

LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LA REGLA³²⁰

Para delinear un cuadro suficientemente completo de la Experiencia de Dios en la Regla de san Benito, el asunto debe conocerse, y de esto estamos cada día más convencidos, haciendo un cotejo con el texto de la “Vita Benedicti” tal como aparece en los *Diálogos* de Gregorio Magno. Pocas veces como en el presente tema, se comprende la conexión lógica entre los dos documentos, de acuerdo a lo que el propio Gregorio escribe como principio de interpretación de la “*Vita Benedicti*”: “*Nam scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis velit subtilius mores vitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus invenire, quia sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit*” (cap. 36)³²¹. Esta conexión íntima entre la madurez doctrinal teórica y la experiencia vital concreta, constituye lo más profundo que la literatura patristica nos ofrece; supone aquella alianza indivisible entre *ortodoxia* y *ortopraxis* que la moderna teología está trabajosamente replanteando, después de la secular separación, ciertamente trágica, entre los dos aspectos, debida a una teología que sólo favorecía un sentido: el aspecto nocional de la revelación. La dimensión nocional de la verdad revelada, favorecía exclusivamente el aspecto estático de ésta, poniendo así en olvido aquella dinámica que es propia de la verdad en cuanto historia salvífica.

Con esta “mens” ha sido cada vez más difícil a la misma teología, tener una visión verdadera de la experiencia de Dios hasta llegar a experimentar desconfianza, incluso, frente a la misma acepción de la palabra “experiencia”. Basta pensar en las bien conocidas controversias antiguas alrededor del problema de la mística, de su natural relación con la vida cristiana normal, con la vida litúrgica, con el esfuerzo ascético, etc. Las soluciones que se daban, en su mayoría contradictorias, a semejantes interrogantes, subrayaban más las antinomias que comportaba el hecho experiencial, que las visiones de síntesis que, de por sí, la experiencia debía favorecer; indicaban, eso sí, cómo los problemas se planteaban separados de su cauce lógico, que era el de la Palabra de Dios. La perspectiva de la Palabra, su primado, estaba desde hacía siglos desgraciadamente ausente de todo el planteamiento teológico corriente, por cuya causa lo que mayormente resultaba perjudicado era la dimensión espiritual de la vida, y así el hecho de la “experiencia de Dios”.

Tanto la *Regla* como la “Vita Benedicti” escapan a estos falsos problemas; ambas aparecen como el producto más puro de una visual en perfecta sintonía con todo el plan de salvación.

En ambos documentos la experiencia de Dios madura homogéneamente de acuerdo al sentido espiritual o pleno de las Sagradas Escrituras, donde la experiencia de Dios significará concretamente la actuación última de la historia de la salvación en el creyente. Esta dialéctica, por lo menos en cuanto a la Regla se refiere, no había pasado inadvertida a los grandes comentaristas de la misma de la época carolingia. El comentario de la *Regla*, llegado hasta nosotros bajo el nombre de Pablo Diácono³²², reconduce de hecho la *Regla* a los “Proverbios” de los sapienciales del Antiguo Testamento, asegurando de esta manera la clara superación de toda dimensión legalista, como si hubiera sido necesario, a favor de la caridad. Como en los Proverbios, de acuerdo a una norma constante de los Padres el creyente era conducido desde el primer anuncio de la Palabra, a una sabia valoración de las cosas, según la perspectiva del *Eclesiastés*, hasta llegar finalmente a la experiencia profunda del Cantar de los Cantares; así el cristiano-monje era constantemente empujado por los

³²⁰ Tradujo: P. Roberto Chiogna, osb. Monasterio de Los Toldos (Buenos Aires - Argentina).

³²¹ “Porque escribió una regla para monjes, notable por su discreción y clara en su lenguaje. Si alguien quiere conocer más profundamente su vida y sus costumbres, podrá encontrar en la misma enseñanza de la regla todas las acciones de su magisterio, porque el santo varón en modo alguno pudo enseñar otra cosa que lo que él mismo vivió” (trad. de la BAC “San Benito: su vida y su Regla”).

