de “vida oculta” o de “recogimiento” no les han permitido participar en muchas actividades ecuménicas con mayor frecuencia. Como dice un monasterio: “Hasta hace treinta años y debido a la rígida clausura había muy poco contacto con los vecinos”.

En la Región de las Islas varios monasterios dan fe de relaciones abiertas y amigables con las Iglesias y confesiones locales, protestantes, anglicanas y metodistas. Este no era siempre el caso cincuenta años atrás; en verdad era muy poco frecuente. Aparte la desconfianza generada por hechos históricos, y comunicada sin ninguna reflexión crítica, el aislamiento mismo de los monasterios, junto con una mentalidad de “ghetto” en algunos católicos, hace unos cincuenta años o más, hicieron los contactos ecuménicos casi impensables. Así pues, como dice una casa de la Región de las Islas: “Había poco o ningún contacto entre las Iglesias”. Ahora, sin embargo: “Los fieles de otras Iglesias, saben que son bienvenidos a visitar el monasterio y a rezar”.

En la actualidad las hospederías de los monasterios son utilizadas por clérigos y laicos no católicos de la localidad y a menudo hay asistencia recíproca a funerales, ordenaciones, profesiones y otros acontecimientos importantes en la vida de las Iglesias locales y del monasterio. En la Orden, los monasterios llevan a cabo retiros ecuménicos. Varios monasterios de las Islas continúan participando en el *Día de Acción de Gracias* anual, una tradición en la Iglesias de Inglaterra y de Ir-

31 Monje de New Clairvaux, superior y luego abad de Ava (USA) de agosto 2000 a febrero 2008.

landa. Ya en 1968, de hecho, al menos un monasterio empezó a celebrar el *Día de Acción de Gracias*.

Algunos monasterios en las Islas llevan acabo otros acontecimientos anuales como Vísperas ecuménicas para clérigos católicos y protestantes y laicos de la localidad. Un monasterio de monjas asiste cada año en la Catedral de la Iglesia de Inglaterra al “Christmas Carol Service” (Concierto de villancicos). Un monasterio de hombres, fundado el mismo año de la conclusión del Concilio Vaticano II, admite que han estado siempre muy abiertos a dar la Comunión a visitantes protestantes.

El clima político de Irlanda del Norte, en cambio, tuvo un efecto adverso en la práctica de actividades ecuménicas.

En los Estados Unidos, la posibilidad de actividades ecuménicas es más frecuente que en otras regiones. Esta afirmación se basa en el simple hecho de que allí hay cerca de 200 Iglesias cristianas. Esto también significa que la actividad ecuménica en los Estados Unidos supone un reto mayor que en otras regiones.

Otro hecho que contribuye a oportunidades y retos ecuménicos es que varios monasterios de los Estado Unidos se encuentran en regiones geográficas donde los católicos son minoría. Históricamente, para algunos de los monjes y monjas enviados a fundar al final del decenio de los cuarenta y principios de los cincuenta, el ecumenismo significaba simplemente ser conscientes de que eran los primeros católicos que se habían encontrado los nuevos vecinos. El ecumenismo tomó la forma de encuentros con los vecinos en su propio campo, de ser hospitalarios, sociables, justos en el ámbito económico y serviciales. Este último testimonio, sin embargo, fue difícil a las monjas debido a las rígidas expectativas acerca de la clausura papal.

Especialmente en los últimos veinte años, hombres y mujeres protestantes y de otras iglesias, se han aproximado cada vez más a los monasterios como a centros de espiritualidad. No es infrecuente que clérigos episcopalianos, bautistas, luteranos y de otras iglesias y comuniones busquen monjes y monjas concretos como padres y madres espirituales. Hay una creciente confianza y una apreciación mutua, algo que ciertamente no ocurría en los Estados Unidos 40 años atrás.

Varios de nuestros monasterios se han implicado en diálogos y compromisos interreligiosos, distintos de los ecuménicos (entre cristianos). Una comunidad ha patrocinado una serie de conferencias en curso en la abadía, dadas por estudiantes musulmanes. Gethsemani y también otras comunidades, han tenido eventos importantes con budistas, especialmente tibetanos. En los años ochenta y noventa el MID (Diálogo Monástico Interreligioso) patrocinó visitas a los Estados Unidos de varios grupos de monjes y monjas tibetanos de la India, que fueron huéspedes de varios monasterios nuestros.

Gethsemani continuó sus “Encuentros de Gethsemani” (cristiano-budistas) a los que ha añadido encuentros católico-musulmanes. Una amplia gama de figuras nacionales e internacionales, tanto laicas como monásticas, participa en esos encuentros. Como dice Gethsemani acerca de sus actividades interreligiosas: “Aparentemente los diálogos surgieron del interés personal de Thomas Merton, que estimulaba la comunidad al ecumenismo. Como todo ello ha dado mucho fruto... el Dalai-Lama deseó tener sus encuentros en Gethsemani y por esas relaciones el monasterio ha adquirido reputación ecuménica: musulmanes, budistas y cristianos no católicos se sienten bien acogidos”.

En los Estados Unidos, lo mismo que en las Islas y en todas las otras regiones, se lleva a cabo en las hospederías un diario y muy concreto ecumenismo. Los no-católicos se han sentido cada vez mejor acogidos y como en su casa. Se dan cuenta de que, acudiendo al monasterio para un retiro, no corren peligro de proselitismo o de estar apremiados a “convertirse”. Más bien, se sienten aceptados y se les ofrece, a menudo, seguridad de que su experiencia de fe cristiana es complementaria y no está en contraste con la experiencia de sus hermanos/as católicos. Una vez más, la influencia y el ejemplo de Thomas Merton no pueden ser subestimados. Dice una casa estadounidense: “Estamos mucho más sensibilizados hoy día en la fe de los otros, tanto cristianos como no cristianos”.

Un monasterio en la Región ASPAC-Oriens, fundado en los primeros años de 1950 en un país predominantemente no católico, hace notar que la apertura al ecumenismo estaba presente desde el mismo comienzo y que “ese propósito ha sido una constante en la vida de la comunidad desde entonces”. El coordinador de programa de los asociados de la abadía es un sacerdote anglicano y este dato encaja muy bien en el perfil de los asociados, casi en su mitad anglicanos, no católicos. El obispo anglicano de la zona anima a sus clérigos a hacer retiros en la abadía, cosa que hacen con más frecuencia que los católicos.

Otro monasterio de la misma Región, fundado en los años setenta, anota una gran actividad ecuménica en los noventa, pero que después decae. Explican que en el País en su conjunto, católico en su totalidad desde el comienzo, hay poco movimiento ecuménico en marcha. De la mayor importancia en esta fase de la historia del País es el diálogo y la promoción de mutua comprensión y respeto entre musulmanes y las comunidades cristianas y católicas. Otra comunidad en el mismo país, fundada solo a principios de los noventa, dice: “Desde nuestra llegada aquí...en lo que se refiere a implicación de nuestra comunidad en acontecimientos ecuménicos, la respuesta es cero”. Continúa diciendo que, sin embargo, las Hermanas expresamente rezan por los acontecimientos patrocinados por la diócesis del lugar.

Un monasterio de RAFMA, fundado a comienzos de los sesenta, en un área pre-

dominantemente protestante de su país africano dice: “Cuando los protestantes se dieron cuenta de que no hacíamos proselitismo, sino que vivíamos simplemente una vida recogida de oración y trabajo, sus relaciones con el monasterio empezaron a ser más complacientes”. Como sucede con otros monasterios, la apertura de la hospedería a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, y el deseo de la comunidad de ayudar a la comunidad local, independientemente de su pertenencia a una Iglesia u otra, eventualmente llevó a una mejora de relaciones con las otras Iglesias de la región. El arzobispo católico del lugar aludió en una ocasión a este particular monasterio africano como “El de mayor influencia ecuménica de la archidiócesis”.

