

“PER DUCATUM EVANGELII” LA REGLA DE SAN BENITO Y EL EVANGELIO¹²⁰

En la mitad del Prólogo de su *Regla*, san Benito lanza una invitación a sus lectores: “Sigamos los caminos de Dios, tomando por guía el Evangelio”¹²¹. Este llamado a seguir el Evangelio no surge al azar. Cerrando la paráfrasis del *Salmo* 33 que forma la primera parte del Prólogo, constituye la punta y culminación de todo ese primer desarrollo. Además, anuncia la nueva referencia al Evangelio que cerrará igualmente la paráfrasis del *Salmo* 14, es decir, la segunda parte del Prólogo: escuchar la Palabra de Cristo y cumplirla, es actuar como hombre prudente que edifica su casa sobre roca¹²². Así pues, en dos oportunidades la meditación de Benito sobre el Antiguo Testamento desemboca en el Evangelio. Para él y para sus monjes, el Evangelio será guía de su marcha hacia el reino, base sobre la cual construirán juntos su vida.

Este papel eminente que el propio Benito reconoce al Evangelio hace pensar en el elogio que hará Bossuet de su obra: “Esta regla es un compendio del cristianismo, un docto y misterioso resumen de toda la doctrina del Evangelio, de todas las instituciones de los santos Padres, de todos los consejos de perfección”¹²³. Al expresarse así el orador francés quiere protestar contra las declaraciones de humildad de Benito en su último capítulo. No, la *Regla* benedictina no es una simple iniciación al cristianismo, sino más bien su flor más exquisita y su quintaesencia¹²⁴. Y, como es lógico, el Evangelio es la primera referencia a la que Bossuet recurre para apreciar esa cualidad cristiana de nuestra *Regla*. “Resumen de toda la doctrina del Evangelio”, la obra total de Benito confirmaría plenamente el *Per ducatum evangelii* del Prólogo.

Este elogio que el gran predicador del siglo XVII hace a la *Regla* en el ardor de un panegírico, ¿estamos nosotros prontos, hoy, a ratificarlo? ¿En qué medida podemos reconocer en esta Regla la “guía del Evangelio” que ella reivindica para sí? Vacilaríamos quizás en calificar indistintamente de “evangélicas” todas y cada una de sus partes. Quizás encontramos allí un poco más de precisiones reglamentarias y de sanciones de lo que espontáneamente incluimos en el término de “evangélico”. El Evangelio nos parece, tal vez, más simple, menos organizado. Más fraternal, también, menos disciplinario y menos jerárquico. No es sin motivo que el elogio de Bossuet menciona, después de “doctrina del Evangelio”, las “instituciones de los santos Padres”¹²⁵. De hecho, la *Regla* presenta todo un aspecto institucional que no es pura y simplemente del Evangelio.

Estas reacciones instintivas que son las nuestras, plantean un problema: el del “evangelismo”. Cuando se habla de Evangelio, cada generación cristiana oye de inmediato un conjunto de notas que no cambian sustancialmente –y con razón– pero cuyo timbre, armónicas y relativa intensidad difieren notablemente de una a otra época. La melodía es la misma, pero cambia la orquestación. La orquestación de los Padres, debido a las condiciones socio-culturales de entonces, no es a lo que estamos acostumbrados. Nada más legítimo de nuestra parte que discernir allí sus elementos particulares y caducos. Pero no nos engañemos: nuestra propia interpretación del Evangelio no está más exenta de tales particularidades de lo que estuvo la de los Padres.

¹²⁰ Texto francés original en *Collectanea Cisterciensia* 35 (1973), n. 3. Tradujo: Hna. Clotilde Barbé, osb. Abadía Santa Escolástica.

¹²¹ *RB* Pról. 21. De aquí en adelante nos referiremos a nuestra edición: *La Règle de saint Benoît*, t. I-II, Paris, 1972 (*Sources chrétiennes* 181-182).

¹²² Pról. 33-34 (*Mt* 7,24-25).

¹²³ *Panegyrique de saint Benoît* (1665), en BOSSUET, *Oeuvres oratoires*, ed. J. LEBARQ, t. IV, Paris, s.d., p. 630.

¹²⁴ Tal es el sentido de “pressis”, palabra caduca que el editor explica en nota (p. 630, n. 1).

¹²⁵ Notar sin embargo que también esta palabra ha evolucionado en su significado. “Instituciones” significa aquí sin duda para Bossuet “enseñanzas”.