³²² (Ps.) Pauli WARNEFRIDI, “*In Sanctam Regulam Commentarium*” - *Expositio in Prologum*, Tipis Montis Cassini, 1880.

preceptos de la *Regla* a superar todo elemento institucional por medio del primado de la caridad. Esta nota metodológica a la que obedece la *Regla*, nos parece indispensable, para aplicarse a la experiencia de Dios desde la base objetivo-salvífica, supuesta por el autor de la *Regla*.

La experiencia “*si revera Deum quaerit*” (cap. 58) *si realmente busca a Dios*, que la *Regla* exige como actitud básica a quien solicita la conversión en la comunidad monástica y que siempre ha llamado la atención de los exegetas de la *Regla*, sirve como introducción a la exposición de la experiencia de Dios en el neo-convertido que pide el ingreso en el monaquismo. No hay quien no recuerde las páginas muy extensas de Dom Marmion en su libro “Cristo ideal del monje”. Sin quitar nada al valor de aquellos análisis espirituales, sobre la finalidad de la *Regla*, reconocido en el “*si revera Deum quaerit*”, quisiéramos, no obstante, seguir una línea más cercana al primado indiscutido de la Palabra, que es en resumidas cuentas el de la fe, exigidos por otra parte por el moderno proceso de la secularización. Esta situación secularizante, que resulta benéfica en sumo grado, no obstante las graves ambigüedades, nos plantea serios y auténticos interrogantes sobre las contradicciones con que la experiencia de Dios ha llegado hasta nosotros. Destaquemos los pesados oropeles sagrados de estructuras, de formas, con relativas respuestas moralizadoras y devocionales, que pesan enormemente sobre lo auténticamente religioso, especialmente sobre lo que reclama la Biblia: la experiencia del “Dios vivo” que se ha comunicado al hombre en Jesús el Señor, que queda siempre como una experiencia del “Dios escondido”, buscado al escuchar la Palabra y en una actitud de conversión verdadera.

Creemos que los interrogantes planteados por la secularización sobre la autenticidad de la experiencia de Dios encuentran una respuesta en la *Regla* de san Benito, a causa de la importancia fundamental que el autor atribuye a la “búsqueda de Dios”. La “búsqueda” pone al hombre en un estado de fe que es pobreza existencial de parte nuestra frente al Dios que llama y da gratuitamente, en la imprevisibilidad de las astucias del hombre, de sus prudencias, sus cálculos y sus leyes. Por esto es para nosotros sumamente importante la convergencia de la “experiencia de Dios” con la “búsqueda de Dios”. Si bien la *Regla* no habla de la “experiencia de Dios”, exige categóricamente de parte de quien llama al monasterio la actitud de “búsqueda de Dios”. Es un hecho que en el cristianismo no se da verdadera “experiencia de Dios” que no sea una constante “búsqueda” de Él.

Si examinamos el ámbito bíblico del “*si revera Deum quaerit*”, entramos en lo más vivo de la dialéctica de la sagrada Escritura que es la constante llamada al hombre, de parte del Dios que habla, y que quiere entrar en comunión con él. La “búsqueda de Dios”, por lo tanto, que el cristianismo exige de parte del hombre, no reside en la dimensión filosófica o simplemente religiosa, sino que es, sin duda, expresión del sentimiento más vivo de la fe, y de la actitud de la más completa conversión que reclama y produce. Para el autor del Nuevo Testamento, Abraham fue justificado, precisamente, por su “búsqueda de Dios”: “Por la fe, Abraham, obedeciendo al llamado de Dios, partió hacia el lugar que iba a recibir en herencia, sin saber a dónde iba... Y por eso, de un solo hombre, y de un hombre ya cercano a la muerte, surgió una descendencia numerosa como las estrellas del cielo e incontable como los granos de arena que hay en el mar” (*Hb* 11,8-12).

La gran tradición monástica ha reconocido la vocación de Abraham como tipo premonitorio de la vocación cristiana, y por lo tanto, del monje. De manera particular de acuerdo al espíritu del autor de la *Carta a los Hebreos*, Casiano en la tercera “Colación”, relaciona el momento de Abraham con aquel en el cual todo cristiano y todo monje, que se hace miembro de aquella posteridad profética ya intuida por el autor del *Génesis* a propósito de Abraham, es capaz de “ver el día del Señor” todavía de lejos³²³.