Otro monasterio de la Región anglófona dice: “Se tiene que admitir que hoy día somos menos activos ecuménicamente que, digamos, hace veinte o incluso diez años atrás, dado que se desvanecieron el fervor y las expectativas de aquellos primeros años postconciliares”. Esta parece ser una tendencia general.

A pesar de que una renovación de aquel primitivo fervor podría llegar a ser algo grande, sin embargo, nuestros monjes y monjas deberían sentirse animados por la afirmación de la *Venite Seorsum* (1969): La vida contemplativa, “tendiendo a la eliminación de cuanto pueda dividir el espíritu contra sí mismo de cualquier forma”, permite a los monjes “alcanzar la plenitud de su personalidad cuyo distintivo es la unidad...”.

En un sentido, pues, la principal tarea ecuménica del monje/a cisterciense es simplemente su vida diaria de *conversatio*, su incansable búsqueda de integridad y coherencia personal, su determinación de romper barreras entre personas en la comunidad local y su negativa a construir nuevas. Brevemente, la principal misión ecuménica del monje/a cisterciense, es justamente ser *mónachos*, simple, unificado, íntegro, en comunión de amor con los Hermanos y Hermanas con quienes convive. Esa es la esencia de lo que Juan Pablo II, refiriéndose a la Beata María Gabriella, llamó “ecumenismo espiritual”.

12.3. UNA EMPRESA FECUNDA: EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO MONÁSTICO

(Por Bernard De Give)³²

“Una cosa que descubrí, y que me parece sencillamente magnífica, es este diálogo interreligioso entre monasterios, entre contemplativos: monjes y monjas católicos que se encuentran con monjes y monjas budistas, por ejemplo, o también con representantes del sufismo. Eso es algo que me parece importante, es lo que llamo «el diálogo de las espiritualidades». Se habla de diálogo de la vida, de diálogo teológico, pero el diálogo de las espiritualidades es este diálogo entre personas que tienen la oración como razón de vida, que hacen profesión monástica de vida radical, sea en el mundo cristiano, sea en la tradición asiática o en la del islam. Creo que tenemos necesidad de profundizar este diálogo de las espiritualidades, porque, al final, cuando el hombre reza es el más grande”. Cardenal TAURAN, (entrevistado por Zenit, el 10 de febrero 2008).

¿El atractivo actual de buen número de occidentales, jóvenes o menos jóvenes por las religiones orientales, es sólo una ola pasajera o es más bien un fenómeno duradero cuyas repercusiones son aún imprevisibles? En todo caso, nos encontramos ante un hecho que nadie puede negar. Dejando de lado el estudio especulativo, y sin duda irreal de la cuestión, el presente estudio quisiera resaltar un aspecto no despreciable de dicho movimiento: *el encuentro interreligioso de los monacatos*.

La Declaración del Vaticano II *Nostra Aetate* sobre las religiones no cristianas es testigo de la apertura y simpatía, que quizá pueda considerarse como una aprobación oficial. No era un inicio absoluto. Baste recordar los nombres de los pioneros de la adaptación como De Nobili y Beschi en India, Ricci en China. En nuestro siglo, pensando sólo en los esfuerzos de pensadores católicos, dicha ten-

³² Monje de Scourmont (Bélgica). Padre Bernard ingresó en la Compañía de Jesús en 1931, a los 18 años. Trabajó en la enseñanza en la India desde enero 1947 hasta mayo 1955. Se hizo cisterciense en junio 1972 y participó en el Diálogo Monástico Interreligioso (DIM) desde el comienzo de este organismo en 1977. Hizo numerosas estadias en los centros y monasterios tibetanos de la India y del Nepal y visitó el Tibet en julio 1974. Cf. www.scourmont.be/degive/tibet/tibet2.htm.

dencia animaba, mucho antes del Concilio, a los jesuitas Dandoy y Johanns en Bengala, y en el Sur de la India al abad Jules Monchanin y dom Henri Le Saux, de los que ahora se publican sus obras completas. Todo un conjunto de teólogos en India se preocupa del problema, y ya se conoce la profundidad de pensamiento que evoca hoy día los nombres de Raimundo Panikkar, y de los Padres Yves Raguin y William Johnston.

Dentro de este amplio movimiento de apertura y respondiendo sin duda a su intuición más profunda, se desarrolla un interés *propiamente monástico* en los monjes “del otro lado”. ¿No es de extrañar que se haya podido vivir durante tantos siglos tratando de ignorarse por ambas partes, como los religiosos de Ceylan, allá por los años cincuenta, en los alrededores de un famoso templo budista, que, al encontrar un grupo de monjes vestidos de amarillo, miraban a la derecha haciendo como que no habían visto nada mientras los *bhikkhus* miraban a la izquierda? No puedo menos que pensar que tal comportamiento no habría sido aprobado ni por Jesús ni por Çakyamouni.

Ya no estamos en esos tiempos. Una carta del cardenal Sergio Pignedoli al Abad Primado dom Rembert Weakland el 12 de junio de 1974 resaltaba la importancia del monacato en el diálogo con las religiones no cristianas: “Históricamente el monje es el más representativo del *homo religiosus* de todos los tiempos, y por eso es el punto de atracción y de referencia para los cristianos y los no-cristianos. La presencia del monacato en el seno de la Iglesia católica es ya por sí misma un puente tendido a todas las religiones. Si tuviésemos que tratar con el Hinduismo o el Budismo, por no mencionar otras religiones, sin la experiencia monástica, difícilmente seríamos considerados como personas religiosas”.

El Padre Monchanin lo había entendido bien, destacando a la vez los valores complementarios que deberían llevar a un enriquecimiento mutuo de las partes: “La India deberá dar a Occidente un sentido más profundo del Eterno, de la primacía del ser sobre el devenir, y a la vez recibir de Occidente un sentido más concreto de lo temporal, del devenir, de la persona, del amor”.

Jacques-Albert Cottat, en su libro *El encuentro de las religiones*, proponía una regla de oro: “Cuanto más se profundiza en la propia religión, más capaz se es de comprender la religión de los otros, y cuanto más abierto se está a la fe de otros, más se profundiza en la propia religión”.

Es como decir que no hemos de dejar en modo alguno nuestra fe en Cristo para comprometernos en dicho encuentro. Como dice muy bien el borrador publicado en 1977 en Varanasi por la Comisión episcopal de la India para el diálogo: “El diálogo es la respuesta de la fe cristiana a la presencia salvífica de Dios en otras tradiciones religiosas y la expresión de la firme esperanza de su cumplimiento en Cristo”.

Sin duda, con este espíritu trabajaron los pioneros del ecumenismo en el sentido amplio, cuyos nombres aparecerán en la presente exposición. Por no hablar más que de una personalidad atractiva y cuyo recuerdo sigue vivo en muchos, Thomas Merton fue modelo de esta vinculación de una auténtica vida monástica con una apertura llena de entusiasmo por los valores espirituales de otras religiones. Cabe recordar especialmente su simpatía por el Zen. McNerny ha podido decir de él: “Merton no era un pensador sistemático, pero tenía una intuición penetrante en algunas cosas e iba a lo esencial. En este sentido, fue uno de los que acertaron a hacer conocer correctamente las tradiciones orientales por sus lectores de Occidente. Fue a Oriente como monje, conociendo bien su propia tradición, lo que es una condición para un verdadero diálogo”.

