SAN BENITO

SU VIDA Y SU REGLA

DIRECCIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

DOM GARCIA M. COLOMBAS

VERSIONES DEL PADRE

DOM LEON M. SANSEGUNDO

COMENTARIOS Y NOTAS DEL PADRE

DOM ODILON M. CUNILL

MONJES DE MONTSERRAT

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLIV

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C., ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1954 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. Fr. AGAPITO SOBRADILLO, O. F. M. C., *Decano de la Facultad de Teología;* R. P. Dr. MARCELINO CABREROS, C. M. F., *Decano de la Facultad de Derecho;* M. I. Sr. Dr. BERNARDO RINCÓN, *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JOSÉ JIMÉNEZ, C. M. F., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. Fr. ALBERTO COLUNGA, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* reverendo P. DR. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. AP. 466

MADRID • MCMLIV

NIHIL OBSTAT:
Lic. Doroteo Martín Berzal.
Censor.

IMPRIMI POTEST:
† Aurelio María,
Abad de Montserrat.

IMPRIMATUR:
† José María,
Ob. aux. y Vic. gral.
Madrid, 25 marzo 1954.

Rivadeneyra, S. A.—Paseo Onésimo Redondo, 26.—Madrid.

INDICE GENERAL

PÁG.

Prólogo XIII
Bibliografía XVII

INTRODUCCION GENERAL

I. **El monacato antes de San Benito** 3

1. *Orígenes del monacato* 4

Precedentes del monacato cristiano 4
Los "monjes" del Antiguo Testamento.—Los "monjes" del paganismo.

Los verdaderos precursores de los monjes 6
Los monjes y Cristo.—Los ascetas de la Iglesia apostólica.—Los ascetas de la Iglesia de los mártires.

Aparición del monacato en Oriente 9
Del ascetismo al monaquismo.—"Extra mundum".—Las circunstancias históricas.—Egipto, paraíso de los monjes.

2. *Primera evolución del monacato en Oriente* 13

San Antonio y la vida eremítica 13
Esquema biográfico.—La vida de los ermitaños.

San Pacomio y la vida cenobítica 17
El padre del cenobitismo.—El cenobitismo pacomiano.

San Basilio, reformador del cenobitismo 20
San Basilio de Cesárea.—La teología de la vida monástica.—El monasterio basiliano.

3. *Los monjes de Occidente* 23

Las Galias 24
San Martín de Tours.—Lerins.

Italia 25
Los primeros monjes italianos.—La influencia de San Jerónimo.—Una nueva realización.

Otros países europeos 26
España.—El monacato celta.

PÁG.

África 27
San Agustín.

4. *Las grandes líneas de la espiritualidad monástica.* 27

Tres maestros de la espiritualidad monástica ... 28
Orígenes.—Evagrio Póntico.—Juan Casiano.

La ascensión espiritual 35
El fin de la vida monástica.—La "vita actualis".—La "vita theoretica", contemplación y oración.

II. **San Benito** 42

1. *La vida* 43

Un joven de buena familia 43
La patria.—La familia.—El tiempo.—Los estudios en Roma.—La renuncia.—Un alto en el camino de la soledad.

Las experiencias de Subiaco 50
La consagración monástica.—El anacoreta.—La paternidad espiritual.—Una dolorosa experiencia.—Los doce monasterios.

La plenitud de Montecasino 55
El nuevo monasterio.—La Regla.—San Benito y el mundo exterior.—El tránsito.

2. *La figura moral* 60

"Nursina durities" 61
Gravedad.—Energía.

Espíritu romano 63
Autoridad.—Orden.—Discreción.

Delicadeza espiritual 67
Urbanidad.—Gusto estético.

La inteligencia 68
Claridad y lógica.—Penetración psicológica.—La formación intelectual.

El corazón 71
Bondad, compasión y ternura.—"Pius Pater".

El monje 74
Religión.—Fidelidad a la observancia.—Humildad.—Oración.—El hombre de Dios.

III. **La obra de San Benito** 80

1. *El cenobio benedictino* 82

Los fundamentos del cenobio 82
La base material: el monasterio.—La Regla, ley del cenobio.—El abad, padre del cenobio.

PÁG.

Los oficiales del monasterio 90
Los decanos.—El mayordomo.—El enfermero y el hospedero.—El portero.—El maestro de novicios.

La entrada en la familia monástica 92
El reclutamiento.—El noviciado.—La profesión.

La vida monástica en el cenobio benedictino ... 94
La comunidad.—El horario.—"Opus Dei".—"Lectio divina".—"Opus manuum".

2. *La espiritualidad benedictina* 102

Los anticipos divinos 103
La vocación.—La gracia.

La vida ascética 104
La cooperación del monje a la obra de la gracia.—Ascetismo corporal.—La renuncia íntima.—La obediencia.—La humildad.

La vida mística 113
San Benito y la contemplación.—"Claustra monasterii".—"Taciturnitas".—La presencia de Dios.—El diálogo con Dios.

Otros rasgos de la espiritualidad benedictina ... 124
Cristocentrismo.—El abad, padre espiritual de los monjes.—"Dilatato corde".—La Iglesia monástica.

I.—LA VIDA

Introducción 135
El autor.—Los *Diálogos*.—La vida de San Benito.—Valor histórico.—El texto.

San Gregorio Magno, libro segundo de los "Diálogos" 159

CAPÍTULOS:

1. De una criba rota y recompuesta 161
2. De cómo venció una tentación de la carne 163
3. De una vasija de cristal rota con la señal de la cruz 167
4. Del monje distraído vuelto al buen camino 173
5. Del agua que hizo brotar de una roca en la cumbre de un monte 175
6. Del hierro vuelto a su mango, del fondo del agua 175
7. De un discípulo suyo que anduvo a pie enjuto sobre las aguas 177
8. Del pan envenenado lanzado lejos por un cuervo 179
9. De una enorme piedra aligerada en su peso merced a la oración 185
10. Del fantástico incendio de la cocina 185
11. Del pequeño siervo de Dios destrozado por una pared y sanado 187

PÁG.

12. De los monjes que tomaron alimento contra lo prescrito por la regla 189
13. Del hermano del monje Valentiniano 189
14. De la simulación burlada del rey Totila 191
15. De la profecía que hizo al mismo rey 193
16. De un clérigo liberado del demonio 195
17. Profecía de la destrucción de su monasterio 199
18. De un pequeño barril escondido y descubierto en espíritu 201
19. De unos pañuelos aceptados por un monje 201
20. Del pensamiento de soberbia de un monje, conocido en espíritu 203
21. De doscientos costales de harina hallados junto al monasterio en tiempo de carestía 203
22. De los planos del monasterio de Terracina concebidos en una visión 205
23. De unas siervas de Dios que después de la muerte son devueltas a la comunión merced a una oblación suya ... 207
24. De un joven monje a quien arrojé la tierra del sepulcro. 211
25. Del monje que al marcharse del monasterio contra la voluntad de Benito, encontró un dragón que le acosaba en el camino 213
26. De un leproso curado 213
27. De unos sueldos devueltos al deudor gracias a un milagro suyo 215
28. De una redoma de cristal arrojada contra unos peñascos, que no se rompió 215
29. De una tinaja vacía, llena luego de aceite 217
30. De un monje liberado del demonio 219
31. De un aldeano maniatado, libre con sólo su mirada 221
32. De la resurrección de un muerto 223
33. Del milagro de su hermana Escolástica 225
34. Cómo vió salir de su cuerpo el alma de su hermana ... 227
35. Del mundo entero congregado ante sus ojos, y del alma de Germán, obispo de Capua 229
36. Que escribió una Regla para monjes 235
37. De la profecía que de su muerte hizo a los hermanos ... 235
38. De una demente curada en la cueva 237

Fragmento del libro III, c. 16 239
Fragmento del libro IV, c. 8 239
Fragmento del libro IV, c. 9 239

II.—LA REGLA

Introducción 243

Autenticidad. — Redacción. — Destinatarios. — Lengua y estilo. — Fuentes. Originalidad. —La tradición manuscrita.—Ediciones y traducciones. Comentarios. —Plan y análisis.—Esquema ideológico de la Santa Regla.—La presente edición.

La Santa Regla 280

Prólogo 284

PÁG.

Capítulos:

1. *De generibus vel vita monachorum*: De los géneros y de la vida de los monjes 308
2. *Qualis debeat esse abbas*: Cuál deba ser el abad 318
3. *De adhibendis ad consilium fratribus*: De convocar los monjes a consejo 334
4. *Quae sunt instrumenta bonorum operum*: Cuáles son los instrumentos de las buenas obras 342
5. *De obedientia discipulorum qualis sit*: Cuál debe ser la obediencia de los discípulos 358
6. *De taciturnitate*: Del silencio 366
7. *De humilitate*: De la humildad 370
8. *De Officiis divinis in noctibus*: De los Oficios divinos por la noche 394
9. *Quanti psalmi dicendi sunt nocturnis Horis*: Cuántos salmos han de decirse en las Horas nocturnas 400
10. *Qualiter aestatis tempore agatur nocturna laus*: Cómo debe celebrarse la alabanza nocturna en verano 406
11. *Qualiter dominicis diebus Vigiliae agantur*: Cómo deben celebrarse las Vigilias los domingos 408
12. *Qualiter Matutinorum sollemnitas agatur*: Cómo debe celebrarse la solemnidad de Laudes 414
13. *Privatis diebus qualiter Matutini agantur*: Cómo han de celebrarse las Laudes los días feriales 418
14. *In natale sanctorum qualiter Vigiliae agantur*: Cómo han de celebrarse las Vigilias en el natalicio de los santos 422
15. *Alleluia quibus temporibus dicatur*: En qué tiempos se ha de decir el Aleluya 424
16. *Qualiter divina Opera per diem agantur*: Cuáles sean los divinos Oficios durante el día 426
17. *Quanti psalmi per easdem Horas dicendi sunt*: Cuántos salmos han de decirse en las mismas Horas 430
18. *Quo ordine psalmi dicendi sunt*: Con qué orden se han de decir los salmos 436
19. *De disciplina psallendi*: Del modo de salmodiar 442
20. *De reverentia orationis*: De la reverencia en la oración. 448
21. *Decani monasterii quales debeant esse*: Cuáles deban ser los decanos del monasterio 454
22. *Quomodo dormiant monachi*: Cómo han de dormir los monjes 458
23. *De excommunicatione culparum*: De la excomunión por las culpas 464
24. *Qualis debeat esse modus excommunicationis*: Cuál debe ser la norma de la excomunión 468
25. *De gravioribus culpis*: De las culpas más graves 470
26. *De his qui sine iussione iunguntur excommunicatis*: De los que sin orden [del abad] se juntan con los excomulgados 474
27. *Qualiter debeat abbas sollicitus esse circa excommunicatos*: Cuán solícito debe ser el abad con los excomulgados 476

PÁG.

28. *De his qui saepius correpti emendare noluerint*: De los que corregidos muchas veces no quisieren enmendarse 480
29. *Si debeant iterum recipi fratres exeuntes de monasterio*: Si deben ser otra vez recibidos los hermanos que salen del monasterio 484
30. *Pueri minori aetate qualiter corripiantur*: Cómo han de ser corregidos los niños en su menor edad 486
31. *Qualis debeat esse cellararius monasterii*: Cuál debe ser el mayordomo del monasterio 490
32. *De ferramentis vel rebus monasterii*: De las herramientas y enseres del monasterio 496
33. *Si quid debeant monachi proprium habere*: Si deben tener los monjes algo propio 500
34. *Si omnes aequaliter debeant necessaria accipere*: Si todos deben recibir igualmente lo necesario 504
35. *De septimanariis coquinae*: De los semaneros de cocina. 506
36. *De infirmis fratribus*: De los hermanos enfermos ... 514
37. *De senibus vel infantibus*: De los ancianos y de los niños 518
38. *De ebdomadario lectore*: Del lector semanero 520
39. *De mensura cibi*: De la tasa de la comida 526
40. *De mensura potus*: De la tasa de la bebida 530
41. *Quibus horis oportet reficere fratres*: A qué horas conviene que coman los hermanos 534
42. *Ut post Completorium nemo loquatur*: Que nadie hable después de Completas 538
43. *De his qui ad Opus Dei vel ad mensam tarde occurrunt*: De los que llegan tarde a la Obra de Dios o a la mesa 544
44. *De his qui excommunicantur quomodo satisfaciant*: Cómo deben satisfacer los que son excomulgados 550
45. *De his qui falluntur in oratorio*: De los que se equivocan en el oratorio 554
46. *De his qui in aliis quibuslibet rebus delinquunt*: De los que faltan en cualesquiera otras cosas 556
47. *De significanda hora Operis Dei*: Del hacer la señal para la Obra de Dios 558
48. *De opera manuum cotidiana*: Del trabajo manual cotidiano 562
49. *De Quadragesimae observatione*: De la observancia de la Cuaresma 570
50. *De fratribus qui longe ab oratorio operantur*: De los hermanos que trabajan lejos del oratorio 576
51. *De fratribus qui non satis longe proficiscuntur*: De los hermanos que no van muy lejos 578
52. *De oratorio monasterii*: Del oratorio del monasterio ... 580
53. *De hospitibus suscipiendis*: Cómo se ha de recibir a los huéspedes 584
54. *Ut non debeat monachus litteras vel eulogias suscipere*: Que el monje no debe recibir cartas o presentes 592

PÁG.

55. *De vestiariis vel calciariis fratrum*: De los vestidos y del calzado de los hermanos 596
56. *De mensa abbatis*: De la mesa del abad 604
57. *De artificibus monasterii*: De los artífices del monasterio 606
58. *De ordine suscipiendorum fratrum*: Del modo de recibir a los hermanos 610
59. *De filiis nobilium vel pauperum*: De los hijos de nobles o de pobres 624
60. *De sacerdotibus qui in monasterio habitare voluerint*: De los sacerdotes que quisieren vivir en el monasterio 628
61. *De monachis peregrinis*: De los monjes peregrinos ... 632
62. *De sacerdotibus monasterii*: De los sacerdotes del monasterio 636
63. *De ordine congregationis*: Del orden de la comunidad. 640
64. *De abbate ordinando*: De la ordenación del abad 646
65. *De praeposito*: Del prepósito 656
66. *De hostiariis monasterii*: De los porteros del monasterio 662
67. *De fratribus in viam directis*: De los hermanos enviados de viaje 666
68. *Si fratri impossibilia a priore iubeantur*: Si a un hermano le manda el superior cosas imposibles 670
69. *Ut in monasterio non praesumat alter alium defendere*: Que en el monasterio nadie se atreva a defender a otro 674
70. *Ut non praesumat quisquam alium caedere*: Que nadie se atreva a golpear a otro 676
71. *Ut oboedientes sibi sint invicem*: Que se obedezcan mutuamente 680
72. *De zelo bono quod debent monachi habere*: Del buen celo que deben tener los monjes 684
73. *De hoc quod non omnis observatio iustitiae in hac sit Regula constituta*: De que no toda la práctica de la justicia está prescrita en esta Regla 688

Apéndices:

I. El culto y las fiestas de San Benito 697
II. Las reliquias de San Benito 702
III. La medalla de San Benito 704
IV. Notas de iconografía benedictina 717
V. Conversatio morum suorum 725

Indices:

I. *De la Santa Regla*:
1. Escriturístico 735
2. De fuentes y lugares paralelos 737
3. De materias 741
4. De palabras 747

II. *De personas, lugares y cosas más notables* 752

PROLOGO

BENITO de Nursia, gloria no sólo de Italia, sino de toda la Iglesia, cual astro esplendoroso irradia su luz refulgente en medio de las tinieblas de la noche". Así empezaba Su Santidad Pío XII la carta enciclica con que quiso conmemorar, en 1947, el XIV centenario de la muerte del patriarca de Montecasino.

Los siglos han pasado, pero el mensaje de San Benito no es de ningún modo anacrónico. Todavía hay monjes benedictinos; y no parece dudoso que hasta el fin de los siglos no faltarán almas que, por vocación y por estado, intentarán modelar su vida entera según los principios de sobrenatural sabiduría contenidos en la *Santa Regla*.

Mas no son los hijos de San Benito los únicos que puedan interesarse por la figura ó beneficiarse de la doctrina del gran abad de Occidente. No en vano presidió el patriarca el nacimiento de la cristiandad medieval, cuando, en un tiempo de profundas transformaciones, constituyeron los monasterios benedictinos, en dondequiera que se asentaron, hogares de vida cristiana, al par que influyentes núcleos de civilización y cultura. Mediante estas iglesias monásticas, repletas de la savia que mana de Montecasino, San Benito influyó poderosamente en los nuevos pueblos, inoculándoles algo de su amor al orden y al trabajo, de su sentido comunitario, de su espíritu de disciplina y colaboración, de ese cristianismo auténtico y profundo, sobre todo, que constituye la entraña misma de la institución benedictina. "Padre de Europa", ha sido llamado San Benito por el papa Pío XII, quien ha insistido también sobre la vitalidad inexhausta del ideal monástico benedictino y la importancia actual de su influjo en ese doloroso renacer que la sociedad moderna está viviendo.

Italiano de nacimiento, es San Benito, por la trascendencia y catolicidad de su obra, un santo universal. En España no se le puede considerar, en manera alguna, como extran-

jero. Bien lo prueba la historia. En torno a los muros de Ripoll en Cataluña, de San Juan de la Peña en Aragón, de Leire en Navarra, de Arlanza, Cardeña y Silos en Castilla —para no citar sino algunos de los nombres más ilustres— se formaron los diversos reinos hispánicos. Y desde entonces no perdieron nuestros pueblos su contacto con el legislador de Casino. Las negras legiones cluniacenses en el siglo XI, las blancas huestes cistercienses en la centuria siguiente, invadieron nuestra Edad Media y la cubrieron de monasterios. Sahagún, Oña, San Millán de la Cogolla, Poblet, Piedra y tantos otros cenobios gloriosos quedan aún en pie o son, por lo menos, nombres evocadores de un gran pasado. En el alborear de los tiempos modernos, el joven y vigoroso monasterio de San Benito de Valladolid, ayudado con empeño por los Reyes Católicos, logra formar la llamada Congregación de San Benito de España, que, tanto por el número y calidad de los monasterios que la integraban como por el esplendor de su observancia y las prendas de buen número de sus hijos, puede figurar con honor al lado de las más distinguidas congregaciones extranjeras. Y pese a la extirpación radical de que fueron objeto en el siglo pasado, los benedictinos—de hábito negro y de hábito blanco—continúan existiendo en nuestras regiones. Y no sólo en España, sino que también varios estados hispanoamericanos poseen monasterios benedictinos; y otras repúblicas que no los tienen todavía, no pierden la esperanza de que los hijos de San Benito se instalen en el interior de sus fronteras, que les abren con amplio gesto acogedor.

El presente volumen tiene la ambición de contribuir a que en ese vasto mundo de habla española se conozca más exacta y más profundamente la figura, la doctrina y la institución de San Benito en su pureza primigenia.

Dos obras, de valor y carácter muy diferente, constituyen las únicas fuentes auténticas de este conocimiento: la *Regla*, salida de las manos del patriarca, y el libro segundo de los *Diálogos*, la producción ingenua a la vez que profunda de San Gregorio Magno. La *Regla*, pues, y el libro segundo de los *Diálogos*, en latín y en español, constituyen el núcleo central del presente volumen.

Las características de los textos latinos que ofrecemos son explicadas al final de las respectivas introducciones.

Cuanto a la versión española, hemos intentado ajustarnos a la siguiente norma: decir en castellano lo que San Benito y San Gregorio dijeron en latín. Es decir, nos hemos esforzado por acomodarnos en lo posible a la letra del texto original, sin violentar el genio de la lengua española. En ocasiones, sin embargo, nos ha sido harto difícil unir ambos extremos. El latín de San Benito, particularmente, se resiste con frecuencia, merced a sus anacolutos, elipsis y endíasis, a una versión como la que soñábamos. Algunas veces—si bien en casos esporádicos—nos hemos ceñido a la frase del patriarca, aun a trueque de ofrecerle al lector una versión un tanto dura y rígida. Un texto legislativo no puede traducirse, a lo que creemos, con la libre elegancia que algunos a veces se han permitido; y salirnos arbitrariamente del sentido de una obra por tantos conceptos venerable nos hubiera parecido audacia, por no decir irreverencia.

Nadie puede extrañar que hayamos dado mucha más importancia a la *Regla* que a los *Diálogos*. Ante todo, nos hemos esforzado en hacer inteligible el venerable texto, que, si es en sí claro, la respetable distancia de catorce siglos que nos separan de su redacción ha hecho inevitablemente oscuro, tanto en muchos puntos de su lenguaje como en más de una de sus concepciones. Tal es el fin de las abundantes notas, a veces necesarias, a veces útiles. Y no sólo eso, sino que hemos juzgado conveniente añadir unos comentarios, que descubran la trabazón entre los capítulos y, sobre todo, pongan de relieve el riquísimo contenido espiritual que se esconde en la densidad, en la sobriedad genuinamente romana del lenguaje de San Benito. Las fuentes y lugares paralelos, no sólo de la Sagrada Escritura, sino también de la literatura cristiana en general, han sido asimismo indicados: los tomamos, por lo común, de la edición de la *Regla* debida a C. Butler, si bien hemos rechazado algunos de sus textos—por no creerlos tales fuentes o paralelos—y hemos añadido otros nuevos. Nada más elocuente que esos textos para demostrar que, como decía Bossuet, es la *Regla* "una suma de cristianismo, un docto y maravilloso compendio de todas las instituciones de los Santos Padres".

A guisa de introducción general, publicamos un estudio sobre San Benito y su obra, situando al uno y a la otra dentro de su ambiente natural: la tradición monástica. Tanto en esa introducción general como en el resto del volumen, al hablar de la obra de San Benito, debe entenderse la obra

personal del patriarca; al usar el adjetivo "benedictino", éste va referido—salvo raras excepciones—a San Benito y no a los monjes benedictinos. Nuestra intención ha sido ocuparnos exclusivamente del patriarca, presentar su obra tal como fué instituída por él, prescindiendo por completo de su evolución posterior.

En nuestro trabajo hemos tenido en cuenta el amplio público a que se dirige la Biblioteca de Autores Cristianos. Hemos pensado en el estudioso que buscará en él un texto crítico, una variante erudita, una orientación bibliográfica, y en la monja benedictina que tras los muros del claustro procura realizar a la perfección las normas de vida eterna contenidas en la *Santa Regla*.

Por lo que hace a la bibliografía, pensamos que redactar una lista—que en nuestro caso sería larguísima—en donde se mezcle el grano con la paja, las obras maestras con trabajos anodinos, resulta tarea punto menos que inútil. Por eso, nos limitamos a transcribir, al principio del volumen, los títulos de los libros o artículos citados abreviadamente en el cuerpo de la obra; en cambio, al empezar a tratar cada una de las partes más importantes, damos, en nota, orientaciones bibliográficas que juzgamos suficientes.

Esto advertido, no nos queda sino hacer constar que el texto latino del segundo libro de los *Diálogos* es debido a Dom Guido M. Camps; Dom Anscario M. Mundó ha enriquecido nuestro volumen con los apéndices I y II; Dom Pedro M. Puig ha compilado las fuentes y lugares paralelos de la *Santa Regla*. Su fraternal colaboración nos ha sido tanto más preciosa, cuanto por apremios editoriales no nos ha sido posible dedicar al volumen todo el tiempo deseable. A ellos y a cuantos de algún modo nos han ayudado en nuestro trabajo les damos las gracias *ex toto corde*.

Montserrat, 11 de julio de 1953, solemnidad de San Benito.

B I B L I O G R A F I A

I. Abreviaturas

A. B. ..... = Analecta Bollandiana (París-Bruselas).
B. H. B. ..... = Bulletin d'histoire bénédictine (Sale como apéndice de la R. Bén.).
B. M. ..... = Benediktinische Monatschrift (Beuron).
Conl. ..... = Iohannis Cassiani Conlationes, ed. M. Petschenig, C. S. E. L., XIII, 2 (Viena 1886).
C. S. E. L. ... = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena).
D. A. C. L. ... = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (París).
D. D. C. ..... = Dictionnaire de droit canonique (París).
D. H. G. E. ... = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (París).
Dial. ..... = S. Gregorii Magni Dialogorum libri IV (Citamos nuestra edición).
D. R. ..... = The Downside Review (Downside).
D. S. ..... = Dictionnaire de spiritualité (París).
Inst. ..... = Iohannis Cassiani De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis, ed. M. Petschenig, C. S. E. L., XIII, 1 (Viena 1888).
J. T. S. ..... = The Journal of theological Studies (Londres).
P. G. ..... = Migne, Patrologia graeca.
P. L. ..... = Migne, Patrologia latina.
R. A. M. ..... = Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse).
R. Bén. ..... = Revue Bénédictine (Maredsous).
Reg. ..... = S. Benedicti Regula (Citamos nuestra edición; el primer número indica el capítulo; el segundo, el versículo).
R. H. E. ..... = Revue d'histoire ecclésiastique (Lovaina).
St. M. ..... = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens (Munich).

II. Lista de libros y artículos citados abreviadamente en las notas.

ALBAREDA, A. M.: *Bibliografía de la Regla benedictina* (Montserrat 1933).
AMAND, D.: *L'Ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique* (Maredsous 1949).
ANTIN, P.: *Le monachisme selon S. Jerôme, en Mélanges Bénédictins...*, p.65-113.
BÄUMER, S.: *Histoire du Bréviaire*, trad. R. BIRON, t.1 (París 1905).
BAUMSTARK, A.: *Liturgia comparée* (Chévétogne 1930).

Benedictus, der Vater des Abendlandes, 547-1947. Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien zum vierzehnhundertsten Todesjahr dargebracht und herausgegeben von H. S. BRECHTER (Munich 1947).

BERLIÈRE, U.: *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle. Essai historique* (*Pax*, 8.°, 1, Maredsous 1927).

— *L'Ordre monastique des origines au XIIe siècle* (*Pax*). 2.ª ed. (Maredsous 1921).

BESSE, J. M.: *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)* (Paris-Poitiers 1900).

BOUSSET, W.: *Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (Tubinga 1923).

BOUYER, L.: *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif (Figures monastiques,* Fontenelle 1950).

BRECHTER, S.: *St. Benedikt und die Antike*, en *Benedictus...*, p.139-194.

BUTLER, C.: *Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule* (Londres 1919).

CALLEWAERT, C.: *Liturgicae institutiones, Tractatus secundus, De Breviarii romani liturgia*. 2.ª ed. (Brujas 1937).

CALMET, A.: *Commentaire litteral, historique et moral sur la Règle de Saint Benoît*. 2 vols. (Paris 1734).

CAPELLE, B.: *Les oeuvres de Jean Cassien et la Règle bénédictine*, en *Mélanges publiés...*, p.27-39.

CAPPUYNS, M.: *Cassien (Jean)*, en D.H.G.E., t.11 (1949), col.1318-1348.

CHAPMAN, J.: *Saint Benedict and the sixth Century* (Londres 1929).

[DELATTE, P.]: *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît*. 3.ª ed. (Paris s.d.)

FROGER, J.: *Les origines de Prime (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae"*, 19, Roma 1946).

GORGE, D.: *La part des Vitae Patrum dans l'élaboration de la Règle bénédictine*, en *Mélanges publiés...*, p.58-119.

HERWEGEN, I.: *Geschichte der benediktinischen Professformel (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, 3, Munster de Westfalia 1912).

— *Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild*. 4.ª ed. (Düsseldorf 1951).

— *Sinn und Geist der Benediktinerregel* (Einsiedeln-Colonia 1944).

HEUSSI, K.: *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936).

HILPISCH, ST.: *Die Quellen zum Charakterbild des heiligen Benedikt*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, t.49 (1925), p.358-386.

LABRIOLLE, P. DE: *Les débuts du monachisme*, en la *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publicada bajo la dirección de A. FLICHE y V. MARTIN, t.3 (Paris 1945), p.299-369.

LAMBOT, C.: *L'influence de S. Augustin sur la Règle de S. Benoît*, en *Mélanges publiés...*, p.40-57.

LECLERCQ, J.: *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux (Tradition monastique*, 1, Tournhout-Paris 1948).

LEPORT, L. T. H.: *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs (Bibliothèque du Muséon*, 16, Lovaina 1943).

LENTINI, A.: *Il ritmo prosaico nella Regola di S. Benedetto (Miscellania Cassinese*, 23, Montecasino 1942).

— *S. Benedetto, La Regola. Testo, versione e commento* (Montecasino 1947).

LINDERBAUER, B.: *S. Benedicti Regula, herausgegeben und philologisch erklärt* (Metten 1922).

LOTTIN, O.: *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine* (Lovaina 1946).

MARSILI, S.: *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione (Studia Anselmiana*, 5. Roma 1936).

Mélanges Bénédictins publiés à l'ocassion du XIVe centenaire de la mort de saint Benoît par les moines de l'abbaye de Saint Jerôme de Rome (Fontenelle 1947).

Mélanges publiés par les abbayes bénédictines de la Congrégation belge à l'occasion du XIVe centenaire de la fondation du Mont-Cassin, 529-1929 (Maredsous-Mont-César-St. André 1929).

MOHRHANN, CH.: *La latinité de Saint Benoît. Étude linguistique sur la tradition manuscrite de la Règle*, en R. Bén., t.62 (1952), p.108-139.

MOLITOR, R.: *Anfänge des Benediktinertums. Eine rechtsgeschichtliche Studie*, en *Vir Dei Benedictus...*, p.95-171.

MORICCA, U.: *Gregorii Magni Dialogi libri IV (Fonti per la storia d'Italia*, Roma 1924).

MORIN, G.: *La Règle de Saint Benoît traduite en français avec notes explicatives* (Friburgo de Suiza 1944).

OESTERLE, G.: *De codice poenitentiali in Regula S. Benedicti*, en *Studia benedictina...*, p.173-193.

OLPHE-GALLIARD, M.: *Cassien (Jean)* en D.S., t.2, col.214-276.

PARINGER, B.: *Le manuscrit de Saint-Gall 914 représente-t-il le latin original de la Règle de Saint-Benoît? Étude historique et critique*, en R. Bén., t.61 (1951), p.81-140.

RIGHETTI, M.: *Storia liturgica*, t.2 (Milán 1946).

ROTHENHÄUSLER, M.: *Zur Aufnahmeordnung der Regula Benedicti. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, 3, Munster de Westfalia 1912).

RYELANDT, I.: *Essai sur la physionomie morale de Saint Benoît (Pax*, 17. Maredsous 1924).

SALVATORELLI, L.: *San Benedetto e l'Italia del suo tempo* (Bari 1929).

SCHMITZ, PH.: *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, 6 vols. (Maredsous 1942-1949).

SCHUSTER, I.: *S. Benedetto: La Regula monasteriorum. Testo, introduzione, commento e note* (Turin 1942).

— *Storia di San Benedetto e dei suoi tempi* (Milán 1946).

STEBLER, V.: *Der benediktinische Weg zur Beschaung* (Olten [1947]).

STEIDLE, B.: *Die Regel St. Benedikts. Eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt* (Beuron 1952).

STOLTZ, A.: *L'ascesi cristiana* (Brescia 1943).

Studia benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti (Studia Anselmiana, 18-19, Roma 1947).

TAVARES BETTENCOURT, ST.: *Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae cum daemonibus (Studia Anselmiana*, 16, Roma 1945).

TRAUBE, L.: *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*. 2.ª ed. a cargo de H. PLENKERS, en *Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss., philos.-philol. und hist. Kl.*, t.25, 2 Abh. (1910).

VANDENBROUCKE, FR.: *Le moine dans l'Église du Christ* (Lovaina 1947).

VILLER, M., y RAHNER, K.: *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia 1939).

Vir Dei Benedictus. Eine Festgabe zum 1400. Todestag des heiligen Benedikt dargeboten von Mönchen der Beuroner Kongregation,

herausgegeben von Abtpräses Dr. RAPHAEL MOLITOR, O. S. B. (Munster de Westfalia 1947).
VIVELL, C.: *Musikalische Termini in der Benediktiner-Regel*, en St. M., t.37 (1916), p.611-627.
VÖLKER, W.: *Das Volkommenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1931).
WAGNER, A.: *Der klösterliche Haushalt des heiligen Benedikt*. en *Benedictus...*, p. 77-102.
WAGNER, P.: *Origine et développement du Chant liturgique*, trad. BOUR (Tournai 1904).
WINANDY, J.: *Benoît, l'homme de Dieu. Considérations sur l'hagiographie ancienne et moderne*, en *La Vie Spirituelle*, t.86 (1952), p.279-286.
ZIMMERMANN, A. M.: *Kalendarium benedictinum*, 4 vols. (Metten 1933-1938).

INTRODUCCION GENERAL

I. EL MONACATO ANTES DE SAN BENITO

Hacia el año 500 un joven estudiante, "deseoso de agradar a solo Dios", abandonaba las aulas de Roma y se retiraba a la soledad de Subiaco. Allí, antes de aislarse completamente de los hombres en una cueva inaccesible, recibió "el hábito de la vida santa" de manos de un religioso llamado Román [1]. Con esta sencilla ceremonia Benito, el futuro "patriarca de los monjes de Occidente", abrazó espontánea e irrevocablemente un género de vida que, desde hacía unos doscientos años, venía practicándose en la Iglesia cristiana.

San Benito no es el fundador del monacato. Ni siquiera pretendió crear un nuevo género de vida monástica. Al redactar su *Regla*, no se propuso sino legislar para monjes que viven en comunidad, para cenobitas. Y no emprendió su obra sin antes consultar, con mano amorosa, los ya ricos archivos del monacato precedente. "De esta detenida consulta salió totalmente impregnado de la doctrina de los primeros Padres"; y no resulta tarea difícil descubrir en su *Regla* la "misma ascesis, la misma espiritualidad, la misma atmósfera religiosa" [2]. San Benito no hizo sino encauzar y comprobar con sus experiencias personales la doctrina y las tradiciones del monacato antiguo [3].

Sería, pues, grave error pretender estudiar la figura o la *Regla* del patriarca de Casino prescindiendo de la tradición monástica precedente. Para comprender el lugar que ocupa San Benito en la historia de los monjes, para apreciar justamente la importancia y las características de su obra, es preciso tener una idea lo más completa posible de lo que es la vida monástica, de sus orígenes, de su desarrollo, de las formas principales que fué adoptando, de las doctrinas espirituales que la sustentan [4].

---

[1] *Dial.* II. 1.
[2] D. Corce, *La part...*, l.c., p.118.
[3] U. Berlière, *L'ascèse bénédictine...*, p.3.
[4] No obstante los numerosos estudios, muchos de ellos notables, que desde fines del siglo XIX se vienen haciendo alrededor de los orígenes, evolución, principales formas, personajes conspicuos, espiritualidad, etc., del monacato antiguo, estamos todavía lejos de poseer una síntesis histórica más o menos definitiva sobre la materia. El mejor trabajo de conjunto hasta el presente publicado es incontestablemente el de K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936). La objeción más importante que puede hacerse a esta obra es el no usar más que fuentes grecolatinas, con exclusión total, o casi, de las orientales; el lector católico no estará tampoco conforme con ciertas ideas teológicas del autor; esto no obstante, el libro es fundamental y tardará en ser reemplazado. Véase bibliografía sobre el monacato antiguo en

1. Orígenes del monacato

La vida monástica debe su origen a dos tendencias profundamente arraigadas en el hombre: la tendencia al ascetismo, que le impele a purificarse más y más de sus pecados y a librarse de sus malas inclinaciones; y la tendencia al misticismo, es decir, el deseo que le es congénito, de ver realizada ya de alguna manera en este mundo su unión con la Divinidad. El monacato es un sistema de vida que favorece el desarrollo y regula el ejercicio de estas tendencias, que podemos clasificar entre los instintos más poderosos de la naturaleza humana y cuyas manifestaciones, más o menos vivas y frecuentes, hallamos en todas las razas y edades [5].

Precedentes del monacato cristiano

Los "monjes" del Antiguo Testamento. Es evidente que el monacato ha tenido sus precedentes en la historia. Al igual que algunos Padres de la Iglesia, ya los mismos monjes, asiduos lectores de la Biblia, consideraron a ciertos personajes del Antiguo Testamento como precursores y modelos de vida monástica. Entre los tales, contaron a aquellos grupos más o menos numerosos que los libros III y IV de los *Reyes* nos muestran reunidos en torno a los más célebres profetas hebreos, especialmente Elías y Eliseo, y que, con el nombre de "hijos de los profetas", formaban verdaderas escuelas de ascetismo. San Jerónimo habla formalmente de los "monjes del Antiguo Testamento" [6]. Las figuras grandiosas de Elías y San Juan Bautista, de un modo especial, con sus vestidos de pieles, sus ayunos, su vida solitaria y rigurosamente ascética, su trato asiduo con Dios, se convirtieron en los grandes prototipos del ideal monástico [7]. La descripción que de los piadosos e intrépidos israelitas perseguidos por su fidelidad a las leyes patrias nos hace la *Epístola a los Hebreos* (c. 11, 37-38), "errantes, cubiertos de pieles de oveja y de cabra, necesitados, atribulados, maltratados; aquellos de quienes no era digno el mundo, perdidos por los desiertos y por los montes, por las cavernas y por las grietas de la tierra", ¿acaso no podía aplicarse literalmente a los solitarios del desierto? De hecho les fué aplicada [8].

U. Berlière *L'Ordre monastique...*, p.33, nota 5; M. Viller-K. Rahner, *o.c.* p.81-83; P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.81-83, etc. Para la bibliografía corriente es necesario acudir a la publicada como suplemento de la *Revue d'histoire écclésiastique* de Lovaina y sobre todo al *Bulletin d'histoire bénédictine*, anejo a la *Revue bénédictine* de Maredsous.

[5] C. Butler, *Monasticism*, en *The Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed. 1910-1911) t.18, p.687; Id., *Benedictine Monachism*, p.35.

[6] *Epist.* 125, 7: PL 22, 1076.

[7] Textos en St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t.1 (Maguncia 1904), p.3, nota 8; J. Leclercq, *La vie parfaite*, p.59 ss.

Los "monjes" del paganismo. Más eruditos que los antiguos monjes, los críticos modernos han descubierto en campos muy diversos al de la Biblia, otros antecedentes de la vida monacal. La historia de las religiones, como la de la filosofía, nos ofrece a manos llenas doctrinas y géneros de vida análogos a los de los monjes. Así, por ejemplo, tanto el budismo como el brahmanismo poseen sus solitarios; y si las religiones del mundo grecorromano no conocieron más que la parte material de ascesis, que en ellas tiene carácter supersticioso o puramente ritual, algunas escuelas filosóficas, como el estoicismo, el platonismo y el neoplatonismo, enseñaron una moral muy elevada del desprendimiento y la purificación. De esta guisa muchos cristianos leyeron con provecho a Epicteto, Séneca o Marco Aurelio. Al señalarle el fin de preparar la unión del hombre con Dios, Plotino elevó la ascesis pagana a su cumbre más eminente [9]. El mismo Plotino fué personalmente un asceta muy austero, pues no comía carne, no se bañaba nunca, no quiso tomar esposa. Porfirio imponía al filósofo una ascesis "más que monástica" [10]. Al trazarnos la silueta ideal del filósofo estoico en su *Elogio del cínico*, Epicteto parece dibujarnos la semblanza de un monje cristiano:

> "No es el hábito lo que hace al cínico ni la luenga barba. Y en primer lugar nadie lo es sin vocación. Empezar una cosa tan grande sin ser llamado, sin la ayuda de Dios, es exponerse a su cólera.
>
> Debe el cínico ser indiferente ante la vida, la muerte, el destierro. ¿Por ventura puede ser realmente desterrado? A cualquier parte que vaya, ¿no podrá conversar con Dios?
>
> Debe predicar con su ejemplo. "Miradme. No tengo ciudad, ni casa, ni dinero, ni esclavo. Me acuesto sobre la tierra desnuda. No tengo mujer ni hijo; pero poseo el cielo y la tierra y un pobre manto. ¿Qué me falta?"