Pero, tanto para la *Regla* de san Benito, como para las Sagradas Escrituras, según resulta evidente por el texto ya citado, la “búsqueda de Dios” se decide en una actitud de *fe* en la *Palabra de Dios*. El primado del escuchar es la constante de la *Regla* como, con anterioridad, la de las Sagradas Escrituras. Bastará recordar el “Prólogo” de la *Regla* para comprender cómo, desde la primera

³²³ S. CASSIEN, *Conférences: I - VII - Sources Chrétiennes* N. 42 (J. CASIANO, *Colaciones* - Rialp, Madrid 1958).

palabra, “*abscultata*”, todo es un llamado a la fidelidad, al diálogo, que el Señor quiere establecer con el fiel. El mismo “*cursus*” del Prólogo, tiene también un “toque” dialogal, entre el Señor y el creyente; insistente iniciativa amorosa por parte de Dios que se alterna con la fe del hombre, interpelado por la Palabra.

Sería necesario entrar en el análisis vivo del Prólogo para comprender la dimensión bíblica que en él asume la Palabra. Es el Antiguo y Nuevo Testamento en su unidad profética que se resume en Cristo Señor; es el Espíritu que Cristo envía a la asamblea de sus hijos, es decir, a la Iglesia. Bastará centrar nuestra atención sobre un punto de este diálogo del Prólogo de la Regla, en el cual estos diversos momentos de la única historia de salvación se entrecruzan, bajo la acción del único Espíritu: “Levantémonos, pues, de una vez a las excitaciones de la Escritura, que nos dice: ‘Ya es hora de despertar’ (Rm 13,2). Y abiertos nuestros ojos a la luz divina escuchemos lo que a diario nos amonesta la voz divina que clama: ‘Si oyereis hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones’ (Sal 94,8)”.

La experiencia de Dios, a esta altura, es, pues, una experiencia de fe, en la fe y desde la fe. El primado indiscutido de la Palabra, como hecho experiencial, implica, por lo tanto, como consecuencia, la provisoriedad extrema de todo en favor de la Palabra o de la caridad perfecta: tal es el significado concreto de la experiencia de Dios en la fe. Es éste un punto del pensamiento de san Benito, sobre el cual quisiéramos llamar la atención y que nos parece haber sido dejado de lado por parte de una exégesis mayoritaria. Se ha insistido tanto sobre el así llamado “Teocentrismo de la Regla”, que se ha llegado a un triunfalismo absolutizante del mismo teocentrismo en detrimento de las otras formas de vida cristiana, o de los otros carismas; pocas veces, sin embargo, ha quedado demostrado cómo el teocentrismo visto en dimensión cristiana, implica la *extrema provisoriedad de toda la institución y organización* de la comunidad, frente al neto primado de la Palabra, que nos es comunicada en Cristo por el Espíritu, a fin de crear un pueblo nuevo, el de los hijos de Dios. Si el monaquismo no descubre la conexión profunda entre la “experiencia de Dios” neotestamentaria y la “libertad espiritual”, que como carisma peculiar del monje deberá ser primariamente testimoniado en la Iglesia, creo que falla en su finalidad eclesial. La *Regla*, expresión concreta de la vida de Benito, hombre de Dios, que abandona todo para “agradar únicamente a Dios” (*Dial.*, libro II, cap. 1) siguiendo el ejemplo de Abraham, no escapa a esta referencia. He aquí algunos elementos:

La experiencia de Dios que madura en una obediencia fiel a la Palabra, es decir, en una actitud de fe, suplanta el significado de ley, que podría ser dado por la *Regla*, a favor de un absoluto primado de la caridad perfecta que excluye todo temor que proviene de la ley.

Para comprender bien esta posición es necesario superar el ámbito puramente ascético o moralizador en el cual se ha contemplado habitualmente la *Regla*, y debe recurrirse, en cambio, a la teología de la Alianza; pero de modo particular es necesario remontarse al misterio pascual y al Espíritu, don del Señor resucitado. Por algo la tradición mística monástica ha tenido siempre una particular simpatía por la lectura espiritual del *Cantar de los Cantares* y del *Apocalipsis*, cumbres por excelencia del pacto del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La frase final del Prólogo de la *Regla*: “por el progreso en la vida monástica y en la fe, dilatado el corazón, córrase con inenarrable dulzura de caridad, por el camino de los mandamientos de Dios...”, nos lleva al último capítulo de la misma, donde el autor de la ley monástica, afirma la *provisoria* de *toda ley*, incluida la que él mismo ha codificado, frente a la caridad, fin de toda ley. “... Por lo demás, para el que corre hacia la perfección de la vida, están las doctrinas de los santos Padres, cuya observancia lleva al hombre a la cumbre de la perfección. Porque ¿qué página o sentencia de autoridad divina del Antiguo o del Nuevo Testamento no es rectísima norma de vida humana?... Quienquiera, pues, que te apresuras por llegar a la patria celestial, practica con la ayuda de Cristo esta mínima Regla de iniciación que hemos bosquejado, y entonces, finalmente, llegarás con la protección de Dios a las cumbres más elevadas de doctrina y virtudes que arriba dijimos” (cap. 73).