12.3.1. Primeras etapas del diálogo

BANGKOK – BANGALORE

Ya se conoce la actividad de la AIM, que antes se llamaba *Ayuda para la Implantación Monástica*, y cuyas siglas quieren decir ahora *Ayuda Entre (Inter) los Monasterios*. Por no hablar más que de Asia, muy pronto tuvo el mérito de dos grandes congresos de superiores monásticos, el de *Bangkok* en 1968, que fue señalado por el fin trágico de Thomas Merton, y el de *Bangalore* en 1973, cuyas actas fueron publicadas con el título: *Los monjes cristianos ante las religiones de Asia*. Al final de dicho encuentro, por lo demás tan fructuoso, dom Rembert Weakland, Abad Primado de la Orden benedictina hizo una sugerencia que iba a tener resonancia: sin negar todo lo que pueden contribuir los especialistas laicos o religiosos al acercamiento de las religiones, los *monjes* ¿no tienen una vocación especial para procurar los contactos con sus “homólogos” de las grandes religiones no cristianas?

La llamada fue acogida y muy pronto se vieron iniciativas paralelas en este campo.

EVOLUCIÓN DE LA COMISIÓN PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO MONÁSTICO

La comisión para el *Diálogo Interreligioso Monástico*, cuya sigla es DIM, es la encargada de establecer y fomentar relaciones fraternas en la mayoría de los países de Europa occidental con los monjes de las religiones de Oriente. Ya hemos dicho algo de sus orígenes. Inglaterra es especialmente activa. Igualmente dom Cornelio Tholens, en Ámsterdam; pero también los de Alemania, Bélgica, Francia, Italia, entre ellos grandes abades benedictinos. La NABEWD en América del Norte publica un *Boletín*, distribuye cassettes, organiza encuentros, colabora con el *Instituto Na-*

pora de Boulder, fundado por el maestro tibetano Chögyam Trungpa Rimpoché (1939-1987).

Con el mismo espíritu, la abadía benedictina de La Pierre-qui-Vire mantiene desde hace muchos años buenas relaciones con el centro de *Kagyü-Ling*, en Saône-et-Loire, lo mismo que la trapa de Tamié, en Saboya, con *Karma-Ling*, la cercana y antigua cartuja de San Hugon.

La rama de América del Norte se llamaba NABEWD (*North American Board for East-West Dialogue*). Para resaltar más su carácter monástico, últimamente se llama MID (*Monastique Interfaith Dialogue*). Inglaterra prefiere el nombre de DIM, que suena mejor en inglés. No es el momento de detallar las actividades de estos grupos que se subdividen en *Comisiones Regionales*: Francia, Bélgica, Alemania, Gran Bretaña, Países Bajos, la Suiza de lengua franco-provenzal, la Península Ibérica, Italia. Incluso, más tarde, una Comisión de la India. Se puede esperar que este árbol se desarrolle en los años venideros con nuevas ramas: Polonia, Australia, Asia Oriental...

Una modificación reciente de las estructuras (1993) quiere dar más autonomía a la DIM (o MID), que ya no será una subcomisión de la AIM, sino que el Secretario General dependerá directamente del Abad Primado de los benedictinos y del Abad General de los trapenses.

Para quien se interese por nuestro movimiento se le puede recomendar el libro de dom Jean Leclercq OSB: *Una página nueva de la historia monástica. Historia de la AIM, 1960-1985*. Fue publicada por el Secretariado de Vanves en 1986, contiene una abundante documentación y está escrita con entusiasmo. Se puede ver en ella cómo el nacimiento y el desarrollo del DIM son fruto de las iniciativas de la AIM. El Secretariado General de la misma fue confiado al Padre Robert de Floris, que pronto recibió la ayuda de Sor Pía Valeri, del monasterio de Betania, Loppem. Cuando terminó el Padre de Floris, le sucedió en julio de 1982 el Padre Marie-Bernard de Soos, antiguo superior de Dzogbégan, en Tongo. Sor Teresa Rodrigues de Stanbrook, en Inglaterra, fue la nueva secretaria en 1984. Al frente de la Comisión para el diálogo está el Padre Pierre de Béthune, prior de Clerlande, en Bélgica.

UN MODELO DE DIÁLOGO: THOMAS MERTON

Veinte años después de su muerte, Thomas Merton aún hace oír su voz de profeta. De acuerdo con su biografía hecha por Mónica Furlong y el *Diario de Asia* de Merton, se debe hacer notar una de las razones de su influencia actual: su interés por las tradiciones espirituales de Oriente. Hay que recordar especialmente sus relaciones con D. T. Suzuki y el Zen, su visita a los monasterios de Tailandia, la experiencia convulsiva en presencia del Buda de Polonnaruwa, sus conversacio-

nes con los monjes tibetanos y el Dalai Lama. Sin dejar nada de su fe cristiana, Merton creía un verdadero enriquecimiento la asimilación de valores muy vivos en las religiones orientales. Todo esto nos abre a los problemas de la sociedad y del mundo. Había en él coherencia entre lo que hacía y la vida. Esta se volvía más ágil, dispuesta al cambio. Su interés por la autenticidad y la integridad le hacían cercano a las disciplinas orientales del vacío de sí mismo.

En fin, hay que señalar un suceso más reciente, el *Encuentro de Gethsemani*. En él se puede percibir el esfuerzo de 25 budistas y 25 cristianos, guías espirituales y maestros, auténticos representantes de tradiciones religiosas diferentes, orientados a promover la comprensión mutua entre personas de diferentes credos. Bajo la dirección del Diálogo Interreligioso Monástico (MID), estas personas, la mayor parte monjes y monjas, se encontraron durante una semana en julio de 1996 en la abadía de Gethsemani (Kentucky). El lugar no fue elegido al azar: *El Encuentro de Gethsemani* es un homenaje a Thomas Merton, y es claro que no se hubiese dado sin el encuentro de Merton con el Dalai Lama hace treinta años.

Además, no se puede olvidar al *Bön*, antigua religión del Tibet, que conserva una tradición monástica muy viva. Su monasterio principal se encuentra hoy en la India en Dolanji, Himāchal Pradesh. Yo he tenido buenas relaciones con ellos. Más recientemente, en 1999, el abad de Menri, envió dos monjes para estar tres semanas con los trapenses de *Gethsemani*, después de un mes con los benedictinos de *Christ in the Desert*, en el Estado de Nuevo México, USA.

TRAPENSES DE EUROPA

Reconocida la importancia del testimonio de Thomas Merton y la actividad de los monjes y monjas de Estados Unidos, no hay que olvidar lo que algunos de nuestros trapenses han hecho en los países de Europa. Muchos, especialmente en algunos países: Francia, Bélgica, Países Bajos, se han comprometido resueltamente en este diálogo, sea con los monjes tibetanos sea con los del Zen de Japón. No olvidemos tampoco lo que hicieron, de palabra y de hecho, los generosos trapenses de Tibhirine. Oficialmente no estaban dentro de nuestras comisiones del DIM, pero hubo buenos encuentros con el Padre Christian de Chergé, por ejemplo en En-Calcat (14-15 de octubre de 1991), luego en Monserrat, Cataluña, en 1995. Sólo más tarde hubo diálogo con los Sufis, como el Cheik Bentounès. Para terminar, digamos que en el campo del diálogo interreligioso, los benedictinos y benedictinas están mucho más comprometidos.

En Francia hay que destacar los encuentros interreligiosos del grupo de la Sainte-Baume, en los que participa especialmente el Hermano Jean-Pierre Hennes de la abadía de Tamié. En los Países Bajos, el principal animador es el Padre Jef

Boeckmans de la abadía de Zundert. La comisión belga para el diálogo está dirigida por el Padre Bernard-Joseph Samain de la abadía de Orval, quien participó en un grupo que estuvo en un monasterio Zen de Japón.