El *Elogio* prosigue en ese tono [11]. Substituyamos "cínico" por "monje": la semblanza resulta perfectamente ortodoxa.

En el paganismo, pues, como en el judaísmo, existieron manifestaciones monásticas [12]. Mas, si es fácil señalar analogías,

[8] Cf. V. Stebler, *Der benediktinische Weg zur Beschauung*, p.9-10.—También deben clasificarse entre los "monjes" judíos, los esenios, de quienes habla Flavio Josefo, y los terapeutas, que conocemos gracias a Filón. Cf. P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.302.

[9] M. Olphe-Galliard, *Ascèse, Ascétisme*, en D. S., t.1, col.941-960.

[10] D. Amand, *L'Ascèse monastique de Saint Basile*, p.72-74.

[11] Cit. por A. Bremond, *Le moine et le stoicien*, en R. A. M., t.8 (1927), p.30.

[12] H. Koch (*Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche* [Tubinga 1933], p.1-22) ha recogido 19 fragmentos sobre la ascesis no cristiana en el mundo romano, desde Empédocles hasta los terapeutas.

resulta ilusorio querer descubrir lazos de dependencia o continuidad entre ellas y los principios del monacato cristiano [13].

Los verdaderos precursores de los monjes

Los monjes y Cristo. Al igual que las otras manifestaciones de la vida y la doctrina cristianas, el monacato no se libró del todo de las influencias del medio ambiente en que se desarrolló; la razón formal de su existencia es, sin embargo, diferente de toda forma no-cristiana de ascetismo. La vida monástica es esencialmente un producto del Cristianismo. Sus raíces penetran profundamente en la tradición cristiana hasta llegar al mismo Evangelio. No sin razón los primeros monjes vieron en Cristo a su maestro y su modelo acabado. En el Evangelio leían las palabras del Señor sobre la propia abnegación, sobre la castidad, sobre la renuncia a los bienes temporales, al mundo, a la familia. "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame" [14]. "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo" [15]. La voz del Señor es dura e insistente: "cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes no puede ser mi discípulo" [16]. Junto a esta doctrina general, dirigida a todos, hallamos la invitación personal a la vida perfecta. Son, por ejemplo, las palabras de Jesús al joven rico: "Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme." "Al oír esto el joven—añade el evangelista—, se fué triste, porque tenía muchos bienes" [17]. Tampoco todos los que oían al Señor fueron capaces de aceptar, ni siquiera de comprender, la invitación a la castidad que les hacía al hablarles de que "hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender—concluía Jesús—que entienda" [18]. Los monjes "entienden". Antonio, después que oyó leer en la iglesia las palabras de Jesús al joven rico, vendió todos sus bienes, dió su precio a los pobres y se retiró a la soledad [19]. Innumerables son los que después de él obraron del mismo modo.

La vida monástica no pretende ser otra cosa sino la realización de los consejos evangélicos, la imitación de Jesucristo. Porque el Señor no sólo aconseja la renuncia, sino que invita a seguirle: "Ven y sígueme." Jesús vivió castamente, pobremente; oró en la soledad de los montes, ayunó en el desierto, luchó contra el diablo, cumplió sin cesar la voluntad de su Padre, practicó personalmente el desprendimiento absoluto que exige a sus más íntimos discípulos. "Las raposas tienen cuevas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza" [20]. Esta renuncia alcanzó en la cruz el máximo grado de perfección. Los monjes no quieren sino seguir el sublime ejemplo del Señor. "Sin Cristo, separado de Cristo, el monacato no tiene sentido" [21].

Los ascetas de la Iglesia apostólica. Mas no fué preciso aguardar los orígenes del monacato para que el ejemplo del Señor fuera seguido. En los primeros días de la Iglesia parecía como si todos los cristianos se sintiesen impulsados hacia este sublime ideal de perfección. Los *Hechos de los Apóstoles* nos describen la primera comunidad de Jerusalén como un ensayo de vida cenobítica: después de entregar sus riquezas al colegio apostólico o haberlas distribuido entre los pobres, todos los fieles vivían en común, perseveraban en la oración y la fracción del pan, no tenían más que un solo corazón y una sola alma [22]. Esa tentativa de perfección absoluta, nacida a impulsos del entusiasmo de los primeros días, no podía ser duradera a causa de su misma universalidad; mas su imagen, plasmada en los *Hechos*, impresionaba tan vivamente a los antiguos monjes, que "la nostalgia de la joven Iglesia" constituye un rasgo constante de toda creación cenobítica. Casiano considera a la primera comunidad de Jerusalén como una verdadera familia religiosa [23]; ella es el modelo que tienen ante sus ojos San Basilio, San Agustín y San Benito cuando escriben sus reglas monásticas.

Todos los cristianos están obligados a la renuncia indispensable para evitar los pecados "que excluyen del reino de Dios" [24]; un ideal más sublime de santidad es propio de almas

[13] A fines del siglo pasado y principios del presente la crítica protestante pretendió refutar en nombre de la historia, el origen cristiano del monacato católico: los primeros monjes tuvieron sus antepasados tanto en el mundo pagano como en el judío. Estas tentativas no obtuvieron otro resultado que el de provocar profundos estudios sobre los orígenes del monacato y las fuentes de su historia, particularmente en Alemania e Inglaterra. Inútil exponer aquí estas teorías ya caídas, entre los verdaderos científicos, en un merecido olvido. El lector interesado en ello puede hallar un breve examen de tales teorías en U. Berlière, *L'Ordre monastique...*, p.12-17, y otro más profundo en Ph. Gobillot, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Egypte*, en *Recherches de science religieuse*, t.10 (1920), p.303-354; t.11 (1921), p.29-86, 168-213, 328-361; t.12 (1922), p.46-68.

K. Heussi (*o.c.*, p.230-304) ha dedicado el último capítulo de su obra fundamental a la exposición de lo que contienen de verdad estas ya antiguas hipótesis sobre el origen de los monjes: *Der Wahrheitsgehalt einiger älterer Hypothesen über den Ursprung des Mönchtums*; capítulo modelo de crítica sutil y sagaz.

[14] Lc. 9, 23. Cf. Mt. 16, 24; Mc. 8, 34.
[15] Lc. 14, 26.
[16] Lc. 14, 33.
[17] Mt. 19, 16-22.

[18] Mt. 19, 12.
[19] S. Atanasio, *Vita S. Antonii*, 2: PG 26, 841.
[20] Lc. 9, 58. Cf. Mt. 8, 20.
[21] B. Steidle, *Die Regel...*, p.8.
[22] Act. 2, 42ss.; 4, 32ss.
[23] *Conl.* XVIII, 5.
[24] Gal. 5, 21.

selectas. A las tales aconseja San Pablo la guarda de la virginidad. El Apóstol de las gentes no condena de ningún modo el matrimonio, pero afirma que el estado de los célibes y viudas es preferible, pues les permite consagrarse con toda libertad al servicio divino [25]. El consejo de San Pablo—sólo se trata de un consejo—nos permite descubrir en la iglesia de Corinto, hacia la mitad del siglo I, un grupo selecto de cristianos que trabajan para ser perfectos; mas querer determinar detalladamente el género de vida de estos ascetas de la Iglesia apostólica sería perderse en conjeturas. Algo, no obstante, podemos conocer. Sabemos, en efecto, que las cuatro hijas del diácono Felipe eran "vírgenes que profetizaban" [26]; lo que es decir que algunos de los que llevaban vida ascética estaban dotados de un carisma que les hacía desempeñar, sin duda, un papel importante en el seno de la comunidad, pues los profetas de los tiempos apostólicos tenían la misión de revelar, inspirados por el Espíritu Santo, los designios de la divina Providencia, y explicar los puntos oscuros de la doctrina cristiana [27]. Que los ascetas eran ya numerosos y al mismo tiempo muy estimados en la joven Iglesia parece insinuarlo el *Apocalipsis*: el número de los que "son vírgenes" es de ciento cuarenta y cuatro mil; sólo ellos pueden cantar el "cántico nuevo"; sólo ellos "siguen al Cordero adondequiera que va" [28].

Los ascetas de la Iglesia de los mártires. Las persecuciones cruentas que sobrevinieron muy pronto a la joven Iglesia, y que se sucedieron con intermitencias más ó menos largas durante tres siglos, suscitaron un nuevo ideal de perfección: el martirio. Según el común sentir de la literatura cristiana antigua, el mártir imita en verdad a Jesucristo, síguele adondequiera que va, es su verdadero discípulo [29]. Y como la imitación de Cristo es sólo un paso hacia la unión con Él, el martirio constituye el medio más seguro para llegar al Señor. Ya en este mundo Jesucristo está con el mártir, lucha en el mártir y con el mártir; esta especial presencia de Cristo en el mártir se convierte en creencia universal. Si, pues, el martirio es imitación de Cristo, unión con Él, luego el martirio constituye la perfección, el ideal a que se debe aspirar [30].

La gracia del martirio, empero, no era concedida a todos los cristianos; muchas almas que la anhelaban no podían alcanzarla, y se empezó a hablar de un ideal de perfección asequible a todos. De esta manera la vida ascética, considerada

[25] 1 Cor. 7, 25 ss.
[26] Act. 21, 9.
[27] A. STOLZ, *L'ascesi cristiana*, p.12.
[28] Ap. 14, 3-5.
[29] Cf. M. VILLER - K. RAHNER, *o.c.*, p.30-33.
[30] *Ibid.*, p.33-38.

primero como preparación al martirio, vino a ser tenida asimismo como substitutivo de éste, como un segundo martirio. Es un tema que se perpetuará en la literatura ascética. La antigua hagiografía monástica, empezando por la *Vita Antonii* de San Atanasio, se esforzará por demostrar cómo sus héroes fueron, a su manera, mártires [31].

A medida que avanzan los tiempos van aumentando las noticias sobre los ascetas. Los escritos de los Padres nos hablan sobre todo de las mujeres, de las "vírgenes de Cristo", pues la práctica de la continencia sigue siendo el primer distintivo del cristiano que aspira a la perfección. Hacia el año 100, según testimonio de San Ignacio de Antioquía, existía ya en la Iglesia de Esmirna un "estado" o categoría especial de "vírgenes" [32]. La continencia era abrazada libremente por hombres y mujeres y, en principio, de un modo definitivo. El propósito de los tales era conocido de los demás fieles, y sancionado, al menos tácitamente, por la jerarquía eclesiástica. Los ascetas viven en el mundo, participan de la vida común de la sociedad cristiana; pero se distinguen por la austeridad de su conducta, por los ayunos más frecuentes, la oración asidua, las obras de caridad. En el siglo III los hombres, designados con el nombre de ἀσκηταὶ en griego y *continentes* en latín, si no entraban en el clero, gozaban de una posición especial entre éste y el pueblo; mientras las mujeres, las *virgines Christi*, eran consideradas como la porción más ilustre de las comunidades cristianas, objeto de los desvelos de sus obispos [33].

Aparición del monacato en Oriente

Del ascetismo al monaquismo. El hombre antiguo no podía imaginar la existencia humana fuera de la ciudad. Aristóteles afirma que, para vivir fuera de la ciudad, es preciso ser un dios o una bestia [34]. Mas hubo un día que un asceta o tal vez un grupo de ascetas, para mejor consagrarse a la vida espiritual, abandonaron la comunidad humana y la comunidad cristiana de las que formaban parte y se retiraron a la soledad. Aquel día nació el monacato cristiano.

Ignoramos cuándo tuvo lugar este suceso memorable; no co-

[31] *Ibid.*, p.38-40; M. VILLER, *Le martyre et l'ascèse*, en R. A. M., t.6 (1925), p.105-142; P. RESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IIIe siècle* (*Études de Théologie Historique* del *Institut Catholique* de Paris, París 1931), p.248-257.
[32] S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epistola ad Smyrnenses* XIII. 1.
[33] Sobre las vírgenes y los ascetas véase la noticia y bibliografía que les dedican M. VILLER - K. RAHNER, *o.c.*, p.41-59.
Acerca de las vírgenes cristianas existe en español una obra excelente, pese a su estilo excesivamente retórico: F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva: Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad* (BAC, Madrid 1949). A esta obra remitimos al lector deseoso de saber más detalles.
[34] Citado por G. DE REYNOLD, *Le monde grec et sa pensée* (*La formation de l'Europe*, t.2, Friburgo de Suiza 1944), p.100.

nocemos al "primer monje". Porque dar a San Antonio el título de fundador de los monjes cristianos es simplificar la realidad histórica. Como se ha observado, de los lejanos orígenes del monacato sólo nos ha llegado una tradición ya estilizada [35]. Mas, a lo que parece, las primeras manifestaciones del que podríamos llamar fenómeno monástico tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo III [36], y consta con certidumbre que hacia el año 300 el monacato era ya un hecho consumado. En esta fecha una multitud de ascetas viven lejos del consorcio humano en las cercanías de las aldeas, en templos ruinosos, en tumbas vacías, en parajes solitarios. Pronto es la espantosa inmensidad del desierto el lugar donde buscan preferentemente la seguridad de una total separación del mundo.

"Extra mundum". Vivir en el desierto no pertenece a la esencia de la vida monástica, pero sí el mantenerse habitualmente apartado del mundo. Por definición, el monje es un solitario. "Si deseas ser lo que te llaman, monje, es decir solo—preguntaba San Jerónimo—, ¿qué haces en las ciudades?" [37]. La soledad no constituye únicamente el elemento propio en que se desarrolla el monacato: llevar vida solitaria, abandonar definitivamente el mundo, es lo que distingue, lo único que distingue, el monacato más primitivo del ascetismo practicado en el seno de las iglesias cristianas.

No fueron los monjes los primeros en descubrir la irreductible oposición que existe entre el cristianismo y ese conjunto de hombres, máximas, sentimientos y prácticas opuestas a Dios y rebeldes a su gracia que llamamos "el mundo": no hay idea más genuinamente evangélica que ésta. San Juan dramatiza las características de ambas potencias antagónicas: en un campo milita "la carne", en el otro "el espíritu" [38]; en una parte reinan "las tinieblas", en la otra "la luz" [39]. La separación de los dos bandos es clara y completa. Jesucristo afirmó solemnemente ante Pilatos que su reino no era de este mundo [40], y antes había aludido al demonio llamándole precisamente "el príncipe de este mundo" [41]. El mundo odia a Jesús [42]; Jesús no quiere rogar por el mundo [43]. Si, pues, las relaciones entre el

[35] P. PÉTERS, en A. B., t.51 (1933), p.154.
[36] Según J. WEINGARTEN (*Der Ursprung des Mönchtums in Nachkonstantinischer Zeitalter* Gota 1877), los monjes no existieron antes del año 340. Sobre esta opinión inadmisible véase C. BUTLER *Recent theories concerning S. Antony*, en *Texts and Studies*, t.6 (Cambridge 1904), p.215ss.
[37] *Epist.* 58, 5, 1: *"Sin autem cupis esse quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in urbibus?"* Cf. *epist.* 125, 8,1: *"Qu'd desideramus urbium frequentiam, qui de singularitate censemur?"*; *epist.* 14, 6,1: *"Interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum: quid facis in turba, qui solus es?"*. Sobre la palabra *monje* véase la nota a la *Regla*, c.1, 1.
[38] Io. 3, 6.
[39] Io. 3, 19.
[40] Io. 18, 36.
[41] Io. 14 30.
[42] Io. 15, 18.
[43] Io. 17, 19.

mundo y su Maestro son tales, claro es que los discípulos de Cristo deben hacerse extraños al mundo. Su existencia en él es la de corderos en medio de lobos [44]. El mismo Señor les había predicho que el mundo, porque no eran suyos, les aborrecería [45], les perseguiría [46]. Pero el mundo tiene sus atractivos y es capaz de seducir a los que no le pertenecen. Por eso San Juan pone en guardia al cristiano, recordándole que no le es lícito amar al mundo porque cuanto hay en él es "concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida" [47]. San Pablo enseña que la "Jerusalén de arriba", no la de abajo, es "nuestra madre" [48]; que por el bautismo hemos sido constituídos "conciudadanos de los santos y familiares de Dios" [49]; que "somos ciudadanos del cielo" [50], y que por consiguiente, "no tenemos aquí ciudad permanente" [51].

Todo esto lo sabían muy bien los cristianos, particularmente los cristianos más fervientes a quienes venimos designando con el nombre de ascetas; pero mientras entendían éstos en sentido moral la segregación del mundo impuesta por la profesión cristiana, los monjes la interpretan de un modo físico, local. ¿Por qué?

Las circunstancias históricas. Se ha discutido mucho sobre las causas del fenómeno monástico. No queremos negar que éste se explique por sí mismo, ni que el paso del ascetismo al monaquismo fuera algo normal, una evolución vital del germen de perfección escondido en el Evangelio [52]. Pero, irrebatiblemente, las circunstancias históricas influyeron en la formación de la nueva modalidad del ascetismo que es el monacato.

En efecto, hasta entonces, gracias a las persecuciones, los cristianos habían permanecido muy al margen de lo que llamamos "la vida". Al recibir el bautismo, el neófito sabía muy bien que lo arriesgaba todo: riquezas, posición social, incluso su misma existencia. Por el solo hecho de serlo, el cristiano se sentía segregado de una sociedad que le menospreciaba, le aborrecía y a veces le perseguía hasta la muerte. Ahora bien, esta situación se modifica sensiblemente en el decurso del siglo III. En los largos períodos de paz que caracterizan las relaciones entre la Iglesia y el Imperio durante este siglo, fué entibiándose el fervor del cristianismo primitivo; a medida que el Evangelio conquistaba el mundo, el espíritu mundano se infil-

[44] Lc. 10, 13.
[45] Io. 15, 18.
[46] Mt. 5, 11.
[47] 1 Io. 2, 15-16.
[48] Gal. 4, 26.
[49] Eph. 2, 19.
[50] Phil. 3, 20.
[51] Heb. 13, 14.
[52] A. STOLZ, *L'ascesi cristiana*, p.14-17.

traba, como es natural, entre los cristianos. Mas el cambio radical tuvo lugar cuando Constantino dió la paz a la Iglesia, y la religión despreciada, frecuentemente perseguida, se convirtió de un golpe en la religión oficial del Estado. Las conversiones en masa aportaron a la Iglesia multitud de individuos que estaban lejos de abrigar las aspiraciones de los neófitos de antes; los cristianos perdían en calidad lo que ganaban en cantidad. Fué precisamente entonces, al derrumbarse las vallas que separaban la Iglesia y el mundo, cuando algunos cristianos fervorosos dieron principio al movimiento de retirada hacia la soledad que caracteriza al primer monaquismo; el gran florecimiento de la vida monacal coincide con la paz de la Iglesia. San Juan Crisóstomo justificaba el movimiento monástico diciendo que "la corrupción del mundo obliga a quienes desean salvar su alma a buscar los parajes solitarios" [53].

Egipto, paraíso de los monjes. Fué en las soledades de Egipto donde la vida monástica brotó y floreció primero con lozanía maravillosa. En el decurso del siglo IV Egipto adquiere la fama de país clásico del monacato, tierra prometida y edén de los monjes. Tal es la impresión que producen los escritos de San Juan Crisóstomo, San Gregorio Nacianceno, San Jerónimo, Rufino, Paladio y Casiano, por no citar sino a los principales panegiristas del Egipto monástico [54]. Su renombre atrae hacia los monjes egipcios a innumerables visitantes, curiosos de contemplar sus hazañas ascéticas, deseosos de recibir una palabra de edificación y consuelo. La mayoría de escritos, particularmente occidentales, redactados con miras de propagar el ideal monástico, se presentan como narraciones de viajes a través de los desiertos egipcios o como florilegios de dichos y hechos de los santos personajes—los famosos "Padres del yermo"—que residían en aquellas soledades [55]. Las más célebres entre éstas fueron el desierto entre el Nilo y el Mar Rojo, paraje inhóspito y sin agua; los desiertos de Nitria y Escete, al oeste de la desembocadura del Nilo; la Tebaida o gran desierto, que se extiende a ambos lados del Nilo en la parte sur del inmenso país. Los egipcios o coptos se revelaron como especialmente aptos para la vida monástica. Desde Egipto el monaquismo se propagó a todo el Oriente, de manera que ya desde los primeros decenios del siglo IV hallamos monjes en la península del Sinaí, en Palestina, en Siria, en Mesopotamia, y poco más tarde en Asia Menor y en Constantinopla.

[53] *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 1: PG 47, 328.
[54] Cf. J.-M. Besse, *Les moines d'Orient*, p.2-4.
[55] Estos escritos, que constituyen las fuentes de la historia del monacato egipcio, son objeto de una rápida pero suficiente noticia de parte de P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.306-320.

2. Primera evolución del monacato en Oriente

Se ha dicho que el Evangelio fué la primera de las reglas monásticas; y en efecto, fué en el Evangelio, y en general en la Sagrada Escritura, donde los primeros solitarios buscaron normas de vida religiosa. Mas el texto sagrado, sus máximas e historia, les ofrecían ejemplos y tipos muy diversos, que, además, se prestaban a las más variadas interpretaciones. De ahí que, al principio, cada solitario tuviera su sentencia bíblica, sus ejercicios peculiares, su propio estilo de vida, y el monacato revistiera innumerables formas. Éstas, empero, pueden reducirse a dos tipos principales: el anacoretismo o eremitismo, y el cenobitismo [56]. El primero tuvo el mayor de sus adalides en San Antonio; el segundo fué obra, ante todo, de San Pacomio, y halló su perfeccionador en San Basilio.

San Antonio y la vida eremítica

Esquema biográfico. San Antonio no fué el primer monje, pero sí el más ilustre de los primeros anacoretas. A su celebridad contribuyó en gran manera la pluma de su amigo San Atanasio. Escrito de propaganda monástica y obra de edificación destinada a los monjes, la *Vita Antonii* contiene elementos biográficos utilizables para la historia [57].

Antonio era copto. Vástago de una familia rica y cristiana, nació en Qeman, al sur de Masr (Menfis), hacia el año 251. Huérfano de padre y madre, tendría unos veinte años cuando oyó la llamada divina. Después de asegurar el porvenir de su hermana, renuncia a cuanto posee y se pone bajo la dirección de un anciano que lleva vida ascética en un lugar vecino. Antonio se ejercita en trabajos manuales, lee la Biblia, se consagra a la oración. Y empieza una lucha sin cuartel, cuerpo a cuerpo, con el diablo. A las tentaciones de éste, el joven anacoreta opone la práctica de un ascetismo cada vez más es-

[56] Acerca de las diferentes formas que revistieron tanto el anacoretismo como el cenobitismo véase P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.328. Existieron en Oriente, sobre todo en Siria y Mesopotamia, otras especies de monacato de un rigorismo extremo pero mucho menos importantes. Sobre ellas véase J.-M. Besse, *o.c.*, p.36-56.
[57] Sobre la *Vita Antonii* se ha escrito muchísimo. Su valor para conocer el ideal monástico más primitivo es inapreciable, aun suponiendo que San Antonio fuera un personaje enteramente mítico, pues, no obstante no reproducir, esta semblanza de monje, original alguno, suscitó demasiados imitadores para no ocupar un puesto sin igual entre los documentos de la historia monástica (L. Bouyer, *La vie de S. Antoine*, p.4-5). Mas el valor de la *Vita Antonii* como fuente histórica, después de haber sido acérrimamente impugnado por los críticos de la generación precedente, es reconocido por los actuales historiadores de los orígenes monásticos. Véase en particular K. Heussi, *o.c.*, p.78ss., quien después de someter el documento a una crítica cerrada, recoge un número bastante crecido de elementos, en general importantes, como completamente inatacables. En ellos nos fundamos para trazar el siguiente *curriculum vitae*.

tricto. Insatisfecho de su soledad, huye más lejos de los hombres y se instala en un sepulcro abandonado, excavado en la ladera de una montaña. El enemigo le sigue, y le ataca de un modo tan brutal, que a veces le deja magullado y sin sentido. Pero Antonio, lejos de amedrentarse y retroceder, decide, después de algunos años, ir a retar al demonio donde éste tiene su sede, y se dirige al desierto. Allí se instala en un antiguo fuerte. Por la noche se oyen a lo lejos los aullidos de los diablos arrojados de su reino [58].

Cuando, al cabo de veinte años, Antonio sale de su reclusión, la vida eremítica se halla en su apogeo. Una muchedumbre de cristianos se interna en el desierto. Mas, como la soledad absoluta sólo pueden soportarla caracteres de temple extraordinario, esos nuevos solitarios sienten la necesidad de dirección, tienden a agruparse en torno a maestros maduros en el ascetismo. Nadie más indicado para esta misión de guía espiritual que el gran Antonio. En efecto, Antonio era ya el monje perfecto. A fuerza de ascesis, no sólo había derrotado al demonio, sino que había llegado a la más encumbrada santidad, gozando de iluminaciones divinas y del poder de hacer milagros. Ahora recibe la gracia de la paternidad espiritual. Gran número de celdas se levantan en las cercanías de la suya. El gran anacoreta conduce a sus hijos espirituales por las sendas del auténtico monaquismo, les pone en guardia contra los pérfidos ataques del demonio. Antonio se interesa, además, por la vida de la Iglesia; durante la persecución de Maximino (311), asiste a los confesores de la fe en las minas y en las prisiones de Alejandría. De nuevo entre sus discípulos, se ve importunado por las muchedumbres y busca una soledad más satisfactoria en la Tebaida superior. Allí, junto a una fuente sombreada por algunas palmeras, pasará el resto de sus días. Dos veces, sin embargo, abandona su amada soledad: a fin de visitar a sus hijos espirituales, la primera; para combatir a los arrianos en Alejandría, la segunda. Dos meses después de regresar a su celda, muere más que centenario el 17 de enero del 356 [59].

La vida de los ermitaños. Antonio fué para el monacato antiguo el prototipo del verdadero monje. Legiones de anacoretas se esforzaron en reproducirlo. Como el gran San Antonio, intentaron alcanzar la cima de la perfección subiendo la ardua cuesta cuyos principales mojones son la renuncia, la separación del mundo, la lucha con las pasiones y los demonios, la práctica de un ascetismo siempre progresivo, hasta llegar a la amistad de Dios, al trato asiduo y familiar con Dios y, por último, a la unión con Dios. Tal era el ideal.

[58] Sobre los fundamentos evangélicos de la creencia de ser el desierto el lugar donde habita el demonio—idea familiar al judaísmo rabínico, que se propagará a través de los siglos—, véase L. Bouyer, *La vie de S. Antoine*, p.104-106. Todavía hoy dice el exorcismo dirigiéndose al diablo: *tibi eremus sedes est* (*Rituale Romanum*, tit.11, c.2).

[59] Véase una buena bibliografía sobre San Antonio en M. Viller - K. Rahner, *o.c.*, p.84-85. A esta lista cabe añadir sobre todo la obra ya citada del P. L. Bouyer, *La vie de S. Antoine*.

Mas la manera de realizarlo no guardó uniformidad absoluta. En el desierto encontramos especialmente dos clases de anacoretas. Los unos, solitarios en sentido estricto, llevan, lejos de toda habitación humana, una vida completamente independiente de los hombres, consagrada exclusivamente a los duros trabajos de la ascesis y a los deleites de la contemplación. Los casos, empero, de aislamiento absoluto son relativamente raros; y con frecuencia tal separación completa de sus semejantes constituye para el ermitaño un ejercicio temporal. Por lo general, los eremitas se agrupaban en colonias, sistema que ha subsistido en Oriente hasta nuestros días en las llamadas lauras. En tales colonias, como en la famosa de Nitria, cada eremita tenía su cabaña, que a veces compartía con otro u otros de sus hermanos. Estas cabañas no solían estar muy lejos las unas de las otras. En el centro se levantaba la iglesia, y solía haber asimismo varias panaderías. En la iglesia se reunían los solitarios para celebrar los oficios del sábado y del domingo; las panaderías les proporcionaban el pan, que a menudo constituía, con un poco de sal, su único alimento.

En la colonia no regía disciplina conventual alguna. Sólo los ancianos más espirituales gozaban de autoridad. A estos tales se les daba el nombre de *apá*, ἀββᾶς, abad o padre, nombre que, al menos en Escete, nadie podía arrogarse. El ἀββᾶς es el monje que ha llegado al más alto punto de su madurez espiritual, el monje πνευματοφόρος o "portador del Espíritu", capaz de engendrar espiritualmente a hijos para la vida monástica. Por su palabra, su sentencia espiritual—el λόγιον o ῥῆμα de los *Apophtegmata Patrum*—, el abad comunicaba el Espíritu que en él habitaba. Esas máximas espirituales, recogidas y transmitidas con sumo cuidado, eran las normas de vida monástica que modelaban la conducta de los más jóvenes [60].

Al principio, el acceso a la vida monástica era completamente libre, lo cual, como se comprende, implicaba inconvenientes; mas pronto la entrega del hábito monacal fué reservada a la resolución de los ancianos.

Los monjes jóvenes, por lo general, hacían su aprendizaje bajo la dirección de uno de esos padres espirituales. La escuela solía ser dura. Luego que se sentía con fuerzas, el joven se despedía de su maestro para construirse su propia cabaña. En ella se rige como mejor le parece, aunque sin descuidar la experiencia y los consejos de los ancianos. Los eremitas suelen hacerse frecuentes visitas, en las que hablan de la

[60] W. Bousset, *o.c.*, p.79-80; K. Heussi, *o.c.*, p.165; H. Emonds, *Abt*, en *Krallexikon für Antike und Christentum*, t.1, col.53.

Sagrada Escritura y de la vida espiritual, y se agasajan con toda caridad. Mas, exceptuando estas visitas y la asistencia a los oficios del sábado y del domingo, el ermitaño vive solo en su celda, donde reza, medita, trabaja y se da a las prácticas ascéticas propias de su profesión. El viejo Palamón explicaba así al joven Pacomio, tal como la había aprendido de los ancianos, "la ley del monaquismo" eremítico:

> "En todo tiempo pasamos la mitad de la noche—y aun muchas veces desde el anochecer hasta la mañana siguiente—velando, recitando las palabras de Dios y haciendo diversos trabajos manuales en hilo, en pelo, en fibra de palmera, a fin de que el sueño no nos importune y para atender a las necesidades de la subsistencia corporal. Lo que excede a nuestras necesidades lo damos a los pobres. Condimentar los manjares con aceite, beber vino, comer alimentos cocidos, son cosas completamente desconocidas entre nosotros. En todo tiempo ayunamos hasta el atardecer, cada día durante el verano, mas en invierno cada dos o tres días. Cuanto a la regla de la colecta: sesenta oraciones durante el día y cincuenta durante la noche, sin contar las jaculatorias" [61].

Inútil advertir que esta "regla del monaquismo" no imperaba en todas partes; el espíritu exageradamente individualista que dominaba a los solitarios, no les permitía amoldarse a un canon común *ne varietur*. Lejos de ello, cada cual procuraba aumentar e intensificar sus prácticas ascéticas, exceder los ayunos, las vigilias, el silencio de los más aventajados. En esas materias existía entre los eremitas una rivalidad comparable a la de los atletas del circo.

La vida monástica no es reposo, sino trabajo, esfuerzo, milicia. Lucha contra las pasiones, lucha contra los demonios. Dos legiones de enemigos igualmente peligrosos y que el monje no sabe siempre distinguir. Convencido de que uno de sus oficios específicos es combatir con los demonios, frecuentemente hace recaer sobre éstos cosas cuya responsabilidad es meramente suya [62]. Las personificaciones del vicio son frecuentes en los antiguos documentos monacales; cada pecado tiene su propio demonio. Así, el demonio de la lujuria es el que más atormenta a los Padres del yermo; "el demonio del mediodía", el más sutil de todos los diablos, va a turbar al pobre monje hacia la hora sexta—de ahí su nombre—, inspirándole el tedio de la celda, el menosprecio de sus hermanos, la desgana del trabajo, el hastío de la lectura y de la oración, al mismo tiempo que le sugiere emigrar a otros ambientes más fervorosos donde le sería más fácil alcanzar la perfección y podría ser de mayor

[61] L. Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (*Bibliothèque du Muséon*, 16, Lovaina 1943), p.85.
[62] J.-M. Besse, *o.c.*, p.527.

utilidad a los demás solitarios [63]. Pero los demonios no se limitan a esto, sino que también se aparecen al monje bajo las formas humanas, animales o fantásticas más diferentes. A veces incluso le maltratan, le golpean, procurando por todos los medios apartarle del camino de la santidad [64].

Sólo a través de estas renuncias, luchas y tribulaciones llega el monje a las alturas que ambiciona. Vencidas las pasiones, goza de magníficos privilegios: seguridad interior, paz inconmovible, alegría inefable. Conoce los arcanos de la Escritura. Su alma arde en amor de Dios. La oración le es habitual, y hasta en algún caso se ve transportado a las misteriosas regiones del éxtasis. Las criaturas, incluso las fieras, le obedecen y le sirven. Cierto, tales cumbres no son para todos; pero muchas de las sentencias de los Padres del yermo, lo mismo que las historias antiguas, nos revelan que en la soledad del desierto, aparte innegables excentricidades y aberraciones, existió una vida religiosa profunda y verdaderamente evangélica.

San Pacomio y la vida cenobítica

El padre del cenobitismo.

Si hemos de dar fe a una abundante tradición literaria en copto, griego, siríaco, latín y árabe, fué San Pacomio el fundador del cenobitismo cristiano; mas determinar, en historia, el punto exacto en que hace su aparición un fenómeno resulta, de ordinario, dificilísimo, y acaso antes que Pacomio fundara su primer cenobio, hubiera tenido lugar alguna tentativa de vida común entre los monjes. Lo indiscutible es que, tanto por la importancia de su personalidad como por el éxito de su obra, debe considerarse a San Pacomio como al padre del cenobitismo [65].

Pacomio (c.292-346), como Antonio, fué copto de nacimiento. Después de servir por algún tiempo en el ejército ro-

[63] Varios monjes, particularmente Casiano, han descrito, con admirable precisión, al "demonio del mediodía", llamado también *spiritus acediae*. Cf. P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.330-332; Id., *Le démon du midi*, en *Bulletin du Cange*, t.9 (1934).
[64] Según se desprende de los antiguos historiadores de los monjes, los primeros Padres hubieron de sufrir mucho más que los que les siguieron estos ataques visibles de los demonios. Cf. P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.332-335.
[65] La mejor obra de conjunto, sobre San Pacomio y su institución continúa siendo la de P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve* (Lovaina-París 1898). No obstante, los estudios pacomianos han progresado mucho en los últimos decenios. Entre la abundante bibliografía cabe mencionar especialmente la publicación de F. Halkin, *S. Pachomii vitae graecae* (*Subsidia hagiographica*, 19, Bruselas 1932), y sobre todo la del célebre coptólogo lovaniense L. Th. Lefort *Les vies coptes de saint Pachôme...*, ya citada. Los problemas históricos y filológicos suscitados por las vidas coptas han sido bien estudiados en la introducción de esta última obra; en ella se corrigen y se matizan, además, ciertas afirmaciones del P. F. Halkin, quien sin duda encareció el valor histórico de las vidas griegas. Sobre las relaciones de éstas con las coptas véase el interesante artículo de P. Peeters, *Le dossier copte de S. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque*, en A. B., t.64 (1946), p.258-277. Para más bibliografía sobre San Pacomio y el cenobitismo pacomiano véase M. Viller - K. Rahner, *o.c.*, p.90-9-.

mano, habiéndose convertido del paganismo, abrazó la vida anacorética bajo la dirección de Palamón. Tanto su penetración genial como su experiencia de la anacoresis que practicó y vió practicar en torno suyo durante siete años, le revelaron, al mismo tiempo que los inconvenientes de este género de vida monástica, los repliegues más íntimos del corazón humano. La desolación del yermo, el calor abrasador, las fieras, los ladrones, la escasez de alimentos, y mucho más los asaltos de las pasiones, las artimañas del demonio, la falta de todo humano consuelo, la tristeza, el hastío, el abandono al propio albedrío, todo ello hacían extremadamente difícil y aun peligrosa la vida eremítica; si San Antonio ya comprobaba "las experiencias crueles y las innumerables caídas de tantos solitarios" [66], Pacomio no pudo, al menos, dejar de advertir cómo la presunción, el orgullo, la pereza, la detracción, la pasión de hacer continuas y a veces lejanas visitas, proyectaban negras sombras sobre la vida de ciertos anacoretas. El número y variedad de ejercicios practicados por los eremitas, exagerados a veces hasta la excentricidad, le parecieron medios no muy adecuados para alcanzar el fin de la vida monástica. Poco era renunciar a los bienes y comodidades de la tierra, si se dejaba cuidadosamente intacta la propia voluntad. Su experiencia y sus reflexiones, no menos que su caridad, inspiraron a Pacomio la idea de organizar, en favor de las almas menos capaces de afrontar con éxito la vida eremítica, un nuevo género de monacato en el que se evitaran los peligros de la soledad y se obtuvieran los beneficios de la obediencia. La obediencia, condición y base de la vida cenobítica, y destinada a ser tenida como uno de los fundamentos de la vida religiosa, constituye el gran hallazgo de San Pacomio. Mediante la obediencia, el monje renuncia a lo más precioso que hay en él: la propia voluntad, consiguiendo un mayor grado de desprendimiento que el de muchos anacoretas con todas sus grandes austeridades [67]. Introducir la obediencia en la evolución del monacato es, sin disputa, el gran mérito de San Pacomio; pero ¡a qué costa lo consiguió! Se presentaron todo género de dificultades; no faltaron deserciones. "Largo tiempo, paciente y dolorosamente luchó a fin de doblegar y disciplinar la voluntad de sus compañeros, y conducirlos hasta la absoluta sumisión a una regla minuciosa" [68]. Sólo a fuerza de paciencia y tacto psicológico, levantó un monasterio, creó una comunidad, impuso su regla [69].

[66] *Conl.* II, 2.

[67] Sobre este punto y sobre los otros elementos de vida religiosa en la institución pacomiana, véase P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien* (Lovaina-París 1898), especialmente p.282-285.

[68] L. Th. Lefort, *o.c.*, p.IV.

[69] El original de la regla de San Pacomio fué evidentemente redactado en lengua copta, mas al cabo de poco tiempo se hizo una versión griega, versión que, hacia el 404, fué traducida al latín por San Jerónimo. Existen dos recensiones del texto jeronimiano cuidadosamente editadas por Dom A. Boon, *Pachomiana latina* (*Bibliothèque de la Revue d'histoire écclésiastique*, 7, Lovaina 1932). En apéndice a esta obra el profesor L. Th. Lefort publicó algunos fragmentos coptos de la recensión larga, que él mismo había descubierto en un manuscrito del siglo V o VI. También de la versión griega nos han llegado únicamente fragmentos que representan cosa de una tercera parte de la versión latina integral.