Nuestro evangelismo no es más Evangelio en su estado puro que el de Benito. Ningún evangelismo puede desligarse del condicionamiento de la época en la cual se desarrolla. Y así debe ser: el Evangelio no es una esencia intemporal que haya que preservar de toda contaminación de la historia, sino un fermento para echar en la masa siempre cambiante de la humanidad.

Se puede por lo tanto creer a Benito cuando pretende colocarse “tomando por guía el Evangelio”: no sólo no podrá ponerse en duda su buena fe sino que todo lleva a creer que su obra representa en efecto esa encarnación del Evangelio que en su tiempo y en su medio era posible y necesaria. También se puede ver –con Bossuet– en la *Regla*, un “resumen del Evangelio”: hecho para un tiempo y un medio determinados, este resumen era realmente tal para los hombres a los cuales estaba destinado.

Pero, esta cualidad evangélica, ¿la tiene todavía la *Regla* para nosotros, monjes de hoy? No, ciertamente, en la medida en que el evangelismo de nuestro tiempo difiere del correspondiente al siglo VI, como se acaba de expresar. Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que la interpretación del Evangelio no es solamente cuestión de época, sino también de calidad de alma; que no depende solamente de las condiciones sociales, sino, además, de las vocaciones personales. Un hombre puede sentirse más o menos concorde con la interpretación que prevalece en su tiempo y sentirse sin embargo atraído por ciertos valores evangélicos que han sido mejor comprendidos y vividos en otras épocas. Sin dejar de ser un hombre de su tiempo – ¿cómo podría no serlo?– buscará en el legado de los Padres lo que no encuentra suficientemente en la espiritualidad presente¹²⁶.

Se explica así la persistente vitalidad de Ordenes monásticas provenientes de la Antigüedad cristiana y de la Edad Media. Así se explica, en particular, el duradero interés que reviste para nosotros –después de catorce siglos– un documento tan lejano en apariencia como la *Regla* de san Benito. Es que esta *Regla*, juntamente con los otros escritos de los Padres de los cuales no se la puede separar, expresa una cierta manera de comprender el Evangelio que corresponde a todos los tiempos, y que es la de los monjes. Toda esta literatura viene de una edad en la que el monaquismo ocupaba, en la estima del pueblo cristiano y en la vida de la Iglesia, un lugar muy distinto que en la actualidad. De ahí el fuerte sello monástico que la caracteriza como naturalmente. Otras épocas de la historia de la Iglesia –la nuestra en particular– tienen una comprensión del Evangelio que, aunque igualmente legítima en sí misma, no es tan propicia al desarrollo del alma monástica.

Y es por este motivo –sea dicho de paso– que no es quizás tan fácil como se cree el ser “monjes hoy”¹²⁷. En nuestros días, como en los días de Benito, indudablemente la fe cristiana puede y debe entrar en simbiosis con lo mejor de la cultura de la época, pero no todas las corrientes espirituales son igualmente favorables a esa forma definida de vida cristiana que es la vida monástica. Aquellas que encontró la antigüedad cristiana lo eran en su conjunto. No es seguro que muchas de nuestro tiempo lo sean. Es en esto que se debería pensar cuando se intenta purificar las instituciones y la espiritualidad monástica del menor rastro de “helenismo”, para echarlas a todos los vientos del pensamiento contemporáneo.

Pero volvamos a nuestro problema. Para apreciar correctamente esta relación de la *Regla* benedictina con el Evangelio, es preciso además tener en cuenta la forma en que los antiguos leían las partes de la Biblia que no fueran los Evangelios. Su fe no hacía diferencia alguna entre éstos y el resto de la Escritura. Todos los libros del Antiguo Testamento, y particularmente el Salterio, están considerados como Palabra de Cristo. Lo mismo se puede decir de los libros del Nuevo Testamento que siguen a los cuatro Evangelios, desde los *Hechos* hasta el *Apocalipsis*.

¹²⁶ Ver artículo “Notre situation de moines et de moniales au XX^e siècle”, en *Collectanea Cisterciensia* 33 (1971), pp. 171-178.

¹²⁷ Pensamos aquí en la obra reciente de O. DU ROY y en la crítica que de ella hemos hecho, bajo ese título, en *Benedictina* 19 (1973), pp. 227-238.