Si puedo hablar de mis experiencias personales, comprometido desde los orígenes en el diálogo intermonástico, estoy particularmente interesado por el budismo tibetano. He estado en bastantes centros en diversos países de Europa. Especialmente, para aprender su lengua, estuve muchas veces en Kagyu-Ling, en Saône-et-Loire. He participado en todos los coloquios cristiano-budistas organizados por el Instituto Karma-Ling en Saboya. Estos coloquios se continúan en Méylan, en el seminario mayor de Grenoble. He podido vivir largos meses en los centros tibetanos de la India, especialmente en Dharamsala; visitar los de Nepal repetidas veces e incluso ir en peregrinación al Tibet. El que quiera más detalles los encontrará en el libro de Internet: *Un trappiste à la rencontre des moines du Tibet*. <http://www.scourmont.be/degive/tibet.htm>

12.3.2. Los Coloquios cristiano-budistas

I. EN EL INSTITUTO KARMA-LING, ARVILLARD, SABOYA (FRANCIA)

1 1983: Meditación cristiana y meditación budista.

2 1984: Palabra y silencio.

Estos dos han sido publicados, multicopiados, en Ediciones Pajna, Karma-Ling.

3 1985: Amor y Conocimiento.

4 1987: La espiritualidad en la vida ordinaria.

5 1988: Dios y el Vacío.

En 1993 apareció *Convergencia del cristianismo y del budismo* en *Dossiers du Dharma*, 18. Ediciones Prajna, Arvillard. Texto abreviado de la revista *Dharma*, nº 18. El sexto coloquio fue precedido por varias reuniones de estudio en grupos pequeños y así fue muy preparado.

6 1996: Trinidad y Trikaya. Véase el número 28 de la revista *Dharma*, 1997 (resúmen)

II. EN EL CENTRO TEOLÓGICO DE MEYLAN, GRENOBLE, ANTIGUO SEMINARIO DE GRENOBLE

1 1999: *No-dualidad*. Publicado por la revista *Chemins du Dialogue* del ISTR de Marsella, 17, en mayo de 2001.

- 2 2001: *Budismo, Cristianismo: vías éticas*. Publicados por Cahiers de Meylan, 2, 2001.
- 3 2002: *Construir juntos la paz: en sí, con los otros, en instituciones justas*.
- 4 2003: *Construir la paz juntamente: Budistas y cristianos se comprometen*. Cahiers de Meylan, 2003.

12.3.2. Intercambios espirituales Este-Oeste con los monjes Zen del Japón

A partir de 1979, comienza a realizarse una nueva empresa, cuyos frutos ya son perceptibles y que está cuajada de promesas. Se trata de un intercambio de monjes. La empresa se ha realizado con dos tradiciones más espirituales y abiertas: los lamas tibetanos y los monjes Zen del Japón. Unos grupos de monjes Zen vienen a las abadías de Europa, mientras que monjes y monjas de Europa van para seguir la vida del Zen durante un mes en Japón. Estos intercambios espirituales tienen lugar alternativamente en Europa y en Japón cada cuatro años a partir de 1979. La permanencia en los monasterios permite un conocimiento mutuo real y profundo. En el *Boletín del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso* se puede leer la alocución del papa Juan Pablo II al final del primer intercambio. Después del segundo, se publicó el libro de Benoît Billot OSB: *Viaje a los monasterios Zen*. En el mismo boletín se puede ver las minutas de los intercambios II y III. Para el IV, véase el artículo del Padre Michael Fitzgerald P.B., en el *Boletín de la AIM*. Para todo el conjunto, actualmente disponemos de una recopilación hecha por la señora Mitchiko Ishigami-Iagolnitzer, investigadora del CNRS: *Diálogo monástico en Japón y en Europa*, que reúne gran número de relatos e intervenciones hechos con ocasión de estos *Intercambios Espirituales de 1979 a 1987*.

Hay que señalar también que no se trata sólo de grupos ocasionales, como si no pasara nada entre tanto. Un monje de Japón, por ejemplo, ha seguido fielmente durante años los cursos de teología en la abadía de *Sankt Ottilien*, en Baviera. Hozumi Roshi va siendo una figura conocida y admirada en las comunidades de Europa por sus conferencias y los cursillos que dirige, a la vez que la personalidad radiante de la abadesa Aoyama Sensei hace atractivas por su medio a las monjas de su tradición Soto.

- 1979: 1º IE (Intercambio Espiritual), 40 monjes japoneses viven en los monasterios de Europa.
- 1983: 2º IE, 15 monjes y 2 monjas europeos van a Japón.
- 1987: 3º IE, 37 japoneses permanecen en monasterios europeos.
- 1990: 4º IE, 14 monjes y 6 monjas de Europa son acogidos por los japoneses.
- 1997: 5º IE, 5 monjes y 2 monjas japoneses son recibidos en Francia y en Bélgica.

A partir de esta fecha, los organizadores cambian el método disminuyendo el número de participantes y aumentando la frecuencia y duración de las estancias. Las permanencias en Europa son más localizadas.

- 1998: 6°. IE, estancia de 7 participantes franceses, belgas y suizos en monasterios japoneses
- 2000: 7°. IE, los Países Bajos y Bélgica reciben 3 monjes y 2 monjas.
- 2001: 8°. IE, 4 monjes y 3 monjas de habla holandesa van a Japón.
- 2003: 9°. IE, 7 monjes y monjas japoneses son acogidos en monasterios italianos.

Se prepara diligentemente el 10° Intercambio Espiritual.

12.3.3. Intercambios con monjes tibetanos (Programa de Hospitalidad Intermonástica)

En 1982, un joven monje de treinta años, alumno de la Escuela Dialéctica de Dharamsala, estuvo durante cuatro meses en Estados Unidos, permaneciendo sucesivamente en seis abadías benedictinas, participando en su vida, intercambiando información. Fue muy satisfactorio para ambas partes. La experiencia fue renovada el año siguiente en mayor medida: tres monjes tibetanos estuvieron en una docena de abadías benedictinas y trapenses de Estados Unidos y Canadá. Por su parte, un grupo de monjes y monjas católicos fue a la India en el otoño de 1986 para permanecer en numerosos monasterios tibetanos.

El conjunto de estos intercambios se incluye con el título *Programa de Hospitalidad Intermonástica*. Estos intercambios, que empezaron en 1982, llegaban a su séptima etapa en 1995. En 1993 un centenar de monasterios de Europa o América ya había acogido monjes y monjas hindúes o budistas y más de 70 monjes y monjas cristianos habían estado en diversos monasterios de Oriente. Para las etapas VI y VII del Programa, por ambos lados, con monjes y monjas en 1994 y 1995, ver el Boletín del NABEWD, que desde 1993 se titula *Boletín del Diálogo Monástico Interreligioso*.

Aparte de estos intercambios, dos benedictinos ingleses, dom Aldhelm Cameron-Brown, abad de Prinknash, y el Padre Francis Baird visitaron en 1988 – con el apoyo del DIM – cuarenta y ocho monasterios tibetanos de la India.

Irradiación cultural

13.1. LAS PRINCIPALES REVISTAS DE LA ORDEN

(*Por dom Armand Veilleux*)¹

En esta breve presentación – que no pretende ser exhaustiva – de las principales revistas de la Orden, nos limitaremos a las revistas de la oco. No obstante, al empezar no podemos omitir la mención de una importante revista de la oc, cuyo origen es anterior a 1892.

Cistercienser Chronik

La revista de lengua alemana *Cistercienser Chronik* fue fundada en Mehrerau, en 1889, por el P. Gregorio Müller, quien la dirigió hasta la edad de noventa y tres años. Esta revista se definía, en primer lugar, como una especie de boletín familiar de la Orden Cisterciense; pero en seguida se interesó también por la historia de la Orden y por distintos aspectos de la espiritualidad cisterciense. Hoy lleva el subtítulo de “*Forum für Geschichte, Kunst, Literatur und Spiritualität des Monchtums*” (Foro sobre la historia, el arte, la literatura y la espiritualidad del monacato).