Tabennisi, el primer cenobio pacomiano, pronto resultó angosto para tanto monje. En vida del fundador se llegaron a contar nueve monasterios de hombres y dos de mujeres.

El cenobitismo pacomiano. Lejos de desaprobar el sistema eremítico, San Pacomio fué un sincero admirador de San Antonio y de los auténticos anacoretas; y si sus cenobitas se reclutaban frecuentemente entre éstos, no era extraordinario el caso de que un cenobita saliera o regresara al desierto [70]. Esto no obstante, la obra de San Pacomio resultó, en el seno del monaquismo, una verdadera revolución. Por vez primera se vieron los monjes obligados a obedecer a una regla y a toda una jerarquía de superiores, a vivir en el recinto de un cenobio, a salmodiar en común, a trabajar en común, a sentarse a la mesa común, a ser corregidos y castigados al tenor de un código penal, a hacerlo todo a las horas prescritas. Era un hecho completamente nuevo y de capital importancia en la historia del monacato cristiano [71].

Cada monasterio pacomiano constituía un pequeño mundo. Rodeado de una cerca, constaba de varios edificios, ocupados por una muchedumbre de monjes que podía contarse por centenares. Esta enorme comunidad se repartía en diversos grupos de unos veinte cenobitas, según el método de la división del trabajo; cada grupo ocupaba un edificio aparte. Al principio cada uno de los monjes tenía su propia celda, mas luego cada celda fué compartida por tres cenobitas. En el recinto del monasterio encontramos, además, una iglesia, un refectorio, una cocina, una hospedería y un huerto.

El cenobita pacomiano se siente inferior al eremita; si vive en el cenobio, es porque no osa internarse en la soledad. No obstante, su vida tiene todas las características de la auténtica vida monástica: apartamiento del mundo, práctica de los consejos evangélicos, ascetismo. El día del cenobita está enteramente dedicado a los ejercicios clásicos del monacato: oración, lectura de la Biblia, trabajo manual. La plegaria pública es sobria: *tres reuniones durante el día, la sinaxis nocturna* y la misa dominical [72]. Bien ordenado, el trabajo adquiere gran importancia: constituye al mismo tiempo la forma de procurar a la comunidad los medios de subsistencia y un elemento primor-

[70] P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.340.

[71] Esta revolución monástica ha sido bien puesta en evidencia por K. Heussi, *o.c.*, p.122-129.

[72] Detalles sobre la vida litúrgica en los monasterios pacomianos en J. Vergote, *En lisant les vies de saint Pakhôme*, en *Chronique d'Egypte*, t.22 (1947), p.403-411.

dial de la ascesis del monje [73]. Pero en la reglamentación del trabajo, como en la de la oración común, brilla la moderación característica de San Pacomio, incluso cuando se trata de establecer el régimen alimenticio: la comida, en efecto, resulta muy sencilla, si bien abundante, a fin de que los monjes puedan abstenerse a voluntad de parte de ella [74].

Un último rasgo debe completar este rápido esbozo del cenobitismo pacomiano. La jerarquía monástica era la siguiente: al frente de cada grupo de cenobitas se encontraba un prepósito o sobrestante; cada cenobio estaba sometido a las órdenes de un superior, el *princeps monasterii;* los superiores de los cenobios reconocían la autoridad de un superior general. Los diversos monasterios formaban, pues, una verdadera confederación. Dos veces al año se reunía una especie de capítulo general para renovar los cargos, tratar de la disciplina e inspeccionar la situación económica. De esta guisa no sólo es San Pacomio el "padre del cenobitismo", sino también el creador del tipo de orden o congregación religiosa que sólo iba a prevalecer varios siglos más tarde.

Pacomio había sido soldado, y su idea de jerarquía gradualmente ascendente acaso tenga algo que ver con la de la jerarquía militar. De hecho, la organización general de aquellas multitudes de cenobitas que maniobraban al son del clarín, "evoca la disciplina de un cuartel" [75]. Los monjes vivían juntos; pero ni su número excesivo, ni la división en grupos, ni la ordenación de la jerarquía, ni el amplio margen dejado a la iniciativa individual favorecían la fusión de sus espíritus. San Pacomio no pudo—acaso ni siquiera lo intentó—obtenerla. En su monasterio las almas no se juntan; viven paralelamente.

El mérito de crear la perfecta comunidad de vida y de espíritu estaba reservado a un monje de Capadocia: San Basilio.

San Basilio, reformador del cenobitismo

San Basilio de Cesarea. Nacido en Cesarea de Capadocia de una familia ilustre por su nobleza, pero más ilustre todavía por la santidad de varios de sus miembros, San Basilio (c. 330-376) recibió en su mismo hogar una excelente educación cristiana y clásica [76]. Destinado a la brillante

[73] Sobre los oficios y los trabajos agrícolas practicados por los monjes pacomianos véase Id., *ibid.*, p.395-398.

[74] Véanse detalles en Id., *ibid.*, p.398-399.

[75] D. Amand, *o.c.*, p.46.

[76] No existe ningún estudio moderno verdaderamente crítico sobre la vida, no muy larga pero ubérrima y compleja, de San Basilio. Una copiosa bibliografía basiliana puede hallarse especialmente en P. Humbertclaudé, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (París 1932), p.332-336. El ascetismo monástico según San Basilio ha sido estudiado recientemente en la ya citada obra de Dom D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile* (Maredsous 1949). Las p.XXI-XXIV de este libro contienen una lista bibliográfica sobre el tema; Dom Amand añade a veces alguna apreciación de las obras. Los estudios más importantes sobre San Basilio y el monacato basiliano en general son los de W. K. L. Clarke, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism* (Cambridge 1913), y E. F. Morison *St. Basil and his Rule. A Study in Early Monasticism* (*The S. Denioll's Series,* 3, Oxford 1912), no superados por el más moderno de Sor M. G. Murphy, *St. Basil and Monasticism* (*The Catholic University of America. Patristic Studies,* 25, Wáshington 1930).

[77] Acerca de Eustato de Sebaste y su influencia sobre San Basilio véase D. Amand, *o.c.*, p.52-61.

[78] No poseemos todavía una edición crítica de las obras de San Basilio. Dom F.-M. Guétet, monje de Clervaux, la está preparando. Entretanto nos vemos obligados a contentarnos con la edición benedictina de J. Garnier y P. Maran (París 1721, 1722, 1730), reproducida en P. G. 29-32.

[79] D. Amand, *o.c.*, p.137, nota 121.

[80] Id., *ibid.*, p.135, nota 116.

carrera de las letras, perfeccionó sus estudios en las escuelas de Constantinopla y Atenas. Mas, ya profesor de retórica en su ciudad natal, concibió en 357 el propósito de hacerse monje. No lo realizó a la ligera. Espíritu profundo, quiso informarse bien del estado de vida que iba a abrazar, y emprendió una larga peregrinación a través de Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia, a fin de visitar a los solitarios más famosos de su tiempo. Habiendo regresado a su patria, se hizo discípulo de Eustato, obispo de Sebaste († después del 377), su gran antecesor en la obra de propagar la vida monástica en Asia Menor, sufriendo la indeleble influencia de este "camaleón dogmático" y a la vez asceta "de austeridad extrema y rigidez puritana" [77]. Entretanto se había retirado, con algunos amigos, a un paraje encantador junto al río Iris, no lejos de Neocesarea, para llevar vida monástica en comunidad. Los discípulos afluyeron en gran número, y pronto Basilio llegó a ser el monje más ilustre de la región. Entonces empezó a intervenir en la vida eclesiástica. Ordenado sacerdote, fué elevado luego a la sede episcopal de Cesárea (370). Su múltiple y magnífica actuación hizo de él uno de los más ilustres Padres de la Iglesia de Oriente.

La teología de la vida monástica. San Basilio es el teólogo del monacato antiguo. Su espíritu filosófico, que le impelía a investigar las causas profundas de las cosas, su formación, las doctrinas y experiencias recogidas en su viaje, le habían preparado admirablemente para estudiar los fundamentos y valorar las modalidades de la vida monacal. Los resultados de sus meditaciones nos los ha transmitido en varios de sus escritos, particularmente en sus cincuenta y cinco *Regulae fusius tractatae* y sus trescientas trece *Regulae brevius tractatae* [78].

A lo largo de sus obras, San Basilio se complace en llamar *al monasterio el "cuerpo de Cristo"* [79] *y al monje, "cristiano"* [80]. Ello es significativo. Otra particularidad característica: San Basilio considera la Sagrada Escritura, especialmente el Nuevo Testamento, como la verdadera y única regla de sus

monjes [81]; al escribir sus propias reglas, no pretendió sino interpretar la Sagrada Escritura y aplicarla a casos particulares. Y es que para él, el monacato es una pura forma de vida cristiana; pero la forma más apta, la única absolutamente apropiada, para realizar en su plenitud el ideal evangélico. Ésta es, cabalmente, la primera de las dos ideas capitales del pensamiento monástico de San Basilio: es preciso efectuar a la perfección el cristianismo integral, es decir, hay que cumplir todos los preceptos y todos los consejos contenidos en el Evangelio; para ello es imprescindible la separación del mundo, la purificación del corazón, la continua vigilancia sobre sí mismo, en una palabra: el ascetismo monástico.

Pero no un ascetismo monástico cualquiera. La práctica integral del Evangelio—y ésta es su segunda idea capital—sólo puede realizarse en el cenobio. San Basilio ha criticado sutilmente la vida eremítica y la ha juzgado inferior a la cenobítica, incluso en la teoría; ante todo, precisamente, porque no permite la práctica de todos los preceptos, en especial del precepto por antonomasia: el de la caridad fraterna. La vida cenobítica, que Basilio ha cantado con auténtico lirismo, se impone como una necesidad plenamente justificada [82]. Pero el cenobitismo, para Basilio, no es, como para Pacomio, una forma exterior, un cercado donde el individuo se siente seguro. Al imaginar su monasterio, el monje de Cesarea tiene ante los ojos del espíritu, cual "fascinador ideal", la unión de corazones y almas, la ardiente caridad fraterna de la primera comunidad de Jerusalén [83]. Unión de espíritus, comunidad real en que cada uno de los miembros coopera a la perfección del todo: he ahí lo que San Basilio aporta al ideal pacomiano [84]. Así el monasterio es verdaderamente la representación, la realización en pequeño de la Iglesia de Cristo; la comunidad monástica, el cuerpo de Cristo, animado y vivificado por el Espíritu Santo [85].

El monasterio basiliano. A la luz de estos principios organiza Basilio sus cenobios.

Para que pueda perpetuarse en ellos el ideal de la joven Iglesia, la comunidad de vida será integral, mucho más completa que la impuesta por San Pacomio. La división de la comunidad en grupos, que incluso vivían en casas diferentes, queda suprimida; las prácticas ascéticas por iniciativa propia, proscritas. Sobre todos los monjes pesa por igual el yugo de la obediencia; una obediencia total que fiscaliza todos sus actos y nada abandona a su propio albedrío. La obediencia es la virtud primordial del monje. Además, a fin de hacer viable la fusión de los espíritus, la comunidad dejará de parecerse a un ejército, como pasaba en los cenobios pacomianos; será mucho más reducida. Todos sus miembros estarán en contacto entre sí y con su único superior [86]. Ello conduce al monje a sentirse miembro de una familia sobrenatural. "El que verdaderamente practica la renuncia religiosa" —escribe San Basilio—"considerará como a sus padres a quienes le han engendrado en Cristo Jesús por el Evangelio, y como a sus hermanos a aquellos que, como él mismo, han recibido el espíritu de adopción" [87].

Los monjes basilianos viven castamente, pobremente, obedientemente; se dan a la oración litúrgica y privada, trabajan, leen las Escrituras, ayunan, se aplican a los ejercicios monásticos tradicionales. Pero todo esto no satisface a San Basilio, pues—conforme a la otra de sus dos grandes ideas—con ello no cumplen todos los preceptos del Evangelio. Para dar ocasión a sus hijos de ponerlos íntegramente en obra, agrega a los monasterios, hospitales, orfelinatos, hospederías y escuelas [88]. Otro rasgo propio del monacato basiliano.

La obra de San Basilio representa el último término de la evolución del monacato en Oriente. Este ideal acabó por imponerse a todos los monasterios. San Basilio es tenido todavía hoy como el gran patriarca de los monjes orientales.

3. Los monjes de Occidente

El Oriente es la patria del monaquismo. Trasplantada en Occidente, la vida monástica no obtuvo, al principio, ni la lozanía ni la popularidad que en su país de origen. Bien es verdad que conocemos muy imperfectamente los principios de la orden monacal en el mundo latino, pues, al contrario de lo sucedido en Oriente, raros son los escritores que se ocupan de los monjes occidentales; pero esa misma penuria de historiadores y panegiristas es significativa. Tampoco aportó el Occidente elemento alguno importante—salvo una sola excep-

[81] Lo ha demostrado de una manera exhaustiva M. G. MURPHY, *St. Basil and Monasticism* (Wáshington 1930), p.35-42.
[82] D. AMAND, *o.c.*, p.341.
[83] ID., *ibid.*, p.343.
[84] P. DE LABRIOLLE, *o.c.*, l.c., p.344.—Que San Basilio conoció el cenobitismo pacomiano nos parece evidente. Aunque acaso no tuvo ocasión de visitar ninguno de esos cenobios, dada la curiosidad de Basilio por todo lo referente al monacato, es imposible que no se enterara y aun estudiara a fondo un fenómeno tan importante. Falta un estudio sistemático y comparativo de las reglas de S. Basilio y S. Pacomio; sólo W. K. L. CLARKE (*Saint Basil the Great* [Cambridge 1913], p.37-39) ha señalado las semejanzas más importantes entre ambos legisladores. No nos parece exagerada la conclusión de Dom DAVID AMAND (*o.c.*, p.52): *Le cénobitisme basilien n'est donc qu'une géniale adaptation et une consolidation du cénobitisme égyptien.*
[85] Véase una buena exposición del ideal monástico de San Basilio en D. AMAND, *o.c.*, p.103-144.

[86] ID., *ibid.*, p.341; P. DE LABRIOLLE, *o.c.*, l.c., p.341.
[87] *Regulae fusius tractatae*, 8,1: PG 31 936.
[88] Sobre todos estos particulares véase bibliografía detallada en D. AMAND, *o.c.*, p.337-338, nota.

ción—a la ulterior evolución del monaquismo primitivo. Para nuestro propósito bastará dar una rápida ojeada sobre el mundo monástico en que vivió San Benito [89].

Las Galias

San Martín de Tours. La personalidad de San Martín († 397) es la primera que emerge del fondo oscuro de la primitiva historia monástica occidental. Su figura ocupa en Occidente un lugar paralelo a la de San Antonio en Oriente; el éxito de la *Vita Martini*, de Sulpicio Severo, es comparable al de la *Vita Antonii*, de San Atanasio. Después de vivir diez años como ermitaño, Martín fué consagrado obispo de Tours en 371 ó 372. Mas no cambia ni su vestido ni su tenor de vida. A dos kilómetros de su sede, en Marmoutier, tiene su cabaña monacal, donde reside habitualmente. Los discípulos afluyen, y se inaugura una observancia mitad eremítica, mitad cenobítica, conforme al puro ideal del yermo. San Martín no tiene vocación de legislador; es como modelo de monje que ejerce una influencia profunda, contribuyendo al triunfo, en Occidente, de las características del monacato egipcio [90].

Lerins. La fama del monasterio fundado hacia el año 410 en una de las islas de Lerins, casi frente a Cannes, por el abad Honorato, eclipsó la de los otros monasterios de las Galias. Lerins fué, durante el siglo V, "la isla de los santos", un seminario de obispos, un importante foco de cultura teológica—detalle importante—y el centro monástico más ilustre de Occidente [91]. Según se desprende de diferentes fuentes, la vida religiosa practicada en Lerins revestía doble forma: mientras el grueso de los monjes seguía una observancia muy parecida a la de los monasterios basilianos, una parte de los religiosos más antiguos habitaban en celdas aisladas, llevando vida solitaria [92].

[89] Véase bibliografía sobre los orígenes del monacato occidental en M. Viller-K. Rahner, *o.c.*, p.178.

[90] *Ibid.*, p.179 (bibliografía).

[91] Sobre la llamada "escuela de Lerins", de la que salieron personajes tan eminentes como San Euquerio de Lyón, San Porcario y San Cesáreo de Arlés, véase *ibid.*, p.192-198 (bibliografía).

[92] No podemos hablar aquí de los diversos escritos monásticos salidos del círculo de Lerins, como por ejemplo las reglas de San Cesáreo de Arlés. Ultimamente, Dom B. Steidle se ha ocupado de Lerins en relación con la *Regla* benedictina con tendencia a decir que el famoso monasterio de San Honorato es "*der unmittelbare Mutterboden der Heiligen Regel und die eigentliche monastiche Schule St. Benedikts*". B. Steidle, *Die Regel...*, p.24. Cf. Id., *Das Inselkloster Lerin und die Regel St. Benedikts*, en B. M., t.27 (1951), p.376-387; Id., *Selige und glückliche Insel Lerin*, en B. M., t.28 (1952), p.219-229.

Italia

Los primeros monjes italianos. Según la tradición, el primer contacto de Roma con los monjes tuvo lugar en 341, cuando San Atanasio estuvo en la Ciudad Eterna. Casi nada sabemos del primer desarrollo del monacato en Italia. Hacia el año 360, según se deduce de un opúsculo de aquel tiempo [93], la vida monástica estaba mucho más extendida de lo que suele suponerse; por desgracia, los monjes, entre los que abundaban los elementos indignos, no gozaban del favor del público, e incluso se granjeaban la hostilidad de cristianos fervientes. Los había que vivían en comunidad dentro o fuera de las poblaciones; otros, los más perfectos, llevaban vida solitaria.

La influencia de San Jerónimo. La estancia de San Jerónimo en Roma, en los años 382-385, motivó que se hablara mucho allí de la vida monástica. Jerónimo era monje; llegaba de Oriente, la patria del monaquismo; poseía el prestigio de haber practicado la anacoresis en el desierto de Calcis. Bien recibido en el conventículo de piadosas damas que tenía su sede en casa de la noble Marcela, fué no sólo maestro de exégesis, sino también director espiritual de aquellas almas, ansiosas de perfección. Mas este cenáculo femenino no formaba propiamente un monasterio ni estaba sujeto a ninguna regla fija. Tal vez se hubiera llegado a una verdadera fundación, si Jerónimo no se hubiera marchado tan pronto para afincar finalmente en Palestina. En Belén, adonde le había seguido, la noble Paula, su fiel discípula, fundó dos monasterios: uno de hombres, gobernado por Jerónimo, y otro de mujeres, que dirigió la misma Paula. Desde Belén, fué San Jerónimo, gracias a su elocuente pluma, uno de los grandes promotores del monacato latino [94].

Una nueva realización. Los primeros monjes occidentales casi no hicieron más que copiar a los orientales; hacia el año 345, empero, aparece en Italia una innovación interesante. Entre los eremitas, lo mismo que en los monasterios de Oriente, hubo siempre una insignificante minoría de sacerdotes; tanto San Pacomio como San Basilio, querían que fuesen ordenados los sacerdotes precisos para el servicio del al-

[93] *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, que Dom Morin, su moderno editor, atribuyó a Firmico Materno. Es muy dudoso que el opúsculo pertenezca a tal autor, pero al menos parece seguro que fué redactado en Italia hacia el 360. Cf. P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.348-350; F. Cavallera, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IVe siècle*, en R. A. M., t.16 (1935), p.132-146.

[94] Sobre San Jerónimo véase M. Viller-K. Rahner, *o.c.*, p.180-184 (bibliografía). Sus ideas monásticas han sido recientemente estudiadas por P. Antin, *Le monachisme selon saint Jérôme*, en *Mélanges bénédictins...*, p.69-114.

tar; el monacato oriental era esencialmente laico. Fué, al parecer, un obispo de Vercelli, San Eusebio, el primero en combinar la vida clerical y la vida monástica; tomando consigo a algunos de sus clérigos, se sometió con ellos a una regla común. Como clérigos, servían a su iglesia; como monjes, se dedicaban a las prácticas del ascetismo. Era un concepto nuevo del monaquismo, destinado a un brillante porvenir. El ejemplo de San Eusebio fué imitado por otros obispos contemporáneos, como San Paulino, en Nola, San Agustín, en Hipona, y acaso San Victricio, en Ruán. Así nacieron los monasterios clericales [95].

Otros países europeos

España. Poco sabemos de los primeros monjes españoles. Su existencia no es claramente atestiguada sino por un documento del 380; mas, que el monacato había arraigado en España desde mucho antes, lo prueba el hecho de que en el año 384 hallamos ya monasterios caídos en relajación. Las invasiones bárbaras debieron dar al traste con ese monacato primitivo. Pasada la avalancha, vinieron a España monjes africanos que iban huyendo de los vándalos. Pero sólo después de la conversión de los visigodos tuvo lugar el gran florecimiento monástico, cuyos comienzos están vinculados al nombre de San Martín de Braga († 580), contemporáneo de San Benito. Las características del primitivo monacato español parecen corresponder con bastante exactitud a las del monacato egipcio [96].

El monacato celta. Las mismas peculiaridades, acentuadas por el genio de la raza, distinguen a los monjes celtas (irlandeses, bretones y escoceses). Hacia el año 432, San Patricio, el gran héroe del cristianismo y del monaquismo en Irlanda, al propio tiempo que el Evangelio, iba propagando la vida monástica y fundando monasterios. El éxito del monaquismo entre los irlandeses no conoció límites: toda la Iglesia irlandesa adquirió un carácter marcadamente monacal. Durante los siglos v y vi, los cenobios, muchos de ellos increiblemente poblados, no cesaron de multiplicarse, mientras la vida eremítica era igualmente muy estimada y practicada por monjes que rivalizaban en toda suerte de rigores con sus colegas de Egipto y Siria. Pero los monjes celtas, aunque se habían de revelar como grandes viajeros, permanecieron confinados en sus países hasta los tiempos de San Columbano, quien nació por los años en que moría San Benito [97].

[95] M. Viller - K. Rahner, *o.c.*, p.198-199.
[96] Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, t.2, I (Madrid 1932), p.281ss.; J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, t.1 (Madrid 1933), p.87ss.
[97] M. Viller - K. Rahner, *o.c.*, p.204-207 (bibliografía).

África

San Agustín. El gran Padre de la Iglesia latina, San Agustín († 430), domina el antiguo monacato del África romana. Habiendo conocido la vida monástica en Milán y Roma, apenas regresa a su villa natal, Tagaste, agrupa a algunos "hermanos" dispuestos, como él, a renunciar a sus propiedades. Consagrado obispo de Hipona, funda un cenobio junto a la iglesia catedral, en donde vive él mismo "con los siervos de Dios, según la manera y la regla instituída bajo los santos Apóstoles" [98], es decir, según el radiante modelo de la primera comunidad de Jerusalén. Desde este centro de Hipona, la vida monástica se propagó por toda la provincia, fundándose numerosos monasterios, no pocos de ellos debidos al celo de varones que, formados en el cenobio de San Agustín, ocuparon, andando el tiempo, diferentes sedes episcopales.

Mas no se redujo a esto la obra monástica del obispo de Hipona; su influencia rebasa los confines de su país y de su tiempo. Aunque sus múltiples actividades de obispo, orador, polemista y polígrafo no permitieron a San Agustín realizar plenamente su íntimo deseo de llevar una estricta vida monástica, consideró siempre la existencia del cenobita de Oriente como la más envidiable de todas. De ellas se había forjado una imagen ideal, que esbozó en varios pasajes de sus escritos; y es esa misma vida de caridad fraterna, perfecta realización de la idea de Iglesia, que quiso promover y organizar en uno o tal vez en dos documentos famosos: la carta 211 y la *Regula ad servos Dei*, llamada *Regla de San Agustín*. El éxito de tales escritos fué colosal: desde el siglo iv hasta nuestros días han servido de base a las constituciones de una multitud de órdenes y congregaciones religiosas, como los canónigos regulares de San Agustín, los premonstratenses, los monjes jerónimos, las diferentes ramas de los agustinos, los dominicos, etcétera. Innumerables son las almas moldeadas por esta regla. Con razón se ha podido escribir que "sin el vivificante influjo" de San Agustín, "el monaquismo occidental no hubiera sido lo que en realidad ha llegado a ser" [99].

4. Las grandes líneas de la espiritualidad monástica

Conocidas las principales formas de vida monástica, y habiendo echado una ojeada sobre las características más relevantes y los personajes más influyentes del antiguo monacato,

[98] Posidio, *Vita Augustini*, V.
[99] B. Steidle, *Die Regel...*, p.20; A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus* (Wurtzburgo 1950) p.104ss.; P. de Labriolle, *o.c.*, l.c., p.353-354; C. Mazón, *Las reglas de los religiosos* (*Analecta Gregoriana*, 24, Roma 1940), p.54ss.

tanto oriental como occidental, no nos resta sino añadir a nuestro bosquejo un último rasgo sobre la teoría de la vida espiritual en boga entre los monjes. No se trata, claro es, de exponer detalladamente una doctrina ascética y mística enormemente rica de contenido y matices, ni de hacer desfilar toda la galería de doctores de esta espiritualidad. Siempre atentos a nuestro fin de mejor iluminar la figura y obra de San Benito, sólo nos ocuparemos de sus grandes líneas, deteniéndonos únicamente en tres grandes maestros que constituyen el nervio de la tradición que influyó principal y directamente sobre el patriarca de Casino [100].

Tres maestros de la espiritualidad monástica

Orígenes. Todo elenco de doctores de la ascética monacal debe empezar con el nombre del mayor de los maestros alejandrinos. Orígenes († 254) puede ser considerado como uno de los fundadores de la vida monástica. En efecto, asceta rígido y, al mismo tiempo, verdadero contemplativo, con su ejemplo, su palabra ardiente, sus innumerables escritos, imprimió un vigoroso impulso al movimiento ascético del siglo III, preparando de un modo inmediato la eclosión del monaquismo [101]. Pero sobre todo merece Orígenes el título de primer maestro de la espiritualidad monástica, ya que fué, si no el creador del ideal de perfección, sí el primer escritor cristiano que expuso, en toda su amplitud y lógica, la doctrina ascética y mística profesada luego por los monjes [102].

[100] No existe un estudio de conjunto de la espiritualidad del antiguo monacato que pueda calificarse de definitivo. La tantas veces citada obra de M. Viller y K. Rahner *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia 1930), contiene excelentes noticias y buena bibliografía sobre los diversos autores monásticos. Bastante inferior, aunque apreciable, resulta el ensayo de síntesis intentado por P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t.1, nueva edición (París 1943), p.117-268. Puede verse un buen florilegio de textos relativos a la espiritualidad monástica en M. J. Rouët de Journel - J. Dutilleul, *Enchiridion asceticum* (Friburgo de Brisgovia 1930).

Existen otras antologías más o menos comentadas, como las de J. Bremond, *Les Pères du désert* (*Les moralistes chrétiens*), 2 vols. (París 1927); H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Tubinga 1933); R. Draguet, *Les Pères du désert* (*Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré*, 3) (París 1949). Hay una traducción española, por desgracia no siempre bien lograda, de la obra de J. Bremond, debida a S. Martínez Cuenca (Madrid, sin fecha).

[101] Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica*, VI,3,9-13 y 8,1-3) nos ha descrito "el género de vida filosófica" que Orígenes llevaba: dormía muy poco y sobre la dura tierra; prolongaba mucho sus ayunos; se pasaba gran parte de sus noches estudiando la Escritura; su pobreza era absoluta; reducía sus vestidos a lo indispensable; en su juventud tomando a la letra lo que el Evangelio dice de los eunucos voluntarios, hizo el sacrificio de su virilidad, lo que reprobó, empero, más tarde; vivió siempre anhelando el martirio, consiguiendo al menos ser confesor de la fe. Para convencerse de que fué también un verdadero místico basta leer sus obras, particularmente sus tratados *De oratione* y *De martyrio*, su comentario al *Cantar de los cantares* y algunas de sus homilías sobre los libros del Antiguo Testamento.

[102] Cf. W. Bornemann *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit. Origenis* (Gotinga 1884); W. Sesto, *Remarque sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme*, en *Revue de l'histoire des religions*, t.108 (1933), p.197-213; K. Heussi, *o.c.*, p.44-49.

Aunque exagerado en ciertos puntos, el más penetrante análisis de la espiritualidad de Orígenes es el contenido en la obra fundamental de W. Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1931). Existen, además, dos buenos resúmenes, dependientes de Völker: G. Bardy, *La spiritualité d'Origène*, en *La vie spirituelle*, t.31 (1932), p.[80]-[106], y M. Viller - K. Rahner, *o.c.*, p.72-80.

En esta última obra, como de costumbre, se encontrará una bibliografía sumaria a la que pueden añadirse especialmente los libros de A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (*Münsterische Beiträge zur Theologie*, 22. Münster de Westfalia 1938), y St. Tavares Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae cum daemonibus* (*Studia Anselmiana*, 16, Roma 1945). Un minucioso análisis de la obra de M. Völker, al que el autor añade sólidas discusiones críticas y formula algunas reservas, puede verse en H.-Ch. Puech *Un livre récent sur la mystique d'Origène*, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t.13 (1933), p.508-536.

Orígenes concibe la vida espiritual como una ascensión progresiva, graduada [103]. En lo más alto, coloca la γνῶσις, θεωρία [104] o iluminación — φωτισμός [105] —, es decir, la contemplación, el conocimiento amoroso de Dios y de sus misterios. Llegada a esta cima, el alma se siente inundada de luz, de caridad; Dios hace en ella su mansión. La contemplación es un anticipo de la visión beatífica, como diríamos hoy [106]; realiza la "divinización" del hombre [107]. Mas para recibir un don divino de tal naturaleza, es absolutamente necesario que el alma esté preparada. Y aquí entra en juego la ascesis [108]. Como Clemente de Alejandría, su maestro, como Filón y los gnósticos, Orígenes asocia íntimamente a la vida en Dios, o sea a la mística, los penosos trabajos del ascetismo [109]. La vida ascética, cierto, no es, para él, más que un puro medio, si bien un medio indispensable, pues sólo por las ásperas cuestas del ascetismo se llega a la contemplación y a la caridad perfecta; un medio, asimismo, que nunca puede ser descuidado, pues aun después de llegar a estas sublimes regiones, el hombre deberá seguir luchando sin tregua. Porque la vida cristiana, aun la más elevada, es milicia, es lucha continua contra el mundo, el pecado, las pasiones desordenadas, los demonios, todos esos enemigos que constantemente nos asedian [110]. La doctrina ascética de Orígenes es austera. El amor del mundo no puede compaginarse con el amor de Dios; por tanto, el cristiano debe apartarse radicalmente del mundo, de sus instituciones, de toda profesión mundana, de los hombres que no comparten su fe, si bien esta separación ha de entenderse en sentido moral, no material [111]. El cuerpo es el enemigo [112]; quien aspira a la perfección debe

[103] W. Völker, *o.c.*, p.43.
[104] Id., *ibid.*, p.84-85.
[105] Id., *ibid.*, p.88-89.
[106] Id., *ibid.*, p.102-103.
[107] Id., *ibid.*, p.121.
[108] Id., *ibid.*, p.45 y 62.
[109] Id., *ibid.*, p.45.
[110] Sobre el combate espiritual, particularmente contra el diablo y sus demonios, tema sólo tocado por Völker, véanse las interesantes páginas de St. Tavares Bettencourt, *o.c.*, p.62-88.
[111] W. Völker, *o.c.*, p.50, 51 y 56.
[112] Id., *ibid.*, p.23.

librarse de la esclavitud que el cuerpo le impone; librarse de la πάθη, particularmente de la concupiscencia [113]; abstenerse del matrimonio [114]; renunciar a la familia [115], a los bienes temporales [116], incluso a las ciencias profanas, cultivadas por ellas mismas [117]. El ayuno y las vigilias le ayudarán poderosamente a proseguir la ascensión espiritual [118]. Igualmente necesario es el ejercicio de las virtudes, en especial de la humildad y la paciencia [119].

No todos los cristianos, claro es, están obligados a realizar íntegramente este programa. Quien lo pone en práctica ya no es un simple fiel, sino un gnóstico. Orígenes atribuye a los tales los títulos más honoríficos, llamándoles apóstoles, guerreros, sacerdotes, ángeles, amigos de Dios, hijos de Dios, hermanos de Cristo, dioses [120]. El gnóstico ha superado la condición humana, ὑπὲρ ἄνθρωπον [121]; es el imitador de Cristo [122], particularmente en su pobreza y humildad [123]; merece el nombre de mártir, pues sus prácticas ascéticas son un martirio de todos los días [124]; está tan adherido al Señor, que la unión de ambos es comparable a la del esposo y la esposa [125].

Merecía la pena detenerse un poco en la doctrina espiritual del gran alejandrino. Todos los escritores monásticos antiguos están impregnados de estas ideas, son discípulos de Orígenes. Y es que éste "es ya un monje antes del monacato". Para serlo plenamente le falta un solo elemento: la separación física del mundo, vivir en la soledad de la ermita o del cenobio [126].

Evagrio Póntico. Pocos lustros después de la muerte de Orígenes, brotó y se desarrolló en los desiertos de Egipto el poderoso movimiento monástico que ya conocemos. Muy complejo al principio, relativamente pronto se dividió en dos tendencias generales que fueron divergiendo más y más: la tendencia griega, intelectualista y especulativa; y la tendencia copta, simple, práctica, eminentemente ascética [127]. Sería un error creer que los componentes de esta última, muchos de ellos campesinos de escasa cultura, fueran en su totalidad "gentes simples para quienes un estómago vacío representa

[113] Id., *ibid.*, p.48.
[114] Id., *ibid.*, p.52-54.
[115] Id., *ibid.*, p.55.
[116] Id., *ibid.*, p.220 y 56.
[117] Id., *ibid.*, p.58-59.
[118] Id., *ibid.*, p.59.
[119] Id., *ibid.*, p.60.
[120] Id., *ibid.*, p.185ss., 190-192.
[121] Id., *ibid.*, p.191.
[122] Id., *ibid.*, p.223.
[123] Id., *ibid.*, p.57.
[124] Id., *ibid.*, p.219 y 227.
[125] Id., *ibid.*, p.100ss.
[126] B. Steidle, *Die Regel...*, p.12.
[127] Estas dos corrientes han sido particularmente bien distinguidas por O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge 1950).

una excelencia sin par", atletas espirituales para los que sólo contaba la competencia en materia de ascetismo [128]; muchos de esos monjes sencillos, particularmente entre los de la primera generación, alcanzaron una rara y aun maravillosa penetración de las cosas del espíritu [129]. Pero fueron, naturalmente, los de la primera tendencia, los especulativos, quienes crearon la teoría de la espiritualidad monástica.

Entre ellos ninguno se distinguió tanto como Evagrio Póntico (c.346-399). Él es, sin duda, el más característico, fecundo e importante escritor del yermo. Natural del Ponto, había sido ordenado lector por San Basilio y luego diácono por San Gregorio Nacianceno. Aventuras novelescas le condujeron de Constantinopla a Palestina, de Palestina a Egipto. Evagrio vivió por espacio de dos años en Nitria; internándose luego en la soledad, residió durante otros catorce en el llamado "desierto de las celdas". Paladio, que le visitó y fué su discípulo, nos cuenta, lleno de admiración, su régimen de vida. Su existencia se desarrollaba en la mayor austeridad; ganaba su pan copiando libros. Pero sobre todo le distinguía una profunda doctrina, pues había alcanzado "el carisma de la ciencia y de la sabiduría y del discernimiento de espíritus". Ello le atrajo gran reputación y numerosos discípulos [130].

Como cualquiera que en aquellos tiempos quería estudiar la Biblia, Evagrio tuvo que recurrir a la grandiosa obra exegética de Orígenes. Los errores dogmáticos del gran alejandrino —errores muy excusables en una época en que la teología sólo empezaba a crearse un lenguaje y un cuerpo de doctrina—no le pasarían por alto; pero se sintió subyugado por su hermosa y entusiasta espiritualidad. Orígenes, junto con Clemente, ejerció una influencia tan decisiva en la obra de Evagrio, que ésta ha podido ser calificada de codificación de la docta espiritua-

[128] D. Amand, *o.c.*, p.44.
[129] Los famosos *Apophtegmata Patrum* constituyen, al decir de W. Bousset (*o.c.*, p.76-77), el monumento erigido a la memoria y a la gloria de estos solitarios sin gran cultura. Sus sentencias y sus anécdotas, recogidas con el mayor esmero, nos revelan mejor que los relatos llenos de imaginación de Paladio, Rufino y otros, la profunda ciencia espiritual que de la oración y meditación habían sabido extraer.
[130] Evagrio Póntico es uno de los más importantes "descubrimientos" de la crítica moderna. En efecto, el maestro venerado, el escritor famoso, sufre después de su muerte un eclipse total. Aparte las páginas entusiastas de Paladio, ya nadie se acuerda de él; muchas de sus obras sólo circulan bajo nombres ajenos; su tratado sobre la oración es atribuído a San Nilo; sus ideas son utilizadas por los mejores autores espirituales de Oriente, y por algunos de Occidente, sin que su nombre sea citado para nada. Todo esto tiene su explicación: poco después de su muerte, Evagrio fué englobado en una fortísima reacción contra el origenismo. A la crítica contemporánea ha cabido el honor de sacar del olvido a este personaje realmente importantísimo en la historia de la espiritualidad, restituirle sus obras, estudiar su doctrina. Estos trabajos no se han acabado; por esto no poseemos todavía sobre Evagrio una obra de síntesis. L. Cristiani (*Cassien*, t.1 p.24) anuncia que esta obra aparecerá en la colección de la abadía de Saint Wandrille, *Figures monastiques*. Entretanto hay que acudir a estudios parciales, particularmente a los del P. I. Hausherr, J. Muyldermans y E. Peterson. Véase bibliografía en M. Viller - K. Rahner, *o.c.*, p.98-99.

lidad de los maestros alejandrinos para uso de los monjes [131].

Evagrio, en efecto, organizó, sistematizó y ordenó la vida espiritual en una serie de obras gnómicas muy cortas, pero llenas de un pensamiento densísimo. Si el sistema no es expuesto en forma didáctica, su reconstrucción a base de los elementos dispersos en los varios opúsculos que se completan mutuamente, no resulta difícil [132]. Como Orígenes, distingue Evagrio entre vida ascética y contemplativa, si bien propugna igualmente la íntima unión que existe entre ambas. Más frecuente es, empero, en él, la división tripartita: πρακτική o vida ascética, φυσική o contemplación de las naturalezas corporales e incorpóreas, y θεολογία o conocimiento de Dios, cuyo coronamiento es la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος, la contemplación de la Santísima Trinidad. Para llegar a la vida contemplativa es indispensable subir los diversos grados de la "vida práctica": la fe, el temor de Dios, la observancia de los mandamientos, de la cual derivan la abstinencia, la discreción, la paciencia y la esperanza; de estas virtudes nace la ἀπάθεια o apaciguamiento de las pasiones, cuyo fruto es la caridad. Aquí empieza la vida contemplativa [133].