Por lo tanto, para entrar en el espíritu de Benito y de los Padres, se debería extender el problema y plantearlo en términos más generales: no solamente la Regla de san Benito y el Evangelio, sino la *Regla* y la Escritura. Respecto a esta lectura no crítica, fundada sobre una fe simple en la omnipresencia de Cristo y en la unidad de la Biblia, restringir la cuestión del evangelismo a los Evangelios no tiene mucho sentido. En un versículo de Salmo, Benito es capaz de encontrar una enseñanza del Evangelio. No solamente lo primero es para él ocasión de pensar en lo segundo, sino que es el propio Señor –entendamos: Cristo– quien profiere uno y otro. Hemos visto con qué soltura el Prólogo de la *Regla* pasa del *Salmo* 33 a la “guía del Evangelio” y, del *Salmo* 14, a la conclusión del Sermón de la Montaña. Si para no exceder los límites de un tema, vasto ya de por sí, nos ceñimos aquí a la utilización de los Evangelios por la *Regla*, habrá que recordar que en Benito pueden surgir temas propiamente evangélicos en el momento en que toma de cualquier otro libro de la Escritura.

Otro hecho debe permanecer constantemente presente en la mente: la *Regla* de san Benito es un compendio. Antes de ser un “resumen del Evangelio” –como dice Bossuet– es el resumen de una obra mucho más modesta y más próxima en el tiempo: la *Regla del Maestro*¹²⁸. Tres veces más larga, esta *Regla del Maestro (RM)* es también mucho más rica en citas escriturísticas, no solamente en razón de su extensión, sino también porque el Maestro se entrega con más gusto que Benito a consideraciones espirituales y doctrinales, donde la Escritura tiene necesariamente amplio lugar. Al resumir la obra de su antecesor, Benito retuvo una buena parte de las citas y alusiones escriturísticas, pero también suprimió muchas, no sin dejar de agregar algunas de su cosecha. En la primera parte de la Regla (*RB* Prol. 7), en la que Benito habitualmente repite al Maestro, casi toda la ilustración escriturística proviene de éste. En lo siguiente (*RB* 8-73), donde la redacción benedictina es mucho más libre, el material bíblico es más original, pero también –en razón de los asuntos tratados– menos abundante. Pensándolo bien, si nuestros cálculos son exactos¹²⁹, cerca de 3/5 partes de las citas y alusiones evangélicas que contiene nuestra Regla tienen su origen en la *Regla del Maestro*.

Estos hechos tienen varias consecuencias importantes. Primeramente, si se quiere medir en forma concreta el tenor evangélico de nuestra Regla, se deberá distinguir entre lo que es bien común del Maestro y de Benito, y lo que corresponde como propio a este último. Sin duda Benito también ha hecho suyo el material escriturístico que tomó del Maestro, pero tales citas y alusiones no tienen, en el mismo grado que las otras, el sello personal del autor.

Otra consecuencia: la *RM* permite, en algunos casos, reencontrar el fundamento evangélico de un pasaje de la *RB*. Benito, por el hecho de la abreviación, tuvo que sacrificar muchas citas y alusiones escriturísticas, muchas de las cuales desempeñaban sin embargo un papel-clave en el Maestro. Al omitir esas referencias al Evangelio, Benito no por eso reniega de ellas, se sobreentiende. Es legítimo, por lo tanto, y a veces muy esclarecedor, relacionar tal o cual institución de nuestra Regla con la palabra evangélica que el Maestro le había dado por raíz.

Algunos ejemplos servirán para captar el interés de estas vinculaciones. Pero antes de entrar por ese camino, parece necesario apaciguar la inquietud de aquellos y aquellas que no verían en esto sino búsquedas inútiles o de poca importancia. Se ha dicho recientemente que era bastante indiferente saber si Benito había bebido o no en tal o cual fuente¹³⁰. Lo importante sería reconocer la verdadera naturaleza de la Regla benedictina y de las que se le asemejan. No se las debería considerar como obras literarias, en el sentido clásico del término, sino como textos vivos, bebiendo en el fondo común de la tradición monástica y evolucionando libremente en su seno. Intentar establecer filiaciones precisas entre estas piezas movientes sería un juego bastante

¹²⁸ Nos referimos a nuestra edición: *La Règle du Maître*, t. I-II, Paris, 1964 (*Sources chrétiennes* 105-106).

¹²⁹ Hemos controlado las indicaciones de nuestra edición con las de S. PAWLOWSKY, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti*, Wien, 1965, pp. 106-107, que nos han suministrado algunas referencias suplementarias.

¹³⁰ Ver Chr. MOHRMANN, “La langue de saint Benoît”, en *La Règle de saint Benoît*, Séminaire pour maîtresses de novices cisterciennes, Laval, 1972, pp. 22-32.

inútil. En particular, habría que renunciar a colocar al Maestro y a Benito uno frente al otro. Más que perderse en investigaciones de las fuentes –hoy tan de moda– se debería contentar con definir los caracteres generales de esta literatura, especialmente la impersonalidad y el colectivismo, y con aclarar su lenguaje por comparación con otros tipos de textos profanos o cristianos: espirituales, jurídicos, litúrgicos, etc.