La relatividad de la ley, es pues, más que evidente frente a la Palabra de Dios, acontecimiento salvífico, que por medio del Espíritu Santo está siempre en acto. Esto es lo que la *Regla* expresa con una afirmación que suena categórica con respecto a las páginas de ambos Testamentos. La Escritura en este caso, escapa a la dimensión de simple norma y ley y se presenta en su globalidad profética, como acontecimiento siempre nuevo para la fe del creyente.

Pero la misma capacidad normativa está determinada para nosotros a través de la experiencia y la doctrina de los santos Padres, especialmente a través de la experiencia de las otras comunidades que han obedecido al mismo carisma. Es la «Tradicición, en una palabra, la que, nutrida y avalada por el Espíritu que ha inspirado la Escritura, actualmente se propone como norma de la libertad en donde crece el hombre de Dios, “hoy”».

El último punto de referencia es siempre la Palabra de Dios y su Amor. Debido a esto permanece pedagógicamente firme la “*hanc minimam... inchoationis Regulam...*”, hasta alcanzar después hasta las vetas más altas de la caridad perfecta: “*tunc demum ad maiora... pervenies*”. La presencia tan evidente de esta dialéctica de la provisoriedad de la ley, sea en la “*mens*” del legislador, sea en la redacción de la *Regla*, nos hace comprender cómo el monje debe crecer con esta conciencia, en ella debe ser continuamente educado, por ella protegido; la ley aparece desmitizada desde su aparición, ya que el misterio pascual es verdaderamente operante en la historia.

El capítulo 7 sobre la humildad educa al monje en esta ascesis “liberadora” de todo elemento institucional que no sea el Ágape de Dios. La escala de Benito, más que grados “ascéticos” –aun cuando para el lector superficial guarde este sabor– es una subida en sentido escatológico. La caridad perfecta hacia donde la escala conduce es el Reino, Cristo resucitado, es la libertad espiritual, la perfecta docilidad al Espíritu. “Subidos, pues, finalmente, todos estos grados de humildad, llegará el monje en seguida a aquella caridad de Dios que, siendo perfecta, excluye todo temor (*1 Jn 4,18*); por ella todo cuanto antes observaba no sin recelo empezará a guardarlo sin trabajo alguno, como naturalmente y por costumbre; no ya por temor del infierno, sino por amor de Cristo y cierta costumbre santa y por la delectación de las virtudes. Lo cual se dignará el Señor manifestar por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados” (cap. 7).

La “*charitas perfecta*” de la *Regla*, nos coloca, pues, en el contexto de la primera *Carta de san Juan*, donde la caridad aparece como neta superación de la ley que coincide siempre con el temor.

Si dejamos de lado momentáneamente el análisis de la *Regla* y dirigimos la atención a la ortopraxis monástica, contenida en las hagiografías, nos encontraremos con una gran riqueza de textos para considerar: nos basta uno para tal fin. El primer problema que san Gregorio propone en el *Libro de los Diálogos*, cuando ha hablado de Honorato, el hombre de Dios, es precisamente el magisterio directo del Espíritu, que como ha educado a Moisés y a Juan Bautista, educa así todavía a los hombres de Dios “hoy” en la Iglesia. Es cierto que no es ésta la vía normal para todos, observa san Gregorio, pero es también cierto que la vía normal, la de la obediencia y la humildad, debe ser ajustada para ser una voz por cuyo intermedio el Espíritu Santo se comunica con el hombre; y no ciertamente la voz por cuyo intermedio el hombre deba o pueda sustituirse al Espíritu Santo. (*Dial.* lib. I, cap. 1 - PL LXXVII,153).