Tales son los puntos principales de una doctrina que ha valido a Evagrio Póntico el título de "iniciador de la mística monástica" [134], y aun el de "fundador de la doctrina mística cristiana en general" [135]. Su difusión, tanto en Oriente como en Occidente, fué enorme. Según un crítico competente, "se debería hablar de espiritualidad evagriana para designar la gran escuela mística oriental que va del siglo IV al XV y aun al XX" [136]. El Occidente, por su parte, poseyó ciertos opúsculos de Evagrio en la traducción latina de Rufino; conoció sus ideas a través de la *Historia lausiaca*, "obra escrita dentro del espíritu de Evagrio" [137]; se impregnó de sus doctrinas, sobre todo al leer a Casiano.

Juan Casiano. Al mencionar a Casiano, hemos nombrado al gran maestro de la espiritualidad monástica en Occidente, al más leído de los antiguos escritores ascéticos, a uno de los tres o cuatro Padres latinos que han marcado con un cuño original la vida de la Iglesia [138]. Juan Casiano tiene, además, para nosotros, un interés particularísimo: sus escritos fueron, después de la Sagrada Escritura, el libro predilecto de

[131] S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione* (*Studia Anselmiana*, 5, Roma 1936), p.162.
[132] Lista de obras y ediciones de Evagrio del Ponto en M. Viller - K. Rahner, *o.c.*, p.97-98.
[133] Buen resumen de la doctrina espiritual evagriana *ibid.*, p.99-109.
[134] W. Bousset, *o.c.*, p.281.
[135] Id., *ibid.* p.92; S. Marsili, *o.c.*, p.164.
[136] J. Hausherr, en R. A. M., t.15 (1934), p.169.
[137] R. Draguet, *L'Histoire Lausiaque. Une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre*, en R. H. E., t.41 (1946), p.321-364; t.42 (1947), p.5-49.
[138] M. Cappuyns, *Cassien (Jean)*, en D. H. G. E., t.11, col. 1347.

San Benito; el patriarca de Casino los leyó y estudió asiduamente, llegando a penetrarse tanto de ellos, que se le pegaron incluso el vocabulario, los giros, el estilo [139].

Juan Casiano nació probablemente en Escitia por los años 360-365, de una familia rica y piadosa [140]. Después de recibir una buena formación clásica, muy joven todavía, emprende con Germán, su amigo y paisano, un viaje a Palestina a fin de ejercitarse en la *militia spiritualis* entre los monjes de aquella región [141]. Ambos amigos viven como cenobitas en Belén durante dos años, mas luego se dirigen a Egipto para perfeccionarse en la vida espiritual y monástica entre aquellos célebres maestros. Visitan numerosos monasterios y colonias de eremitas, residiendo sobre todo en Escete. Acaso llevaban ya veinte años en Egipto, interrumpidos sólo por una nueva estancia de pocos meses en Palestina, cuando la carta del patriarca Teófilo de Alejandría contra los antropomorfitas (probablemente por la Epifanía del 399) ocasionó una corta pero violenta lucha entre el arzobispo y los monjes, lucha que acabó con la expulsión o huída de los origenistas. Entre éstos figuraban Casiano y Germán, quienes se refugiaron en Constantinopla. San Juan Crisóstomo, patriarca de aquella sede, los recibe con los brazos abiertos, y ordena sacerdote a Germán y diácono a Casiano. No acabaron aquí las aventuras. En 405, después de la expulsión de que San Juan Crisóstomo fué víctima por segunda vez en el año anterior, nuestros dos monjes fueron obligados a dejar la ciudad por ser partidarios del patriarca. Con la carta de apelación al papa que el pueblo y el clero constantinopolitanos les han confiado, se dirigen a Roma. Aquí perdemos el rastro de Germán; Casiano, que anuda relaciones de amistad con el futuro papa San León el Grande, comienza a figurar como sacerdote. Lleno de experiencia, poseedor de una sólida doctrina, afinca, por último, en Provenza hacia los años 415-417. En Marsella funda dos monasterios, uno de hombres y otro de mujeres, y se interesa por otros, particularmente por el de Lerins. El monacato occidental le parece relajado, desorientado, lánguido. Casiano concibe el plan de reformarlo. Su programa contiene dos puntos capitales: introducir las observancias del cenobitismo egipcio, mitigadas por las de Pales-

[139] Tratamos de la influencia de Casiano en San Benito en la introducción a la *Regla*, al hablar de las fuentes de ésta.
[140] Tomamos estos datos biográficos de Casiano del excelente artículo, arriba citado, de Dom M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1318-1328. Sobre Casiano ha dado un buen resumen biográfico y sobre todo doctrinal, acompañado de bibliografía, M. Olphe-Galliard, *Cassien (Jean)*, en D. S., t.2, col. 214-276, y M. Viller - K. Rahner, *o.c.*, p.184-192. Últimamente se ha continuado escribiendo sobre el famoso abad de Marsella. Citemos la notable monografía debida a O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge 1950), en la que se estudia particularmente su doctrina espiritual. Menos interesantes resultan los dos volúmenes de L. Cristiani *Cassien* (*Pionniers monastiques*, 1, S. Wandrille 1946), obra demasiado difusa y algo superficial, correspondiendo sin duda al tono general de la colección.
[141] *Conl.* XVI, 1.

tina y Mesopotamia [142], e integrar en la vida del cenobio, por una transposición que constituye indudablemente el gran hallazgo de Casiano, lo esencial de la anacoresis [143]. En realidad era esta última una idea que le seducía desde hacía muchos años, pues ya se le ocurrió después de los primeros contactos con los monjes de Egipto; pero, mientras era entonces un joven inexperto [144], ahora la larga experiencia de una "vida más sublime" [145] le permite dedicar todos sus esfuerzos al logro de este ideal. Así lo hizo, sin duda, hasta su muerte, ocurrida probablemente por los años 433-434.

Casiano apoyó su reforma con sus escritos. A fin de implantar en las Galias las tradiciones monásticas y litúrgicas de Egipto y transmitir a los monjes occidentales un ideal espiritual en el que la ascesis no es más que un medio para llegar a la contemplación, compuso dos obras destinadas a gran celebridad: las *Instituciones* y las *Conferencias* [146]. Las *Instituciones* contienen, como ya lo indica su título completo, dos partes bien distintas: en la primera (libros I-IV) se describen las instituciones monásticas y litúrgicas de los Padres de Egipto, Siria y Capadocia, en cuanto es el autor capaz de recordarlas después de tanto tiempo [147] y en cuanto pueden ser útiles a los monjes occidentales [148]; la segunda parte (libros V-XII) se ocupa de la ascesis indispensable al monje, es decir, de la lucha contra los ocho vicios capitales, y los medios de salir victorioso en ella. Más importantes son las veinticuatro *Conferencias*, que divididas en tres partes, editadas por separado entre el 420 y el 428, aproximadamente, se presentan como otros tantos imaginarios coloquios de Casiano y Germán con los más distinguidos solitarios de Egipto. Estas conferencias versan sobre las principales cuestiones de la vida espiritual y constituyen un curso completo de disciplina monástica. Las diez primeras encaminan al monje hacia la perfección: la caridad y la contemplación; las restantes no son más que complementos de esta primera parte.

Casiano no nos habla de sus fuentes; mas parece seguro que bebió, no sólo en la tradición oral del desierto, como pretende, sino también en los escritos de San Juan Crisóstomo, de San Basilio y de San Jerónimo, en la *Historia monachorum*, en la *Historia lausiaca*, en la primera recensión de los *Apophtegmata Patrum* y sobre todo en las obras de Orígenes y en las del gran origenista del desierto, Evagrio Póntico. Dado el descrédito en que había caído el origenismo bajo todas sus formas, Casiano, con arte consumado, recurre a los medios más eficaces a fin de salvar su doctrina, tan próxima a la del gran alejandrino, disimulando sus preferencias y guardándose muy bien de mencionar sus relaciones personales con los monjes origenistas, particularmente las casi seguras sostenidas con Evagrio [149]. Mas por lo que se refiere a éste en particular, es indudable que su tratado *De oratione* sirve de base a las conferencias IX y X, y que la V, *De octo vitiis principalibus*, así como también los libros V-XII de las *Instituciones*, que tratan del mismo asunto, dependen estrechamente del *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones*, de Evagrio, sin hablar de otros puntos de menos monta [150]. Casiano no es, ciertamente, ni un plagiario ni un vulgar compilador: su estilo, independiente, y el fondo doctrinal, perfectamente asimilado, no nos permiten asegurar que tuviera ante sus ojos todos esos escritos al redactar su obra; mas no por ello deja de ser claro que fué principalmente a través de él como se difundió por el Occidente la herencia de Evagrio, la gran adaptación de la doctrina de Orígenes a la vida monástica [151].

Excelente vulgarizador de las antiguas concepciones del monaquismo oriental y maestro inmediato de San Benito, Casiano nos proporcionará los elementos principales para el siguiente esquema de la espiritualidad monástica.

[142] *Inst.* praef., 9.
[143] *Conl.* XVIII, praef. y passim.
[144] *Conl.* XVII, 5-7.
[145] *Conl.* XVII, praef., 5.
[146] *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII* y *Conlationes*. Ambas obras fueron reeditadas por MIGNE, PL 49, 53-476 y 477-1318, respectivamente. La edición crítica es debida a M. PETSCHENIG, en C. S. E. L., t.13 y 17 (Viena 1886 y 1888). Un análisis detallado de ambas obras puede verse en U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, t.3, 1.ª p. (Turín 1932), p.791-804.
[147] *Inst.*, praef., 4.
[148] *Inst.*, praef., 9.

La ascensión espiritual

El fin de la vida monástica. Como se desprende claramente de cuanto venimos diciendo, los antiguos concebían la vida monástica, no como una realidad estática, un simple y cómodo "estado de vida", sino como algo esencialmente dinámico, una profesión que exige de sus adeptos un progreso constante o al menos un esfuerzo ininterrumpido. Según esta concepción, el monje, desde el momento de alistarse en la milicia espiritual, se obliga a avanzar sin descanso por la larga y estrecha senda que conduce a las cumbres de la perfección evangélica. El monje es monje sólo porque cree que el monacato constituye una poderosa ayuda para la ascensión espiritual, o mejor—al menos para muchos—, el único medio apto para coronarla.

Casiano nos ofrece, en la primera de sus *Conferencias*,

[149] M. CAPPUYNS, *o.c.*, l.c., col. 1324.
[150] Sobre la dependencia de Casiano respecto de Evagrio, véase S. MARSILI, *o.c.*, p.81ss.
[151] Sobre todo esto véase el buen resumen de M. CAPPUYNS, *art. cit.*, l.c., col. 1334-1336.

una amplia visión de la ruta en que el monje se aventura.. A lo lejos se vislumbra el fin último (τέλος), que es el "reino de los cielos", el "reino de Dios", la "vida eterna"; más inmediato se presenta al monje otro objetivo (σκοπός), sin el que le es de todo punto imposible alcanzar el fin supremo [152].

Este objetivo inmediato, subordinado, es lo que Casiano llama la "pureza del corazón" [153]. Expresión simple, pero de un significado muy profundo, pues implica la más total purificación del espíritu, el desprendimiento completo de todo lo creado. La "pureza del corazón" es la santidad [154], es la caridad [155], el único de los dones celestiales que durará eternamente [156].

Más, a pesar de su excelencia, este objetivo inmediato de la vida religiosa no tiene todo su valor sino en razón del fin último, del "reino de Dios". El "reino de Dios", es, sin duda, el "galardón celeste", la vida eterna poseída en el otro mundo [157]; pero no se reduce a solo esto. La expresión "reino de Dios" equivale, para los alejandrinos, para Evagrio, a la contemplación [158]; y Casiano no se olvida de citar las palabras del Señor: "el reino de Dios está dentro de vosotros" [159], asegurando que ya lo poseemos aquí en la tierra por el ejercicio de las virtudes, la pureza del corazón y la ciencia espiritual [160]. *"Ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat"* [161]: tal es el sublime ideal monástico propuesto por Casiano, ideal que "concilia atrevidamente un concepto muy puro de la divinidad con la perspectiva de una real divinización del hombre por medio de la contemplación" [162]. Y no es quimera: los anacoretas del desierto egipcio, no teniendo otro cuidado que vivir ya en este mundo la vida celestial, realizan la bienaventuranza prometida a los corazones puros: ver a Dios; visión que difiere, claro es, de la del cielo, pero no por eso menos real: *"Deus vel videtur mundis obtutibus vel tenetur"* [163].

"Pureza de corazón" o caridad, "reino de los cielos" o contemplación de Dios en la otra, pero también, en lo posible, ya en esta vida: tales son los objetivos, el uno próximo y subordinado, el otro último y supremo, que el monje persigue. A estos fines corresponden sendos aspectos—y hasta cierto punto grados—de la vida espiritual: la πράξις, πρακτική, *scientia* o *vita actualis*—nuestra "vida ascética", que no debe confundirse con

[152] *Conl.* I, 1, 4 y 5.
[153] *Conl.* I, 4.
[154] *Conl.* I, 5.
[155] *Conl.* I, 7 y 8.
[156] *Conl.* I, 11.
[157] *Conl.* I, 5.
[158] Véase S. Marsili, *o.c.*, p.93 y 107.
[159] Lc. 17, 21. *Conl.* I, 13.
[160] *Conl.* I, 14.
[161] *Conl.* I, 8.
[162] M. Olphe-Galliard, *Cassien...*, col. 226.
[163] *Conl.* I, 15.

la que hoy llamamos "vida activa"—, y la θεωρία, θεωρετική, *scientia* o *vita theoretica*—nuestra "vida contemplativa".

La "vita actualis". A fin de alcanzar la "pureza del corazón", debe el monje emprender con muchas veras cuanto pueda favorecer su propósito, y al mismo tiempo huir y guardarse de todo lo que se lo impida. Por amor de "la pureza del corazón" deja familia, patria, dignidades, riquezas, placeres [164]; por la misma razón busca la soledad, se somete a ayunos, persevera en las vigilas, sufre desnudez y trabajos, se da a santas lecturas, ejercita todas las virtudes [165]. Este conjunto de renuncias y prácticas religiosas que algunos espíritus raquíticos creen ser la perfección pero que no son sino *instrumenta perfectionis*, "instrumentos de perfección" [166], constituyen la *vita actualis* o *practica*, es decir, la vida ascética.

La "vida" o, según el vocabulario de la escuela alejandrina, la "ciencia práctica" puede ejercerse tanto en la soledad y en el silencio de la ermita como en medio de las múltiples obligaciones que la vida cenobítica comporta [167]. Lo que interesa es que el hombre entero se aplique a la adquisición de esta suerte de ciencia que es menos una especulación que una experiencia; así, desde el punto de vista de la "ciencia práctica", parece preferible el cenobio a la vida solitaria, ya que en él se encuentran mayor número de facilidades para extirpar los vicios y adquirir las virtudes [168].

Tales son, en efecto, los dos grados de esta "ciencia": conocimiento de los vicios y de los modos de curarlos; conocimiento de las virtudes y su adquisición progresiva [169].

Evagrio, y tras él Casiano y otros muchos autores, distinguen ocho vicios capitales: la gula o más exactamente la glotonería, la lujuria, la avaricia, la ira, la tristeza, la tibieza espiritual, la vanagloria y el orgullo [170]. Cada uno de estos pecados es estudiado minuciosamente: su naturaleza, sus ardides para apoderarse del alma, las armas defensivas que ésta debe emplear, todo es detalladamente expuesto. Antes de librar la batalla, conviene conocer la táctica del adversario y pertrecharse convenientemente. El combate espiritual es una necesidad en función de la cual se organiza toda la disciplina monástica.

Pero como la ascesis simplemente cristiana, el ascetismo monástico no se limita a la defensa negativa, que sólo desempeña en él un papel preliminar: es esencialmente un ascetismo positivo, de conquista. Así, luego de desarraigar los vi-

[164] *Conl.* I, 5.
[165] *Conl.* I, 7.
[166] *Ibid.*
[167] *Conl.* XIV, 4.
[168] Véase *Conl.* XIX, 8; *Inst.* IV, 34-35.
[169] *Conl.* XIV, 3.
[170] Evagrio Póntico, *De octo vitiosis cogitationibus*, 1; *Inst.* V-XII.

cios, cabe pasar a la adquisición de las virtudes. Ello representa un nuevo esfuerzo. El alma humana, en efecto, había sido destinada por Dios para vergel de todas las virtudes; mas, después del trastorno causado por el pecado, lo que hubiera sido "natural", es decir conforme a la voluntad del Creador, sólo se obtiene por el trabajo humano, sostenido por la gracia divina [171]. El monje, pues, durante esa segunda etapa de la "vida práctica", se aplicará muy de veras al estudio y a la adquisición de las virtudes, y de todas las virtudes. Éstas, en efecto, son solidarias; quien carece de una sola, no posee perfectamente ninguna [172]. Sin embargo, existe entre ellas toda una gradación. La fe, la esperanza y la caridad son las "armas del centurión espiritual" [173], o sea del cristiano perfecto. La compunción y la humildad tienen una importancia especial en los antiguos escritos monásticos.

Al final de su laboriosa jornada, el monje recibe como premio—lo hemos visto—la "pureza del corazón", la caridad perfecta. Pero junto a la "pureza del corazón", casi confundiéndose con ella, existe otro galardón incomparable: la ἀπάθεια. Término perteneciente al vocabulario filosófico de los estoicos, usado con frecuencia por Clemente Alejandrino, la ἀπάθεια adquiere suma importancia en la espiritualidad de Evagrio. No es que éste quiera hacer del hombre "una piedra o un dios", como injustamente pretende San Jerónimo; para él, la ἀπάθεια no es sinónimo de absoluta impasibilidad, de insensibilidad, de destrucción del corazón y de lo que hay en él de más humano, sino que significa la tranquilidad del espíritu, la serenidad del alma, fruto de la victoria completa sobre las malas pasiones, es decir, sobre esas perturbaciones de la sensibilidad que sumen al alma en el desasosiego [174]. Casiano, evitando cuidadosamente el término ἀπάθεια —comprometido, en Occidente, por el empleo que de él hacían los pelagianos—, traduce bien el concepto al hablar de la "inmutable tranquilidad del alma" [175]. Tanto él como Evagrio hacen de la ἀπάθεια una condición indispensable para la contemplación [176].

La "vita theoretica"; contemplación y oración. "Éste debe ser nuestro principal conato, ésta la orientación perpetua de nuestro corazón: estar siempre unidos espiritualmente con Dios y con las cosas divinas [177]. Ca-

[171] *Conl.* V, 24.
[172] *Inst.* V, 11.
[173] *Conl.* VII, 5.
[174] W. Bousset, *o.c.*, p.299.
[175] Casiano, sin usar jamás el término, es un entusiasta de la ἀπάθεια; de ella habla especialmente en *Conl.* IX, 2 y II, 6 y 7. Véase M. Olphe-Galliard, *Cassien...*, l.c., col.247-249.
[176] Sobre la ἀπάθεια véase P. de Labriolle, *Apatheia*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, t.1, col.484-487; G. Bardy, *Apatheia*, en D. S., t.1, col. 727-746.
[177] *Conl.* I, 8.

siano no es sino un eco de la antigua tradición al proponer este sublime ideal monástico [178]. El monje se retira a un lugar solitario, "no sólo con la intención de apartarse, sino ante todo con la intención de entrar en un mundo más elevado, más santo: el mundo de la unión con Dios. El salir del mundo del pecado y el entrar en el mundo de Dios son cosas correlativas. Esta unión con Dios se realiza precisamente en la vida de oración" [179], en la vida contemplativa.

A ella conduce, como de la mano, todo el ascetismo monástico. La posesión de la "ciencia práctica" lleva al monje hasta los umbrales de la "ciencia teórica". Su "vida práctica" no acabará mientras viva en este mundo, pues aquí abajo la "pureza de corazón", la caridad, no es don inamisible; pero, a medida que su corazón sea más puro, más se intensifica en él la nueva vida, la vida contemplativa; en la "pureza y tranquilidad" de su espíritu [180] brota, crece y florece la planta de la contemplación.

Pero, ¿qué significa esta palabra "contemplación"? Casiano, siguiendo a sus maestros [181], nos ha dado una visión magnífica de la multitud de objetos abarcados por este término:

> "La contemplación de Dios puede ser de muchos modos. Porque Dios no sólo se da a conocer en la admiración de su substancia y esencia incomprensible, que de *presente nos está* oculta y sólo tenemos esperanzas de alcanzarla en la otra vida, sino que se conoce también en la grandeza de sus criaturas por la consideración de su equidad y justicia, por la comunicación ordinaria de sus auxilios, que conocemos al discurrir con corazón devoto por los beneficios que ha hecho a sus santos en los siglos pasados, y los que hace en los presentes, por el poder con que gobierna, dispone y rige todas las cosas, por la inmensidad de su ciencia y conocimiento, al que no se encubren los más escondidos secretos del corazón, lo que debe causarnos admiración y temor.
>
> Contemplámosle también, cuando atónitos consideramos que tiene cuenta con todas las arenas del mar y las gotas de lluvia y los días y las noches de todos los siglos. Cuando contemplamos con admiración, que todas las cosas pasadas y venideras las tiene presentes. Cuando nos apercibimos de su inefable clemencia, que con extraordinaria longanimidad y paciencia, sufre tanto número de pecados y maldades como en su presencia se cometen. Cuando vemos nuestra vocación, sin haberla nosotros merecido y habiéndonosla concedido Su Majestad, por sólo su gracia y misericordia. Cuando, con un exceso de admiración, conocemos cuántas ocasiones de salvación concede a sus hijos y siervos que quiso que naciésemos en tiem-

[178] La doctrina de Casiano sobre la "ciencia espiritual" depende estrechamente de las de Evagrio y Orígenes. Véase S. Marsili, *o.c.*, p.103ss.; y M. Olphe-Galliard, *La science spirituelle d'après Cassien*, en R. A. M., t.18 (1937), p.141ss.
[179] A. Stolz, *L'ascesi cristiana*, p.120.
[180] *Conl.* I, 7.
[181] Cf. S. Marsili, *o.c.*, p.122.

po y coyuntura que desde niños hubo quien nos diera noticia de su ley y gracia, que venciendo Él a nuestros enemigos, por sólo el gusto de su beneplácito, nos tiene aparejados los premios eternos de la bienaventuranza. Finalmente, cuando quiso poner en ejecución, para nuestro remedio, el misterio de su Encarnación y extendió por todo el mundo sus admirables sacramentos.

Otras maneras hay de contemplar, casi innumerables, que nacen de nuestra alma, según el estado en que se halla y la luz que Dios le ha comunicado, para conocerle y unirse con Él" [182].

Como se ve, el campo de la contemplación es inmenso. Y de nuevo nos hallamos aquí ante una gradación, que esta vez se pierde en el infinito. Ni en esta fase sublime, la vida monástica deja de ser dinámica; es indispensable avanzar, perfeccionarse, superarse siempre. Cuanto más puro es el corazón, más pura es la mirada del alma que se concentra más y más hasta llegar al *intuitus Dei solius*—γνῶσις τῆς Ἑνάδος καὶ Μονάδος, según se expresa Evagrio—, que es la realización incipiente de la ocupación eterna del cielo [183].

Tanto Casiano como Evagrio hacen coincidir este grado supremo de la contemplación con la oración más perfecta: la "oración pura" [184]. Ello equivale a decir que la oración como la contemplación es progresiva; y en efecto, los antiguos maestros, distinguen con precisión diferentes grados de plegaria, que Casiano pone en conexión con sendas etapas de la ascensión espiritual. Tal sistematización, claro está, tiene mucho de artificial, y Casiano reconoce que la gracia de Dios puede intervenir libremente, procurando, aun a los más rezagados en los caminos del espíritu, maneras de orar muy elevadas, como la "oración de fuego", *oratio ignita*, gratuita, imprevisible, transitoria, ocasional, superior a todo esfuerzo humano; "arranque intenso, pero fugitivo", de la mencionada "oración pura" [185]. Esta es, empero, el término—si es lícito hablar de términos—a que se debe aspirar con todas las veras. Casiano define la "oración pura" como el "estado más sublime y más deseable, unión de la contemplación de solo Dios y de una ardiente caridad" [186]. Es el estado del alma en perfecta posesión de la ἀπάθεια, es decir, enteramente libre de todo lo creado [187], no solamnte de vicios y pecados, sino de todo lo

[182] *Conl.* I, 15. Usamos la traducción del cartujo MIGUEL VICENTE DE LAS CUEVAS, revisada y corregida por ADRIANO SUÁREZ, O. P., *Conferencias de Juan Casiano*, t.1 (Almagro 1926), p.60-62.
[183] Cf. *Conl.* I, 10.
[184] Cf. J. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, en R. M. A., t.15 (1934), p.34-35; M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime, Les oeuvres d'Evagre le Pontique*, en R. A. M., t.11 (1930), p.247-256.
[185] Cf. M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien...*, col.262.
[186] *Conl.* IX, 18.
[187] EVAGRIO PÓNTICO, *Centuries*, ed. W. FRANKENBERG, en *Abhandlungen der*

que puede turbar la contemplación, impedir el vuelo del espíritu a impulsos de la inspiración divina [188]. Oración silenciosa, no necesita ni palabras ni formulación alguna, pues, al decir de San Antonio—por lo menos según Casiano—, "la oración no es perfecta si el monje comprende aún lo que ora" [189]. Oración "con lágrimas"; lágrimas que no proceden del "hombre exterior", provocadas por el esfuerzo, sino interiores, espontáneas y copiosas, fruto, al mismo tiempo, de la compunción y del gozo que sólo Dios puede comunicar [190]. Oración, finalmente, que tiende a ser "continua", pues se trata, como queda dicho, de un verdadero "estado". Entonces sí, vive el monje con los ángeles y como los ángeles [191], pregusta las delicias celestiales [192], "ve a Dios [193]. Este es el verdadero fin de toda vida monástica, sea cenobítica, sea eremítica; si bien esta última es—según Casiano—preferible, pues en este mundo incluso las obras de caridad para con el prójimo distraen el espíritu, mientras que los anacoretas, cuya atención se concentra en la sola contemplación de las realidades divinas, se ven generalmente favorecidos con gracias celestiales que el mismo Casiano llama *divinae meditationes et spirituales theoriae*, que arrebatan el espíritu y provocan el *raptus mentis*, es decir, el éxtasis [194]. Contemplación de solo Dios; "oración pura", "de fuego", sin palabras, con lágrimas, continua: he ahí el "reino de Dios" ya empezado en este mundo, el coronamiento del edificio espiritual fundado sobre la destrucción de los vicios y la práctica de las virtudes [195].

Tal es, someramente descrito, el fondo de ideas y realizaciones sobre el que debemos intentar comprender la vida, la personalidad y la obra monástica del patriarca de Casino.

könig. Ges. der Wiss. zu Gottingen, Phils-Hist. Kl., N. F., t.13, n.2 (Berlin 1912), p.453.
[188] *Conl.* IX, 4.
[189] *Conl.* IX, 31.
[190] *Conl. IX. 27-30.*
[191] *Conl.* III, 1.
[192] *Conl.* X, 7.
[193] *Conl.* I, 10.
[194] *Conl.* XIX, 4.
[195] *Conl.* IX, 2.

II. SAN BENITO

Un moderno biógrafo del patriarca de los monjes de Occidente empieza su relato con estas prudentes palabras: "San Benito vivió en el siglo VI" [1]. Siendo el siglo VI una época no sólo remota sino también especialmente oscura, no cabe esperar que el historiador de un personaje de aquel tiempo pueda escribir sobre su héroe con todo el detalle exigible a una biografía moderna. Y en efecto, si conocemos las líneas esenciales de la vida de San Benito y podemos representarnos muchos de los rasgos de su figura moral, hay un sinnúmero de hechos, algunos de gran importancia, que nos son totalmente desconocidos o que sólo podemos tímidamente conjeturar.

[1] F. CABROL, *S. Benoît* (*Les Saints*) (París 1933), p.7.

La bibliografía sobre la vida de San Benito resulta verdaderamente enorme. Huelga reproducir aquí la lista interminable de todas esas obras, la mayor parte desprovistas ya de todo interés cuanto a la biografía del patriarca de Casino. Para la bibliografía antigua consúltense las obras clásicas de A. POTTHAST (*Bibliotheca historica medii aevi*, t.2, 2.ª ed., p.1201-1202) y U. CHEVALIER (*Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie* t.1, 2.ª ed. (París 1903), p.518-522); la bibliografía corriente es señalada y a veces criticada en el B. H. B., así como también en *Analecta Bollandiana*. Limitémonos aquí a reseñar las obras más importantes.

Los antiguos historiadores de San Benito hacían uso de diversos documentos apócrifos o de ningún valor histórico, y de pretendidas tradiciones orales. No poseyendo como fuente más que el libro segundo de los *Diálogos*, los modernos biógrafos pueden dividirse en dos grupos según sus tendencias: los que se limitan casi únicamente a extraer y comentar los datos que San Gregorio nos proporciona, situándolos en su ambiente histórico tal como nos es posible reconstruirlo por otras fuentes; otros, en cambio, partiendo de los mismos datos y teniendo presente la legislación canónica, las costumbres, la mentalidad, etc. de la época, construyen un conjunto impresionante de hipótesis que parecen aumentar considerablemente nuestros conocimientos sobre el santo pero que en realidad, exceptuando raros detalles, son puras suposiciones indemostrables. Entre las obras de la primera tendencia citemos particularmente: L. SALVATORELLI, *San Benedetto e l'Italia del suo tempo* (Bari 1929); la obra citada de F. CABROL, *Saint Benoît* (*Les Saints*) (París 1933); J. MCCANN, *Saint Benedict* (Londres 1937); T. F. LINDSAY, *Saint Benedict. His Life and Work* (Londres 1949); B. BENZING, *Benedictus, Vater der Mönche* (Friburgo de Brisgovia 1949), etc. La otra tendencia está representada principalmente por J. CHAPMAN (*Saint Benedict and the Sixth Century* [Londres 1929] y el cardenal I. SCHUSTER (*Appunti su la storia di S. Benedetto* [Turín 1937]; ID., *Note storiche su la Regula monachorum* [Turín 1940]; ID., *La storia di San Benedetto e de suoi tempi* [Milán 1943]; ID., *Storia di San Benedetto e dei suoi tempi* [Milán 1946]). El excelente libro de I. HERWEGEN. *Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild.* (Dusseldorf 1917; 4.ª ed., póstuma, 1951) no es propiamente una biografía del santo, sino un retrato moral hecho de mano maestra.

En español no poseemos ninguna biografía crítica de San Benito. La mejor es sin duda la del P. J. ALAMEDA, *San Benito* (Estíbaliz 1929).

1. La vida

Cuanto sabemos de la existencia de San Benito, lo debemos a San Gregorio Magno [2]. Antes de este papa, nadie había mencionado al patriarca de Casino. Este hecho, indudablemente curioso, puede explicarse por la escasez de nuestra documentación sobre el siglo VI en general. San Benito, además, no intervino en ningún acaecimiento notable, fuera político o religioso, de su tiempo.

San Gregorio, que dedica al "hombre de Dios" todo el libro segundo de sus *Diálogos* (593-594), no se proponía evidentemente escribir una biografía en el sentido moderno de la palabra. El hagiógrafo se interesa directamente por los milagros del santo; los fines que pretende son, ante todo, edificar e instruir a sus lectores; y es, además, indudable que en su obra se deslizaron elementos legendarios, debidos a la piadosa imaginación de los cuatro abades que informaron al pontífice, o tolerados por el género literario a que la obra pertenece. Esto no obstante, no cabe duda de que San Gregorio estaba bastante bien enterado del conjunto de los hechos de uno de sus contemporáneos célebres, que había vivido no muy lejos de Roma menos de cincuenta años antes; y "en todo caso las grandes líneas de la carrera de Benito son conocidas de fuente histórica" [3].

UN JOVEN DE BUENA FAMILIA

La patria. San Benito nació en la comarca de Nursia [4], en los confines de la Sabina. El carácter del santo conservará el cuño de tal origen. País montañoso de inviernos frigidísimos, cría hijos robustos y austeros. La *nursina durities* era proverbial en Roma; Cicerón calificaba a los sabinos de *seve-*

[2] Existe un *Carmen de S. Benedicto*, varias veces editado (PL 80, 181-185), cuyo autor, un tal Marcos, fué considerado antiguamente como discípulo inmediato del patriarca. Según M. GALDI (*Il carme di Marco poeta e l'apoteosi di San Benedetto*, Nápoles 1929), los 32 dísticos del *Carmen* representan, "indudablemente", el documento más antiguo que sobre San Benito haya llegado hasta nosotros. Pero J. CHAPMAN (*Saint Benedict...*, p.173-175) demostró, sin gran esfuerzo, que no puede tratarse de un documento tan antiguo; según él este poema hagiográfico tiene por objeto la glorificación de Montecasino como lugar de peregrinación, y Marcos sería un piadoso visitante de la abadía de fines del siglo VIII. Véase también el reciente artículo de Dom S. BRECHTER (*Marcus Poeta von Monte Cassino*, en *Benedictus...*, p 341-359), quien edita de nuevo el poema y en general se adhiere a las conclusiones de Chapman.

[3] PH. SCHMITZ, *Histoire...*, t.1 p.10. Nos ocupamos largamente de la cuestión del valor histórico de los *Diálogos* en la introducción especial a esta obra.

[4] San Gregorio dice: *ex provincia Nursiae exortus* (*Dial.* II, praef.); lo que parece excluir la misma ciudad de Nursia (hoy Norcia). La tradición en favor de ésta, que suele aceptarse sin reflexión, no empieza hasta el siglo IX, con Adrevaldo de Fleury. Por otra parte, en vano buscaríamos el nombre de Nursia en la lista de las provincias romanas. Sin duda *provincia*, palabra que ha sido usada en diversos sentidos, equivale aquí a *territorium*.

rissimi homines a causa de la rudeza de sus costumbres, y Horacio, que poseía una propiedad rústica en los montes sabinos, alude repetidamente al duro temperamento de aquel pueblo [5].

En tiempo de San Benito, el país poseía ya una larga tradición cristiana. Sus montes y sus valles estaban sembrados de eremitorios y pequeños monasterios. Por entonces vivían precisamente en él dos santos monjes, Eutiquio y Florencio, de quienes hace memoria San Gregorio en los *Diálogos*. En la misma obra se nos habla de otro contemporáneo de Benito, el santo abad Spes, gran propagador del ideal monástico en *toda la región, a pesar de una ceguera que le afligió durante* cuarenta años. Desgraciadamente nos es imposible conocer hasta qué punto influyeron en el ánimo del patriarca las tradiciones monásticas de su país natal; al menos nos consta que conoció la vida monacal desde sus primeros años, y no cabe duda de que los santos religiosos de Nursia y su comarca debieron impresionarle favorablemente [6].

La familia. San Gregorio, que con tanta frecuencia olvida al hombre en provecho del santo, nos dice solamente que Benito nació *liberiori genere* (*Dial.* II, praef.). No imaginemos—como se solía antaño—ni latifundios ni palacios senatoriales. De la expresión del biógrafo se infiere tan sólo que el hombre de Dios pertenecía a una familia distinguida; seguramente una de esas antiguas familias profundamente arraigadas en el suelo natal, conservadoras de las mejores virtudes y tradiciones de la raza. Nada se nos refiere acerca de sus padres. Algo sabemos, en cambio, de su hermana Santa Escolástica. El amor tierno y profundo que unió a ambos santos hasta en la tumba (*Dial.* II, 34), acaso nos autoriza a barruntar algo del dulce calor del hogar familiar, como de la santidad de los dos hermanos no es quizá del todo aventurado colegir la nobleza de alma de sus padres. Pero las profundas convicciones cristianas de estos últimos se desprenden con mucha más seguridad del hecho de haber consagrado a Dios la virginidad de su hija cuando Escolástica era aún niña (*Dial.* II, 33). La familia de Benito disfrutaba de buena posición económica, pues pudo permitirse el lujo de enviar a su hijo a Roma para completar allí sus estudios.

El tiempo. Resultaría trabajo perdido buscar en la narración gregoriana la más leve indicación cronológica; sólo la tradición ha fijado, con bastante probabilidad, la fecha del nacimento de San Benito hacia el año 480 [7].

[5] Véase I. HERWEGEN, *Der heilige Benedikt*, p.15-16 y 179.

[6] C. RIVERA *Per la storia dei precursori di S. Benedetto nella provincia Valeria*, en *Bullettino dell'Istituto storico italiano*, n.47 (1932), p.25-50; I. SCHUSTER, *Storia...*, p.22-24.

[7] La cronología de los principales acontecimientos de la vida de San Benito es meramente aproximada. Las datos proporcionados por tradiciones tardías no ofrecen seguridad alguna. Sólo una cosa es indudable: que San Benito vivía aún a fines del 546, y parece cierto que debió morir en 547 o poco después. A partir de esta fecha se calculan, con más o menos aproximación, las otras. Al parecer, el patriarca alcanzó una edad bastante avanzada; por esto se admite generalmente el año 480, más o menos, como fecha bastante probable del nacimiento de Benito. El cardenal I. SCHUSTER (*Storia...*, p.21), sin embargo, sitúa este acontecimiento hacia el 470; pues según este autor, al dirigirse San Benito a Montecasino en 529—fecha tradicional—, ya había sido algún tiempo abad de Vicovaro (*sic*) y había necesitado por lo menos veinticinco años para fundar los doce monasterios de Subiaco.

La vida del hombre de Dios transcurrió, pues, en una difícil época de decadencia, de desagregación y de confusión; en pleno período de aquellos ingentes movimientos de pueblos mal llamados "las grandes invasiones". Italia, empobrecida, despoblada y desmoralizada por los diversos elementos de desintegración que venían actuando en ella desde los remotos tiempos de la República, estaba viendo, desde principios de aquel nefasto siglo V, el colmo de sus calamidades con las sucesivas invasiones de diversos pueblos bárbaros. Al terrible azote de los hunos, siguió la acometida no menos asoladora de los vándalos. Otros contingentes bárbaros menos importantes irrumpieron igualmente en la península. En 476 los hérulos, capitaneados por Odoacro, dieron el golpe de gracia al carcomido Imperio romano de Occidente. Fué precisamente por los años en que Benito vino al mundo en un rincón de la Sabina.

Poco duró la dominación de los hérulos. Hacia el año 492, cuando Benito era todavía un muchacho, los ostrogodos se precipitaron a su vez sobre el territorio italiano. Teodorico, su caudillo, una vez ocupado el país, emprendió la árdua tarea de hacerlo reflorecer. Príncipe inteligente, enérgico y ambicioso, se rodeó de valiosos colaboradores, entre los que descollaron Casiodoro y Boecio; dotó a su estado de instituciones y de un derecho esencialmente romanos; protegió a los sabios, poetas y artistas; restauró los antiguos monumentos públicos y elevó otros nuevos. La antigua grandeza romana parecía resucitar, mientras el pueblo italiano gozaba al fin de un período de paz y tranquilidad. Las primeras fundaciones monásticas de San Benito tienen lugar en este tiempo bonancible.