Estos puntos de vista tienen el mérito de insistir sobre un hecho real: la obra de Benito pertenece, de hecho, a una tradición determinada, la de las reglas monásticas escritas en latín o traducidas a esa lengua, siendo su carácter más notable el de tener muchos elementos en común. Sin embargo, este fondo común no se trasmite en forma global e indistinta. Entre tal texto y tal otro, existen relaciones particulares de dependencia literaria que a menudo saltan a la vista¹³¹. Nadie, que yo sepa, ha puesto jamás en duda que Cesáreo de Arlés haya plagiado la *Regla* de Agustín, ni que la utilización hecha por Cesáreo de esta *Regla*, en vez de la de Basilio o la de Pacomio, sea un hecho importante para quien quiera comprender la *Regula Virginum* del obispo de Arlés.

Entonces, ¿por qué negarse a zanjar la cuestión de las relaciones entre Benito y el Maestro, o a declararla como de poca importancia? Cuestión difícil, ciertamente, ya que una de las obras cotejadas es anónima y sin fecha. Pero el problema no es más insoluble que tantos otros que, con el tiempo, han llegado o se aproximan a una solución. Los libros de los Reyes y de las Crónicas, la Apologética de Tertuliano y *Octavius* de Minucio Félix, la *Gran Carta* de Macario y la *Hipotiposis* de Gregorio de Nisa, por no decir nada del problema sinóptico: la historia literaria está llena de estos enigmas. Es honor para historiadores y críticos no dejar caer los brazos ante ninguno de ellos.

Por lo demás, el problema *RM-RB* es hoy uno de aquellos cuya solución parece poco menos que lograda en sus grandes líneas. Por eso, me parece menos que nunca oportuno abandonar en la actualidad la explicación de nuestra *Regla* por sus fuentes, entre las cuales figura en primera fila la obra del Maestro. Sin duda se trata de una empresa delicada, en la que se está expuesto a veces a equivocarse, sobre todo sobrestimando el alcance de los acercamientos y tomando simples paralelos como fuentes¹³². Pero habida cuenta de un margen de error, que no es más considerable que en otros campos, el método es seguro y singularmente fecundo. Renunciar a ello sería una especie de suicidio para el espíritu. Y la “fluidez” de los textos no lo hace inaplicable. Escritos “vivos”, sin duda, pero en una medida muy restringida nuestras reglas son realmente, en cuanto a lo esencial, obras literarias, imputables a una sola persona, y la forma auténtica de la de Benito y de la del Maestro no es más imposible de reconocer que la versión original de *De unitate* de Cipriano o de las Cartas de Ignacio de Antioquía.

Tratándose, por lo tanto, de un trabajo útil, importante, necesario, no podemos hacer nada mejor que emprender ahora el examen comparativo de algunos pasajes de Benito y de aquellos del Maestro de los cuales dimanar. Comencemos por un texto capital: la presentación del monasterio al final del Prólogo. Cuando Benito escribe que va a “establecer una escuela del servicio del Señor”¹³³, nada indica, a primera vista, que ese proyecto se inspire precisamente en el Evangelio. En ninguna parte del Evangelio se habla de una *schola dominici servitii*. Jesús predicó el Reino de Dios, incluso una vez, según san Mateo, anunció “su Iglesia”, pero los términos de los cuales se sirve aquí Benito parecen tan extraños al lenguaje evangélico como la

¹³¹ Ver nuestro artículo *Regole cenobitiche d'Occidente* a aparecer en el *Dizionario Enciclopedico dei Religiosi*, Edizioni Paoline, Roma.

¹³² Este error pudo muy bien ser cometido por nosotros aquí o allá en nuestro reciente *Commentaire historique et critique*, Paris, 1971 (*Sources chrétiennes* 184-186), como nos lo reprocha A. BORIAS, “Une nouvelle édition de la Règle de saint Benoît”, en *RHS* 49 (1973), pp. 126-127. Sin embargo el ejemplo que él da ha sido mal elegido: si se considera no solamente la forma, muy banal, sino también y sobre todo el contenido del exordio de *RB* 37,1, la relación de ese pasaje con los textos romanos que he citado no deja lugar a dudas, como muy bien lo ha notado el encargado de recensiones inglés del *JTS* 24 (1973), p. 269.

¹³³ Prol. 45.

palabra *monasterium* que aparece bajo su pluma un poco más lejos¹³⁴.