En este contexto se comprende también la vida anacorética en la cual san Benito comenzó su conversión monástica. Más bien que como un momento histórico, aquella experiencia debe ser considerada como un momento privilegiado, donde el hagiógrafo pone a su héroe bajo el magisterio directo del Espíritu, para que a su vez pueda ser maestro espiritual de otros hermanos, en perfecta coincidencia, sin embargo, con aquella acción bajo la cual él mismo ha sido conducido y educado por el Espíritu. El apotegma de Benito al ermitaño Martín, que se había atado como un perro con una cadena de hierro, sintetiza la desmitización de todo ascetismo, moralizador o legalista frente a la grave ilusión de una autojustificación frente a Dios. “Si eres siervo de Dios –dijo Benito a Martín– no te sujete una cadena de hierro, sino la cadena de Cristo” (*Dial.* lib. III, cap. 16, *ibid.*). Martín, que amaba a Cristo, pero que estaba todavía bajo el yugo de la ley –respiraba una especie de clima

veterotestamentario— comprendió la lección pascual de Benito y obedeció a su admonición. La cadena desde aquel momento, como se sigue del resto de la narración, volvió a su uso natural que era estar unida al balde con el cual se sacaba agua del pozo.

Guiados por el primado de la Palabra de Dios y de la fe, en la actitud de “aquél que busca verdaderamente a Dios”, se entrevé otras tensiones evangélica que nos son transmitidas por la *Regla*. En este contexto de “fe pura” bajo el primado de la “Palabra de Dios” se revoca el paternalismo abacial, su poder absoluto, a favor de la dimensión autoridad-servido, por medio de la confrontación permanente que la práctica deberá sostener con la Palabra de Dios y con el diálogo sincero con los hermanos.

Es importante comprender bien el contexto neotestamentario de donde nace el carisma así llamado de padre de la comunidad monástica. La *Regla* pone frente al abad y a la comunidad, el acontecimiento más desconcertante del Nuevo Testamento. Es el Espíritu del Señor Jesús que nos hace hijos del Padre celestial. El texto bíblico sobre el cual se inserta el testimonio de servicio del abad está tomado de la *Carta a los Romanos*: “Recibisteis el espíritu de hijos adoptivos que nos hace llamar a Dios ‘Aba’ Padre” (Rm 8,15). La paternidad pertenece a Dios y no puede ser exigida por nadie, sea abad o superior de cualquier rango, ya que todos somos hijos de Dios. El carisma abacial, se explica y se consolida para tutelar y garantizar que somos hijos de Dios, contra toda extralimitación de arbitrio o poder humano que pudiera vulnerar la libertad que nos fue adquirida por Cristo. El abad deberá medirse constantemente con la Palabra de Dios. Pero el plano de fe exige todavía que el abad mantenga un diálogo con los hermanos. Deberá llamar a los hermanos a consejo, aun al más joven, porque la Regla urge, “porque a menudo —*saepe*— revela Dios al más joven lo que es mejor” (cap. 3). Si existe una dimensión carismática en este consejo abacial, existe a favor del “más joven” que es interrogado: en el fondo, se lo saluda como un signo del primado de la Palabra contra toda ley de eficiencia, propia del hombre y del poder del hombre, a la cual el abad podría hacer concesión de acuerdo al consejo de los ancianos.

Por lo tanto, el motivo del consejo que deberá requerir el abad, no tiene únicamente un fondo sociológico, para enriquecerse con las experiencias de los otros o de sus diversas competencias; sino principalmente porque en el consejo dado por todos se puede comprender mejor la Palabra con que Dios nos interpela en ese momento, a través de un determinado hecho. En la fidelidad a esta visión del problema se comprenderá cómo corresponderá después al abad juzgar y hacer lo que será más útil. Es un hecho, no obstante, que el abad no podrá sustituirse a la comunidad, ni siquiera al “más joven” de ella, porque la comunidad es el Cuerpo de Cristo, con su capacidad de estar en estado de conversión, atenta a la Palabra, en el camino de la fe hacia la “búsqueda” de Dios. El “más joven” de la comunidad es ciertamente la expresión de la vida de fe concreta ya que es la más “pobre” evangélicamente; además de ser la más “entusiasta” humanamente, y por lo tanto, la más abierta a la esperanza. Ahora bien, todo esto es expresión de la fe que sólo puede ser aceptada por quien busca *verdadera y únicamente* a Dios y todo lo pospone al amor de Cristo.