Mas las calamidades de Italia no habían acabado. A la muerte de Teodorico (526), se sucedieron en el poder varios reyes insignificantes. Viendo hundirse rápidamente el prestigio de los ostrogodos, el emperador Justiniano I creyó llegado el momento de realizar su sueño dorado de unir nuevamente el Imperio de Occidente y el de Oriente y devolver al mundo mediterráneo su unidad política, cultural y religiosa. En 535 estalla la guerra; y mientras godos y romanos luchan con suerte alternativa, el hambre y la peste reinan en todas partes. Como puede observarse en los *Diálogos*, San Benito compartió las

tribulaciones de su pueblo y socorrió con abnegada caridad a los necesitados que llamaban a la puerta de Montecasino. Durante esta prolongada guerra, que no acabó sino después de la muerte del patriarca, recibió éste la visita del entonces triunfante rey de los ostrogodos, Totila, quien se llegó al monasterio atraído por la fama de profeta de que gozaba Benito.

Fácil es imaginar la profunda corrupción moral de la sociedad italiana en medio de los trastornos que acabamos de mencionar. Salviano de Marsella, el lúgubre pintor de la miseria moral de su tiempo, atribuye a los vicios de los romanos la vergonzosa caída del Imperio. La situación religiosa no era mejor. Los invasores bien seguían siendo paganos o bien habían abrazado el arrianismo; y entre el pueblo italiano sobrevivían aún importantes restos de idolatría. ¡Si al menos los católicos fueran lo que debieran! Pero Salviano se pregunta inconsolable: "¿Dónde están los que viven pía y justamente? ¿Dónde están los que con buenas obras muestran que aguardan la bienaventuranza esperada y llevando una inmaculada demuestran por el mismo hecho que esperan el reino de Dios?" [8].

Los estudios en Roma. Cuando, acompañado de su fiel nodriza, el joven Benito abandonó el país natal para proseguir los estudios en las aulas romanas, gozaba Italia de los años tranquilos y constructivos del reinado de Teodorico. Profunda debió ser la impresión que la Roma clásica de la antigüedad y la Roma eclesiástica del Cristianismo causaría en el joven provinciano. La *Roma aeterna*, la *aurea Roma*, apareció ante los ojos maravillados del adolescente en todo el esplendor de sus monumentos de mármoles y granito. Todo aquel estupendo conjunto de templos, palacios, anfiteatros, foros, columnatas, estatuas, arcos de triunfo se mantenía aún en pie. Por las calles de la urbe seguía deslizándose la vida antigua: los lictores precedían el paso de los cónsules suntuosamente ataviados; el Senado promulgaba sus decretos en tablas de bronce o mármol; la plebe se divertía en el circo contemplando las carreras de caballos. Roma seguía siendo para muchos "cabeza del mundo" y "madre del orbe", y se repetía aún con veneración aquello de *Roma communis patria, Romae nemo alienus*. Por aquellos días precisamente en que Benito se encontraba en la ciudad, Casiodoro hablaba del "milagro" de Roma, y Fulgencio, el futuro obispo de Ruspe, "para quien el mundo estaba crucificado", esclamaba fuera de sí después de contemplar tanta grandeza: "¡Cuán hermosa debe ser la Jerusalén celestial, si la Roma terrestre brilla con tanto esplendor!" [9]. Y no era éste el único aspecto de la ciudad, capaz de interesar al nuevo estudiante; Roma tenía para él otros encantos

[8] SALVIANO *De gubernatione Dei*, VI, 5.
[9] *Vita B. Fulgentii a quodam eius discipulo*, 13: PL 65, 130-131.

quizá más fascinadores: sus hermosas basílicas cristianas resplandecientes de mosaicos, los gloriosos sepulcros de los mártires, el prestigio de la sede apostólica de la que ya había dicho Próspero de Aquitania: "Roma, sede de Pedro, ha llegado a ser por la dignidad pastoral la cabeza del mundo, y lo que la ciudad no sometió por las armas, lo avasalla ahora en virtud de la religión" [10].

Sin embargo, no todo era brillante en Roma hacia el año 500. Toda la pompa exterior no lograba ocultar la ruina política de la ciudad. ¿Acaso el emperador no estaba lejos, en Constantinopla, mientras un godo señoreaba sobre Italia y la "reina de las ciudades"? La situación eclesiástica no era menos lamentable. A la muerte de Anastasio II, en efecto, acaecida en 498, se habían formado dos partidos; y mientras uno, inflexible mantenedor de la pureza del dogma y de la independencia de la Iglesia, eligió como papa al diácono Símaco, el otro, servilmente adicto al emperador de Bizancio y dispuesto a todas las concesiones a fin de restablecer la unidad religiosa con los griegos, creó al antipapa Lorenzo. Durante unos tres años Roma fué teatro de las escenas más salvajes que el fanatismo religoso puede inspirar, y sólo el tiempo logró calmar los ánimos y poner fin a aquellos luctuosos desórdenes [11].

Entretanto, había penetrado Benito en el ambiente estudiantil de la gran ciudad. Ambiente fascinador para un joven deseoso de aprender. Por aquel tiempo escribía Ennodio de la capital del Lacio: *Natalis sedes studiorum, urbs amica liberalibus studiis, Roma, in qua est naturalis eruditio* [12]. De hecho, aunque tales frases parecen un tanto exageradas, la fama de las escuelas romanas permanecía intacta, y de todos los rincones de Italia, de Africa y de las Galias, afluían a ellas numeros estudiantes pertenecientes a las mejores familias. Con ellos se mezcló Benito para oír las lecciones de los retores. Pues fué, a no dudarlo, la retórica la primera de las materias a que debía consagrarse. La formación escolar, que en lo esencial permanecía aún fiel a las normas dadas por Quintiliano, se dividía en dos grados: la escuela primaria y la superior. En la primera dominaba la gramática, es decir la lectura y comentario de los clásicos; en la segunda, los alumnos se aplicaban ante todo al estudio y ejercicio de la retórica, y acaso se entregaban luego a estudios especiales de derecho o filosofía. Los jóvenes estudiantes solían pasar de una a la otra escuela a los dieciséis o diecisiete años; y ésta sería la edad de Benito al ingresar en las aulas de Roma, pues muy probablemente

[10] I. HERWEGEN, *Der heilige Benedikt*, p.19-21; R. MOLITOR, *Anfänge...*, p.99-100; I. SCHUSTER, *Storia...*, p.19-20.
[11] I. HERWEGEN, *Der heilige Benedikt*, p.20-22; G. BARDY, *La papauté après Chalcédoine. Les schismes romains*, en *Histoire de l'Eglise*, bajo la dirección de A. FLICHE - V. MARTIN, t.4 (París 1945), p 341ss.
[12] Cit. por R. MOLITOR, *Anfänge...*, l.c., p.100. Sobre los estudios literarios en aquel tiempo véase I. SCHUSTER, *Storia...*, p.31ss.

había ya cursado la gramática en su país natal. La retórica constituía el nervio de la educación liberal del romano; la escuela romana era ante todo escuela de elocuencia, enseñaba a hablar y persuadir. Si bien intencionadamente escrita en la lengua corriente de la época, la *Regla* muestra en muchos de sus pasajes, y singularmente en el hermoso discurso que la precede bajo el título de prólogo, la huella de esta formación retórica recibida en Roma por su autor [13]; el uso frecuente que hace del ritmo prosaico, entonces en boga entre los buenos escritores, revela igualmente en San Benito "una buena formación escolar de gramática y retórica" [14]. ¿Estudió también el joven nursino el *ars boni et aequi?* Hay algún fundamento para sospecharlo, ya que, si es indudablemente exagerado ver en el patriarca de Casino a un consumado jurisconsulto [15], no es menos evidente el fino sentido jurídico de que, como veremos adelante, la *Regla* entera está impregnada.

Mas, si realmente estudió derecho, Benito no prosiguió hasta el fin esos estudios. Una decisión del propio estudiante interrumpió su carrera, sin que sepamos exactamente cuándo. Si no reflexionamos sobre las expresiones del biógrafo, tenemos la impresión de que Benito decidió marchar apenas llegado a Roma; mas las palabras de San Gregorio deben entenderse rectamente. Gregorio llama a nuestro estudiante: *Benedictus puer, religiosus puer* (*Dial.* II, praef); de ahí se solía deducir que el santo contaría por entonces catorce años de edad o quizá menos, sin parar mientes en que un hombre podía ser llamado *puer* hasta los veintiocho años [16]. Dice, además, el biógrafo que Benito abandonó la escuela *scienter nescius et sapienter indoctus* (*Dial.* II, praef.); pero la cultura literaria que la *Regla* supone en su autor no nos permite tachar a éste de ignorante, tomando a la letra esta frase. Gregorio quiso simplemente expresar con este juego de palabras, su aprobación a la resolución del santo de renunciar a la carrera y a los honores a que sus estudios le conducían, a cambio de escabullirse de las ocasiones de pecar [17].

[13] S. Brechter, *St. Benedikt und die Antike*, l.c., p.146-153.
[14] A. Lentini, *Il ritmo...*, p.109.
[15] I. Herwegen, en varias de sus obras, insiste con evidente exageración en la formación jurídica de San Benito. Esta tesis del venerable abad de María Laach, que ha ejercido gran influencia sobre otros autores, ha sido últimamente discutida y rebatida con buen éxito por Dom S. Brechter, *St. Benedikt und die Antike*, l.c., p.150-153.
[16] E. Schmidt, *Über die wissenschaftliche Bildung des hl. Benedik*, en St. M., t.9 (1888), p.59-60; A. Hofmeister, *Puer, iuvenis, senex*, en *Papsttum und Kaisertum* (Munich 1926), p.287-316; F. Boll, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie*, en *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t.31 (1913), p.87-145.
[17] B. Albers, *Scienter nescius, sapienter indoctus*, en St. M., t.36 (1915), p.535-542, particularmente p.540-541. Santo Tomás de Aquino (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 11) interpreta así este pasaje de los *Diálogos*: *non discessit a studio quasi scientiam horrens, sed saecularem vitam et societatem formidans.*

La renuncia. Huir de las ocasiones de pecar: tal es la verdadera explicación de este acto trascendental de la vida de Benito. En su decisión, en efecto, no entra para nada el menosprecio de la ciencia; nada hallamos en ella de anti-humanismo ni anti-intelectualismo. En 413 había escrito San Jerónimo que la capital del Imperio detentaba la palma de los vicios; las cosas no habrían cambiado, bajo este aspecto, a fines de siglo [18]. El joven comprendió que la vida de estudiante, lejos del hogar, en medio de una ciudad populosa y corrompida, estaba erizada de peligros morales; cada día podía ver cómo sus camaradas sucumbían al torbellino de las pasiones; y tuvo miedo. Al mismo tiempo su espíritu reflexivo le llevaba a considerar la inanidad de la vida mundana. He ahí la génesis de una determinación magnánima: renunciar a su porvenir en el mundo, abandonando los estudios y a la vez la casa y los bienes paternos; encaminarse luego a la soledad para abrazar en ella la austera vida eremítica. La renuncia fué total desde el primer momento. San Gregorio es categórico: "Despreciando, pues, los estudios literarios, abandonó la casa y los bienes de su padre, y deseando agradar a solo Dios, buscó el hábito de la vida monástica" (*Dial.* II, praef.); "dejados los estudios literarios, concibió el propósito de retirarse al desierto" (c.1).

Un alto en el camino de la soledad. Pensar que Benito salió de Roma marchando al azar sería desconocer de todo en todo su carácter. No cabe duda alguna de que tenía un plan bien determinado. Mas la buena de su nodriza se empeñó en marchar con él, y en tal compañía era evidentemente imposible realizar su propósito. ¿Qué hacer? Los dos viajeros tomaron la vía de Tívoli. Cuando llegaron a Effide (hoy Affile), modesta aldea situada en las montañas natales de la Sabina, ciertos personajes les rogaron que se quedaran con ellos. ¿Quiénes eran esos *honestiores viri* de la narración gregoriana? La hipótesis de que fueran estudiantes de teología que se formaban en la vida clerical junto al sacerdote u obispo del lugar, parece completamente gratuita. Más probable es que se tratara de una de las entonces frecuentes colonias de ascetas que, sin abandonar el mundo, se hallaban unidos por la común aspiración a la perfección cristiana. De todos modos quedarse en Effide debía ser para nuestros viajeros una buena solución, y accedieron a los ruegos de los caritativos y misteriosos personajes. Pero no por esto renunció Benito a su primer propósito. Su estancia en Effide no representa más que un alto en la ruta de la soledad. Un hecho prodigioso reveló

[18] J. Winandy, *Benoît...*, l.c., p.228.

la santidad del joven, quien, para escapar a la popularidad, decidió huir, separándose asimismo secretamente de la fiel pero embarazosa nodriza (*Dial.* II, 1).

Las experiencias de Subiaco

La consagración monástica. No lejos de Effide existía, en el valle del Anio, un lugar solitario y escondido, a propósito para satisfacer las aspiraciones de Benito. El lugar se llamaba Sublacum (Subiaco). En él los torrentes de la montaña mezclaban entonces sus aguas en un lago artificial mandado construir por el emperador Claudio; en el terso espejo del lago se reflejaban los muros ruinosos de un palacio que fué en otro tiempo lugar de delicias del emperador Nerón [19]. La vida cortesana había florecido allí; pero al marchitarse, sus ruinas no hacían sino acentuar la augusta soledad del valle.

Apenas—según parece—llegado a aquellos parajes, encontróse Benito con un monje del vecino monasterio del abad Adeodato. El joven se confió al monje, y Román—que tal era su nombre—se ofreció a ayudar al joven. El primer servicio que pudo prestarle fué el de imponerle el vestido característico—sin duda la melota de piel [20]—que debía testimoniar exteriormente su renuncia al mundo y su propósito de vivir según el estilo de vida de los monjes. La tradición, en efecto, no consentía que el aspirante a monje se revistiera él mismo el hábito religioso; era menester recibirlo—símbolo de la transmisión de una gracia espiritual—de manos de un abad o de un monje, al igual que Eliseo heredando el manto de Elías al mismo tiempo que una doble porción de su espíritu (4 Reg., c. 2). La mera imposición del hábito constituía a menudo para los antiguos toda la ceremonia de la consagración monástica, es decir, de la propia e irrevocable entrega hecha a Dios por el monje y de la aceptación por parte de Dios significada ritualmente. Así sucedía, por ejemplo, en los monasterios de San Pacomio [21]. Tal fué asimismo el medio por el que Benito entró en el estado monástico [22].

El anacoreta. Cumplido este rito indispensable, el novel monje se refugió en una cueva escondida entre malezas (el Sacro Speco). Su propósito era ocultarse a los ojos de los hombres y vivir para solo Dios. Si bien sobrio en detalles, San Gregorio insiste sobre la soledad absoluta del anacoreta. Para llegar hasta él, preciso era marchar "a través de las asperezas de los montes, las profundidades de los valles y las hondonadas de aquellas tierras" (*Dial.* II, 1). Sólo el monje Román conocía el lugar de su retiro, pero respetaba el silencio de que el solitario se rodeaba: si le procuraba el escaso pan que podía sustraer a su propia ración a escondidas del abad Adeodato, hacía descender el cesto de las provisiones desde lo alto del roquedal mediante una cuerda a la que ataba una campanilla para anunciar su llegada (*Ibid*). Benito vivía tan ajeno a lo que sucedía en el mundo, que incluso ignoraba qué día se celebraba la solemnidad de las solemnidades, la fiesta de Pascua (*Ibid.*). En su estrecha cueva practicaba, además, el más rígido ascetismo: constituían su alimento los restos de la porción de Román; en una ocasión el Señor dijo al sacerdote que se preparaba la refección del día de Pascua: "Tú te preparas delicias, y mi siervo sufre hambre en aquel lugar" (*Ibid.*); cuando finalmente unos pastores descubrieron el cobijo del solitario, tomaron a éste por una bestia salvaje a causa de sus vestidos de pieles (*Ibid.*). En conclusión, Benito practicó, durante unos tres años, la vida monástica siguiendo a la perfección el modelo heróico de San Antonio; su ascetismo nada tuvo que envidiar al de los célebres "atletas del desierto".

En su cueva inaccesible, el joven monje "vivía consigo mismo"; *tales son los términos usados por el hagiógrafo para definir* su vida solitaria (*Dial.* II, 3). De esa su concentración habitual "ante los ojos del Creador"—nos lo refiere el mismo San Gregorio—, sólo le sacaba a veces el "ardor de la contemplación" (*Ibid.*). Desgraciadamente los *Diálogos* no bajan a detalles, y esa vida interior del santo se nos escapa por entero. Una cosa, sin embargo, es clara: de todo el conjunto de la relación gregoriana—y ésta es sin duda la impresión que pretendía causar el biógrafo—se desprende que San Benito fué un teodidacto; en su soledad absoluta, precisamente al principio de su vida monástica, no tuvo otro maestro de novicios ni otro guía espiritual que al mismo Espíritu Santo.

La paternidad espiritual. En su cueva ignorada de los hombres, no había faltado a Benito un visitante, el mismo que no faltó a Jesús en el desierto. Un día quiebra el demonio la campanita de Román (*Dial.* II, 1); otra vez excita en el solitario una tentación carnal tan vehemente, que el joven se siente en trance de sucumbir. Ya imagina dar al traste con su vida monástica, cuando una decisión heroica hace en su pecho: despojándose de sus vestidos, se revuelca entre zarzas y ortigas, hasta ahogar en el fuego de sus heridas el ardor de la concupiscencia. Victoria señalada sobre sí mismo, este hecho marca un hito importante en la carrera del hombre

[19] Sobre la topografía de Subiaco, véase I. Schuster, *Storia...*, p.43 ss.
[20] I. Herwegen, *Der heilige Benedikt*, p.182 nota 24.
[21] Véase M. Rothenhäusler, *Die Anfänger der klösterlichen Profess*, en B. M., t.4 (1922), p. 21-28.
[22] Otras interesantes consideraciones en torno a este episodio de la vida de San Benito pueden leerse en R. Molitor, *Anfänge...*, *l.c.*, p.105-107.

de Dios: en primer lugar le vale la gracia de la ἀπάθεια cristiana, al menos por lo que atañe a la castidad, pues "desde entonces, según solía después contar él mismo a sus discípulos, de tal modo quedó en él amortiguada la tentación de la voluptuosidad, que jamás sintió en sí mismo nada semejante" (*Dial.* II, 2). Como una consecuencia casi necesaria del dominio sobre sí mismo, debía recibir también la gracia de la paternidad espiritual.

En efecto, según la antigua tradición, el monje que ha alcanzado la perfección, se transforma casi inevitablemente en abad: los discípulos afluyen a él, y él les impone el hábito, les infunde el espíritu monástico mediante su enseñanza, les forma con su ejemplo. Así ocurrió con San Benito. "A la verdad, libre del vicio de la tentación"—nota San Gregorio—, "fué tenido ya con razón como maestro de virtudes" (*Dial.* II, 2). Fué su santidad precoz la que atrajo al solitario esos primeros discípulos de quienes habla el biógrafo (*Ibid.*). Así, al parecer sin previo nombramiento por parte de la autoridad eclesiástica, obedeciendo simplemente a los ruegos de quienes le elegían por maestro y director de sus almas, *per viam facti, el solitario se transforma en abad. ¿No había sucedido lo mismo* a San Antonio y a San Pacomio? [23].

Una dolorosa experiencia. Hasta aquí, sin embargo, no se ha hablado ni de cenobitismo ni de monasterio. Los discípulos de Benito vivirían en las inmediaciones de su cueva llevando vida solitaria, originándose de este modo una especie de colonia de ermitaños al estilo de las de Egipto, sin más unidad que la que le confería la doctrina espiritual del común maestro.

Mas un buen día el maestro abandonó su cueva para convertirse en abad de un monasterio vecino. Conocedor sin duda de la clase de monjes que lo habitaban, Benito se resistió cuanto pudo a aceptar aquel cargo; y sólo la porfía con que aquellos cenobitas, huérfanos de padre, insistieron en su demanda, logró vencer su repugnancia. Si los monjes creían haber escogido *a un abad fácil de manejar, se engañaron de medio a* medio. Muy pronto experimentaron que el nuevo superior no les permitía apartarse ni a diestra ni a siniestra del recto camino de la observancia monástica. No habituados, sin duda, a soportar tales yugos, los monjes empezaron por murmurar contra un gobierno que juzgaban tiránico, y acabaron por atentar contra la vida de Benito. San Gregorio nos ha descrito la escena (*Dial.* II, 3). El vaso que contenía la bebida mortífera se quebró al ser bendecido por el abad. Al mismo tiempo descubrió éste toda la perversidad oculta en aquellos corazones. Después de unas pocas palabras de perdón y despedida, regresó a su amada soledad.

[23] R. Molitor, *Anfänge...*, p.107-108.

Los doce monasterios. La experiencia había sido tristísima. Benito, se recogería en la gran paz del yermo, deseoso de no abandonarla jamás. Sin embargo, apenas vuelto a Subiaco, los discípulos afluyeron de nuevo en gran número, y Benito no quiso desecharlos. Esta vez hubo de pensar en una organización en regla, y buscó en la tradición monástica *un modelo en que inspirarse* [24]. Lo halló *en el monasterio* de San Pacomio. En efecto, los detalles que los *Diálogos* (II ,3-8) nos suministran acerca de la vida benedictina en Subiaco, concuerdan con los rasgos característicos del cenobio pacomiano. Reservándose cabe sí a los más jóvenes a fin de formarlos personalmente, el hombre de Dios dividió a sus discípulos en grupos de doce monjes; cada uno de esos grupos habitaba un monasterio propio, regido por un abad; estos monasterios fueron en número de doce (*Dial.* II, 3). Ahora bien, es evidente que los doce monasterios, tan reducidos y tan sencillamente construídos—probablemente de madera—que apenas instalados *se piensa en abandonar o transportar a tres de ellos* desde la cima de la montaña hasta el fondo del valle (*Dial.* II, 5), corresponden a la división en "casas"—*domus*—del cenobio pacomiano; el abad—*abbas* o *pater*—colocado por San Benito al frente de cada uno de los monasterios es una institución equivalente a la del "sobrestante"—*praepositus*—que, según la ordenación de San Pacomio, presidía a cada una de las "casas"; como en Tabennisi, todos los monasterios, monjes y abades estaban sometidos a un superior común: el mismo San Benito. Existen todavía otros detalles que contribuyen a persuadirnos de que fué realmente el cenobio de Pacomio—por ventura a través de otro u otros monasterios italianos calcados sobre el de Tabennisi—lo que inspiró la primera organización de Subiaco [25].

Bajo la dirección del gran abad, la existencia de los primeros monjes benedictinos transcurría pacífica y prósperamente, dedicada por entero a la oración y al trabajo. Los *milagros*, la doctrina, la santidad de Benito le atraían numerosas vocaciones; su fama de taumaturgo extraordinario y de maestro in-

[24] Se han formulado diferentes opiniones acerca de la organización monástica de Subiaco. Véase R. Molitor, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände*, t.1 (Munster de Westfalia 1928), p.15, nota 84. Lo que sigue lo *tomamos del trabajo de W. Fink, Die Klosterordnung des hl. Benedikt in Subiaco*, en St. M., t.12 (1952), p.183-191; sus conclusiones parecen firmes. Cabe advertir asimismo que D. Federici (*Primordi benedettini e origini comunali in Subiaco*, Subiaco 1938) ha pretendido que el verdadero Subiaco del tiempo de San Benito fué diferente del que nos pinta San Gregorio. Véase sobre esta obra B. H. B., t.4, n.2724.

[25] Sobre las fundaciones monásticas de San Benito en Subiaco, consideradas desde el punto de vista jurídico, pueden consultarse con provecho las páginas *que les dedica R. Molitor, Anfänge...*, p.110 ss. I. Schuster (*Storia...*, p.105-106) ve las cosas diversamente.

comparable se había divulgado muchos kilómetros a la redonda. De la misma Roma nobles varones y aun patricios acudían a su monasterio y le entregaban a sus hijos a fin de que los formara en el servicio divino; de esta manera vemos aparecer junto al hombre de Dios dos figuras juveniles que en la tradición se le harán inseparables: el grave San Mauro y el ingenuo San Plácido (*Dial.* II, 3).

El sacerdote Florencio, que administraba una iglesia de los alrededores, no veía con buenos ojos el éxito siempre en auge del siervo de Dios y su fundación monástica. Ofuscado por la envidia, juzgaba buenos todos los medios a fin de deshacerse de su involuntario rival. Después de atacarle de mil maneras, de haber incluso atentado contra su vida, el desgraciado concibió el proyecto diabólico de emponzoñar las almas de sus discípulos más jóvenes y arruinar de una vez para siempre el buen nombre de la colonia monástica. Sólo ante tales maquinaciones Benito dióse por vencido y decidió marchar. Así nos lo asegura San Gregorio (*Dial.* II, 8).

Un episodio, sin embargo, que a continuación se narra, es sumamente significativo. Florencio, enterado de la decisión del hombre de Dios, se entregaba a la alegría del triunfo, cuando la solana de su casa, en la que se hallaba, se hundió súbitamente, sepultando en sus escombros al infeliz sacerdote. La noticia de este aciago suceso fué prontamente comunicada a Benito, quien se hallaba todavía a unas diez millas de Subiaco. Bruscamente las circunstancias habían cambiado en favor suyo; ya no había razón alguna para abandonar a sus monjes. Pero Benito, a pesar de los ruegos de Mauro, no quiso retroceder (*Dial.* II, 8). ¿Por qué? Las importantes modificaciones que le veremos introducir desde el principio en su nueva fundación nos dan, a no dudarlo, la respuesta. A Benito ya no le satisfacía la organización pacomiana. Poco a poco había madurado en su espíritu un nuevo ideal. La obstinada persecución de Florencio le ofrecía la ocasión de escaparse de las condiciones estrechas que en cierta manera le tenían ligado en Subiaco para intentar, sobre un nuevo terreno, la realización del nuevo proyecto. Benito no deja pasar la coyuntura.

Si la tradición no se engaña, corría entonces el año 529 [26], y Benito se aproximaba—si no la había alcanzado ya—a la cima de su cincuentena. Los *Diálogos* hacen notar con gran fuerza la importancia que tuvo en la existencia del hombre de Dios su partida de Subiaco; después de echar una mirada retrospectiva sobre los prodigios obrados por el santo y comprobar su semejanza con los atribuídos a grandes personajes bíblicos, concluyen que Benito "estaba lleno del espíritu de todos los justos" (*Dial.* II, 8). En el lenguaje de los *Diálogos* esta frase significa que el siervo de Dios había alcanzado la plena madurez espiritual [27]. Es asimismo curioso observar cómo había recorrido igualmente todas las etapas atravesadas por el ascetismo cristiano hasta llegar al cenobitismo. Luego de abandonar los estudios, había vivido—según parece—como asceta en la pequeña aldea de Effide. Recibido el hábito monástico, había llevado austera vida eremítica según el modelo del gran San Antonio y de los otros solitarios de la edad de oro. De la dura escuela de la soledad, salió transformado; siendo ya un monje perfecto, empezó a ser maestro y padre de otros solitarios. Sigue el doloroso ensayo abacial entre aquellos monjes sarabaítas que quisieron envenenarle. Vuelto a su amada soledad, se había visto obligado por los muchos discípulos que a él afluían a emprender una verdadera fundación monástica, que plasmó según el modelo que le ofrecía el monasterio de San Pacomio. Subiaco fué para San Benito una escuela fecunda en experiencias.

[26] Fecha admitida generalmente, pero incomprobable y sólo aproximada. C. BUTLER (*Benedictine Monachisme*, p.9) prefiere el año 525; J. CHAPMAN (*Saint Benedict...*, p.11 y 146), "hacia 520". Ver también sobre esto L. SALVATORELLI, *San Benedetto...*, p.89 ss.

La plenitud de Montecasino

El nuevo monasterio. El hombre de Dios sabía adónde iba y a qué iba. Sin vacilar un instante, bajó en dirección a Alatri, pasó por Verdi, siguió la Vía latina y se paró a mitad de la distancia entre Roma y Nápoles. Se hallaba en Cassinum, un antiguo centro estratégico, ocupado sucesivamente por etruscos y romanos, quienes hicieron de él un *castrum*, es decir, una villa fortificada. Junto a la villa se yergue una hermosa montaña de 519 metros de altura, coronada en aquel entonces por una antiquísima ciudadela y un templo pagano. Benito y sus acompañantes subieron monte arriba y se instalaron en la fortaleza. Tal fué el origen de la celebérrima abadía de Montecasino.

Ignoramos todo detalle seguro acerca de cómo se hizo esta nueva fundación. Inútil perderse en hipótesis [28]. Lo cierto es que el lugar estaba admirablemente situado para asentar en él un monasterio. Al Oeste, la mirada se dilata sobre una llanura fértil e inmensa, sembrada de villas y villorrios; al Sur, serpentea el Liris entre verdes praderas, limitadas por una cadena de colinas; por el Norte y Este se extiende, majestuosa y pintoresca, la cordillera de los Apeninos. "Como en un maravilloso paraíso, la fundación de San Benito se elevaba sobre la agitación de los hombres, cerca del cielo y de su paz" [29].

Según queda dicho, en la cumbre de la montaña encontró

[27] I. HERWEGEN, *Der heilige Benedikt*, p.55.
[28] Léanse sobre este punto las interesantes observaciones de R. MOLITOR, *Anfänge...*, *l.c.*, p.121-129.
[29] I. HERWEGEN, *Der heilige Benedikt*, p.63.

el hombre de Dios y sus compañeros una ciudadela coronada por un templo. Después de derribar el ara y destruir la estatua de la divinidad, a la que rendían aún culto no pocos campesinos de los alrededores (*Dial.* II,8), los monjes, bajo la dirección de su abad, se pusieron a la obra de convertir en monasterio aquellos edificios más o menos ruinosos (c. 8-11). El templo pagano fué transformado en oratorio, que se dedicó al más ilustre de los monjes occidentales, San Martín de Tours; donde se levantaba el ara, en la cúspide de la montaña, se construyó otro oratorio en honor de San Juan Bautista, el gran modelo de vida ascética (c.8). Los monjes celebraban sus oficios en la pequeña basílica de San Martín; acaso la capilla de San Juan Bautista fué reservada a los fieles. San Benito escogió para habitación propia el piso superior de una torre que dominaba todos los otros edificios. Frente a la torre se extendía el dormitorio de los monjes (c.35). A lo que parece, el refectorio se hallaba situado junto al dormitorio, mientras la hospedería se levantaba entre la puerta de entrada y el monasterio propiamente dicho. Todo el recinto estaba rodeado por una muralla flanqueada de varias torres y con una sola puerta de acceso [30]. Si bien no estemos bastante informados sobre las proporciones del conjunto del monasterio, de la lectura de los *Diálogos* parece colegirse que los trabajos de construcción fueron mucho más considerables que en Subiaco. Montecasino fué, sin duda, desde los orígenes, un monasterio importante.

Esa misma importancia del cenobio casinense y las características que en él hemos reconocido, nos dejan adivinar que la organización de la vida monástica había experimentado un cambio notable respecto a la de Subiaco. Y lo primero que se echa de ver es que San Benito agrupa a todos sus monjes bajo un mismo techado. Desde el principio, en Montecasino, la comunidad es una, compacta, bajo la dirección de un solo abad. Todos los monjes salmodian al unísono en un mismo oratorio; juntos toman su alimento en un mismo refectorio; se ocupan a sus tiempos en trabajos manuales o se dedican a la lectura; se recogen, al anochecer, en un dormitorio común, donde se entregan conventualmente al reposo. Han desaparecido, pues, la división de la comunidad en grupos, los pequeños monasterios que éstos ocupaban, los abades subalternos que les presidían. Entre la organización monástica de Subiaco y la de Montecasino hay una diferencia comparable a la que existía entre el cenobio de San Pacomio y el de San Basilio.

[30] Sobre la antigua topografía de Montecasino véanse los estudios de G. Morin, *Pour la topographie ancienne du Mont-Cassin*, en R. Bén., t.25 (1908), p.277-303, 486-497; Id., *L'oratoire primitif du Mont-Cassin et ce qu'il en reste aujourd'hui*, *ibid.*, t.47 (1935) p.211-215; A. Pantoni, *Su di un'antica chiesa del monastero cassinese*, en *Rivista di archeologia cristiana*, t.13 (1936), p.305-330; A. Alinari, *Il primitivo monastero di Montecassino (contributo allo studio della sua topografia)*, en *Bullettino dell'Istituto storico italiano*, n.47 (1932), p.51-82; I. Schuster, *Storia...*, p.130-131,138 ss. Sobre el oratorio de San Juan v. también *Il sepolcro di S. Benedetto* (*Miscellanea cassinese*, 27, Montecasino 1951), p.85-89.

Las páginas de San Gregorio nos permiten vislumbrar la indeficiente solicitud con que el abad Benito vela continuamente sobre sus monjes. Padre bondadoso y a la vez maestro riguroso, el hombre de Dios los corrige y reprende siempre que es necesario [31]; ni una sola de las faltas de sus discípulos, sea colectiva, sea personal, le pasa inadvertida. Por experiencia saben todos en el monasterio que tienen un abad extraordinario a quien nada se le oculta de cuanto piensan en lo más recóndito de su alma (*Dial.* II 20), de cuanto hacen aún fuera de casa (c.12 y 19); un abad que, si hemos de estar a lo que cuenta San Gregorio, sabe ilustrar sus enseñanzas con hechos prodigiosos. En efecto, ya en Subiaco varios de sus milagros subrayaron con fuerza el valor de la oración (c.4), de la confianza en la providencia (c.5), del trabajo (c.6), de la obediencia (c.7); en Montecasino, los portentos continúan apoyando los preceptos fundamentales del monacato benedictino: la humildad [32], la obediencia [33], la pobreza individual (*Dial.* II, 19), la clausura (c.24), la estabilidad (c.25), la caridad (c.28). ¡Qué seguridad debía experimentarse bajo la tutela de tal padre! Bastaba acudir a él, encomendarse a sus oraciones, para que toda dificultad se allanara, todo mal cesara, todo peligro despareciera. La oración del gran abad envolvía continuamente a sus monjes como un manto protector; ésta es cabalmente una de las impresiones más profundas que deja en el ánimo la lectura de los *Diálogos* [34]. Separarse de la obediencia de San Benito era uno de los peores males a que el demonio podía inducir a los monjes (*Dial.* II, 24 y 25).

La Regla. No es extraño que bajo tal abad la vida monástica floreciera en Montecasino. Y no sólo en Montecasino. Consta que algunos monjes casinenses fueron a fundar un monasterio cerca de Terracina (*Dial.* II, 22). San Gregorio nos lo refiere porque ocurrió en este caso un hecho prodigioso; mas no se excluye la posibilidad de otras fundaciones [35]. Para todos sus hijos—de Montecasino, de Subiaco, de

[31] *Dial.* II, 12, 19-21, 25 y 29.
[32] *Dial.* II, 20, 28 y 29.
[33] *Dial.* II, 12, 24, 25 y 28.
[34] *Dial.* II, 9, 11, 25 y 29.
[35] Hay que desechar como leyendas inconsistentes la misión de San Mauro en Francia y la de San Plácido en Sicilia. La primera es fruto—muy probablemente—de la inventiva de Odón de Glanfeuil, autor casi cierto de la *Vita Mauri* (c.860); de hecho, después de la mención de San Mauro en los *Diálogos*, el discípulo de San Benito desaparece de la historia de nuestro santo y de la de Montecasino, en la que sólo se vuelve a hablar de él cuando San Odilón de Cluny visitó, en 1024, el célebre monasterio; la fiesta de San Mauro empezó a celebrarse en Montecasino hacia el 1031. Véase bibliografía en Ph. Schmitz, *Histoire...*, t.1, p.31, nota 4; A. Zimmermann, *o.c.*, t.1, p.87-89.
La leyenda de San Plácido, nacida en la abadía casinense en el siglo XI o XII,

Terracina, acaso de otra u otras fundaciones desconocidas—, para los hijos de sus hijos y, en general, para todos los monasterios que quisieran aceptarla, escribió San Benito una regla monástica. San Gregorio, al darnos esta noticia, califica el código benedictino de "notable por su discreción y claro en su lenguaje", y a su autor de varón no menos preclaro por su doctrina que por sus milagros (*Dial.* II, 36). Fruto maduro de su conocimiento de la tradición monástica, de su reflexión, de su experiencia, de su santidad, la *Sancta Regula* ha hecho del primer abad de Montecasino el "Patriarca de los monjes de Occidente".

San Benito y el mundo exterior

San Benito fué esencialmente monje y padre de monjes; su obra monástica constituyó la única verdadera preocupación de su vida. Mas a nadie puede extrañar—lo contrario sería más bien sorprendente—que la influencia de su personalidad excepcional trascendiera más allá de los muros del monasterio. Y en efecto, si ya al ser descubierto por los pastores en su cueva de Subiaco, empezaron a acudir a él muchas personas que, según frase de San Gregorio, proporcionaban al joven ermitaño el alimento del cuerpo a cambio del pan del alma que Benito les repartía (*Dial.* II, 1), más tarde, en Montecasino, la acción del gran abad sobre los pueblos circunvecinos fué indudablemente muy intensa. Esta acción la ha resumido el hagiógrafo en una frase: Benito, "con su predicación continua, atraía a la fe a las multitudes que habitaban en los aledaños" [36]. Mas sería ilusorio, tomando pie en estas palabras, figurarse al abad de Montecasino bajo los rasgos de un vicario apostólico en país de misión o imaginar a sus monjes como una activa hueste de predicadores [37]. En la *Regla* no se halla alusión alguna a cualquiera clase de actividad "apostólica" del monje fuera del cenobio [38]; los *Diálogos*, además de lo citado sobre la predicación de San Benito, sólo nos dicen que éste enviaba, ora uno, ora otro de sus discípulos, a dar conferencias espirituales a

fué revestida de toda clase de adornos por el famoso Pedro Diácono (véase E. CASPAR, *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen* [Berlín 1909], p.47-72; U. BERLIÈRE, *Le culte de S. Placide*, en R. Bén., t.33 [1921], p.19-45; A. M. ZIMMERMANN, *o.c.*, t.3, p.139-140).

[36] *Dial.* II, 8. Cf. *ibid.*, 19.

[37] Cabe repetir aquí la pregunta de si fué San Benito sacerdote. El autorizado Dom J. MABILLON (*Annales Ordinis Sancti Benedicti*, t.1 [París 1703], p.119-122) se inclina por la negativa. Igualmente la mayoría de los autores modernos. Dom J. Mc CANN (*Saint Benedict* [Londres 1937], p.116) llega a calificar la sentencia afirmativa de hipótesis "seductora" pero "contraria a los *Diálogos*". En realidad, de la narración gregoriana es imposible sacar argumento alguno que zanje la cuestión. Esto no obstante, ciertos autores, aun en nuestros días, creen firmemente en el sacerdocio de San Benito. Véase sobre todo I. SCHUSTER, *Il patriarca del monachesimo occidentale, San Benedetto, fu sacerdote?*, en *La scuola cattolica*, t.70 (1942), p.97-108; Id., *Storia...*, p.123-125, 176-177.