Sin embargo, si consultamos la *Regla del Maestro*, constataremos que este pasaje de Benito ya se encuentra allí tal cual¹³⁵, y que responde a un texto anterior, omitido por Benito, en el que la Palabra de Jesús en el Evangelio es solemnemente proclamada. En efecto, el Prólogo benedictino no es sino el último trozo de una gran introducción tripartita que el Maestro llama el *Thema*. El comentario de los salmos 33 y 14 –el único conservado por nuestra *Regla*– en el Maestro está precedido por un largo comentario de la Oración dominical y por una evocación del bautismo: la parábola de la fuente.

En este primer trozo del *Thema*, el Maestro presenta a la humanidad pecadora bajo la imagen de una caravana que camina hacia el desierto, llevando pesadas cargas y muriendo de sed. Pero esta escena de desesperación cambia de pronto: la fuente bautismal aparece de improviso, la voz de Cristo se hace oír: “Venid a mí, todos los que andáis agobiados con trabajos y cargas, que yo os aliviaré” (*Mt* 11,28). Los hombres depositan la carga del pecado, beben en la fuente de vida. Regenerados por el bautismo, “rehechos” por Cristo, oyen de nuevo su voz: “Tomad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis el reposo para vuestras almas; porque suave es mi yugo, y ligera mi carga” (*Mt* 11,29-30).

Este segundo llamado será lo decisivo para su entrada al monasterio. Luego de la vocación al bautismo, he aquí, a los ojos del Maestro, la vocación a la vida monástica. *Discite a me*: “entrad en mi escuela, aprended de mí”. Esta palabra de Cristo es para el Maestro la consigna de su fundación, el programa de la obra que va a instituir. La *schola dominici servitii*, que abrirá al final del *Thema* no será sino la realización del deseo de Jesús. Los monjes serán “discípulos” de Cristo, el abad un “maestro” o un “doctor” que enseña en su Nombre, el monasterio una “escuela” donde se aprenderá a vivir según sus mandamientos.

Aunque en apariencia poco evangélica la definición del monasterio como *schola*, enraíza pues en el Evangelio. Para descubrir esta raíz evangélica, invisible a la sola lectura de Benito, basta examinar la *Regla del Maestro* con un poco de atención.

He aquí un segundo ejemplo. Benito consagra un pequeño capítulo al caso de los hermanos que salen del monasterio y que piden ser reincorporados¹³⁶. Su norma es a la vez generosa y severa: el culpable puede ser recibido una vez, dos veces, hasta tres veces, pero no más. Esta regla de “tres veces” deja un poco perplejo: ¿por qué esta limitación arbitraria? En el Evangelio, ¿Jesús no dice a Pedro que es preciso perdonar hasta setenta veces siete, indefinidamente¹³⁷?

La norma benedictina no se refiere aparentemente a ningún texto del Evangelio. Pero, si se considera el pasaje correspondiente de la *Regla del Maestro*¹³⁸, se ve aparecer en seguida la raíz evangélica de ese *usque tertio*. “Después de tres reprimendas, escribe el Maestro, se tratará al reincidente como a un pagano y a un publicano”. Evidentemente estas palabras hacen alusión al procedimiento evangélico de tres amonestaciones sucesivas: en secreto, ante testigos, y en público, tal cual se expone en san Mateo (*Mt* 18,15-17). Benito y el Maestro se inspiran en otra parte¹³⁹ de manera más literal. Aquí, sin distinguir entre amonestaciones privadas y públicas, retienen únicamente el total de tres advertencias. El apóstata que abusa de esa triple posibilidad de salvación se convierte en un extraño para la comunidad.

¹³⁴ Prol. 50.

¹³⁵ *RM* Ths 45-46.

¹³⁶ *RB* 29.

¹³⁷ *Mt* 18,21-22, texto que se cita en *RM* 14,15 a propósito de la reconciliación del excomulgado y que a menudo ha sido invocado a propósito de la reintegración del apóstata (ver los comentarios de DELATTE y de HERWEGEN sobre *RB* 29).

¹³⁸ *RM* 64,1-4.

¹³⁹ Ver *RM* 12 y *RB* 23.

El derecho monástico se funda aquí por lo tanto en una regla del Evangelio. Benito solo, en modo alguno nos permitiría sospecharlo¹⁴⁰. A la luz del Maestro este fundamento evangélico se hace claro.