En conclusión, la “búsqueda de Dios” que es la expresión de la experiencia de Dios en la fe, pone en discusión la mediación humana en función del Reino, tal como ha sido absolutizada en los siglos posteriores. Si interpretamos el espíritu que anima la Regla, nos damos cuenta del extremo rigor que posee en este punto; es la provisoriedad la que fundamenta la vida del monasterio. La comunidad “*qua tale*”, no puede constituir el fin de la vida del monje, sino que debe permanecer abierta a experiencias ulteriores más libres en el Espíritu. Pensamos en la experiencia eremítica como un estado de gran pobreza y de fe profunda; pero lo son también otras manifestaciones realizadas en la libertad del Espíritu, al cual los santos monjes han estado siempre abiertos, porque siempre han permanecido dispuestos a “dejar hacer” a Dios.

A esta dialéctica de la fe obedece la oración del monje según la *Regla*, coeficiente esencial de la experiencia de Dios. También en este caso no es tanto la teología de la oración en sí que nos interesa, sino subrayar la relación entre “Palabra y oración”: entre “fe y oración”; y esto debido a la actitud de

búsqueda de Dios, que expresa mejor que cualquier otra fórmula la experiencia de Dios según la *Regla*.

La relación entre *Palabra* y *oración* es una exigencia de la experiencia de fe para llegar a Dios. La Palabra replantea constantemente el adelanto hermenéutico que va del Antiguo al Nuevo Testamento, y por lo tanto, a la vida de la Iglesia, a nivel existencial. Por medio de la lectura de las Sagradas Escrituras, unificadas por el misterio de Cristo y de la Iglesia, por la conversión a Cristo que es obra del Espíritu, el sentido pleno de las Sagradas Escrituras se concreta en el creyente, en el momento actual. La fidelidad de los monjes a la “lectio divina”, significa mucho más que un método de vida espiritual o de oración; es la expresión viva de la vida de fe o de la “búsqueda de Dios” en el peregrinar presente. En la “lectio divina”, sea a nivel comunitario, sea como experiencia particular, el Espíritu Santo comunica al hombre que somos hijos de Dios. A medida que se penetra en las Sagradas Escrituras, caen todos los “bosques sagrados”, todos los lugares materiales de culto, tiene lugar la verdadera desmitización de lo sagrado: se comprende que el verdadero templo de Cristo Señor es el hombre donde Cristo vive, y con quien entra en comunión.

Según una ininterrumpida tradición de los Padres, particularmente llegada hasta nosotros por Casiano, la oración del cristiano y por lo tanto del monje, no puede complacerse en las muchas palabras sino en la pureza de corazón, y en la compunción de las lágrimas. Debido a ello, la oración debe ser “breve” y “pura”, “breve” porque es “pura”, a menos que tal vez se prolongue por un efecto de la inspiración de la divina gracia (RB 20). En esta enseñanza de la Regla sobre la oración se superan las fórmulas y las palabras a favor de la actitud de fe expresada en el “breve y pura”.

Así también el mismo oratorio del monasterio, según la *Regla*, desmitiza desde el primer momento todo oficio cultual que asumirá el “Templo” en el monaquismo carolingio y en el cluniacense, que ha llegado hasta nuestros tiempos, dejando de lado el aspecto de la conversión, verdadero sacrificio espiritual del creyente, a favor del cultualismo litúrgico, de cuño veterotestamentario. Por la descripción que la *Regla* hace del oratorio, éste aparece delineado en un estilo muy simple destinado a la “alabanza” de la comunidad y a la oración hecha “non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis” (RB 52).

Cuando leemos la vida de san Benito de Aniano, enteramente desarrollada junto al nuevo Templo construido por mandato y con la real ayuda de Carlomagno, donde tiene cabida todo el ritualismo del Éxodo y el devocionalismo occidental que ya comenzaba a introducirse, no se puede dejar de notar el cambio que recibe el primitivo “si revera Deum quaerit” de la Regla, a favor de las estructuras que conformarán cada vez más al monaquismo. Esto es válido todavía para toda la idea teocrática del monaquismo cluniacense y para todas las tardías tentativas similares...