[38] Cf. H. QUENTIN, *L'anachorète, le cénobite et le moine bénédictin*, en *Revue Philosophique*, t.21 (1912), p.255.

unas religiosas que vivían no lejos de Montecasino (*Dial.* II, 19). A esto se reduce toda nuestra información sobre el "apostolado" del abad y monjes casinenses. En cambio, los deliciosos cuadros que San Gregorio nos pinta, nos muestran a San Benito unas veces sentado junto a la puerta del monasterio (c.14 y 15), enfrascado en la lectura (c.31); otras, en su celda (c.34), entregado a la oración (c.11); otras, regresando con los monjes de las faenas del campo (c.32) o dirigiéndose al oratorio de San Juan Bautista a fin de satisfacer allí sus devociones (c.30); en otra ocasión le vemos perdido, de noche, en altísima contemplación ante la ventana de su torre (c.35). Ni una sola vez le hallamos fuera del monasterio mezclado con seglares; y ello es tanto más notable cuanto en esas escenas se trata siempre de milagros, y de milagros obrados las más de las veces en favor de personas ajenas a la comunidad monástica. ¿Es que por ventura sólo tenía San Benito poder de realizar tales prodigios dentro de los muros del cenobio?

No; el abad de Montecasino ejerció, ante todo, su influencia sobre los hombres y los pueblos de los aledaños de un modo muy diverso al que llamamos hoy "apostolado". Sin moverse de su montaña, atraía insensiblemente a sí a cuantos por la fuerza de las cosas entraban en contacto con él o con su monasterio. Fué su carácter, su personalidad excepcional y ante todo su santidad lo que convirtió a Montecasino en un poderoso foco de irradiación cristiana. A través de los *Diálogos* se puede observar una verdadera peregrinación subiendo a la montaña santa para visitar al hombre de Dios. Entre los peregrinos encontramos a pobres campesinos, hombres libres, abades, obispos, hasta un rey. Totila, rodeado de brillante comitiva [39]. Alguno va guiado por la sola curiosidad de conocer a un santo; otra categoría de visitantes—la más numerosa—es la que componen los necesitados, los atribulados, los oprimidos, los enfermos, que están seguros de encontrar cabe el hombre de Dios lo que necesitan, si es preciso, mediante un milagro [40]; otros, finalmente, suben a Montecasino para encomendarse a las oraciones del santo, para gozar de su conversación celestial, para edificarse con su presencia. Estos son los amigos de Benito, los que le visitan habitualmente: los obispos Germán de Capua y Sabino de Canosa [41], el abad Servando (*Dial.* II, 35), su hermana Santa Escolástica, a cuya última entrevista con Benito dedica San Gregorio una admirable y bellísima página (c.33). Nadie baja del monte sin sentirse aliviado, enfervorizado, mejor.

[39] *Dial.* II, 14-15.—La visita de Totila a San Benito se situaba generalmente en 542, si bien parece mucho más verosímil que tuviera lugar en 546. Véase A. MUNDÓ, *Sur la date de la visite de Totila à S. Benoît*, en *R. Bén.*, t.59 (1949), p.203-206.

[40] *Dial.* II, 16, 23, 25, 27, 28, 31 y 32.

[41] *Dial.* II, 15 y 35; III, 5.

El tránsito. De esta manera, en la atmósfera pura y serena de la cumbre de Montecasino—y de la cumbre de su santidad—, transcurrieron los últimos años de la vida terrestre del patriarca. El santo biógrafo acertó a trazar en pocos rasgos el cuadro sublime del desenlace de esta existencia. La *amara mors* de los antiguos no asoma en el relato sencillo y breve de San Gregorio; la muerte, o mejor, el tránsito de San Benito tiene la majestad, la elegancia y placidez de una ceremonia litúrgica. En el oratorio, de pie, sostenido por sus discípulos, orando con las manos levantadas al cielo, confortado con la comunión del cuerpo y la sangre de Cristo, el patriarca exhaló su espíritu (*Dial.* II, 37). Era, al parecer, el 21 de marzo [42] del 547, o uno de los años inmediatamente siguientes [43]. Su cuerpo fué colocado en el sepulcro que él mismo se había preparado en el oratorio de San Juan Bautista, cabe los restos mortales de su hermana Escolástica [44].

2. La figura moral

Nada sabemos del aspecto físico de San Benito: no entraba en los designios del biógrafo darnos a conocer, en un retrato literario, las características corporales de su héroe; los rasgos principales de la figura moral del patriarca de Casino

[42] Esta fecha es asimismo tradicional, pero su fundamento parece firme. Originaria de Italia, la fiesta de San Benito del 21 de marzo aparece primeramente en Inglaterra hacia el 700. Ahora bien, es poco creíble que este día de Cuaresma hubiera sido escogido arbitrariamente; esta fiesta supone una tradición fundada y continua de ser ésta la data de la muerte del santo (cf. J. CHAPMAN, *A propos des martyrologes*, en R. Bén., t.20 (1903), p.295-313; H. QUENTIN, *Le martyrologe hiéronymien et les fêtes de Saint Benoit*, *ibid.*, p.351-374). Contra esta tesis ha escrito hace pocos años Dom R. BAUERRAISS (*Der Todestag St. Benedikts*, en St. M., t. 61 [1947], p.12-19; pero Dom H. FRANK (*Die ältesten Zeugnisse für das Fest des hl. Benedikt am 21 März*, en *Vir Dei Benedictus...*, p.333-339). ha demostrado de nuevo que la tradición del 21 de marzo se apoya sobre buenos fundamentos.

[43] Hasta una fecha relativamente reciente se solía fijar la muerte de San Benito en el año 543. En 1905, L. L'HUILLIER (*Le patriarche saint Benoît* [París 1905], p.490 ss.) fué el primero en sacar la conclusión que después de la exégesis hecha por otros del episodio narrado en *Dial.* II, 15, se imponía. La entrevista de Sabino, obispo de Canosa, y San Benito, en la que se trató de la suerte de Roma caída en manos de Totila, no pudo tener lugar sino entre los últimos días del año 546 y el principio de la primavera del año siguiente. San Benito, por tanto, vivía aún a fines de diciembre del 546. Si por otra parte tenemos presente que entre la muerte del patriarca y la destrucción de su monasterio por los lombardos (577) cuatro abades se sucedieron en el gobierno de Montecasino, lo que normalmente supone un espacio de tiempo no menor de unos treinta años, se puede decir que San Benito murió en 547 o poco después. Esta fecha es hoy generalmente admitida por los autores. Cf. L. SALVATORELLI, *La data della morte di San Benedetto*, en *Ricerche religiose* (1928), p.534-537; PH. SCHMITZ, *L'année de la mort de saint Benoît*, en *Revue liturgique et monastique*, t.14 (1929), p.123-126; H. FRANK, *Die Frage nach dem Todesjahr des hl. Benedikt*, en St. M., t.56 (1938), p.78-88; H. EMONDS, *Gregors des Grossen Dial. II, 15 und das Todesjahr des hl. Benedikt*, *ibid.*, p.81-113; H. FRANK, *Das Todesjahr des hl. Benedikt in der Chronik des Leo von Ostia*, *ibid.*, t.57 (1939), p.51-54. Buen resumen de la cuestión en PH. SCHMITZ, *Histoire...*, t.I, p.357-362.

[44] *Dial.* II, 37 y 34.—Sobre las reliquias de San Benito cf. el apéndice II.

se reflejan, en cambio, no sólo en los relatos ingenuos y al mismo tiempo profundos de los *Diálogos*, sino también—y con nitidez y seguridad mucho mayores—en las páginas de la *Regla*, la que, redactada de una manera personalísima, nos revela, a cada paso, nuevos aspectos de la rica psicología de su autor [45]. Como ocurre en muchos otros casos, también en éste de la figura moral del patriarca, la obra de San Gregorio y el código benedictino se confirman y completan de una manera admirable [46].

La *Regla* y los *Diálogos* están contestes en presentarnos a San Benito como a un santo profundamente humano. *Fuit vir.* La gracia no destruye la naturaleza; y las virtudes sobrenaturales y los dones de contemplación que elevaban al hombre de Dios muy por encima de las personas que lo rodeaban, lejos de diluirlas, no hicieron sino pulir, perfeccionar y sublimar las nobles cualidades naturales de que estaba dotado. En realidad se estableció entre las dotes puramente humanas y las virtudes sobrenaturales del patriarca una unión tan íntima, que resulta las más de las veces punto menos que imposible distinguir, en el estudio de su figura moral, lo que en ella es obra de la naturaleza de lo que es debido a la gracia. Esta distinción, que nos parece inútil, no la intentaremos siquiera; tanto las características naturales como las virtudes sobrenaturales forman lo que llamamos la personalidad de San Benito.

"Nursina durities"

Gravedad. Una de las características que en seguida llama la atención al contemplar la figura moral del santo es la austeridad, la dureza, la virilidad de su carácter, marcado por el sello de su país de origen: la proverbial *nursina durities*. Si hemos de creer al biógrafo, desde sus años juveniles "estuvo dotado Benito de una cordura de anciano" (*Dial.* II, praef.). Es el fondo mismo del temperamento sabino, hecho de austeridad moral y concentración espiritual. Y no hay duda que esta precoz madurez de su espíritu contribuyó en gran manera a que el joven Benito abandonara la frívola Roma de sus estudios, abrazara la austera vida monacal, soportara, en Subiaco, tres años de soledad absoluta. Y si San Gregorio pinta invariablemente al santo en una actitud recogida, grave, hasta majestuosa, la lectura de la *Regla* nos deja idéntica impresión. El pa-

[45] ST. HILPISCH (*Die Quellen...*, l.c., p.359-380) ha reivindicado el valor de la *Regla* benedictina como fuente histórica para el estudio de la personalidad moral de su autor.

[46] La figura moral de San Benito ha sido particularmente estudiada por Dom I. RYELANDT, *Essai sur la phisionomie morale de saint Benoît* (*Pax*, 17), Maredsous, 1924. También la obra tantas veces citada del gran abad de Maria Laach, I. HERWEGEN, *Der heilige Benedikt*, quiere ser, ante todo *ein Charakterbild*, un retrato psicológico.

triarca no es amigo del mucho hablar [47], detesta el reír inmoderado [48], prohibe con singular energía las chanzas (*Reg.* 6, 8); a cada momento nos descubre su disgusto ante el olvido de la propia responsabilidad, las decisiones prematuras, la ligereza de espíritu. Y esa gravedad que exige de los otros, brilla en cada una de sus frases; al disponer cualquier detalle de la observancia monástica, desde el más trivial al más importante, sus palabras son siempre circunspectas.

Energía. Como buen sabino, era además muy reservado en la expresión de sus sentimientos: el que más se trasluce es la vivacidad de su temperamento. Que San Benito sabía enfadarse, lo atestigua repetidamente el relato de San Gregorio. El monje que no quería permanecer en el oratorio hasta el final de la plegaria común hubo de oír vehemente filípica del patriarca [49]; otro tanto sucedió al religioso que, sin el correspondiente permiso, aceptó un regalillo [50], y al que alimentaba en su corazón sentimientos de orgullo y de desprecio hacia su abad [51]; el hombre de Dios no pudo disimular su enojo ante la testarudez de un hermano que no dejaba de importunarle para que le permitiera salir del monasterio [52]; lleno de indignación mandó, otra vez, arrojar por la ventana la última botella de aceite que quedaba en la despensa, pues contra su orden formal no se había dado a un pobre subdiácono que tenía necesidad de él [53]. Son rasgos aislados, pero significativos; rasgos que confirman la impresión que suscitan tanto el contenido de abundantes textos de la *Regla* como ciertas particularidades del estilo en que está la *Regla* redactada. Así, el legislador que, como veremos, se muestra amplio y comprensivo cuanto a muchos detalles de la observancia externa, sabe ser rígido y absoluto cuando se trata de puntos que considera esenciales, como la simplicidad [54] y la perfecta comunidad de vida [55], la clausura (*Reg.* 66, 6), el silencio (6, 3), la estabilidad (*Prol.*, 50), la obediencia de los monjes al abad (5, 4-8) y todos a la *Regla* (3, 7); en tales cosas en vano buscaríamos en San Benito miramientos o contemporanizaciones de ningún género. El estilo de la *Regla* nos revela igualmente la energía de su autor. Al hablar de los monjes sarabaítas y girovagos, por ejemplo, la indignación y el profundo disgusto hallan expresión felicísima [56]. En ciertos casos la energía se expresa con

[47] *Reg.* 4, 52; 6, 3; 7, 56 y 60-61.
[48] *Reg.* 4, 53-54; 7, 59-60.
[49] *Dial.* II, 4: *eius stultitiae vehementer increpavit.*
[50] *Dial.* II, 19: *eum vir Dei vehementissima amaritudine coepit increpare.*
[51] *Dial.* II, 20: *vehementer coepit eum increpare.*
[52] *Dial.* II, 25: *nimietatis eius taedio affectus iratus iussit....*
[53] *Dial.* II, 28: *tunc iratus aliis praecepit, ut ipsum vas vitreum* [...] *per fenestram proiicerent.*
[54] *Reg.* 55, 11; 30, 10.
[55] *Reg.* 33, 1 y 6; 55, 18.
[56] Véase A. Jentini, *Il ritmo...*, p.85-86.

solemnidad verdaderamente lapidaria: *In omnibus igitur omnes magistram sequantur Regulam, neque ab ea temere declinetur a quoquam* (*Reg.* 3, 7); *Oratorium hoc sit quod dicitur, nec ibi quidquam aliud geratur aut condatur* (52, 1). En ambos casos es la autoridad del legislador que se expresa en toda su majestad, sin discutir, ni persuadir, ni exhortar, sino señalando simplemente la norma; en el segundo, la brevedad y robustez de ambos incisos y la rima de los dos subjuntivos comunican al precepto singular eficacia [57]. Pero no son únicamente estas frases concisas e imperativas, lo que pone de manifiesto el aspecto enérgico, absoluto e intransigente del santo: la *Regla* entera está esmaltada de ciertos adverbios, conjunciones y superlativos o expresiones similares extremadamente interesantes desde este punto de vista. Así, el frecuente uso de *ergo, sine dubio, ante omnia, pro certo;* el reiterado empleo del adjetivo *omnis—cum omni humilitate* (*Reg.* 20, 2), *cum omni gravitate et modestia* (22, 6), *omni sollicitudine* (27, 1), *omni sagacitate et industria* (27, 5), etc.—, revelan asimismo un temperamento enérgico y ardiente.

Espíritu romano

Autoridad. "Toda la *Regla* lleva la huella de un espíritu que no construye a priori, según un ideal abstracto y un plan rígido, sino que ve la realidad tal cual es, e intenta adaptarse a ella" [58]. El sentido de la realidad es la primera característica del temperamento romano, y San Benito es un romano de pura cepa. De su espíritu romano provienen otros rasgos de su fisonomía moral en más o menos estrecha conexión con este sano realismo. Y ante todo su amor a la autoridad.

En cada página de los *Diálogos*, San Benito se nos presenta como dominando completamente la escena. Tanto en Subiaco como en Montecasino la organización monacal nada tiene que ver con una democracia. San Benito es siempre quien decide, dispone, reprende, castiga, ordena; es el padre y el señor. Obrando de esta manera, no hace sino desempeñar su cargo de abad con toda la plenitud de poderes que en la *Regla* confiere al "padre del monasterio". Tendremos ocasión más adelante de estudiar detalladamente la potestad abacial; limitémonos por ahora a verificar que al patriarca le es imposible concebir que un monasterio subsista sin estar fundado sobre una autoridad única y absoluta. La existencia de poderes independientes en una misma colectividad no pueden suscitar más que divisiones y desórdenes de todas clases, y es la guarda de la paz y la caridad el motivo alegado por el legislador para confiar sola y exclusivamente al abad la ordenación de su monasterio (*Reg.* 65, 11).

[57] Id., *ibid.*, p.87-88.
[58] L. Salvatorelli, *o.c.*, p.1-3.

Con ello queda demostrado que San Benito no es hombre de autoridad por efecto de un prurito orgulloso de dominar a los demás, sino por efecto de su profundo amor al orden.

Orden. Temperamento de jefe, y de jefe romano, quiere que en el monasterio sea todo ordenado, que todo se cumpla en él a la perfección. El orden es una de sus más constantes preocupaciones [59]. En lo grande y en lo pequeño. Así, la entrada en el monasterio, el noviciado, la profesión (*Reg.* 58), el acto de la oblación de los niños (c.59), son estrictamente reglamentados; los poderes del abad y las funciones de cada monje, minuciosamente fijados [60]; el lugar que cada religioso ocupa en la comunidad es igualmente señalado (*Reg.* 63, 1-9). Las diferentes ocupaciones de la comunidad deben desarrollarse según un horario establecido. El patriarca aborrece como por instinto todo lo que tenga un matiz de desorden o que sea capaz de producirlo: la negligencia, el despilfarro, la falta de previsión. Quiere que se haga inventario de cuanto se da y se recibe (32, 3); que los libros se lean por orden e íntegramente (48, 15); que las prendas de vestir tomadas de la ropería al emprender un viaje sean devueltas bien lavadas, al regreso (55, 13). Son detalles escogidos al azar acá y allá de la *Regla*. Pero es todo el conjunto del código benedictino lo que, por la concisión y energía de sus fórmulas, por cierta dignidad en el tono, por la claridad con que hace resaltar las nociones esenciales, revela en San Benito un genio organizador emparentado con los antiguos romanos, legisladores y constructores del Imperio [61]. Toda su sabia organización tiende a que "sea la casa de Dios administrada por hombres sabios y sabiamente" (*Reg.* 53, 22), de manera que en ella "nadie se conturbe ni entristezca" (31, 19) y todos los miembros de la sociedad monástica permanezcan en paz (34, 5), que es "la tranquilidad del orden".

Discreción. Otro rasgo de la personalidad moral de San Benito, que comienza por ser una de las dotes más importantes de su temperamento romano y acaba con un marcado carácter de virtud sobrenatural, es su discreción.

Misericordia y justicia, fuerza y dulzura, naturaleza y gracia, ley y privilegio, caridad y disciplina, todo en la *Regla* se halla en perfecto equilibrio; la severidad del maestro y la bondad del padre brillan al mismo tiempo tan maravillosamente en cada una de sus disposiciones, que San Gregorio ha visto en este equilibrio su principal característica, calificándola de "notable por su discreción" (*Dial.* II, 36). Decir discreción es decir buen

[59] Sobre este rasgo notabilísimo de la figura moral de San Benito véase M. Tiedl, *Der Ordnungsgedanke in der Regel des hl. Benedikt*, en *Studia Benedictina*.... p.85-125.

[60] *Reg.* 31; 36; 38; 53; 66; etc.

[61] I. Ryelandt, *o.c.*, p.5.

sentido, discernimiento, en la determinación de lo mejor posible, en la elección de los medios más apropiados y su ordenación al fin, en la aplicación de la ley; la discreción, forma de la prudencia, es la virtud que tiene en cuenta la realidad, evita el exceso lo mismo que el defecto, considera la debilidad física y moral, sabe distinguir los diferentes temperamentos y tratar a cada uno de ellos del modo más adecuado; la discreción es, según el mismo San Benito, "madre de las virtudes" (*Reg.* 64, 19), en el sentido de que confiere a todas ellas una justa proporción, impidiendo los excesos, siempre contraproducente [62].

San Benito introdujo en la vida monástica la norma clásica por excelencia: *ne quid nimis*, "en nada haya exceso" (*Reg.* 64, 12). "Hágase todo con moderación" (48, 9), es uno de sus principios fundamentales, igualmente romano y evangélico; y si la palabra *discretio* sólo es usada tres veces en toda la *Regla*, los términos *mensura, moderatio, modus* u otros por el estilo son en ella muy frecuentes [63]. La gran preocupación del legislador de no exceder en nada es de todos los momentos; cumple fielmente su promesa de no instituir nada áspero ni penoso (*Reg., prol.*, 46), y no olvida en ninguna ocasión su propósito de legislar para principiantes (73, 1, 8). Cuanto a la ascesis corporal –lo veremos en detalle más adelante—no duda en apartarse de las prácticas corrientes entre los monjes orientales; y no por falta de generosidad, por relajación, sino por discreción. La discreción sabe distinguir en la vida espiritual lo esencial de lo accesorio, y lo esencial es que "las almas se salven" y no se dé a los hermanos fundado motivo de murmuración; por eso un régimen de vida simple, sobrio, pero al alcance de las fuerzas y de la generosidad de todos los monjes, será suficiente (41, 5). Comida, bebida, sueño, vestido, calzado, todo lo necesario para la vida es suficientemente concedido a los hermanos. Su jornada se distribuye armoniosamente entre la oración y el trabajo, intelectual o manual (c.48). Ni el oficio divino resulta excesivamente prolijo, ni el trabajo penoso. Todos deben estar ocupados, mas a todos se les proporcionarán ayudantes cuando sea necesario (53, 18-20); y a los hermanos enfermos o delicados se les asignará una tarea tal que ni estén ociosos ni se sientan abrumados por el trabajo (48, 24). Aun cuando se trata de hacer penitencia, como es el caso durante la Cuaresma, se limita la *Regla* a exhortar y a sugerir discretamente algunas prácticas que ayuden a obtener lo esencial de este tiempo litúrgico: conservarse puro de faltas y satisfacer por las negligencias de lo restante del año (c.49). Podríamos multiplicar los ejemplos de discreción en la organización de la vida del monasterio. ¡Con

[62] Acerca de la discreción benedictina véase sobre todo: I. Widnmann, *Discretio* (διάκρισις). *Zur Bedeutungsgeschichte*, en St. M. t.58 (1940), p.21-[illegible]; H. Walter, *Die benediktinische Discretio*, en *Benedictus*..., p.195-212.

[63] *Reg.* 11, 2; 14, 2; 22, 2; 24, 1; 25, 5; 30, 1; 40, 2 y 8; 42, 11; 49, [illegible]; etc.

decir que el patriarca tiene cuenta incluso de los dormilones, mandando que el Oficio de la noche empiece pausadamente a fin de que no lleguen demasiado tarde (43, 4)!

Incluso en sus directrices sobre la oración se manifiesta—y de un modo notabilísimo—la circunspección de San Benito. "El capítulo 20 de la *Regla* es una obra maestra de sabiduría espiritual y de discreción"[64]. Que la oración sea ordinariamente corta; que sólo se prolongue por voluntad y obra del Espíritu Santo; y *porque el Espíritu Santo comunica a cada alma una* gracia especial, que la oración privada hecha en comunidad sea absolutamente breve. Todo eso ¿por qué? A fin de que el monje ore reverentemente, humildemente, con pureza de corazón y lágrimas de compunción; tales son, en efecto, las cualidades que hacen agradable a Dios la oración, y no las muchas palabras.

Sobre todo cuando se trata de castigar, es el patriarca la discreción misma. Su "código penal" (*Reg.*, 23-30) es mucho más suave que el de otras reglas monásticas de aquel tiempo. Según San Benito, nunca debe procederse a imponer sanciones si es suficiente la corrección verbal (2, 27). Antes de echar mano a los castigos severos, se debe amonestar al culpable, al menos dos veces en privado y una vez en público; sólo entonces, si no hubiere enmienda, se pasará de las palabras a las obras[65]. Las sanciones han de determinarse y graduarse proporcionalmente a la gravedad de la culpa (*Reg.* 24, 1), la mala voluntad del delincuente (28, 1) y el mayor o menor grado de comprensión de éste (23, 4-5). Existen dos penas principales que la *Regla* llama "excomuniones": la exclusión de la mesa común (c.24) y la exclusión simultánea de la mesa y oratorio (c.25). Este es el más grave de los castigos. Sólo a los incapaces de comprender la importancia de esta pena y a los que sufriéndola no se enmendaren, se les impondrá el castigo de los azotes[66]. Los que ni aun así se corrigieren, deben ser expulsados del monasterio (*Reg.*, 28). Pero ni para tales desgraciados, ni para los que por propia voluntad hubieren salido, las puertas del cenobio permanecen definitivamente cerradas: en caso de arrepentimiento sincero se les volverá a admitir hasta tres veces (c.29). Y es que el único objetivo perseguido por San Benito en su código penal es la salud de las almas (30, 3).

En Subiaco, San Mauro, encarnación de la ley, conduce ante el patriarca al pobre godo culpable de haber dejado caer al lago el hierro de su guadaña, pero el abad, viéndole tan compungido, recupera milagrosamente el hierro y dice al monje que aguardaba el castigo: "Toma: trabaja y no te aflijas" (*Dial.* II, 6). En Montecasino, apenas reconocen su falta, los monjes culpables de haber comido fuera se ven perdonados por San Benito (*Ibid.*, 15). Son detalles reveladores del espíritu del santo. Y es que sobre la ley objetiva y fría está la discreción del abad que considera las circunstancias. Ésta es, precisamente, parte importantísima de su misión: interpretar prácticamente la *Regla*, adaptarla a las circunstancias y a los temperamentos. El patriarca no cesa de repetírselo; y toma tan a pecho el formarle según su propio espíritu que, al leer la *Regla*, se tiene muchas veces la impresión de que está escrita para el abad. Es precisamente dirigiéndose al abad cuando—detalle interesante—usa San Benito la palabra "discreción" dos de las tres únicas veces que este término aparece en la *Regla*: "En sus mismas disposiciones sea próvido y considerado; y ora se trate de cosas de Dios o del siglo, discierna y modere la tarea que asigna pensando en la discreción del santo Jacob, que decía: "Si fatigare mis rebaños haciéndoles andar demasiado, morirían todos en un día." Tomando, pues, estos y otros testimonios de discreción, madre de virtudes, ordene todas las cosas de tal modo que los fuertes deseen más y los débiles no rehuyan (*Reg.* 64, 17-19).

[64] H. Walter, *Die benediktinische Discretio*, en *Benedictus...*, p.207.

[65] *Reg.* 23, 2-4.—A los decanos se les debe avisar tres veces (21, 5); al prepósito, cuatro (65, 18).

[66] *Reg.* 23, 5; 28, 1; 30, 2-3.

Delicadeza espiritual

Urbanidad. Retoño de una familia rica y distinguida, San Benito se muestra en todo momento noble, fino, urbano. Tanto en su porte como en sus relaciones sociales, así en su pensamiento como en la forma de expresarlo, nada hallamos en él que sea vulgar. El anacoreta de Subiaco tiene para el sacerdote que le visita una frase de florida cortesía: "Sé que es Pascua, porque he merecido verte" (*Dial.* II, 1). La vida de sencillez evangélica que lleva Benito con sus discípulos, tanto en Subiaco como en Montecasino, tal como la conocemos por los *Diálogos*, no estaba reñida con cierta dignidad y cierto carácter prócer. Mas es en primer lugar la *Regla* la que nos revela ese aspecto de la personalidad del santo. A lo que parece, el hombre de Dios daba extraordinaria importancia al ejercicio de la urbanidad. Quiere que sus monjes se anticipen a honrarse unos a otros[67], honor que deben tributar particularmente los más jóvenes a los más antiguos en la vida monástica (*Reg.* 63, 10); que se saluden con deferencia (63, 15-17); que reciban a los huéspedes con el agasajo correspondiente a su rango (53, 2); que la cortesía y el respeto marquen sus relaciones con todos los hombres (4, 8), aun con los pordioseros que acuden a mendigar a la puerta del monasterio (66, 3). Incluso cuando se trate de negar algo a uno de los hermanos (31, 7) o de decir que se vaya al monje forastero juzgado importuno (61, 7), insiste en que todo se haga cortésmente. Esa urbanidad, formada de compostura y distinción, debe brillar en la conducta de los mon-

[67] *Reg.* 63, 17; 72, 4.

jes, no sólo en el oratorio (19, 6), sino también en todas las dependencias del monasterio (7, 63), en el vestir (55, 8), en los viajes (55,13), en el uso de los objetos más humildes (31, 10-11).

Un detalle es particularmente revelador de la delicadeza del patriarca: mientras las antiguas reglas monásticas suelen extenderse al hablar de la castidad y del trato con las mujeres [68], la *Regla* benedictina no alude para nada a la mujer, y sobre la castidad sólo contiene unas pocas palabras, las bastantes para recomendar la estima de la más delicada de las virtudes (*Reg.* 4, 64).

Gusto estético. La finura espiritual del patriarca se manifiesta asimismo en su amor a la belleza. San Benito, si no fué un artista, poseía un notable gusto estético. Del artista tenía lo que le es esencial: "la visión de la belleza intelectual que se derrama por toda su obra cual acordes de una fina armonía" [69]. Aunque no originales, los raros cuadros que en su *Regla* ha esbozado poseen el mérito de los contornos claros y firmes; valga como ejemplo la imagen tan querida del Buen Pastor. Pero es sobre todo en su ordenación del oficio divino donde podemos darnos cuenta de su sentimiento artístico. A la austeridad de la primitiva liturgia romana incorporó, tomándolos de diversas partes, numerosos ornamentos, como doxologías, himnos, cánticos, etc. De esta manera enriqueció las vigilias nocturnas, que constaban únicamente de salmos, lecturas y responsorios—queda todavía un ejemplo en los oficios de tinieblas de la Semana Santa—, con una introducción compuesta de varias partes, particularmente del magnífico preludio que es el invitatorio, y del himno, cántico poético; en los domingos y días festivos añade, además, al final del tercer nocturno el himno *Te Deum laudamus*, que era entonces una novedad, al que sigue el cántico del Evangelio y de una doxología de origen oriental, el *Te decet laus*. Modificaciones por el estilo fueron introducidas por San Benito en las demás horas canónicas. La reforma, en conjunto, comunicó variedad, riqueza y poesía a la severa liturgia antigua, sin que perdiera ésta su sobriedad característica [70].

La inteligencia

Claridad y lógica. San Benito no fué un hombre de ciencia. Tampoco fué un pensador, si se entiende por tal al filósofo especulativo. Mas del pensador poseyó la amplitud y la profundidad de la mirada que comprende los problemas de la vida y en sus propios límites intenta resolverlos.

La *Regla* nos revela esta inteligencia poderosa, mucho más

[68] St. Hilpisch, *Die Quellen...*, l.c., p.374.
[69] I. Herwegen, *Der heilige Benedikt*, p.154.
[70] Ph. Schmitz, *Histoire...*, t.2, p.310-311.

práctica que especulativa, cuyas dotes esenciales son la claridad y la lógica. A la claridad sacrifica el legislador la elegancia, la perfección literaria, el latín clásico que aprendió en la escuela; pues lo que le interesa, sobre todo lo demás, es que los monjes entiendan su pensamiento tanto en lo que atañe a la reglamentación exterior como en lo que hace a la doctrina. Buscando la claridad, ama concretar sus ideas en frases concisas, límpidas, tajantes—*nihil operi Dei praeponatur* (*Reg.* 43, 3); *mens nostra concordet voci nostrae* (19, 7); *mensis fratrum lectio deesse non debet* (38, 1)—, que se graban en la memoria con la fuerza de un axioma. Hombre de principios, pone con frecuencia al frente de un capítulo una máxima tomada de la Escritura [71], una verdad que es o le parece inconcusa [72], una norma general [73], la afirmación de un hecho notorio [74]. Admitidos esos principios, tanto la doctrina que se expone a continuación, como las disposiciones de orden disciplinar que luego se enumeran, siguen a manera de consecuencias razonables y legítimas. Y todo en la prosa de la *Regla* resulta lógico, bien trabado, matizado. San Benito no vacila en hacerse monótono y aun pesado multiplicando conjunciones—*autem, vero, tamen, ergo;* sobre todo el *ergo*, que indica la conclusión de un silogismo—; o, si el nuevo concepto no es antitético ni limitativo, enlazándolo al anterior mediante el pronombre relativo o una conjunción copulativa, o bien intercalando explicaciones y enumeraciones que introduce frecuentemente con la fórmula *id est*, "es decir"; todo ello a trueque de que todas las gradaciones, variantes y limitaciones queden perfectamente claras. A este mismo fin de exactitud y lucidez, no menos que al deseo de comunicar a la frase mayor energía, obedecen las frecuentes repeticiones, que originan abundantes anacolutos: siempre que una palabra importante le parece diluída por sus vecinas, la repite sin escrúpulo o al menos la recuerda mediante un pronombre demostrativo en el lugar que cree oportuno; y a veces repite sin más una frase entera. Con tales procedimientos desaparecen los equívocos, resultando casi imposible por parte de los monjes todo pretexto de incomprensión [75].

Penetración psicológica. Otra característica notable de la inteligencia de San Benito es su penetración psicológica. El patriarca conoce al hombre, sus posibilidades, sus flaquezas, sus reacciones. De este fino sentido psicológico sería prueba suficiente el solo capítulo segundo de la *Regla*, con su sutil clasificación de los caracteres que suelen en-

[71] *Reg.* 6; 7; 16; 34; 40.
[72] *Reg.* 2; 5; 19; 20; 24; 30; 36; 42; 43; 48; 49; 72.
[73] *Reg.* 35; 52; 53; 56; 57; 63; 64; 69; 70; 71.
[74] *Reg.* 1 y 65.
[75] Véanse los interesantes ejemplos aducidos por A. Lentini, *Il ritmo...*, p.78-82.

contrarse en los monasterios y el modo acertadísimo con que manda tratar a cada uno de ellos. A los religiosos que poseen un buen natural el abad no tiene más que estimularlos hacia la perfección; si alguna vez hay algún desfallecimiento en su vida virtuosa, basta una exhortación o una ligera reprensión para que adquieran nuevos ánimos. A otros de temperamento más rudo o de menos capacidad intelectual no es suficiente amonestarlos de palabra, sino que es preciso ganarlos a la virtud mediante el ejemplo. A los espíritus frívolos se les debe reprender severamente y aun castigarles, pero sólo a los soberbios en manifiesta rebeldía contra la *Regla* y el abad se les corregirá mediante los azotes y otras penas corporales (*Reg.* 2). El capítulo 65 no es menos interesante desde nuestro punto de vista; la descripción de las reacciones posibles en el ánimo de un prepósito instituido por los mismos que instituyeron al abad y de los graves trastornos que ello puede causar en la comunidad entera, revela un profundo conocimiento del corazón humano. Y así podríamos citar abundantes ejemplos. Sin ir más lejos, ya desde el principio del prólogo, no puede menos de admirarnos el tacto psicológico con que el patriarca sabe ganarse la confianza de su discípulo.

La formación intelectual. ¿Hasta qué punto y de qué clase de conocimientos enriqueció San Benito su vigorosa inteligencia? Siendo enteramente insuficientes los datos que, cuanto a ello, nos suministra San Gregorio, sólo el examen de la *Regla* puede proyectar alguna luz sobre el particular.

La investigación de las fuentes del código benedictino nos cerciora ante todo de que los clásicos paganos no han dejado huella, al menos notable, en su espíritu; algunas pocas frases, citadas como reminiscencias clásicas, no parecen tales. Tampoco es posible afirmar con certidumbre que San Benito poseyera conocimientos suficientes de la lengua griega, como alguien ha pretendido [76]; lo cierto es que hasta el presente no se ha descubierto una sola frase de un escritor griego que pueda indudablemente considerarse como fuente de la *Regla;* y los otros argumentos aducidos son todavía más endebles [77]. El hogar espiritual de San Benito, según se desprende de la *Regla,* no es el mundo griego, ni mucho menos el de los autores paganos, sino el mundo de la Biblia y de los Padres latinos. El patriarca conoce, es cierto, las principales obras monásticas nacidas en Oriente, en particular las reglas de San Pacomio y San Basilio,

[76] Especialmente B. ALBERS, *Scienter nescius, sapienter indoctus,* en St. M., t.36 (1915), p.537-540.

[77] La cuestión ha sido detenidamente examinada por Dom S. BRECHTER, *St. Benedikt und die Antike,* l.c., p.156-162. El autor concluye diciendo que, si se considera que no muchos años más tarde San Gregorio Magno, apocrisario en Constantinopla durante seis años (579-585), no llegó a aprender el griego, se perdonará sin dificultad a San Benito esta laguna en su formación.

las *Vitae Patrum,* la *Historia monachorum,* la famosa compilación titulada *Verba seniorum;* mas estudió tales obras, no en su texto original, sino en las traducciones y refundiciones latinas debidas a San Jerónimo, Rufino y otros. Junto a estas obras figuran como lecturas favoritas del santo los escritos de San Agustín, de San Ambrosio, de San Jerónimo, de San Cipriano, de San León el Grande y, sobre todo, de Juan Casiano, su gran maestro en ciencias monásticas. Estos y algunos otros autores usados en la redacción de la *Regla* [78] no nos revelan, evidentemente, sino una pequeña parte de las lecturas de San Benito, pero al menos nos permiten conocer el doble carácter de su cultura. En primer lugar, los conocimientos del hombre de Dios, exceptuando tal vez algunos elementos de derecho, fueron exclusivamente de índole monástica y eclesiástica. En segundo lugar, tales conocimientos, aparte las nociones de retórica que el estilo delata, y acaso también esos rudimentos de derecho a que acabamos de aludir, no fueron adquiridos en la escuela, sino mediante la práctica asidua de la *lectio divina.* El patriarca fué, por tanto, un autodidacto. El íntimo conocimiento que, según muestra la *Regla,* poseía de la Sagrada Escritura, confirma la tesis de San Gregorio de que fué asimismo un teodidacto. La independencia que muestra respecto a los autores citados revela, además, al hombre culto.

El corazón

Bondad, compasión y ternura. Pasando del estudio de la inteligencia a investigar el corazón de San Benito, veremos que, si el lado grave y reservado del temperamento sabino disimula frecuentemente su profunda bondad, no logra jamás ocultarla por entero.

Que el corazón del patriarca fuera afectuoso y compasivo, delicado y hasta tierno, se manifiesta no raras veces en las páginas de los *Diálogos.* "Si San Benito fué taumaturgo— se ha dicho acertadamente—lo fué en primer lugar gracias a su bondad" [79]. Ve llorar a su nodriza ante el tamiz de barro, partido por la mitad, y milagrosamente lo repara (*Dial.* II, 1); los hermanos de los tres monasterios construídos en lo alto del monte, tienen que bajar por agua al fondo del valle, y el abad, lleno de compasión, hace brotar una fuente en la cima rocosa (*Ibid.,* 5); ve afligirse al pobre godo por la desgracia acontecida en el trabajo, y le restituye con un milagro la herramienta perdida (*Ibid.,* 6); milagrosamente obtiene del cielo trece monedas de oro a fin de que un deudor insolvente pudiera satisfacer sus

[78] Para más detalles véanse nuestra introducción a la *Regla* y el índice de sus fuentes y lugares paralelos al fin del volumen.