Tercer ejemplo. Benito abre su capítulo sobre la lectura en la mesa afirmando simplemente: “En las mesas de los hermanos no debe faltar la lectura”¹⁴¹. El principio es neto y la fórmula bien acuñada, pero falta toda justificación escriturística. Uno piensa estar frente a una de esas costumbres monásticas que nada tienen que ver con el Evangelio. En realidad, la frase de Benito resume en forma muy seca un pasaje del Maestro donde el sentido espiritual y el fundamento evangélico de la observancia están bien destacados: “El alimento divino nunca debe faltar en la comida carnal, como lo dice la Escritura: ‘No sólo de pan vive el hombre, sino de toda Palabra de Dios’ (Lc 4,4). Así, los hermanos tendrán una doble comida, comiendo con su boca y apacentándose por los oídos”¹⁴².

El resumen de Benito, pues, ha dejado de lado, nuevamente aquí, una interesante motivación inspirada en el Evangelio. La costumbre de los monjes de leer durante las comidas se inspira en el amor de Cristo por la Palabra de Dios. Así como Jesús en el desierto dominaba su hambre corporal meditando la Escritura, así los monjes se elevan por encima de su apetito físico y escuchan al comer, las lecturas santas.

Veamos aquí un último caso en el que el Maestro confirma el sentido evangélico de una prescripción de Benito. Según éste, el nuevo profeso debe “distribuir sus bienes a los pobres o cederlos en donación al monasterio”¹⁴³. No se hace referencia alguna al Evangelio, pero se adivina que Benito piensa en Mt 19,21: “Vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres; luego ven, y sígueme”. De hecho, el pasaje correspondiente del Maestro no sólo presenta la misma expresión *erogare pauperibus* sino también una cita del texto evangélico¹⁴⁴.

Estos pocos ejemplos, que no son los únicos sin duda, hacen ver cómo uno se equivocaría si no juzgara el evangelismo de Benito sino por las extracciones explícitas o por las alusiones manifiestas que hizo del Evangelio en su *Regla*. Es indispensable conocer el plan de trasfondo de la *Regla del Maestro* si no se quiere desconocer otras referencias evangélicas menos aparentes, pero reales y de importancia.

Y, a su vez, el evangelismo del Maestro no puede apreciarse exactamente a menos que se tome en cuenta otro plan de trasfondo: el de la tradición anterior a él mismo. Pensamos en particular en la justificación profunda de la oración de las horas. Leyendo al Maestro, como también a Benito, parecería que el sistema de siete oficios por día se funda únicamente en un versículo del *Salmo* 118: “Siete veces al día te alabé”¹⁴⁵. Sin embargo, la tradición monástica y paleocristiana, que el Maestro menciona a este respecto¹⁴⁶, aduce un principio neotestamentario que es permitido considerar como una raíz mucho más profunda: el “Orad sin cesar” de Pablo, el *semper orare* de Lucas¹⁴⁷. En definitiva, esta consigna del Apóstol y del Evangelio es lo que funda en realidad, en el plano de la historia tanto como en el de la doctrina, todos los sistemas de horas de oración que los cristianos fervientes y los monjes se han forjado, a partir de fines del siglo II¹⁴⁸. El oficio divino, al que nuestras dos reglas dan un lugar tan importante, tiene allí

¹⁴⁰ Los excelentes comentarios de DELATTE, HERWEGEN Y STEIDLE no lo señalan, como tampoco las ediciones de PENCO, de HANSLIK *et* Montserrat.

¹⁴¹ *RB* 38,1.

¹⁴² *RM* 24,4-5.

¹⁴³ *RB* 58,24.

¹⁴⁴ *RM* 87,13-15.

¹⁴⁵ *RM* 34,3; *RB* 16,3.

¹⁴⁶ *RM* 34,2: “ut uetustatis mos est et patrum instituta sanxerunt”.

¹⁴⁷ *I Ts* 5,17; *Lc* 18,1.

¹⁴⁸ Ver nuestro artículo “Le sens de l’office divin d’après la Règle de saint Benoît”, en *RAM* 42 (1966), pp. 389-404, así como los posteriores desarrollos de nuestro *Commentaire doctrinal et spirituel* por aparecer en la colección *Sources chrétiennes*.

una raíz evangélica poco aparente, pero que es preciso no perder nunca de vista.

Sobre este punto, el Maestro y Benito son igualmente deficientes, y es preciso buscar en la tradición más antigua la referencia al Evangelio que ellos no suministran. En otras partes, por el contrario, introducen importantes nociones evangélicas que en vano uno buscaría en tal o cual de sus antecesores.