Aparece más claro que nunca, cómo en estas situaciones, la *Regla* parece haber perdido su directiva fundamental: ¡la actitud de la búsqueda de Dios y de sólo Él!

Conclusión

Nada mejor que la misma experiencia de Dios que el hombre de Dios, Benito, tuvo de Dios, para concluir estas notas sobre la experiencia de Dios en la *Regla*.

1) La “huida del mundo” de Benito, descrita en términos tan drásticos en los *Diálogos* de Gregorio, está ejemplarizada sobre diversos grados de la renuncia y vocación de Abraham de acuerdo al análisis que hace Casiano. Sin embargo, lo que fundamenta esta “huida”, que es una actitud espiritual de conversión total frente a la Palabra, se encuentra precisamente en el “*solī Deo placere desiderans*” que tendrá después su perfecto equivalente en el “*si revera Deum quaerit*” de la *Regla*. No obstante, aquella “huida” de Benito es de género típicamente bíblico, que existencializa la actitud de fe de Benito frente a la Palabra de Dios, como asimismo la de todo monje en todos los tiempos.

2) Otro momento de este primado de la fe, Gregorio lo sintetiza a través del análisis del “*habitavit secum*” de Benito. Contrario a toda preocupación de intimismo religioso, el “*habitavit secum*” expresa, a su modo, el punto central de la experiencia de Dios experimentada por Benito. Sería necesario meditar profundamente todo lo que Gregorio describe a este respecto en la explicación de este estado espiritual.

Este estado representa una actitud dinámica de la vida espiritual, que corresponde al crecimiento de la fe, hasta la visión de Dios.

3) Luego, la visión a la cual se abre la experiencia de fe de Benito no es en modo alguno una intuición de Dios como causa primera o una inteligencia de la noción metafísica de Dios; es, por el contrario, una visión del mundo, ese mundo al cual él se había abstraído en su éxodo inicial. Su reaparición, sin embargo, está ahora altamente cualificada: tiene la experiencia del mundo referida a Dios: “Mira autem valde res in hac speculatione secuta est... omnis etiam mundus velut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est” (*Dial.*, cap. 35). Se comprende que la “huida” del mundo a la cual Benito se ha sometido inicialmente por el Espíritu es una huida táctica –“sit venia verbo”– para mejor volver al mundo, una vuelta, sin embargo, como el Espíritu lo quiere y según el carisma otorgado por el mismo Espíritu. La experiencia de Dios en el cristianismo a través de sus verdaderos carismas no podrá nunca dejar el mundo de lado.

4) Creo que a esta altura se descubre la coincidencia entre “la inteligencia del mundo” según el Espíritu, que aparece a Benito como concentrado en un solo rayo de sol, y la caridad perfecta a que conduce la escala de la humildad. Más que a una dimensión exclusivamente trascendental de Dios y evasiva frente a la realidad concreta e histórica, la fe conduce a la experiencia de Dios que es *comunión* y penetra en la historia del hombre. No sin motivo la Regla habla de caridad perfecta y no de simple contemplación. La verdadera experiencia de Dios en la fe a la Palabra, luego que el hombre es interrogado por ella, deberá necesariamente soportar el enfrentamiento del hombre y volver a él. La comunidad de los hermanos “*fortissimum genus*”, garantiza siempre todo esto.

5) Por otra parte, es cierto que la “vuelta al mundo” bajo la luz de Dios, hará ver cada vez más claramente su provisoriedad: “... *animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura*” (*loc. cit.*)³²⁴. Pero una cosa es la *provisoriidad* del hombre y de sus cosas y del mundo, y otra cosa muy diversa es la *huida* del hombre y de su historia que siempre acabará por destruir toda verdadera experiencia de Dios. La precariedad del mundo tal como la contempló Benito, desmitiza profundamente, toda clase de concepción sacral del mismo –sea cual fuere el tipo de configuración que quiera dársele– por la fe exigida en forma absoluta por la búsqueda de Dios.

Monasterio di Camaldoli
52010 Camaldoli - Arezzo - Italia

³²⁴ Las citas de los *Diálogos* fueron tomadas de “Gregorii Magni Dialoghi lib. IV”, edit. por U. MORICCA: Roma 1924.