Actualmente la publica la abadía de Wettingen-Mehrerau y en ella publican artículos miembros de nuestra Orden. Sor Magdalena Aust, monja de Maria Frieden, forma parte del equipo de redacción.

Collectanea

Conviene detenernos en *Collectanea* algo más que en otras revistas, ya que es la única que, al menos durante cierto tiempo, fue una revista oficial de nuestra Orden.

¹ Abad de Scourmont, dom Armand es actualmente director de publicación de *Cîteaux. Commentarii cistercienses*.

El Capítulo General de 1933 aprobó el lanzamiento de *Collectanea*, pero la idea no era nueva : se había propuesto varias veces en el pasado, pero encontraba muchas objeciones, sobre todo, por miedo a ver nacer en la Orden cierto intelectualismo. El proyecto recibió la aprobación del Capítulo General cuando lo asumió y presentó el mismo Abad General, dom Herman-Joseph Smets. Él se ocupó personalmente de todos los detalles del primer número, incluida la elección de los caracteres de imprenta (¡para eso había sido el impresor de Westmalle!), pero era evidente que el Abad General no podía encargarse de la redacción de una revista además de sus muchas responsabilidades. Dom Anselme Le Bail, abad de Scourmont, que tanto interés puso en esta revista y había sido su principal iniciador, propuso al P. Camille Hontoir, monje de su comunidad, como redactor. Éste llevó a cabo su tarea durante más de 20 años, de 1933 a 1954.

Después, de 1955 a 1959, asumió la redacción dom André Fracheboud, de Tamíe y más tarde dom André Louf, de Mont-des-Cats, desde 1959 hasta su elección abacial en enero de 1963. Volvió a Scourmont otros veinte años, bajo la responsabilidad del P. Charles Dumont, de 1963 a 1971, y del H. Gabriel Ghislain, de 1971 a 1984. En este año la redacción pasó de nuevo a Mont-des-Cats y la compartieron el P. Yvon Petit, responsable de los artículos, y el P. Jacques Delesalle, responsable del boletín.

La revista *Collectanea* nació como *revista oficial* de la Orden. El Capítulo General de 1933 creó un « comité doctrinal de lectura » compuesto por siete abades y « encargado de la censura, sin perjuicio de los derechos del Definitorio, que repartirá las materias y juzgará sobre la oportunidad de la inserción »². A partir de 1965, *Collectanea* pierde su carácter oficial. El Definitorio ya no asume su dirección y se crea un « Comité de dirección » compuesto por seis personas. La cubierta lleva al dorso la frase: « Las opiniones expresadas en los artículos ¡sólo comprometen a sus autores! » A este Comité de dirección se añadirán algunos otros miembros en 1982.

Al no depender ya de la autoridad central de la Orden, la revista necesitaba tener una existencia legal. Por eso, en 1971, se constituyó una asociación sin fines lucrativos (ASBL por sus iniciales en francés) llamada *Collectanea Cisterciensia* (nombre simplificado luego como *Cisterciensia*), que tenía como objeto « la edición de revistas de espiritualidad ». A partir de entonces, esta Asociación es la responsable legal de *Collectanea*. La presidencia la asumió el P. Mauro Standaert y luego dom Thomas Vilain hasta su muerte en 2000; desde entonces la ejerce el actual abad de Scourmont.

En el año 2000, una ligera reestructuración introdujo un consejo de redac-

2 Actas del Capítulo General de 1933, p. 18.

ción, uno de cuyos miembros lleva a cabo la tarea de redactor jefe. Durante unos años, asumió esta tarea el P. Bernard-Joseph Samain, de Orval, que pasó después la dirección a Sor Marcela Bodson de Clairefontaine. Este Consejo de Redacción incluye actualmente, junto a monjes y monjas trapenses, a un monje de Lérins y una monja bernardina de Esquermes, subrayando el arraigo de la revista en la Familia cisterciense.

En sus orígenes, la revista fue concebida, en el espíritu de la Carta de Caridad, como un órgano de comunión, que tenía como objeto reforzar los lazos de fraternidad entre las comunidades y suscitar el interés por la espiritualidad, la historia, la liturgia cisterciense, dando una enseñanza adaptada a monjes y monjas de la Orden para clarificarlos y apoyarlos en su vocación. En su introducción al primer número, dom Herman-Joseph Smets, respondiendo, sin duda, a los temores expresados por ciertos capitulares, afirmaba que *Collectanea* no buscaba la erudición sino, simplemente, « ayudar a las almas en su ascensión hacia el amor de Dios »³.

En realidad, y a pesar de este temor por la erudición, la revista publicó, ya desde el principio, numerosos artículos de gran solidez científica sobre diversos Padres cistercienses y sobre numerosos aspectos de la tradición litúrgica y jurídica de la Orden. Esta orientación se debía, evidentemente, a la personalidad del primer redactor, el P. Camille Hontoir, hombre de grandísima cultura a quien dom Anselme Le Bail había comunicado el amor a la tradición cisterciense. A esos artículos de base se añadía el recuerdo de acontecimientos importantes de la Orden y, sobre todo, la crónica anual de cada monasterio y noticias bibliográficas.

Desde que asumió la redacción de la revista, dom André Louf introdujo el *Boletín de espiritualidad monástica*, que menciona y hace recensión de las principales publicaciones sobre el tema; se mantiene hasta hoy como una de las joyas de *Collectanea*. Otra aportación importante de dom André a la Revista fue ampliar su horizonte al monacato cristiano en general (y no sólo cisterciense) y al ecumenismo.

El espíritu nuevo suscitado en la Iglesia por el Concilio, y en la Orden por los principios de la renovación postconciliar, hicieron que se repensaran la orientación y los fines de la Revista, tanto más cuanto que habían aparecido otras en la Orden, cada una con vocación un tanto diferente. El primer número de 1965 abordaba de frente la cuestión, primero en un editorial de dom André Louf, miembro del Comité de dirección y ya abad de Mont-des-Cats; y a continuación en un artículo en inglés del P. Louis (Thomas) Merton sobre « El rol de una revista monástica ». Dom André describe así la vocación de la Revista que – recordemos – ya no es la « revista oficial » de la Orden: « Hoy, gracias a Dios, tras muchas vicisitudes, la Re-

3 *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, 1 (1934) pp. 6-7.

vista puede mudar de aspecto. Parece capaz de asumir humildemente su pequeño lugar en la renovación monástica actual. Al abrir ampliamente sus páginas al impulso espiritual que – a veces de modo caótico pero muy ferviente y prometedor de futuro – asciende un poco por todas partes en el orden monástico, puede esperar estar más eficazmente presente en una Iglesia en diálogo y en crecimiento »⁴.

Cistercium

Fundada en 1949 y publicada bajo la autoridad de los monasterios cistercienses de la Estricta Observancia de España, la revista *Cistercium* es una revista de historia, arte y espiritualidad monástica y cisterciense. Estos últimos años, con el Padre Francisco Rafael de Pascual, de Viaceli, como director y el Padre Jeremías Palacios, de La Oliva, como redactor, se ha abierto igualmente a otros temas y particularmente a aspectos fundamentales de la vida religiosa y mística.

Cîteaux, Commentarii Cistercienses

Cîteaux, Commentarii Cistercienses es una revista multilingüe e internacional, que publica artículos científicos sobre todos los aspectos de la historia cisterciense: arte, arquitectura, arqueología, derecho, música, liturgia, vida intelectual, etc. También aparecen en ella indicaciones sobre el estado de los estudios académicos en estos terrenos.