[79] I. RYELANDT, *o.c.,* p.33.

deudas *(Ibíd.,* 27); con el solo poder de su mirada desata al desgraciado campesino, víctima de la crueldad de Zalla *(Ibíd.,* 31); resucita a un niño, movido por la piedad que le causa el dolor de su infeliz padre *(Ibíd.,* 32). En la narración de tales prodigios, más que el mismo hecho sobrenatural, nos conmueve la bondad llena de compasión y la dulce condescendencia que suponen en el corazón del taumaturgo. Y no hemos agotado la larga serie de datos reveladores; contentémonos en mencionar algunos otros. Interesante en extremo, bajo este aspecto, es la hermosa reacción del santo al anuncio de la muerte de Florencio, su encarnizado perseguidor: al enterarse de la triste desgracia, no puede contener las lágrimas, dando pruebas de gran dolor, tanto por la muerte de su enemigo, como porque Mauro había osado alegrarse de ella *(Ibíd.,* 8). Para con los suyos, el patriarca se muestra a veces afable hasta la ternura; una ternura grave, claro es, como conviene a su temperamento y a su carácter de abad, pero no por ello menos humana. Basta leer, para comprobarlo, el episodio del salvamento del pequeño San Plácido y la amable contienda que luego siguió, escena íntima que nos permite entrever por unos momentos la vida de trato familiar y afectuoso que llevaba San Benito con sus discípulos *(Ibíd.,* 7), y sobre todo la encantadora narración de su último encuentro con su hermana Escolástica *(Ibíd.,* 33) y de cómo, después de la muerte de ésta, mandó colocar su cuerpo *en el sepulcro que se había preparado para sí mismo,* "a fin de que—añade San Gregorio—no separara la tumba los cuerpos de aquellos cuyo espíritu había sido siempre una misma cosa en Dios" *(Ibíd.,* 34).

"Pius pater". Gracias a estas cualidades de su corazón, pudo San Benito encarnar plenamente el *pius pater* que debe ser todo abad benedictino. La *Regla* entera está impregnada del espíritu de paternidad afectuosa y tierna, que sabe comprender y adaptarse, disimular y alentar. Desde el principio del prólogo hasta el último capítulo, el patriarca instruye, guía, exhorta a sus monjes. Pero sobre todo los ama. Y el mismo estilo, reflejando el corazón del autor, se hace a veces blando, pacificador, insinuante, dulcemente insistente, como, por ejemplo, en el prólogo. En él, desde el principio habla San Benito a su "hijo" en tono grave, pero paterno, de corazón a corazón, usando el "tú" familiar e íntimo: "Escucha, oh hijo, los preceptos del maestro e inclina el oído de tu corazón; acoge de grado y cumple con eficiencia la admonición del padre piadoso" (*Prol.* 1). Más adelante el discurso toma el tono de sermón exhortativo, y empieza a usar el "nosotros"; pero después de anunciar la constitución de la *dominici schola servitii,* el patriarca teme que su discípulo sienta algún desaliento ante las asperezas de la vida regular y vuelve al "tú" inicial en un pasaje

de un tono tan suave, que no hay corazón que no se sienta animado al releerlo: tranquilicémonos, "nada áspero, nada gravoso"—nótese la insistencia—entrará en su constitución. Esto no obstante, la vida claustral, la vida simplemente cristiana, tiene sus dificultades intrínsecas y cabe preparar el ánimo del discípulo a algo menos fácil y llevadero. San Benito lo hará, pero ¡con qué atenuaciones!: *si quid*—hipotético—*paululum*—diminutivo—*restrictius*—limitativo—, señalando a continuación los graves motivos de tales estrecheces. Sí; la puerta es angosta, mas luego se corre con el corazón dilatado por los caminos de Dios; y con esta esperanzadora perspectiva, introduce al monje en el cuerpo de la *Regla*. Y como en el prólogo, la voz paternal resuena en el epílogo (c.73) con el mismo tono afectuoso y reconfortante; después de asegurar que la *Regla* que se acaba de leer es un simple esbozo para principiantes, y que la Biblia y los antiguos escritos patrísticos y monásticos contienen normas de vida para los verdaderos religiosos, normas ante las cuales nosotros, negligentes, no podemos menos de avergonzarnos, el patriarca vuelve a dirigirse directamente a su discípulo: "tú, que te apresuras hacia la patria celestial, cumple por lo menos esta insignificante *Regla* para aprendices, que el auxilio de Cristo no ha de faltarte" [80].

Igualmente, y tal vez con mayor fuerza, se manifiesta la delicadeza del corazón de San Benito al diseñar la figura ideal del abad. Administrar, gobernar, corregir, enseñar, son sus prerrogativas; pero en el ejercicio de sus funciones, el "padre del monasterio" debe especialmente esforzarse en amar y ser amado (*Reg.* 64, 11 y 15). El amor que profesa a sus hijos hará que se acomode a los diversos caracteres (2, *passim*); que dé a cada cual lo que necesita (55, 20); que se preocupe muy particularmente de los enfermos (36, 10); que tenga en cuenta el cansancio de los monjes o el excesivo calor, y conceda un suplemento de comida o bebida [81]. San Benito no pierde ocasión alguna de encomendar a la discreción y solicitud del abad a los miembros más débiles de la familia monástica: los niños, los ancianos, los convalecientes, los de complexión endeble, los pusilánimes y, sobre todo, los que por sus faltas hubieren sido castigados [82]. "Sólo un alma que sabía amar profunda y tiernamente podía crear el estupendo capítulo 27, clausurado por la figura del Buen Pastor, el divino modelo del amor misericordioso" [83].

[80] A. Lentini, *Il ritmo...*, p.83-85.
[81] *Reg.* 39, 6; 40, 5.
[82] *Reg.* 34, 2; 35, 3; 36; 37; 38, 10; 39, 1; 40, 3; etc.
[83] A. Lentini, *San Benedetto...*, p.XLV-XLVI.

El monje

Religión. Hasta aquí hemos considerado a San Benito a la luz de sus relaciones con los hombres. Si pasamos a estudiar su figura moral bajo el aspecto de sus relaciones con Dios, no cabe duda que la primera de sus características es un profundo espíritu de religión. Mejor dicho, la virtud de la religión es en él algo más que una simple característica: es el sentimiento dominante que informa toda su manera de juzgar y de obrar, que unge enteramente la figura, la vida y la *Regla* del patriarca, constituyendo sin duda el verdadero fondo de su personalidad.

Si hemos de estar a lo que nos dice el biógrafo, desde sus primeros años parece Benito dominado por el pensamiento de Dios, por una irresistible aspiración hacia solo Dios. La orientación religiosa señorea de tal modo su espíritu, que en la flor de la edad no encuentra ningún encanto en la vida del mundo. En busca de Dios—para usar una expresión tan simple como profunda del mismo patriarca—, se retira a la soledad, después de renunciar a sus estudios, a su fortuna, a su porvenir. El deseo de agradar a Dios—*soli Deo placere desiderans* (*Dial.* II *praef.*)—es el único móvil de sus obras. Para vivir solo "bajo las miradas del eterno espectador" (*Ibid.*, 3), se esconde en una cueva lejos de las comodidades y de los goces de la vida. Tan grande es el aprecio que hace de la unión del alma con Dios, que cuando se trata de asegurarla, las resoluciones más radicales le parecen las mejores; su huida del mundo, la manera enérgica de vencer la tentación impura y el abandono de sus monasterios de Subiaco ante el peligro que corrían las almas de sus discípulos, tienen, evidentemente, el carácter de resoluciones extremas.

Enumerar todos los lugares de la *Regla* que revelan el espíritu religioso de su autor sería tarea interminable. Algo diremos sobre ello al tratar de la espiritualidad benedictina. Pero basta una rápida lectura del código monástico para cerciorarse de que todo, incluso las disposiciones sobre las materias más triviales, está saturado del espíritu de religión.

Este espíritu tiene, además, en San Benito tres manifestaciones dignas de ser notadas: la fidelidad a la observancia monástica, el aprecio a la virtud de la humildad y la constante práctica de la oración.

Fidelidad a la observancia. Es voluntad del santo legislador que el abad predique con el ejemplo (*Reg.* 2, 12) y guarde en todas las cosas los preceptos de la *Regla* (3, 11). Que el mismo patriarca fué escrupuloso observador de la ley monástica de la que era autor, nos lo asegura

San Gregorio en términos formales: "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" (*Dial.* II, 36). Por desgracia el biógrafo, atento sobre todo a los milagros, descuidó anotar detalladamente los rasgos que pudieran mostrarnos la fidelidad de San Benito a la observancia integral. Algo, no obstante, puede recogerse de las historias gregorianas. Así nos es dado saber que, por muy avanzado que estuviera en los caminos de la vida mística, no desdeñaba el patriarca tomar parte con su monjes en los trabajos del campo; le vemos igualmente acoger huéspedes y peregrinos, y entregarse a la *lectio divina*. Particularmente interesante a este respecto es la narración de la última entrevista con Santa Escolástica: claro es que Benito ama a su hermana y gusta de conversar con ella sobre las cosas del cielo; mas el santo experimenta viva contrariedad por la súplica de Escolástica de prolongar la entrevista y no logra disimular su pena cuando la tormenta le impide regresar al monasterio aquella misma tarde (*Dial.* II, 33).

Fiel cumplidor de la disciplina monástica, exigía a sus monjes la misma exactitud en la observancia de la *Regla* y de las costumbres del monasterio. Reprendía severamente toda infracción, como, por ejemplo, la cometida por unos monjes que comieron fuera de casa, teniendo que regresar a ella en aquel mismo día (*Dial.* II, 28), o la del religioso que aceptó un obsequio sin autorización previa (*Ibid.*, 20). Tales casos, y otros por el estilo, ilustran las numerosas frases de la *Regla* en que se inculca con gran urgencia la observancia de la misma en general o de alguno de sus preceptos en particular [84].

Mas "la observancia de la *Regla* y de sus múltiples prescripciones"—cabe hacerlo resaltar—"no es en el legislador de los monjes la satisfacción formalista de un espíritu meticuloso. Si insiste en la fidelidad a la *Regla*, es porque ésta constituye a su juicio, el medio por excelencia de fijar santamente el alma en Dios", lo único que realmente interesa al patriarca [85].

Humildad. Que la virtud de la humildad fuera uno de los rasgos más característicos de la silueta espiritual de San Benito, acaso no hubiéramos podido adivinarlo por la sola lectura de los *Diálogos;* pero la complacencia con que el mismo santo habla de ella, el puesto de capital importancia que en su espiritualidad le asigna, la profundidad y penetración con que expone su teoría, son indicios evidentes de disposiciones habituales de su personalidad íntima.

En la *Regla*, tiene el vocablo *humilitas* un alcance mucho

[84] *Reg.* 3, 7 y 11; 7, 55; 23, 1; 60, 2; etc.
[85] J. Ryelandt, *o.c.*, p.40-41.

mayor que el que de ordinario se le suele atribuir. En realidad, el capítulo séptimo, *de humilitate*, nos ofrece una visión de conjunto de la trayectoria del alma en su ascensión hacia Dios, desde la renuncia al pecado hasta la consumación de la caridad. Ello es sumamente significativo. Como se ha observado, San Benito hubiera podido enseñar que los diferentes peldaños de la mística escala de Jacob están constituídos por otros tantos grados de paciencia, o de caridad, o de oración. "Si San Benito prefirió una concepción de otro género, es porque, por tendencia personal y orientación de la gracia, estaba predispuesto a comprender la marcha ascendente del alma como caracterizada por una sumisión más y más profunda del hombre ante Dios. Esta concepción es reflejo de una vida interior esencialmente religiosa y contemplativa" [86]. Y esta misma conclusión se desprende de la comparación del mencionado capítulo séptimo de la *Regla* con un pasaje paralelo de las *Instituciones* de Casiano. En realidad, San Benito, con los elementos que le proporcionan los "indicios de humildad"—*humilitatis indicia*—de Casiano, amplificándolos y poniéndolos en conexión con ciertos textos de la Escritura, particularmente con frases de Jesucristo, ha creado una obra nueva, penetrante y armoniosa, en la que pone de relieve "de qué mezcla de temor y confianza, de obediencia y energía, de recogimiento y caridad debe componerse la actitud del monje que progresa en la vida espiritual". Cosa digna de especial atención es que Casiano desconce completamente la comparación de la escalera; ahora bien, "el gran alcance teológico de este capítulo procede de esta noción: es por el progreso en la sumisión y la humillación por lo que el hombre eleva su alma, como a través de peldaños ascendentes, hacia la unión divina y la exaltación celeste". Esta doctrina magnífica, cuyos pormenores no es este el lugar de exponer, delata, a través de elementos evidentemente tomados de Casiano, una convicción personal bien determinada, expresión de su alma atenta al misterio divino y que encuentra en esta contemplación el secreto de todas las renuncias como de toda su elevación interior en Dios [87].

Oración. San Benito fué eminentemente hombre de oración [88]. El espíritu de oración es uno de los rasgos más destacados de su fisonomía espiritual, tal cual nos la dan a conocer los *Diálogos*. En la gruta de Subiaco vivió durante

[86] ID., *ibid.*, p.10.
[87] ID., *ibid.*, p.10-12.
[88] Las características de la oración de San Benito y sus enseñanzas sobre este elemento capital de la vida monástica han sido especialmente estudiadas en estos últimos años por H. ENGELDINC, *Laudes Creatori nostro. St. Benedikts lebendiges Wissen um Gott und seine Auffassung vom Opus Dei*, en *Vir Dei Benedictus*.... p.37-60; B. REBSTOCK, *St. Benedikt der Beter*, *ibid.*, p.61-82; E. DRINKWELDER, *St. Benedikt als Erbe urchristlichen Betens*, en *Benedictus...*, p.281-310; TH. OHM, *Die Gebetsgebärden in der Regel und im Leben des heiligen Benedikt*, *ibid.*, p.263-280.

tres años sin casi otra comunicación que la que tenía con Dios mediante la oración. Desde entonces fué la plegaria el constante alimento de su alma. Es interesante observar cuán frecuentemente hallamos al patriarca recogido en su celda [89], casi siempre orando [90]. Ello nos da la impresión de que consagraba a la oración todas sus horas libres. Y cuando no oraba, leía o hablaba de las cosas celestiales [91], las únicas que verdaderamente le interesaban; y es que, según frase del biógrafo, tenía "el corazón suspendido del cielo" (*Dial.* II, 23). Nada anteponía a la contemplación de las realidades sobrenaturales, ni siquiera el régimen de las almas: según San Gregorio, renunció a la idea de reformar a aquellos monjes que quisieron envenenarle y regresó a su amada soledad "teniendo constantemente fija la mirada en la guarda de sí mismo, no alejando fuera de sí el ojo de su espíritu" (c.3).

San Benito nos ha descrito las características que debe revestir la oración del monje, en dos capítulos admirables (*Reg.* 19 y 20). Ciertos indicios proporcionados por San Gregorio nos descubren algunas de las propiedades de la oración del mismo santo. Si el biógrafo nos las trasmitió fielmente, poseemos incluso las palabras de una de sus plegarias: "Señor, no mires mis pecados sino la fe de este hombre que pide sea resucitado su hijo, y vuelve a este cuerpecito el alma que quitaste" (*Dial.* II, 32). La humildad, el abandono al divino beneplácito, la profundidad del sentimiento, la sobriedad de palabras, la influencia del *language* litúrgico, distinguen esta súplica. La humildad y reverencia con que San Benito se dirigía a Dios se deducen asimismo de su gran recogimiento [92] y de la postura de su cuerpo [93]. Mientras oraba, sus monjes y aun sus amigos estaban acostumbrados a verle llorar (*Dial.* II, 17); esas lágrimas, una de las cualidades que el patriarca desea asimismo para la oración de sus hijos, son la mejor prueba de la pureza e intensidad de su plegaria. Que ésta era, además, verdaderamente contemplativa y mística, nos lo dice expresamente San Gregorio en el capítulo tercero, cuando nos habla del joven ermitaño de Subiaco, y nos lo prueban ciertos pormenores de su relato. En Montecasino el patriarca gustaba de orar junto a la ventana de su celda [94], ante el magnífico paisaje que a su pies se extendía, o perdida la mirada en el grandioso espectáculo de la noche. Fué en una noche y desde su ventana cuando le fué dado contemplar una visión estupenda: el mundo entero como resumido en un solo rayo de luz (*Dial.* II, 35). Esta visión, la investigación de cuya naturaleza ha preocupado

[89] *Dial.* II, 7, 8, 11, 17, 34 y 35.
[90] *Dial.* II, 7, 11, 17, 34 y 35.
[91] *Dial.* II, 1, 33 y 35.
[92] *Dial.* II, 1, 5, 7, 10, 11, 30, etc.
[93] *Dial.* II, 10, 34 y 35.
[94] *Dial.* II, 8, 34 y 35.

y sigue todavía preocupando a una multitud de teólogos y críticos, se nos presenta en los *Diálogos* como el coronamiento de la vida de oración de San Benito.

Notemos finalmente otro detalle de la oración del santo. Es un hecho reconocido—y tendremos ocasión de comprobarlo más adelante—el lugar importantísimo, central, ocupado por Cristo en la espiritualidad benedictina. Cristo era objeto de un ternísimo amor por parte del patriarca; su *Regla* está saturada de la idea y del amor de Jesucristo. En cierta ocasión manda decir San Benito a un solitario que se había sujetado con una cadena a la roca de su cueva: "Si eres siervo de Dios, no te contenga una cadena de hierro, sino la cadena de Cristo" (*Dial.* III, 16); es una frase muy reveladora. Como se desprende del estudio de las citas del Salterio en la *Regla*, San Benito no seguía en el canto de los salmos la norma de San Agustín según el cual el salmo es la voz de Cristo, del "Cristo total" —Cristo y su Iglesia—, dirigiéndose al Padre, sino las directivas del antiguo monacato, influenciado por Orígenes, para quien los salmos constituyen la voz del hombre, de la Iglesia, dirigiéndose a Cristo [95]. Con esto está dicha la importancia de Jesucristo en la vida de oración del legislador de los monjes.

El hombre de Dios. Las extraordinarias gracias de oración que admiramos en San Benito llaman nuestra atención sobre un aspecto de su santidad que, si no pertenece a la esencia de la misma, constituye como su adorno esplendoroso: los carismas. Los *Diálogos* abundan en narraciones de hechos maravillosos. San Benito penetra los secretos de los corazones; conoce el porvenir; sana a los enfermos; resucita a los muertos; posee el don de discernimiento de espíritus, autoridad sobre los demonios, poder casi infalible de intercesión. Los carismas no son fruto de la perfección personal ni tampoco medios de progreso en la senda de la virtud; son dones concedidos por Dios con vistas a la edificación del Cuerpo místico de Cristo, de la Iglesia. Dotado de tales dones, Benito se convierte en alguien que participa del poder y de la ciencia de Dios, y por el mismo hecho es considerado como el amigo de Dios, "el hombre de Dios", título que tan frecuentemente le da San Gregorio. Benito es un profeta en el sentido original de la palabra: testigo de Dios entre los hombres, el hombre escogido por Dios para realizar obras divinas.

* * *

Estas manifestaciones esplendorosas de la toma de posesión del alma de Benito por el Espíritu divino que son los dones

[95] B. Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti*, en *Liturgie und Mönchtum*, t.4 (1949), p.22-35; t.5 (1950), p.64-79.

carismáticos, vienen a coronar con un halo divino la figura moral del patriarca, algunos de cuyos rasgos nos ha parecido descubrir a través de la *Regla* y los *Diálogos*. A esta doble luz, el legislador de los monjes occidentales se nos ha representado como un sabino grave, austero y enérgico, pero que bajo esas apariencias algo duras oculta un corazón lleno de bondad, de compasión y hasta de ternura; un romano de la mejor cepa: realista, amante de la autoridad y el orden, excelente organizador, dotado de un fino sentido de la medida que no le permite exceder en nada; un espíritu noble, señoril, delicado; una inteligencia clarividente, más práctica que teórica, en la que sobresalen la lógica con que procede y un sutil sentido psicológico; un alma profundamente religiosa, fidelísima en la práctica de las obligaciones del estado monástico, enamorada de la humildad, y para quien nada hay más deseable en este mundo que la vida de oración. La discreción y la virtud de la religión dominan, a lo que creemos, en el conjunto de cualidades que constituyen esa personalidad polifacética. La discreción le comunica equilibrio; la religión, unidad. Y la figura moral de San Benito resulta perfectamente armónica, coherente, simple.

Tal es el hombre. Pasemos a estudiar la obra.

III. LA OBRA DE SAN BENITO

Los monasterios de Subiaco, Montecasino, Terracina y tal vez alguna otra fundación fueron, sin duda, obra de San Benito. Mas de esta obra poca cosa conocemos. Las escasas noticias que sobre ella nos transmite San Gregorio, constituirán tan solo un complemento no despreciable para mejor comprender lo que, para la posteridad, ha sido y es la obra por excelencia del patriarca de Casino: la *Santa Regla,* que vamos a estudiar en estas páginas.

La *Regla* puede, evidentemente, ser examinada desde muchos puntos de vista. Lo esencial en ella es, sin embargo, su carácter de ley ordenadora de una colectividad monástica—reglar equivale a ordenar—; y éste será el primer objeto de nuestro estudio. En la segunda parte, la consideraremos como manual ascético o código de espiritualidad, lo que constituye, a nuestro entender, la segunda de sus grandes propiedades.

1. El cenobio benedictino

Al par de diversos Padres de la Iglesia [1], siente San Benito marcada preferencia por los monjes que viven en comunidad. El objeto de su *Regla,* claramente enunciado desde el primer capítulo, no es otro que organizar "el fortísimo linaje de los cenobitas" (*Reg.* 1, 13). Cuáles sean, para el legislador, las características de este género de monjes, nos lo *precisan* diferentes pasajes de su obra: el cenobita es el monje que milita bajo una regla y un abad (1, 2); en el seno de una comunidad determinada, a la que se liga hasta la muerte mediante la promesa de estabilidad [2]; en un monasterio cuyo recinto constituye el ambiente normal donde despliega sus actividades [3]. De estas características esenciales del cenobita benedictino se deduce una conclusión importante: el monje, según la *Regla,* pertenece de por vida a un monasterio determinado y no a una orden o congregación religiosa. Consecuente con esta definición del monje, el legislador, aunque conocía la organización monástica de San Pacomio e incluso, como se ha visto, la había imitado en Subiaco, no tuvo presente en su código sino la reglamentación de un solo cenobio. Como agudamente observa Antonio de Yepes, la *Regla* es "económica y no política" [4], es decir, destinada a organizar una casa y no una agrupación de casas; y ello es tanto más notable, cuanto la misma *Regla* prevé que será practicada en diversos monasterios y bajo climas diferentes [5]. En estas circunstancias, la falta misma de toda directiva del legislador sobre la organización de dichos cenobios en forma de congregación, debe ser considerada como declaración verdadera y sincera de su pensamiento [6]: ningún lazo orgánico une entre sí a los monasterios benedictinos; cada uno de ellos constituye una unidad completamente independiente de los otros, como si fuera el único que existiera [7].

[1] Cf. por ejemplo: S. Juan Crisóstomo, *In Matthaeum,* hom. 72; S. Basilio, *Regulae fusius tractatae,* 7; S. Jerónimo, *Epistulae,* 125,9.
[2] *Reg.* 4, 78; 58, 17.
[3] *Reg.* 4, 78; 66, 6-7.

[4] A. de Yepes, *Corónica general de la Orden de San Benito,* t.1 (Irache 1609), p.3.
[5] Véase, por ejemplo, *Reg.* 21, 1; 22, 3; 55, 2; 60, 9; 73, 1.
[6] Tal es la conclusión, sin duda acertada, de F. A. Gasquet, *Sketch of Monastic Constitutional History,* p.LIV; cit. por C. Butler, *Benedictine Monasticism,* p.235.
[7] Según esto, es evidente que San Benito no quiso crear una orden religiosa. Sin embargo, desde hace varios siglos se viene hablando de la "Orden de San Benito", del mismo modo que se habla de la "Orden de Santo Domingo" y de la "Orden de San Francisco". Como incluso personas, de ordinario bien informadas, han sido engañadas por esta expresión equívoca, y juzgan que la organización de los benedictinos es semejante a la de las grandes órdenes y congregaciones actualmente existentes, nos ha parecido interesante hacer aquí algunas aclaraciones.

Aplicado a los monjes benedictinos, el término "orden" ha tenido, en el decurso de los siglos, diferentes sentidos, pero nunca ha significado una orden religiosa centralizada, en la acepción moderna de la palabra. Al principio de la Edad Media designaba el estado monástico o el conjunto de los monjes: *ordo monachorum, ordo monasticus.* Más tarde, cuando voluntariamente o por la fuerza, algunos monasterios empezaron a practicar el mismo tenor de vida, prevaleció la costumbre de indicar a los tales cenobios con el nombre de *ordo,* al que se añadía en forma adjetivada el de la casa considerada como jefe del grupo; así se hablaba del *ordo cluniacensis,* del *ordo cisterciensis,* etc. Mas como de ordinario—tal es el caso de los dos ejemplos aducidos—, a la unidad de observancias se juntó—con violación de principios básicos de la *Regla*—la unidad de jerarquía y de gobierno, la palabra "orden" empezó a designar una verdadera congregación u "orden" religiosa, distinta de los otros monjes. Esta noción, aceptada por los frailes mendicantes en el siglo XIII, alcanzó tal boga, que acabó por ser aplicada al conjunto de los monasterios benedictinos de hábito negro. Así nació el *Ordo Sancti Benedicti,* mera expresión de carácter facticio, pues los benedictinos ni entonces ni nunca formaron un solo organismo. Pero la locución, rara todavía en el siglo XIII, empezó a emplearse más y más, hasta hacerse de uso corriente. Sólo los mismos benedictinos continuaron durante largo tiempo sirviéndose de esta fórmula con gran parsimonia y como a disgusto, y aun hoy día muchos monjes repugnan el añadir a su nombre la conocida sigla O. S. B., pues ello no corresponde a la realidad.

Actualmente, excepción hecha de contados cenobios, los benedictinos de hábito negro están agrupados en diversas congregaciones diferentemente constituídas: unas son meras uniones de monasterios de una misma región, a fin de ayudarse mutuamente en el mantenimiento de la observancia regular, en los problemas económicos, etc., y los superiores de ellas se limitan a ejercer cierta vigilancia sobre los monasterios miembros prácticamente autónomos; otras continúan manteniendo una más o menos acentuada centralización de gobierno en perjuicio de la independencia de las casas. El conjunto de unas y otras congregaciones forma una "confederación" presidida por el "abad primado", residente en Roma, dignatario casi meramente representativo, sin

Esto advertido, examinemos los rasgos más salientes del cenobio benedictino, tal como nos los presenta la *Santa Regla*.

Los fundamentos del cenobio

La base material: el monasterio. Habiendo establecido el cenobitismo como norma de la vida monástica, la *Regla* agrupa a los religiosos en verdaderas familias. Ahora bien, toda familia, por muy sobrenatural que sea, necesita en esta vida una base material sobre la que pueda desarrollarse normalmente: una casa donde cobijarse, y suficientes medios de subsistencia.

La familia benedictina vive en un monasterio. Qué condiciones debe reunir el monasterio benedictino, no lo dicen expresamente nuestras fuentes; nos consta, sin embargo, que el patriarca hizo sus fundaciones en el campo y que construía los diversos edificios habitados por los monjes según un plan determinado (*Dial.* II, 22). Su gran principio es que, a ser posible, el monasterio contenga dentro de sus muros todo lo necesario para la vida de comunidad (*Reg.* 66, 6). Y sabemos que el monasterio de San Benito constaba ante todo de un oratorio (52, 1); un refectorio o comedor [8]; uno o varios dormitorios comunes, según el número de los hermanos (*Reg.* 22, 3); la cocina de la comunidad [9] y la del abad y de los huéspedes [10]. Desde los orígenes, el monasterio benedictino ejerció liberalísimamente la hospitalidad; por esto dentro de sus muros había una hospedería, la *cella hospitum* [11]. Los novicios vivían aparte de la comunidad en la llamada *cella novitiorum* (*Reg.* 58, 5), mientras los enfermos eran cuidados en la *cella infirmorum* (36, 7). Otras dependencias del monasterio nos son igualmente conocidas: el *cellarium* o despensa (46, 1), la ropería o *vestiarium* (58, 27), el *calciarium* o zapatería (c.55). Junto a la entrada se hallaba la celda del portero (66, 2). La *Regla*

gozar de verdadera jurisdicción sobre la llamada "Orden benedictina" sino en los casos determinados en la *Lex propria*.

El lector deseoso de más detalles sobre todo esto leerá con provecho los capítulos XV, *Benedictine Polity*, y XVI, *The Order of St. Benedict*, del libro fundamental de C. BUTLER, *Benedictine Monachism*, p.234-274. Véase igualmente el excelente estudio de F. A. GASQUET, *Sketch of Monastic Constitutional History*, publicado al principio de la 2.ª edición de la traducción inglesa de la famosa obra de MONTALEMBERT, *Monks of the West* (1898); de este estudio existe una traducción italiana: F. A. GASQUET, *Saggio storico della Constituzione monastica* (Roma 1912). Las vicisitudes y constituciones de las diversas uniones de monasterios benedictinos a lo largo de los siglos han sido estudiadas por R. MOLITOR, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände, Untersuchungen und Skizzen*, 3 vols. (Munster de Westfalia 1928-1933).

[8] *Dial.* II, 22.—Cabe advertir que la *Regla* no menciona ninguna vez el refectorio.

[9] *Reg.* 35, 1 y 5; 46, 1.

[10] *Reg.* 53, 16.—Es, sin embargo, incierto si se trata de dos lugares diferentes.

[11] *Reg.* 53, 21; 58, 4.

menciona asimismo uno o varios talleres [12], un molino (*Reg.* 66, 6) y una panadería (46, 1). El monasterio de San Benito constaba, pues, de numerosas dependencias distribuidas en uno o varios edificios [13].

Tampoco habla expresamente la *Regla* de los medios de subsistencia de la comunidad monástica. De algunos detalles mencionados de pasada deducimos que éstos eran varios. San Benito supone que el monasterio posee, no solamente una huerta que cultivan los monjes [14], sino también fincas rústicas, labradas ordinariamente por colonos—*coloni* o *rustici*—, pues sólo cuando la necesidad urge, trabajan los hermanos en el campo [15]. Estos bienes raíces están constituídos ante todo por la dotación del monasterio hecha por el fundador (*Dial.* II, 22), pero pueden acrecentarse—y es natural que así suceda—por donaciones sucesivas de diversa procedencia. Algunos religiosos al profesar (*Reg.* 58, 24), algunas familias al ofrecer a Dios a su hijos (59, 4), sin hablar de otros bienhechores, entregan al monasterio tal vez incluso terrenos. Más frecuentes son, sin duda, otros presentes menos importantes [16]. A los ingresos debidos a la generosidad de los fieles hay que añadir, por último, el producto del trabajo monástico. Efectivamente, de una u otra manera, en el monasterio todo el mundo debe trabajar, y la *Regla* prevé el caso de que los productos de la industria de ciertos monjes no sólo bastarán para cubrir las necesidades del monasterio—que tal es el ideal apetecido—, sino que aun sobrarán para venderse a los seglares [17].

La Regla, ley del cenobio. En el pequeño mundo que es el monasterio, viven los cenobitas, al decir de Casiano, bajo la direción de un abad [18]. San Benito añade un nuevo concepto: sus monjes estarán sometidos, no sólo a un superior, sino también a una regla. Y el patriarca menciona la regla antes que al abad (*Reg.* 1, 2).

[12] *Reg.* 66, 6; 46, 1.

[13] La *Regla* (48, 15) habla también de una *bibliotheca*, pero es claro que no hay que entender esta palabra en el sentido actual.

[14] *Reg.* 7, 63; 46, 1; 66, 6.

[15] *Reg.* 41, 2 y 4; 48, 7; 50, 1. *Dial.* II, 32. Cf. J. CHAPMAN, *Saint Benedict...*, p.146 ss.; A. WAGNER, *o.c.*, l.c., p.81-83.

[16] Cf., por ejemplo, *Dial.* II, 18 y 21.

[17] *Reg.* 57, 4.—Sobre todo esto véase A. WAGNER, *o.c.*, l.c., p.94-99.

El patriarca—lo hemos dicho—quiere que su monasterio, a ser posible, se baste a sí mismo. Es importante hacer resaltar el por qué de tal deseo. San Benito no se deja llevar aquí simplemente de esa tendencia hacia la autarquía económica que constituye un fenómeno ordinario en toda colectividad importante de trabajadores. Al ordenar que todos los oficios necesarios para la vida se ejerzan dentro de la clausura monástica, no intenta subordinar a sus hijos a una finalidad económica. Como ha observado A. WAGNER (*o.c.*, l.c., p.99-100), en la frase *artes diversae intra monasterium exerceantur*, el acento cae sobre *intra monasterium* y no sobre *exerceantur*. Lo esencial es que el monje no se mezcle con seglares; que se guarde fielmente la clausura, a la que San Benito concede gran importancia en su sistema monástico.

[18] *Inst.* IV, 15; *Conl.* XXIV, 26.

"He aquí la ley bajo la cual deseas militar; si puedes observarla, entra; mas si no puedes, marcha libremente" (*Reg.* 58, 10). Tales son las solemnes palabras que se dirigen al novicio benedictino, luego de una primera lectura de las reglas del monasterio. La *Regla* es, pues, según el patriarca, un código de leyes. Y tanto el estilo como el contenido demuestran que el legislador quiso dar a su obra un marcado carácter jurídico. Las expresiones "canónicas" son en ella frecuentísimas: *Si quis...* (17 veces); *Quod si...* (30 veces); *si quis frater contumax...; si quis frater praesumpserit...; si contempserit...; rationabilis causa, excusatio, occasio, contentiosus, etc.*, son frases y vocablos de que nuestro texto está esmaltado [19]. La *Regla*, cual verdadero código legislativo, contiene preceptos positivos, prohibiciones y, como toda ley que quiere hacerse respetar, señala una serie de sanciones represivas, contra los transgresores de sus preceptos.

La importancia de la *Regla* en el monasterio la inculca San Benito con gran vigor en diversos capítulos, pero particularmente en el cincuenta y ocho, al tratar de la recepción de los nuevos hermanos. Durante el año de prueba, la *Regla* ha de ser leída por tres veces al novicio; sólo si se siente con ánimos para observarla, será éste admitido en la comunidad; desde el momento de la profesión, ya no le será lícito sacudir el yugo del código monástico. Como se ve, hacerse monje equivale, según San Benito, a tomar sobre sí el yugo de la *Regla*. Hay en la misma *Regla* otras frases que proclaman su obligatoriedad para todos los miembros del cenobio: los sacerdotes que deseen entrar en él, no deben ignorar que se les exigirá su cumplimiento en todo (*Reg.* 60, 2), y algo parecido se advierte a los clérigos (60, 8-9); los monjes ordenados de presbítero están más obligados a guardarla (62, 4); el prepósito, cuanto más elevado está sobre los demás monjes, tanto más debe observar los preceptos regulares (65, 17); con solemnidad y energía se señala la norma de que todo el mundo, en el monasterio, ha de seguir a la *Regla* como a maestra (3, 7), sin que el mismo abad constituya una excepción [20]; y para que nadie pueda alegar ignorancia, se prescribe que se lea frecuentemente en comunidad (*Reg.* 66, 8). La *Regla* es algo sagrado e intangible. El mismo legislador siente gran respeto y veneración por la obra salida de sus manos a la que llama la "Santa Regla" [21].

La insistencia del patriarca sobre la necesidad de conservar intacto su código de leyes se explica fácilmente. La *Regla* es —basta echar una ojeada sobre su contenido para comprenderlo—un código completo, práctico y preciso de vida monástica; expone una serie de principios capaces de organizar perfectamente un cenobio; y esto, según un espíritu determinado, que excluye otras interpretaciones del ideal monástico. La *Regla* establece la forma de gobierno [22]; determina las relaciones que deben mediar entre los monjes [23]; fija el horario de la comunidad (c.48); concede la primacía, sobre todas las otras ocupaciones, al oficio divino (43, 3), que ordena detalladamente (c.8-18); vigila con especial cuidado los contactos del monasterio con el mundo [24]; prescribe determinadas penas para los que delinquen (c.23-30); tiene en cuenta la debilidad corporal de los hermanos [25], velando especialmente por los ancianos y niños [26], etc. Mientras los abades, con sus caracteres diferentes, con sus tendencias y directivas diversas, van sucediéndose en el gobierno del monasterio, la *Regla*, norma objetiva, codificación de un ideal monástico, elemento de continuidad, permanece inmutable.

[19] Cf. J. CHAPMAN, *Saint Benedict...*, p.52-56.
[20] *Reg.* 3, 11; 64, 19.
[21] *Reg.* 23, 1; 66, 8.

El abad, padre del cenobio. La *Regla* está por encima de todo; todos están sujetos a su yugo. Esto no obstante, la situación del abad respecto a la *Regla* difiere esencialmente de la de los monjes. El "padre del monasterio" es, en efecto, el custodio, pero al propio tiempo el intérprete de la ley, cuya aplicación a cada caso particular depende de él. Aunque sujeto a la *Regla*, es colocado sobre los monjes, y esto precisamente por la misma *Regla*, la que determina su situación y sus funciones.

El abad, llamado también a veces por San Benito *prior* y *maior*, es verdaderamente el alma del monasterio. Su importancia extraordinaria se desprende de las mismas características externas del capítulo que la *Regla* le consagra: es, en efecto, el primero después del capítulo introductorio; es el más largo después del prólogo y del capítulo séptimo, *De humilitate;* se distingue por cierta solemnidad. Más adelante se ocupa San Benito de la instalación del abad, en el capítulo 64, *De ordinando abbate, insistiendo en las cualidades que debe reunir* y dándole nuevas normas de gobierno. Diríase que el patriarca se complace en esbozar la figura del "padre del monasterio", y sus palabras son tan ponderadas, tan acendradas y llenas de unción, que, como se ha observado [27], difícilmente se hallará en la literatura cristiana didáctica nada que supere en sabiduría y belleza a esos dos largos capítulos del código benedictino dedicados al abad.

Si a la consideración de la magnitud y dificultad de la misión del abad y de la extensión enorme de sus poderes, jun-

[22] *Reg.* 2; 3; 21; 31; 64; 65.
[23] *Reg.* 63; 69-71.
[24] *Reg.* 51; 66; 67.
[25] *Reg.* 39-41; 55.
[26] *Reg.* 5-7; 19; 20; 72.
[27] A. LENTINI, *San Benedetto...*, p.XXV-XXVI.

tamos la de que el cargo abacial era vitalicio [28], se comprenderá sin dificultad que San Benito determine con sumo cuidado las cualidades del abad, y que desee absolutamente que sólo sea instalado como tal un personaje digno.

Toda la comunidad participa en su elección, y todos los monjes, incluso el último, pueden ser elegidos (*Reg.* 64). La *Regla* no precisa el modo que debe seguirse en tales ocasiones; habla solamente de una elección unánime. Una cosa es segura: que no era la elección lo que confería la potestad abacial. Los monjes no hacían sino presentar un nombre al obispo o—al parecer, ello variaba según las regiones—a los abades a quienes competía el instalar al abad (65, 3). Eran éstos—el obispo o los abades en cuestión—quienes decidían: aprobando, si les parecía bien, la elección unánime o, en el caso contrario, averiguando cuál era la *sanior pars* de los electores. El número de votos, para San Benito, no cuenta para nada. Lo esencial es que, en todo caso, el candidato indigno, aun elegido por unanimidad, sea rechazado. Para ello apela la *Regla* a todas las personas de buena voluntad que pudieren impedir su instalación. En todas las hipótesis era el obispo del lugar, bajo cuya jurisdicción se encontraba el monasterio, quien tenía la última palabra.