El caso más patente es el de los dos primeros preceptos, citados por el Maestro al comienzo de su *ars sancta*, y por Benito encabezando sus “instrumentos de las buenas obras”¹⁴⁹. Amar a Dios, amar al prójimo: nada más fundamental en cuanto al Evangelio, que esos preceptos dados por Jesús mismo como los dos más grandes de la ley divina. Sin embargo, la literatura monástica anterior al Maestro y a Benito no es unánime en presentarlos como tal. Si algunos textos, como la *Regla* basiliana y el *Ordo monasterii* agustiniano, les conceden un lugar de preferencia, un autor tan estimable como Casiano los pasa por alto casi completamente¹⁵⁰. Para Casiano que, sobre este punto, se inspira en otros esquemas escriturísticos, el amor es una cima, no un fundamento.

El Maestro y Benito no ignoran esta noción de amor-perfección: la escala de la humildad, que toman de Casiano, va del temor, a la caridad y culmina en ésta como en su cima. Pero esta perspectiva trazada por Casiano no es la única que presentan nuestras reglas. Con mucha oportunidad, si no con toda lógica, ellas agregan otro modo de ver, que es el del Evangelio. Para ellas, el amor a Dios no es solamente un coronamiento reservado a los perfectos. Es ante todo el primer mandamiento, aquél que todo cristiano y todo monje está llamado a poner en práctica en cuanto comienza a trabajar para Dios. Así el Maestro y Benito vuelven a colocar sobre el candelero la luz del Evangelio, que Casiano, por razones de coherencia doctrinal, había puesto un poco bajo el celémín.

Sobre otro punto, que no es menos notable, nuestras reglas dan testimonio de una igual preocupación evangélica. Sabemos cómo abren el capítulo de la humildad con una cita solemne de la Escritura: “Quien se ensalza será humillado, y quien se humillare será ensalzado”. Esta palabra de Jesús, que se repite tres veces en los Evangelios, no es para el Maestro y para Benito solamente una hermosa máxima, propia a hacer más majestuoso el exordio de un gran tratado. Ella condiciona toda la imagería y la doctrina del capítulo: puesto que “ensalza” al hombre a la altura mayor que puede subir, aun hasta el cielo, la humildad es concebida como una escala que lleva de la tierra a los cielos, vía que el monje debe recorrer toda su vida y que le conduce derecho a su fin último¹⁵¹.

Estos hechos asumen todo su sentido cuando se compara el tratado sobre la humildad de nuestras dos reglas con el pasaje de las Instituciones de Casiano, del que deriva¹⁵². En ausencia de la cita al Evangelio, falta por consiguiente la orientación escatológica. El itinerario no conduce al cielo sino solamente a la perfección terrestre de la caridad. La humildad no es su constitutivo de un extremo al otro, sino que es sólo una de las etapas. Sobre todo, la humildad no aparece, en este pasaje de Casiano, como una vía eminentemente evangélica, trazada por Cristo mismo, sino como una simple prescripción ascética, cuya relación con la revelación cristiana no se destaca.

El Maestro y Benito por lo tanto han renovado profundamente la doctrina de la humildad al referirla expresamente a la Palabra de Jesús, a la enseñanza del Evangelio. Se notará que el sentido atribuido por ellos a la frase evangélica es a la vez literal y acuciante: “Quien se humilla será ensalzado”. El Maestro y Benito tornan estas palabras al pie de la letra y en toda su fuerza,

¹⁴⁹ *RM* 3,1-2; *RB* 4,1-2.

¹⁵⁰ Este hecho fue puesto en evidencia en nuestro *Commentaire doctrinal et spirituel* de *RB* 4.

¹⁵¹ Ver nuestro *Commentaire historique et critique* en *La Règle de saint Benoît*, t. IV, Paris 1971 (*Sources chrétiennes* 184), pp. 352-354. Menos consecuente que el Maestro, Benito suprimió el final escatológico de aquél.

¹⁵² CASIANO, *Inst.* 4,39.

entendiendo de ello que la humildad es la condición necesaria y suficiente para ir al cielo, para elevarse hasta Dios.

Este literalismo ambicioso no yerra por cierto su objetivo, ya que el propio san Pablo no vacila en representar todo el destino de Cristo como una exaltación por la humildad¹⁵³. Pero otras interpretaciones literales del Maestro son menos afortunadas, particularmente cuando exprime la Palabra de Jesús: “Si alguien *quiere* ser el más grande, que se haga el más pequeño”, hasta sacar un increíble método educativo consistente en suscitar y sustentar entre los hermanos la *determinación* de llegar al puesto de abad, rivalizando para ello en las prácticas virtuosas¹⁵⁴.