Los iniciadores infatigables de esta revista fueron los Padres Roger de Ganck, de Westmalle y Edmond Mikkers, de Achel. El primer número, aparecido en 1950, se titulaba *Mededelingen over het Cisterciënser leven in de Nederlanden* (Comunicaciones sobre la vida cisterciense en los Países Bajos). A partir del segundo tomo, y los siguientes hasta el noveno, el título fue *Cîteaux in de Nederlanden. Mededelingen over het Cisterciënser leven van de XII^e tot de XVIII^e eeuw* (Cister en los Países Bajos. Comunicaciones sobre la vida cisterciense del siglo XII al XVIII). Como indicaba la primera entrega, se trataba de los « Países Bajos » antiguos, que comprendía el territorio de los Países Bajos actuales, Bélgica y el Gran Ducado de Luxemburgo, y también el norte de Francia.

A partir de 1950, la revista tomó el nombre de *Cîteaux, Commentarii Cistercienses*. Se transformó en una revista internacional de alto nivel. Aunque nunca fue una revista « oficial » de la Orden, el Capítulo General de 1951 intervino para aprobar el paso de la revista *pro manuscripto* a una revista *publici iuris*.

Desde 1962 (fecha en que el P. Roger de Ganck marchó a América como cape-

⁴ *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965) pp. 6-7.

llán de la fundación de Redwoods), el P. Edmond Mikkers asumió en soledad la redacción hasta 1985. En esa fecha pasó la antorcha al H. Jean-François Holthof, de la abadía de Cîteaux. Y desde 1993, la señora Terryl Kinder asegura la tarea de redactora jefe, asistida por un comité de redacción compuesto por especialistas de la Orden y del mundo universitario.

Hallel

La revista anglófona *Hallel* fue lanzada en la abadía de Mount Melleray, en Irlanda, en 1960. Trataba de compartir y divulgar textos litúrgicos en el momento en que se pasaba a las lenguas vernáculas (de ahí el título *Hallel*, que significa « alabanza »). La redacción pasó luego a la abadía de Roscrea y, a partir de 1968, esta publicación se convirtió en una « revista de espiritualidad monástica y de liturgia » (Cf. supra, p. 157).

Monastic Studies

Nacida en el monasterio OCSO de Berryville, USA, en 1963, esta revista era continuación de algunos volúmenes de *Cistercian Studies*, publicados en el mismo monasterio en los años 1961-1962. Era una revista de espiritualidad monástica destinada a los monasterios de lengua inglesa de la OCSO. En 1965 fue transferida al monasterio benedictino de Mount Saviour, USA.

Liturgie/Liturgy

En el marco de la reforma litúrgica postconciliar, la Comisión de Liturgia OCSO decidió, en 1966, la publicación de un Boletín de liturgia con una edición en lengua francesa y otra en lengua inglesa, sin más títulos que *Liturgie* y *Liturgy*. El P. Armand Veilleux, entonces monje de Mistassini, asumió la redacción de las dos ediciones desde el primer momento. En 1970 fue reemplazado, para la redacción de la edición en lengua inglesa, por el P. Chrysógonus Waddell y en 1972, para la edición francesa, por el P. Paul Houix de Timadeuc. La edición en lengua inglesa siguió bajo la dirección del P. Chrysogonus hasta la desaparición de la misma hace diez años. La edición francesa, desde que fue relanzada como « Nouvelle série » en 1972 bajo la égida de la CFC (comisión francófona cisterciense), ha tenido varios redactores. La redactora actual es la Hna. Marie-Pierre Faure de Chambarand.

Durante los primeros años, ambas revistas tenían como objeto comunicar a los monasterios de la Orden las decisiones de la Santa Sede y de la Orden acerca de nuestra liturgia y el fruto de los trabajos de la Comisión de Liturgia de la Orden,

que fue muy activa entre los años 1965-1977. Más tarde, principalmente la edición francesa, que se abrió a un público más amplio que el de la Orden, sobre todo a los demás monasterios de tradición cisterciense, contribuyó de forma significativa a la elaboración y la calidad de la liturgia tras el Vaticano II.

Cistercian Studies Quarterly

Aunque *Collectanea* fue una revista esencialmente en lengua francesa, hasta 1966 se podían encontrar ocasionalmente artículos en inglés. A partir de esa fecha, se sintió la necesidad de una versión inglesa de *Collectanea*. Y eso fue *Cistercian Studies*. En un primer momento, se encontraban traducciones de los artículos de *Collectanea*. Pero, gradualmente, las dos revistas se independizaron y *Cistercian Studies Quarterly* se convirtió en una importante revista monástica autónoma. Junto a reflexiones sobre distintos aspectos de la vida monástica en nuestros días, hay estudios sólidos de carácter científico escritos por monjes de nuestra Orden o por otros investigadores del mundo universitario.

De 1966 a 1981 asumió la redacción de la revista la abadía de Caldey, casa filial de Scourmont, donde también se tenía en ese momento la redacción de *Collectanea*. Después asumieron la redacción distintos monjes de la Región USA. El actual redactor es el P. John Eudes Bamberger, abad emérito de Genesee.

Cuadernos monásticos

Cuadernos monásticos no es una revista únicamente cisterciense, aunque muchos miembros de nuestra Orden han tenido, y tienen, un papel importante. Se trata de una revista de espiritualidad monástica de la Conferencia de Comunidades monásticas del « Cono Sur » de América Latina (SURCO), que agrupa a los monasterios benedictinos y cistercienses de monjes y monjas de Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay.

La revista nació en 1966. Desde 1969 aparece cuatro veces al año. Tiene tres secciones principales: a) artículos relacionados con la vida monástica cristiana desde los primeros siglos del cristianismo; b) traducciones en español de las fuentes monásticas de los primeros siglos; c) recensión de libros y noticias bibliográficas.

Monastieke Informatie / De Kovel

Del mismo modo, *Monastieke Informatie*, que aparece en 1967, no es exclusivamente de nuestra Orden. Es un órgano de información e intercambio de opiniones entre los monasterios cistercienses – de las dos Observancias – y benedictinos

de los países de lengua neerlandesa. Al principio aparecía a ciclostil; con el paso de los años adquirió un aspecto cada vez más profesional, tanto respecto al contenido como a la presentación tipográfica. En ella hay informaciones y reflexiones sobre variedad de acontecimientos y temas monásticos.

En 2008 acaba de darse una presentación totalmente nueva, muy bella e incluso con un nombre nuevo. En adelante se llama *De Kovel* (la cogulla) y con un subtítulo : *Monastiek tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland* (Revista monástica para Flandes y los Países Bajos).

13.2. ARCCIS-CERCCIS

La Asociación para la Irradiación de la Cultura Cisterciense (ARCCIS, en francés) fue creada el 15 de enero de 1996 para difundir, defender, irradiar *la cultura cisterciense*, entendida en su sentido más amplio: cuanto da vida a una comunidad cisterciense desde el punto de vista espiritual (literatura espiritual) y material (arquitectura, economía, arte,...).

Tiene por vocación:

- Promover la edición de textos relacionados con la tradición y la espiritualidad cisterciense. Aunque no es editora, la asociación participa en la publicación de obras con editoriales (especialmente Bellefontaine). Les proporciona una colaboración científica o desempeña el papel de consejo editorial. Bajo su égida, se han publicado ya unos quince títulos.
- Difundir las obras cistercienses publicadas por distintos editores, asegurando así su promoción, estableciendo catálogos, bibliografías, bases de datos, repertorios. Tal difusión se refiere a todo tipo de documentos: libros, cassettes, CD, vídeos,...

Esta asociación tiene la ventaja de reagrupar en su seno a todos los componentes de la familia cisterciense. Así, en su consejo de administración están representadas las dos Órdenes OC y OCSO⁵, las bernardinas de Esquermes, las de Collombey y de Géronde (Suiza de lengua franco-provenzal) y los laicos cistercienses. También hay guías de lugares cistercienses, historiadores y personas que contribuyen, a uno u otro título, a la irradiación de este patrimonio y de esta cultura. Abades y abadesas de las distintas Congregaciones cistercienses se encuentran regularmente para trabajar en la difusión y velar por el respeto a su cultura común

⁵ Los dos Abades generales OC y OCSO tienen allí sus representantes, miembros de derecho del consejo de administración.

cuando celebran, una vez al año, una asamblea general de un día, frecuentemente en Cîteaux o en otra abadía cisterciense. La presidencia es rotatoria. En 2008 la asegura el prior de Sénanque. La Asociación cuenta actualmente con un centenar de miembros, principalmente representantes de los monasterios de Europa, pero los hay de los monasterios de Canadá, Marruecos e Israel. También forman parte los de África y Madagascar.

Publica un pequeño boletín anual de « noticias ». También, desde 2001, una revista *Liens Cisterciens* (dos números al año) que presenta múltiples accesos al mundo cisterciense en forma de artículos *sencillos*, redactados por monjes, monjas y laicos. La revista está destinada principalmente, aunque no de modo exclusivo, a los laicos que frecuentan nuestras abadías. Trata esencialmente de hacer descubrir la cultura cisterciense, en sentido amplio, no como algo del pasado, que tuvo su época de esplendor en otros tiempos, sino como un patrimonio vivo que inspira hoy la vida de monjes y monjas. Modestamente, crea un lazo de unión entre el ayer y el hoy, entre el claustro y la ciudad. Para quienes tienen un primer contacto con una abadía cisterciense, la revista es un camino de descubrimiento de la historia y la espiritualidad. Les permite profundizar en su acercamiento, escuchar a testigos, leer textos selectos de los Padres cistercienses.

Desde 2006, la Asociación tiene en su página web: www.arccist.org una bibliografía sobre la « cosa » cisterciense. Esta bibliografía, destinada a ser actualizada regularmente, está orientada sobre todo a la espiritualidad cisterciense. Fundamentalmente francesa, tiene, no obstante, muchas referencias inglesas. Incluye artículos publicados en inglés y francés en las principales revistas mencionadas más arriba en 13.1, desde 1940 para *Collectanea*, y también respecto a *Studia Monastica* y la *Révue bénédictine* hasta 1987. Menciona todos los libros que han sido objeto de recensión en dichas revistas. Sin ser exhaustiva alcanza, en todo caso, ¡unas 250 páginas!

Era preciso responder a ciertas peticiones. Por una parte, algunos investigadores o estudiantes deseaban algunas aclaraciones sobre algún punto, objeto de sus estudios, acerca de la historia, el patrimonio o la espiritualidad y no encontraban interlocutores válidos; por otra parte, algunos fondos reunidos por investigadores tenían (y tienen) el riesgo, a la muerte de aquellos, de quedar olvidados en algún cajón, o de desaparecer... Por tanto, se sintió la necesidad de un “centro de recursos” que pudiera recoger esos documentos y, al mismo tiempo, informar o poner en contacto entre sí a personas cuyo encuentro les podría ser de utilidad. Se puso en marcha un comité científico, en relación con universidades y bibliotecas públicas, sobre todo en Borgoña, para estudiar el proyecto de dicho centro y sostenerlo, una vez lanzado. La abadía de Cîteaux puso a su disposición un local vacío, situado en el límite de la clausura, pero había que arreglarlo. Poco a poco se arreglaron

las cosas, gracias a generosos bienhechores, y el 20 de abril de 2007 pudo ver la inauguración del CERCCIS (en francés, centro europeo para la irradiación de la cultura cisterciense), cuyo animador es ARCCIS.

Este centro ya ha recogido los fondos cistercienses de la abadía de Dombes; de algunos investigadores como el P. Maur Cocheril (de quien hay fotos o microfilms de manuscritos litúrgicos) Eugène Manning, Marcel Aubert, Robert Thomas... Dichos fondos tienen que ser inventariados y clasificados, e incluso numerados... No falta trabajo en él y necesita un presupuesto regular para el funcionamiento, que todavía no está asegurado.

Hay que mencionar una última iniciativa de ARCCIS-CERCCIS: las jornadas anuales de Cultura cisterciense, abiertas a personas que están haciendo alguna investigación sobre la vida cisterciense y desean trabajar de modo interdisciplinar. Estas jornadas permiten a los participantes intercambiar con libertad sus experiencias y sus métodos, compartir sus interrogantes y dar a conocer el avance de los trabajos en curso. Ya se han celebrado tres jornadas en Acey, la Trapa y Aiguebelle. Cada vez ha habido contribuciones en aspectos tan diversos como teología, arquitectura, historia de las instituciones, historia del arte, archivos, diplomacia, liturgia... En estas jornadas, es una sorpresa constatar que hay jóvenes investigadores e investigadoras, universitarios o no, apasionados por la realidad cisterciense.

En el fondo, la Asociación y el Centro quieren ser como una interfaz entre este mundo de investigadores, amateurs o profesionales y de estudiantes y el mundo monástico. El hecho de que se encuentren apoyados por una comunidad monástica, en Cîteaux, muestra a las claras que no se trata únicamente de preservar el pasado sino de manifestar que la tradición cisterciense es una realidad actual, siempre viva.

13.3. INSTITUTO DE ESTUDIOS CISTERCIENSES DE KALAMAZOO

Se creó en 1973 para animar y facilitar las investigaciones sobre la historia y la tradición cistercienses. Es fruto de la cooperación entre la « Western Michigan University » y las « Publications cisterciennes ». Cada año patrocina una « Conferencia sobre los estudios cistercienses » conjuntamente con el Congreso Internacional de Estudios Medievales, animado por el Instituto Medieval de la Western Michigan University. Allí se reúnen eruditos de Europa y América del Norte para intercambiar sus trabajos en historia, teología, liturgia, tradición manuscrita, economía, arte y arqueología de la Orden. También se invita a especialistas, de paso, a hablar en el campus y en las abadías cistercienses de Estados Unidos.

A veces, durante los meses de verano, se organizan talleres sobre temas particulares acerca de la tradición cisterciense-monástica; o visitas a excavaciones en lugares cistercienses.

El Instituto posee una colección de manuscritos medievales y de incunables (primeros libros impresos antes del año 1500), así como libros raros y eruditos procedentes de la Orden Cisterciense o acerca de ella. Esta colección está guardada en la biblioteca Waldo, bajo la dirección del bibliotecario de las colecciones especiales, que es también el bibliotecario del Instituto de Estudios Cistercienses. Los libros y revistas que poseen la Universidad y el Instituto sobre los estudios cistercienses y medievales forman una de las mejores colecciones del mundo. Los estudiantes diplomados pueden acceder a ella durante su formación en los estudios paleográficos e históricos. Se les da así ocasión de trabajar sobre manuscritos concretos como también sobre facsímiles.

El Instituto de Estudios Cistercienses no asegura por sí mismo un ciclo de enseñanza ni tiene facultad ni estudiantes directamente relacionados con él. Los cursos de historia monástica y cisterciense se dan a través del Departamento de historia y del Instituto medieval.