Esta última observación nos lleva a nuestra conclusión, que quisiera poner en guardia al lector contra una estimación demasiado material del lugar que ocupa el Evangelio en nuestra *Regla*. El ejemplo que acabamos de encontrar lo demuestra bastante: no es suficiente citar el Evangelio, ni siquiera sacar de él principios de acción. Es preciso además hacerlo con oportunidad. El número de citas y de alusiones evangélicas no es el único criterio de evangelismo de un texto, ni incluso el criterio más seguro.

Un escrito que tenga pocos o ninguno de esos elementos, puede estar más cargado del espíritu de Jesús que otro que esté lleno de ellos. Las referencias al Evangelio son escasas y poco aparentes en la *Regla* de Agustín, mientras que hormigean en la de Basilio: ¿es una menos evangélica que la otra? En cuanto a la regla pacomiana –que hay serias razones para atribuir al propio Pacomio¹⁵⁵– el Evangelio, como el resto de la Escritura, está poco menos que ausente¹⁵⁶. Sin embargo, conocemos por otros escritos el espíritu profundamente evangélico del monaquismo pacomiano. Sería injusto exigir a esta obra algo que no tiene intención de dar. La *Regla* de Pacomio no pretende ser un directorio espiritual sino un reglamento para el buen orden de una comunidad que recibe abundantemente, por otras vías, la Palabra de Dios.

Es preciso pues renunciar a todo juicio sobre el carácter más o menos evangélico de las reglas antiguas, como también a toda comparación entre su evangelismo y el nuestro. Entonces, como hoy¹⁵⁷, las reglas monásticas fueron redactadas dentro de un sano espíritu de libertad. Estando presente en todos la misma voluntad incondicional de seguir a Cristo, cada legislador se ha sentido libre de dar a su obra un aspecto particular, sin tener la preocupación de darle una conformación formal con el Evangelio.

Por lo demás, el Evangelio no es tanto una “regla” cuanto una “buena nueva”¹⁵⁸. Con razón los autores monásticos no han visto en él un modelo y un cuadro obligatorios para toda legislación cristiana. El Evangelio ha sido para ellos ante todo lo que es en realidad: el mensaje de salvación por Jesucristo. En este sentido, el *Thema* del Maestro y el Prólogo de Benito son ejemplares. El primero se abre –ya lo hemos dicho– con el llamado de Cristo Salvador que atrae a su persona e invita a tomar su yugo. El segundo propone de entrada volver a Dios por el renunciamiento a sí mismo y por la obediencia a Cristo Rey. Y ambos terminan con la fundación de una *schola* en la que el Señor Jesucristo será escuchado como un maestro, servido

¹⁵³ *Flp* 2,5-11.

¹⁵⁴ Ver *RM* 92 (cf. Mt 20, 26-27). Comentario en A. de VOGÜÉ, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris, 1961, pp. 355-359.

¹⁵⁵ Ver A. de VOGÜÉ, “Les pièces latines du dossier pachômien”, en *RHE* 67 (1972), pp. 26-27, especialmente pp. 47-56.

¹⁵⁶ Cf. R. HANSLIK, “Neutestament-Zitate in den ältesten Klosterregeln”, en *Festschrift Franz Loidl*, t. I, Wien, 1970, pp. 57-64, especialmente p. 58.

¹⁵⁷ Pensamos en las reglas recientes que hemos mencionado en el artículo “*Sub Regula uel abbate*. Etude sur la signification théologique des règles monastiques anciennes”, en *Coll. Cist.* 33 (1971), pp. 209-241 (ver p. 223). Acaba de aparecer una nueva edición del *Livre de vie monastique*, Laurac-en-Vivaraix 1973.

¹⁵⁸ Es por esto, digámoslo al pasar, que no creemos que sea posible prescindir de toda regla fuera del Evangelio, como lo desearía un cierto evangelismo contemporáneo. Sería exigir al Evangelio algo distinto de lo que es y que ofrece. ¿El ideal de una comunidad cristiana es acaso eliminar lo más posible de sus reglas lo que no venga en línea recta del Evangelio, para así llegar a lo que se da en llamar “simplicidad evangélica”?

como un soberano, seguido hasta su cruz y su reino¹⁵⁹.

*Adalbert de Vogüé, osb
La Pierre-qui-Vire
89, Saint Léger
Vauban, (Yonne), France*

¹⁵⁹ Sobre este final del Prólogo, ver nuestro comentario en *La Règle de saint Benoît*, t. IV (SC 184), pp. 62-65. Se encontrará un estudio sobre la noción de *schola* (a la vez “escuela” y “cuartel”) en el *Commentaire doctrinal et spirituel*.