La sociedad “Publicaciones cistercienses” es una empresa pública especializada en las traducciones inglesas de textos de la Edad Media, de la Antigüedad tardía y en estudios sobre la tradición monástica. Tiene sus oficinas de edición en el Instituto de Estudios Cistercienses, en hall Walwood. Sus libros pueden adquirirse en sus oficinas y en la sala de lectura Jeremiah F. O’Sullivan, en el campus-este. En 2004 se ha iniciado un trabajo en común entre Publicaciones Cistercienses y las Editoriales Litúrgicas de la Abadía St-John en Collegetown. Han llevado a cabo varias series de obras:

- La serie de los Padres Cistercienses (*Cistercian Fathers*: CF) que publica traducciones de los autores cistercienses;
- La serie de estudios cistercienses (*Cistercian Studies*: CS): trabajos que datan de todos los siglos que estudian y evalúan el patrimonio cisterciense;
- La serie “Sabiduría monástica” (*Monastic Wisdom Collection*: MWC): una serie nueva que quiere publicar volúmenes más populares en la misma línea, tratando de buscar una audiencia más amplia; quiere, especialmente, llegar a laicos y personas asociadas a la Orden, que deseen enriquecer sus vidas en las fuentes cistercienses.

Institute of Cistercian Studies and Cistercian Publications
201E Walwood Hall – Western Michigan University
1903 West Michigan Avenue – Kalamazoo, Michigan 49008-5415
e-mail : cistpub@wmich.edu

13.4. LA CARTA EUROPEA DE LAS ABADÍAS CISTERCIENSES

Claraval, vacío de sus monjes y convertida en “Bien nacional” en la Revolución Francesa, fue transformada en prisión en 1808 (al igual que otros monasterios). Pero la administración penitenciaria, en los años 1970, edificó una prisión moderna junto a los edificios regulares, poco prácticos, que fueron liberados y pasaron recientemente a ser propiedad del Ministerio de Cultura. Estos edificios están clasificados como monumentos históricos, y el ala de los conversos del siglo XII (cillerería y dormitorio) ha sido restaurada con delicadeza. Hacia 1980 nació una asociación “Renacimiento de la abadía de Claraval”, con vistas a dar vida al lugar, darlo a conocer y guiar a los visitantes (con las condiciones que impone la proximidad de la cárcel). Con ocasión del IX centenario del nacimiento de San Bernardo, en 1990, organizó un coloquio sobre la historia de Claraval⁶ y ha puesto en marcha, con ayuda de los habitantes de la región, un espectáculo al aire libre que ha sido un éxito, lo mismo que otras actividades culturales.

El presidente de la asociación que gestiona el lugar de Claraval ha tomado la iniciativa de reagrupar en una estructura federativa de ayuda mutua a los diversos propietarios o asociaciones que se han ido creando en torno a antiguas abadías cistercienses, para conservar lo que queda de ellas, favorecer las visitas y revalorizarlas. Es el origen de la “Carta de las Abadías y los Lugares Cistercienses”, oficiosa desde 1988, oficial en 1993, que se extendió después a lugares de toda Europa. La revista *Cîteaux* es uno de sus miembros fundadores⁷. Hoy reúne casi 150 abadías y lugares cistercienses abiertos al público, varias de ellas todavía vivas en nuestra Orden, sobre los 750 monumentos, objeto de recensión, y el millar de monasterios de monjas que seguían las observancias de Císter.

Estas asociaciones aseguran una ayuda económica para el cuidado o restauración de los edificios y participan en la animación del turismo local. Pero lo que intentan, ante todo, es responder sobre el terreno a la constante demanda de un público, cada vez más amplio, que desea comprender la esencia del monacato y los fundamentos del universo cisterciense. En ese sentido contribuyen a la irradiación de la cultura cisterciense.

La “Carta” dispone de una página web (www.cister.net o www.cister.eu) y de un boletín que aparece tres veces al año. La asamblea general se celebra en el mes

6 Cf. la recensión del coloquio en la Revista *Cîteaux*, T. 41, p. 169 por Benoît Chauvin. El coloquio reunió a más de 500 personas. El volumen de las actas apareció en 1991 gracias a los cuidados de la Asociación.

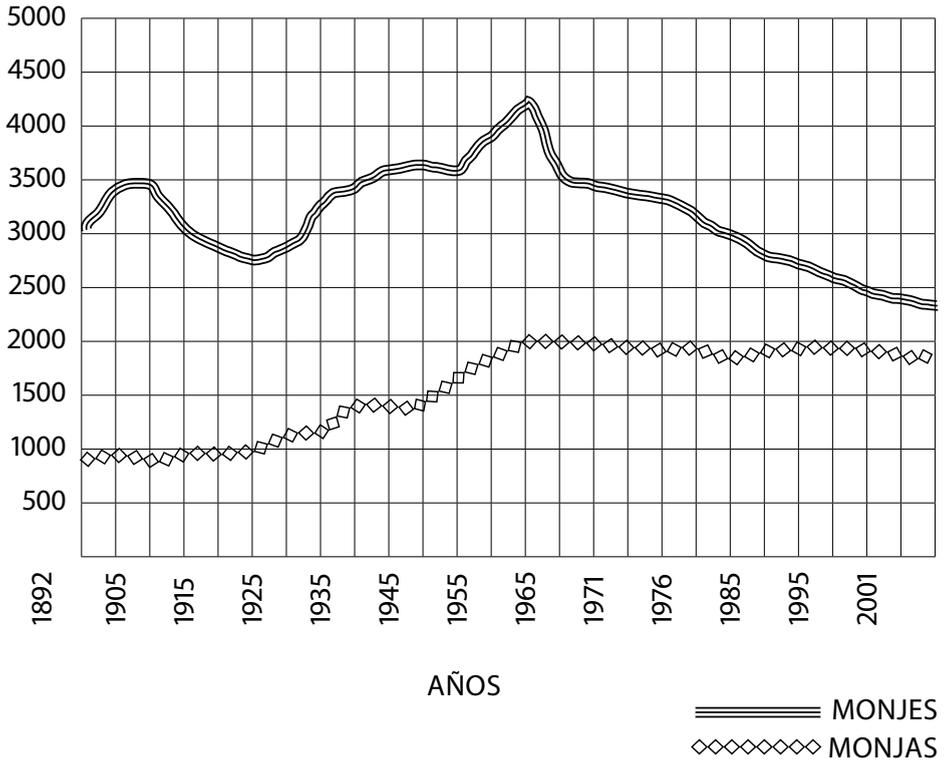
7 El abad de Cîteaux forma parte del comité del patronato.

de abril, cada vez en un lugar distinto. Congrega habitualmente unos cincuenta participantes.

Organiza también, cada dos años, sesiones de formación para los guías y animadores de lugares cistercienses. Como dice la presentación de la Carta en su página de Internet: “Cada año, millones de visitantes descubren la espiritualidad, la arquitectura o la historia cisterciense más por los guías que por las homilías de los monjes o los libros de los historiadores. Se trata de una responsabilidad exigente, que debe ser entregada sin hagiografía ni polémica y que justifica esta función pedagógica de la Carta”.

A este respecto conviene mencionar el “recorrido” establecido en la abadía de Cîteaux desde el año del noveno centenario. La visita, acompañada por un animador, es más espiritual que arquitectónica. Se trata de una andadura espiritual, no solamente turística, para dar a conocer la tradición cisterciense, su historia y su realidad actual de cara a las cuestiones del hombre de hoy. Durante un recorrido organizado en salas exteriores a los lugares regulares, pero preparadas para sugerirlos, cada uno está invitado a compartir, en pequeño, la experiencia de los monjes, gracias a lecturas y al comentario de los guías. El recorrido termina en la “biblioteca del siglo xv” y conduce al visitante, a través de 900 años de historia, hasta la comunidad viva de hoy.

MONJES Y MONJAS OCSO 1892-2002



TOTAL DE LOS MIEMBROS OCSO 1892-2002