Las cualidades que San Benito exige del abad son enumeradas en el mismo capítulo 64. El criterio fundamental que debe presidir la elección del "padre del monasterio", es "el mérito de la vida y la ciencia de las cosas espirituales". El abad ha de ser "docto en la ley divina", casto, sobrio, misericordioso, prudente y circunspecto; en cambio, lejos de él toda agitación, inquietud, petulancia, obstinación, celotipia y suspicacia. Esto puede parecer, a primera vista, un elenco arbitrario de cualidades, mas "las virtudes naturales fundamentales: castidad, sobriedad, misericordia, se enumeran en primer término; las cláusulas siguientes tienen, al parecer, el fin de coartar cualquier propensión a un celo excesivo por parte del abad, y le sirven de advertencia a fin de que sea prudente y circunspecto en su proceder para con sus monjes" [29]. No es ésta la única ocasión en que habla el legislador de las dotes que han de adornar al jefe del monasterio. A lo largo de toda la *Santa Regla* no cesa de inculcar al abad nuevos principios de gobierno y de exigirle nuevas virtudes. En resumen, quiere que sea ante todo varón religioso, conocedor de la doctrina espiritual, prudente, discreto, capaz de amar a sus monjes, pues lleva el nombre de *abbas*, esto es, padre.

[28] La *Regla* no dice expresamente que el abad sea nombrado de por vida, pero tampoco deja suponer que abandone su cargo. Que el oficio abacial era normalmente vitalicio, se deduce de la unánime tradición anterior y posterior a San Benito. Los abades temporales no aparecieron sino en la Baja Edad Media en algunas congregaciones monásticas creadas entonces.

[29] C. BUTLER, *Benedictine Monachism*, p.186.

En realidad, la palabra *abbas* encierra, en la *Regla*, muchos conceptos. La riqueza de significado de este vocablo, al que atribuye el legislador extraordinaria importancia, parece inexhaurible. Ningún mortal debería usurpar este nombre sagrado que el mismo Dios se arroga. *Abbas* es *pronomen* de Cristo [30]. San Benito llama así al jefe de la comunidad monástica, únicamente porque el abad hace, en el monasterio, las veces de Cristo: "*Christi agere vices in monasterio creditur*" [31]. De su dignidad de lugarteniente del Señor derivan todas sus prerrogativas, todos sus poderes casi ilimitados [32]. Él es el "padre del monasterio" (*Reg.* 23, 3), el "administrador de la casa de Dios" (64, 5), el "maestro" (3, 6), el "pastor" (2, 7-9), el "médico" [33] y el "padre espiritual" de sus monjes (*Reg.* 49, 9). Al abad corresponde la plena potestad temporal y espiritual: *praeesse* [34], *imperare* [35], *ordinare* [36], *constituere* [37], *regere* [38], *disponere* [39], *praecipere* [40], *iniungere* [41], *iubere* [42], *temperare* [43], *perspicere* [44], *perpendere* [45], *praevidere* [46], *providere* [47], *permittere* [48], *prohibere* [49], *sollicitudinem gerere* [50], *docere* [51], *iudicare* [52], *monere* [53], *arguere* [54], *increpare* [55], *corripere* [56].

Esto notado sobre el abad en general, veamos aquí sus deberes y sus derechos en calidad de administrador del cenobio y jefe de la comunidad monástica, dejando para más adelante el estudio de su misión como padre espiritual de sus monjes.

El abad es el "padre del monasterio" en la plena acepción

[30] Sobre el nombre de padre aplicado a Cristo, véase nuestra nota a *Reg.* 2, 2.

[31] *Reg.* 2, 2. Cf. 63, 13.

[32] Como toda autoridad vicaria, la del abad tiene naturalmente sus límites. La ley eclesiástica y la civil, como también la *Regla*, no le permiten excederse en el ejercicio de sus poderes. Pero los límites que más efectivamente le impedirán todo desvío en el recto uso de su imperio se los impone, como dice repetidamente San Benito, la consideración del futuro juicio de Dios y el saber que su *potestas* no es *libera* (*Reg.* 63, 2), sino que la ejerce en nombre de Cristo.

[33] *Reg.* 28, 2; 27, 2.

[34] *Reg.* 2, 1 y 11; 5, 12; 64, 8.

[35] *Reg.* 5, 4; 64, 17; 68, 4; 71, 3.

[36] *Reg.* 65, 11, 15 y 16.

[37] *Reg.* 2, 4; 43, 5; 61, 11; 63, 4; 71, 3.

[38] *Reg.* 2, 31, 34 y 37.

[39] *Reg.* 3, 6; 41, 5; 63, 2; 65, 12.

[40] *Reg.* 4, 61; 21, 2; 54, 1; 62, 3; 70, 6.

[41] *Reg.* 31, 15; 47, 1; 64, 17; 65, 16.

[42] *Reg.* 2, 4; 26, 1; 31, 4 y 12; 33, 2; 42, 10; 44, 5, 6, 8 y 9; 47, 4; 53, 8; 54, 3; 57, 3; 60, 4; 67, 7.

[43] *Reg.* 41, 5; 64, 17 y 19.

[44] *Reg.* 61, 11 y 12.

[45] *Reg.* 50, 2.

[46] *Reg.* 25, 5; 32, 1.

[47] *Reg.* 55, 8; 64, 17.

[48] *Reg.* 33, 5; 57, 1.

[49] *Reg.* 31, 15.

[50] *Reg.* 2, 33; 27, 1 y 5.

[51] *Reg.* 2, 4, 5, 6, 11 y 13; 6, 6.

[52] *Reg.* 3, 2 y 5; 24, 2; 32, 2; 44, 3; 55, 22; 65, 14.

[53] *Reg.* 2, 40.

[54] *Reg.* 2, 23 y 25; 70, 3.

[55] *Reg.* 2, 23, 25 y 31.

[56] *Reg.* 2, 25 y 27; 64, 12; 71, 5.

de la frase. San Benito le confiere la entera potestad patriarcal [57]. Atendiendo a su propia experiencia, decide el legislador que la ordenación del monasterio esté completamente en manos del abad (*Reg.* 65, 11). En el cenobio benedictino, por tanto, no hay más autoridad que la abacial o la que el abad delega. Cierto—y así se lo encarga San Benito—, el abad consultará, a fin de proceder juiciosamente, el parecer de todos o de algunos de sus monjes, según la mayor o menor importancia del asunto de que se tratare; pero el consejo de la comunidad no es un parlamento, y después de oír a los hermanos, el abad delibera consigo mismo y decide lo que juzgare mejor (3, 2). Es la voluntad del abad lo que debe moderarlo todo en el monasterio, conforme a la sentencia definitiva del legislador: "Háganse todas las cosas según la voluntad del abad" (49, 10).

Investido de tales poderes, el abad, jefe de la familia monástica, debe ante todo atender al bien de la comunidad como tal. "La primera fórmula del gobierno abacial es el ejercicio de la justicia social, procurar el bien de la colectividad que se ha convenido en llamar bien común" [58]. Mas para ello no se limitará a dar algunas directivas generales, dejando amplio margen a la iniciativa de sus colaboradores: él mismo entrará en los detalles de la organización, como lo demuestran los textos de la *Regla*, muy explícitos sobre este punto. Si se trata de la organización de la vida material del monasterio, es el abad

[57] ¿De dónde tomó San Benito su concepción del abad? Últimamente se ha insistido, acaso con exceso, en que su idea deriva de la del *paterfamilias* de la ley romana. Dom Ph. Schmitz (*Histoire...*, t.I, p.18-19, y en D. D. C, t.2 (1935), col.299) ha reaccionado contra esta opinión. Entre las dos concepciones—afirma—existen divergencias esenciales: el *paterfamilias* era impuesto por la naturaleza a sus hijos, mientras que la dignidad abacial es electiva; la *patria potestas* fué creada en interés del jefe de la familia, mientras que el abad está al servicio de los monjes; el *paterfamilias* ejercía sobre sus hijos un poder análogo al del amo sobre el esclavo, poder de que el abad evidentemente no goza, etc. Estas diferencias, claro es, ninguno de los que hablaban de analogías entre ambas instituciones soñó en negarlas. Pero quizá no tiene razón Dom Schmitz en insistir únicamente sobre las diferencias y pasar por alto las semejanzas, cuando los que creían la institución abacial inspirada en la del *paterfamilias*, evidentemente pensaban ante todo en la autoridad absoluta, patriarcal, de éste, lo que nos parece coincidir con los poderes que San Benito otorga al abad. Tampoco creemos exacta la afirmación de este autor de que el *paterfamilias* del tiempo de San Benito "ya no gozaba sobre sus hijos más que de los derechos ordinarios de todo padre de familia": léase el capítulo 59 de la *Regla*, y se verá que los padres de familia de aquel entonces tenían el derecho de ofrecer a sus hijos a los monasterios, es decir, de hacerles abrazar la vida monástica, lo que ciertamente no se cuenta entre "los derechos ordinarios de todo padre de familia" de nuestra época.

Por lo demás, nos parece acertada la tesis de Dom Schmitz en cuanto afirma que la concepción del abad que San Benito se hace, tiene su modelo inmediato en la dignidad episcopal. De hecho, según nuestro autor, el legislador monástico toma de las decretales de los papas lo que éstas dicen de los obispos para aplicarlo al abad; el capítulo sobre los hermanos llamados a consejo, corresponde bastante bien al *presbyterium* del obispo, y la estabilidad del monje, o sea, el lazo que lo ata al monasterio de su profesión, corresponde a la incardinación del clérigo a una iglesia determinada; el mismo nombre de padre era dado, en la iglesia, tanto al obispo (*papa*) como al abad (*abbas*). Es éste un punto que merecería estudiarse detenidamente.

[58] O. Lottin, *o.c.*, p.61.

quien determina la tasa de la comida y de la bebida [59], el número y confección de las prendas de vestir [60], la ropa de las camas (*Reg.* 22, 2); y si encarga a monjes dignos de confianza el cuidado de los vestidos, herramientas y otros objetos del monasterio, conserva él mismo inventario de todo (32, 1-3). Si pasamos al campo de la disciplina, el abad continúa desempeñando un papel único y estrictamente personal: a él corresponde observar con sumo cuidado la regla común (64, 20), pues para muchos temperamentos el ejemplo es más eficaz que la palabra (2, 12); señalar a cada monje su propio lugar en el orden de la comunidad (63, 1); juzgar de la gravedad de las faltas e imponer las sanciones convenientes (64, 1); estimar si los excluídos de la vida de comunidad han expiado convenientemente sus culpas (44, 3), permitirles de nuevo el acceso sea al coro sea a la mesa común (44, 5-10), y autorizar a algunos hermanos para que, durante su pena, hablen con ellos (27, 1-2); vigilar tan especialmente el mantenimiento de la pobreza individual—uno de los puntos más esenciales de la disciplina común—, que hasta debe indagar personalmente si los monjes ocultan en sus camas algún objeto que se hayan apropiado, falta que castigará con las penas más severas (55, 16-17).

Pero el abad es algo más que un administrador temporal; también—y sobre todo—cuando se trata del bien común en el orden espiritual, la misión del "padre del monasterio" resulta importantísima. Así, es ante todo de su incumbencia la dirección de la oración de la comunidad: personalmente, o mediante un religioso solícito, debe convocar a los monjes para el oficio divino (47, 1); el canto y las ceremonias se desarrollan a sus órdenes y bajo su presidencia (47, 2-4); cada día, mañana y tarde, pide perdón a Dios, en el coro, en nombre de toda la comunidad, de las faltas cometidas por los hermanos, recitando en voz alta el padrenuestro (13, 12). Mas sobre todas las cosas se preocupa del bien moral de la familia monástica, inculcándole el fermento de la santidad (2, 5), extirpando los vicios apenas nacidos [61], expulsando al incorregible a fin de que una oveja sarnosa no contagie a todo el rebaño (*Reg.* 28, 8). "Por sus múltiples intervenciones, el abad asegura, en toda la medida humanamente posible, el bien común de la familia confiada a sus cuidados" [62].

La carga del abad es pesadísima; y si la comunidad es algo numerosa, realmente insoportable. San Benito lo ha previsto, y concede al abad eficaces auxiliares.

[59] *Reg.* 39, 6; 40, 5.
[60] *Reg.* 55, 1-3, 8.
[61] *Reg.* 2, 26 y 28.
[62] O. Lottin, *o.c.*, p.66.

Los oficiales del monasterio

Los decanos. El prepósito. Entre los auxiliares del abad, la *Regla* nombra en primer lugar a los decanos (*decani*). Monjes "de buena reputación y de santa vida", con quienes el abad pueda compartir su carga con toda seguridad, tienen por misión dirigir sus respectivas decanías, o grupos de diez monjes. San Benito exige de ellos las mismas cualidades fundamentales que del abad: vida ejemplar y conocimiento de las cosas de Dios. En todo deben conducirse según la ley divina y las directivas del abad (*Reg.* 21).

San Benito, que conoce al hombre, no deja de emitir la hipótesis de que alguno de los decanos se deje llevar de sentimientos de soberbia. Precisamente para evitar este mal y las gravísimas consecuencias que de él podrían seguirse, prefiere hacer partícipes de la autoridad a varios individuos y no a uno solo (65, 13), o sea, al prepósito (*praepositus*). Este personaje importante en los monasterios, pues sigue en orden jerárquico después del abad, no merece la simpatía del santo. Las duras palabras que la *Regla* le dedica (65, 1-9) parecen revelar una triste experiencia del legislador, quien, después de haber adoptado probablemente esta institución en sus cenobios [63], acaba por sólo tolerarla en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones (*Reg.* 65, 14-21), prefiriendo con mucho el sistema de decanos.

El mayordomo. El abad confía la administración temporal del monasterio ante todo al mayordomo. A éste corresponde cuidar de los bienes y de la prosperidad económica de la comunidad. Cargo peligroso y pesado, pide un titular que reúna muchas cualidades, y, amén de otros pasajes, un capítulo entero de la *Regla*, el 31, es destinado a exponer cuál debe ser el mayordomo: para la comunidad entera se mostrará como un verdadero padre (*Reg.* 31, 4); mas tendrá especial solicitud por los enfermos, los niños, los huéspedes y los pobres (31, 9). Para atender convenientemente a sus múltiples obligaciones, será secundado por otros monjes; y en general se le procurarán ayudantes tanto más numerosos cuanto mayor sea la comunidad (31, 17). La buena administración del mayordomo contribuirá en gran manera a que sea una bella realidad la profunda sentencia con que termina este hermoso capítulo: "nadie se perturbe ni contriste en la casa de Dios" (31, 19).

[63] Hablando de la fundación de Terracina, dice San Gregorio (*Dial.* II, 22) que el patriarca nombró un abad (*patrem*) y un prepósito.

El enfermero y el hospedero. Junto a estos oficiales importantes, hallamos otros más secundarios, como el enfermero y el hospedero, que son esencialmente colaboradores del mayordomo.

Los enfermos—que hemos visto confiar al especial cuidado del mayordomo y que por dos veces en un mismo capítulo son recomendados a la más esmerada solicitud del abad (*Reg.* 36, 6 y 10)—son cuidados inmediatamente por un monje, el enfermero, cuyas cualidades más importantes deben ser el temor de Dios, que hará que sirva a los enfermos con espíritu sobrenatural, y la diligencia (36, 7).

Todos los huéspedes que llegan al monasterio deben ser recibidos como si se tratara de Cristo en persona (53, 1). Tal es el gran principio que rige en el cenobio benedictino sobre la hospitalidad. El abad, el mayordomo y otros monjes a quienes el abad lo ordenare, procurarán hacer agradable y provechosa a los huéspedes su estancia en la casa de Dios. La hospedería, empero, está confiada a un religioso determiando, a quien San Benito pide una sola cosa: que su alma esté poseída por el temor de Dios (53, 21), cosa tanto más necesaria cuanto con los huéspedes el espíritu mundano entra frecuentemente en el cenobio.

El portero. Todavía más delicado, si cabe, es el oficio del portero: por lo que se refiere al alma del portero, pues tiene que estar en constante comunicación con el mundo; por lo que puede influir en la fama del monasterio y en la edificación de los seglares, puesto que su primer contacto con el cenobio se realiza a través del portero y muchas veces es el único monje que llegan a tratar. Por eso San Benito confía este cargo a un anciano prudente y maduro (66, 1-2). Como el oficio es ordinariamente pesado y el titular, como queda dicho, entrado en años, la *Regla* advierte que, si lo necesita, se le dé un ayudante en la persona de un hermano más joven (66, 5).

El maestro de novicios. Otra función de gran trascendencia es la de la formación de los novicios. La *Regla* la encomienda asimismo a un anciano. Su misión específica es ante todo observar con suma atención—"*omnino curiose*"—si los aspirantes son aptos para la vida monacal, si su vocación es verdaderamente sobrenatural, si sus disposiciones son sinceras. Evidentemente debe asimismo formarlos en la práctica de las virtudes monásticas y cuidar de ellos con solicitud paternal. El maestro de novicios es pues, dentro de los lindes del noviciado, el álter ego del abad. San Benito exige de él una cualidad nada común: que "sea apto para ganar almas" (58, 6).

La entrada en la familia monástica

El reclutamiento. Ganar almas: he ahí el gran objetivo del patriarca al fundar su cenobio; ganar almas para la práctica integral de la doctrina cristiana, para la vida interior, para Dios. A fin de ser admitido en el monasterio de San Benito no se precisan brillantes cualidades intelectuales, ni excepcionales fuerzas físicas, ni una edad determinada, ni pertenecer a ciertas clases sociales; sólo se requiere una cosa: buscar verdaderamente a Dios (*Reg.* 58, 7).

La milicia monástica se recluta lo mismo entre adultos que entre niños. Los adultos (*conversi*) se hacen monjes por propia decisión; los niños (*oblati*) son ofrecidos al monasterio por sus padres o tutores, y apenas parece dudoso que la oblación tenga para el legislador el mismo carácter definitivo que la profesión [64]. Cuanto a los adultos, pueden éstos ser legos—es lo normal—, sacerdotes (*Reg.* 60) o clérigos (60, 8); libres o esclavos (2, 18). San Benito admite igualmente en su monasterio y asocia a su comunidad a monjes procedentes de otros cenobios, con tal que: su vida sea digna (61, 5), presenten el permiso escrito de sus respectivos abades (61, 13) y prometan establecerse definitivamente en el monasterio (61, 5).

El noviciado. El aspirante a la vida monástica, vencidas la dificultad y objeciones que contra su vocación se formulen, y pasados unos pocos días en la hospedería (58, 1-4), será introducido en la *cella novitiorum* o noviciado. En este departamento del monasterio, el novicio come, duerme y se dedica a la obra importantísima de su formación monástica (58, 5), bajo la tutela y la constante vigilancia de su maestro, no juntándose con la comunidad sino probablemente en el oratorio y acaso en el trabajo manual. Un año entero dura esta época de formación e íntima deliberación. En este tiempo reviste singular importancia la triple lectura de la *Regla*, sin duda con explicaciones, que se le hace. La primera lectura tiene lugar a los dos meses, cuando el novicio empieza a familiarizarse con el nuevo ambiente; la segunda, seis meses después; la tercera, al final del año de prueba (58, 9-13). El objeto de tales lecturas es ante todo que el novicio sepa bien a qué va a obligarse, para que considere sus fuerzas y su generosidad; si la vida monástica le parece insoportable, libre es de retirarse (58, 10); mas si después de esos tres exámenes permanece todavía firme en su propósito, es admitido en la familia cenobítica (58, 14).

[64] Véanse sobre esto las notas al capítulo 59 de la *Regla*.

La profesión. El tránsito del noviciado al seno de la familia monástica se hace mediante una solemnidad de índole jurídico-religiosa: la profesión monástica. He aquí el rito, tal como la *Regla* nos permite reconstruirlo (58, 17-29):

El acto se desarrolla públicamente, en el oratorio, en presencia de todo el convento, a lo que parece durante el santo sacrificio de la Misa. Ante todo tiene lugar la *promissio*, breve fórmula por la que el profeso emite sus "votos" (58, 17-18). Pero, *verba volant;* San Benito es romano y no se contenta con promesas meramente orales, obligando al nuevo monje a redactar un documento sobre los votos que acaba de pronunciar en la forma entonces usada de *petitio* [65], documento escrito de su puño y letra o que, si el profeso no sabe escribir, al menos debe marcar con una señal y colocar luego sobre el altar (58, 20). Inmediatamente después, el novicio dice por tres veces el verso: "Recíbeme, Señor, según tu palabra y viviré, y no permitas que vea frustrada mi esperanza", verso que la comunidad entera repite otras tres veces, añadiendo la doxología *Gloria Patri* (58, 21-22). La donación por parte del nuevo profeso está acabada; en este momento empieza la segunda parte, el rito de la consagración monástica propiamente dicha, de la que desgraciadamente la *Regla* habla con menos detalles. El neoprofeso se postra a los pies del convento pidiendo que oren por él; de esta manera humilde hace su entrada en la comunidad monástica (58, 23). Aquí la *Regla* parece interrumpir la descripción de la ceremonia para advertir que, si el novicio posee alguna cosa, debe darla a los pobres o entregarla al monasterio mediante un documento redactado en forma legal, pues en adelante no le será lícito tener en propiedad cosa alguna (58, 24); pero es de suponer que a la petición de la plegaria de la comunidad seguiría la "bendición", seguramente en forma de oración recitada por el abad sobre el novicio postrado en tierra, como vemos en otros lugares paralelos [66]. En este momento se despoja al nuevo monje de sus vestidos que hasta entonces ha conservado, y se le impone el hábito monacal (*Reg.* 58, 26). Esta ceremonia indica ante todo que el religioso ya no posee nada propio; pero también significa, como vimos, el cambio de vida y la aceptación por parte de Dios de la ofrenda del monje. No imaginemos, sin embargo, el vestido de los primeros benedictinos como algo fijo y distintivo a la manera de los hábitos religiosos actuales; de diversos pasajes de la *Regla* se deduce que no se diferenciaba del traje romano habitual entre los campesinos sino por su gran simplicidad [67]. Lo que distinguía al monje era ante todo la tonsura (*Reg.* 1, 7),

[65] Véase M. Rottenhäusler, *Zur Aufnahmeordnung...*, p.9-19.
[66] *Reg.* 35, 15-18; 38, 3-4.
[67] *Reg.* 55, 1 y 8-9.

que seguramente, aunque San Benito lo calle, se haría al neoprofeso en esta ocasión. Acabada la ceremonia, el abad, representante de Cristo, retira de sobre el altar la cédula de profesión para conservarla en el archivo (58, 29).

En la ceremonia de la profesión, el novicio ha prometido tres cosas: *de stabilitate sua et conversatione morum suorum, et oboedientiam* (58, 17). La estabilidad debe entenderse en sentido local; por esta promesa el monje se obliga a perseverar hasta la muerte en el seno de la comunidad en la que ha abrazado la vida religiosa. El significado de la palabra "obediencia" no ofrece dificultad alguna. En cambio la expresión *conversatio morum suorum*, intraducible literalmente, ha suscitado diferentes explicaciones; la más aceptable es, a nuestro entender, la que interpreta esta expresión oscura por "vida cenobítica"[68]. Esas tres promesas definen al monje benedictino. Al emitirlas, el novicio rechaza los tres géneros de monjes excluidos por el patriarca (*Reg.* 1): por la de obediencia, renuncia a vivir según su propia voluntad, como los sarabaítas; por la de estabilidad, a errar por monasterios y eremitorios, según la detestable práctica de los girovagos; por la de vida cenobítica, al estilo de vida respetabilísimo, pero excepcional y peligroso, de los ermitaños, abrazando plenamente el ideal de comunidad tal como lo entiende el patriarca de Casino. Aunque éste no use la palabra *votum*, se trata de votos religiosos propiamente dichos: son promesas hechas ante Dios, y por tanto también a Dios, que obligan bajo pena de pecado, puesto que su violación—siempre según el texto de la *Regla* (58, 17-18)—acarrea sanciones divinas[69].

La vida monástica en el cenobio benedictino

La comunidad. Desde el momento de su profesión, el religioso entra a formar parte de la comunidad monástica, que San Benito designa con los nombres de *monasterium, congregatio* y *corpus monasterii*.

Ya hemos notado suficientemente el carácter autónomo de cada una de las comunidades benedictinas; cada monasterio constituye una entidad completa que se gobierna independientemente y vive de su propia vida, de sus propios bienes espirituales y materiales, de sus instituciones y tradiciones. El carácter familiar de la comunidad benedictina se deriva necesariamente de la paternidad espiritual del abad, de su calidad de *pater monasterii* con plenitud de poderes, y del voto de estabilidad que une para siempre a cada uno de los monjes a su propio cenobio.

Es al tratarse de tomar una decisión importante, cuando

[68] Véase apéndice V.
[69] O. Lottin, *o.c.*, p.69.

particularmente aparece ese carácter de familia patriarcal propio de la comunidad benedictina. El abad, a quien toca únicamente decidir, reúne en torno suyo a todo el convento, pues todos deben tener ocasión de testimoniar su interés por el monasterio y hacer valer, como verdaderos hijos de la casa, su influencia sobre el bien común de la familia monástica. Todos, incluso el último, pueden expresar su opinión (*Reg.* 3) en ese verdadero consejo de familia. Y así como los admite a todos, en estas reuniones en que el abad se aconseja con sus monjes, igualmente confiere la *Regla* a cada uno de los monjes —lo hemos visto—el derecho de voto activo y pasivo cuando se trata de la elección del "padre del monasterio" (*Reg.* 64, 1 siguientes).

Los religiosos son entre sí iguales. Todos son llamados por la *Regla*, además de *monachi* (monjes), *fratres* (hermanos) y *discipuli* (discípulos). Ni la nobleza de la cuna, ni el brillo de la ciencia, ni la edad avanzada, ni siquiera el pertenecer a la jerarquía eclesiástica, dan derecho de precedencia alguna en el monasterio. No es, evidentemente, que la comunidad forme una masa amorfa, antes al revés, constituye un todo bien ordenado—la *Regla* dedica un capítulo entero (c.63) a tratar *de ordine congregationis*—; pero el lugar que en la comunidad cada cual ocupa, y que conserva siempre que ésta se halla reunida (63, 4), depende de su antigüedad en el monasterio (63, 7-8). En el mismo principio de igualdad se inspira la prescripción del código benedictino según la cual ningún monje puede excomulgar o castigar a ninguno de sus hermanos, de no haber recibido para ello poderes del abad (c.70). Por otra parte, nadie tiene derecho de arrogarse el oficio de protector de otro, o de tomar su defensa, aunque el tal hermano fuere pariente suyo (c.69).

No obstante esta regla general de igualdad entre los miembros del monasterio, el abad tiene la facultad de preponer y degradar a los monjes según el mérito de su vida, si bien debe usar de tal derecho con gran discreción, "por razones superiores y determinados motivos" (69, 1-3, 7). Y a la diferencia de rango corresponde una diferencia en el tratamiento. Así, al abad débesele dar el nombre de "Señor" y "Abad", ya que es el representante de Cristo (63, 13). En cuanto a los monjes, los inferiores llamarán *nonni*, que significa "Reverendo Padre", a los que por su cargo o antigüedad monástica les preceden, mientras que éstos darán a los primeros el apelativo de "Hermano" (63, 12).

El horario. ¿Cuál es el género de vida de la comunidad benedictina? Para describirlo, empecemos por determinar el horario vigente en el monasterio. El horario es, en efecto, el marco de las actividades de la comunidad y base

indispensable para apreciar el carácter de la vida real de los monjes. Luego nos detendremos en las más importantes de esas ocupaciones.

Gracias a las indicaciones que nos proporciona la *Santa Regla* [70], es posible conocer con bastante aproximación la distribución de la jornada de los primeros benedictinos [71]. El horario no era fijo sino que variaba constantemente según el curso del sol y las diversas estaciones. Se han de distinguir particularmente el horario de verano—desde Pascua hasta el 14 de septiembre—, el horario de invierno—desde el 14 de septiembre hasta el principio de la Cuaresma—, y el que regía durante este tiempo litúrgico preparatorio a la Pascua. El conjunto de datos que poseemos nos permite trazar el siguiente cuadro de la vida cotidiana en el monasterio de San Benito:

Los monjes se levantaban hacia las dos de la madrugada, a veces hasta media hora antes y hasta una hora después. Inmediatamente se dirigían al oratorio para las vigilias u oficio de la noche (nuestros maitines). Es difícil saber exactamente la duración de este oficio. En los días feriales de invierno, constaba de doce salmos, tres lecciones y tres responsorios, amén del salmo introductorio, el invitatorio y el himno, todo ello cantado. La dificultad está especialmente en calcular la longitud de las lecciones; que eran éstas bastante largas, se deduce de la disposición de la *Regla* según la cual deben ser acortadas si la comunidad hubiere sido despertada demasiado tarde (*Reg.* 11, 12). Tampoco sabemos el ritmo con que se cantaba. Y además, la extensión del oficio difería según los días, pues los salmos no eran siempre los mismos. No obstante, todo considerado, parece que el oficio nocturno debía durar, por lo común, una hora y media o algo más. Esto en invierno. En verano, "a causa de la brevedad de las noches", se suprimían las lecciones y los responsorios, lo que hacía que el oficio resultase bastante más corto, durando por término medio algo más de una hora.

Entre las vigilias y el oficio de la mañana (nuestras laudes) mediaba, en invierno, un intervalo de más de una hora, tiempo que los monjes dedicaban al estudio de los salmos y de las lecciones, si tenían necesidad de ello; de lo contrario, se ocupaban muy probablemente en santas lecturas, meditación y oración. En verano, en cambio, al de la noche, seguía casi inmediatamente el oficio de la mañana. Este oficio, cuya duración oscilaba entre treinta y cuarenta y cinco minutos, se cantaba siempre a la aurora.

[70] Particularmente en los capítulos 48, 41, 42 y los que tratan del oficio divino.

[71] El horario de la *Regla* ha sido particularmente estudiado por C. BUTLER, *Benedictine Monachism*, p.274-287, y P. BUDDENBORG, *Zur Tagesordnung in der Benediktinerregel*, en B. M., t.18 (1936), p.88-100. Este último trabajo contiene gráficos interesantes.

Las primeras horas de la jornada habían sido consagradas a la alabanza divina; lo restante del día era dedicado al trabajo manual y a la *lectio divina*, ocupaciones cuatro veces interrumpidas por el canto de las cuatro horas menores del oficio canónico: prima, tercia, sexta y nona, pequeños oficios compuestos esencialmente de tres breves salmos y cuya duración no pasaría de diez minutos. La única comida se tomaba, en invierno, hacia las dos y media de la tarde, después del oficio de nona; durante la Cuaresma, sin embargo, el ayuno no se rompía hasta cosa de las cinco y aun algunos días hasta bastante más tarde. En verano se concedían comida y cena: se comía hacia el mediodía, y se cenaba entre las cinco y media y las seis y media: además, después de comer había una buena siesta de unas dos horas, y aún más, de duración, a fin de recuperar el sueño perdido a causa de la brevedad de las noches. La jornada tocaba rápidamente a su fin. A la puesta del sol los monjes se reunían para oír la lectura de las *Conferencias* de Casiano o de otra obra por el estilo, cantaban seguidamente completas y se retiraban al dormitorio común a fin de entregarse al descanso. Los monjes, pues, se acostaban cosa de treinta minutos, o tal vez una hora, después del ocaso [72].

Si combinamos los diversos horarios, obtenemos el siguiente cuadro como noción aproximada de la distribución del tiempo en un día laborable típico de verano, otro de invierno y otro del período cuaresmal:

	Semestre de verano	Semestre de invierno	Cuaresma
Oficio divino	4 horas	4 horas 30 m.	4 horas 30 m.
Meditatio		1 " 15 "	1 "
Lectura	4 "	3 " 30 "	3 " 45 "
Trabajo	6 " 30 m.	5 " 15 "	6 " 45 "
Sueño	8 " 30 "	9 "	7 " 30 "
Comida	1 "	30 "	30 "

Los domingos y días festivos, regía un horario especial. El oficio nocturno era notablemente más largo, pues a los doce salmos de costumbre se añadían tres cánticos, doce lecciones, otros tantos responsorios, el Tedeum y el Evangelio. A una hora avanzada de la mañana se celebraba la misa solemne, en la que los monjes comulgaban. A la misa seguía la comida. Los monjes ocupaban todo el tiempo restante aplicándose a la *lectio divina*. Los domingos y fiestas, como se ve, eran inte-

[72] Como observa D. KNOWLES (*The Monastic Horarium*, 970-1120, en D. R., t.51, p.710, nota), la frase *luce fiant omnia* (*Reg.* 41, 9) acaso se refiera sólo a la cena y no a la lectura en común y a las completas. Así el día monástico se prolongaría una media hora más allá de lo calculado por C. BUTLER (*Benedictine Monachism*, p.280).

gramente dedicados a la loanza de Dios y al estudio de las cosas espirituales [73].

Diversas son las consideraciones que sugiere la simple lectura del horario del monasterio benedictino. Ante todo salta a la vista que, aparte el tiempo necesario para la alimentación y descanso corporales, toda la jornada estaba distribuída en las tres ocupaciones clásicas del monje: el oficio divino, la lectura y el trabajo.

"Opus Dei". El oficio divino, designado a menudo por el legislador con el expresivo nombre de *opus Dei*, la "obra de Dios", tiene en la vida de la comunidad monástica importancia incomparable. "Nada se anteponga al *opus Dei*", es uno de los principios fundamentales de la *Regla* (43, 3). Y es que el oficio divino, según San Benito, constituye por antonomasia "la tarea" y "el deber de nuestra servidumbre"—*servitutis pensum* (50, 4), *servitutis officium* (16, 2)—, al propio tiempo que la más noble de las ocupaciones del monje. El aprecio que, fiel a la tradición eclesiástica, siente el patriarca por la sagrada liturgia, se deduce, más que del número de páginas que

[73] He aquí por separado, los horarios de sendos días laborables típicos de verano, invierno y Cuaresma. Téngase presente que los datos consignados se corrían gradualmente según se alargaba o se acortaba el día.

Verano

(Desde Pascua al 14 de septiembre.)
Horario en el solsticio de junio:

A las 2, levantarse,
vigilias (= maitines);
3,30, oficio de la aurora (=laudes);
intervalo (acaso *meditatio*);
4,30, prima,
trabajo manual;
9, tercia,
lectura;
11,30, sexta,
comida,
siesta;
14, nona,
trabajo manual;
18, vísperas,
cena,
lectura en común,
completas;
19,30, descanso.

Invierno

(Desde el 14 de septiembre hasta la Cuaresma.)
Horario en el solsticio de diciembre:

A las 2,30, levantarse,
vigilias,
meditatio;
5,30, oficio de la aurora,
lectura;
7,30, prima,
lectura;
9, tercia,
trabajo manual;
12, sexta,
trabajo manual;
14, nona,
comida,
lectura;
16,30, vísperas,
breve intervalo,
lectura en común,
completas;
17,30, descanso.

Cuaresma

Horario en el equinoccio de marzo:

A las 2, levantarse,
vigilias,
meditatio;
4,30, oficio de la aurora,
lectura;
6, prima,
lectura;
9, tercia,
trabajo manual;
12, sexta,
trabajo manual;
16, nona;
16,30, vísperas,
comida,
lectura en común,
completas;
18,30, descanso.

a su ordenación dedica, del espíritu que anima todas sus prescripciones. A causa de su dignidad sin par, el excluir a un monje de la "obra de Dios" es considerado por el legislador como el castigo correspondiente a las culpas más graves (35, 1). Sólo los que son dignos de ello deben participar en la salmodia. Sólo los que poseen las dotes suficientes deben cantar y leer, a fin de que edifiquen a los que escuchan; y no presuman desempeñar tales oficios sino con temor, gravedad y humildad, ni sin el expreso mandato del abad (47, 6). El mismo abad es encargado por la *Regla* de dar la señal para el oficio divino o al menos de encomendar este menester a un hermano solícito (47, 1). Apenas oído el signo, los monjes, habiendo dejado lo que tuvieren entre manos, deben acudir al oratorio con toda presteza—*summa cum festinatione curratur*, (43, 1)—, apresurándose en anticiparse unos a otros, "bien que con toda gravedad y modestia", claro es (22, 6); y si se trata de las vigilias nocturnas, incluso deben estimularse discretamente unos a otros para la "obra de Dios", "en gracia de las excusas de los soñolientos" (22, 8). Los que, descuidando esos deberes, llegaren tarde al oficio, serán castigados [74]. Los que trabajan en lugares muy distantes, cumplirán allí mismo donde trabajan, arrodillándose con santo temor, la "obra de Dios"; y los que van de camino no olvidarán el rezo de las horas prescritas (*Reg.*, 50). Uno de los pocos indicios que, según el varón de Dios, demuestran la vocación monástica del novicio, es su solicitud para el oficio divino (58, 7). Basten estos textos para probar el lugar verdaderamente central que la liturgia ocupa en la vida del cenobio.

Mas si es la liturgia "la obra que tiene a Dios y solamente a Dios por objeto directo, la obra que magnifica a Dios, la obra que realiza cosas divinas", Dios ha querido confiar su celebración a las manos y a los labios del hombre [75]. San Benito no lo olvida ni por un momento en su ordenación del oficio divino. Si Dios lo merece todo, el hombre es limitado. El espíritu clásico, hecho de sobriedad y ponderación, se patentiza aquí no menos que la discreción cristiana. Si hubo monjes que recitaban diariamente todo el salterio, los discípulos de San Benito lo harán en toda la semana (*Reg.* 18, 23-24). En cambio, en las vigilias, mantiene el legislador el número tradicional de doce salmos (10, 3). Su distribución del oficio, acomodándose al ritmo natural del día y de la noche, del invierno y del verano, es verdaderamente magistral. La parte más larga de la salmodia corresponde a las tranquilas horas del final de la noche, cuando el espíritu del monje, después de un sueño reparador, está en la plenitud de sus fuerzas. Al quebrar el alba, tiene lugar la plegaria de la mañana; la noche con su simbolismo, ha pasado ya, y el día que avanza, invita al trabajo. Mas el trabajo inte-

[74] *Reg.* 43, 6 y 10.
[75] P. DELATTE, *o.c.*, p.152.

lectual y corporal del monje se ve interrumpido y santificado periódicamente por los ratos de plegaria común que son las horas menores. Al final de la jornada, las vísperas vienen a ser una acción de gracias por el trabajo cumplido; y en las completas, la comunidad monástica levanta brevemente sus ojos a Dios por última vez, antes de entregarse al reposo nocturno. De este modo el oficio divino, armoniosamente dispuesto, celebrado en familia en la intimidad del oratorio y con gran simplicidad de ceremonial, no tiene nada del aspecto penoso y hasta insoportable que revestirá en siglos sucesivos, cuando la intemperancia barroca de ciertos espíritus muy diferentes del de San Benito lo abrumará de fórmulas y ritos; la liturgia monástica es lo que el patriarca quiere: verdadera oración, exterior e interna, la plegaria que la familia cenobítica dirige a Dios todos los días, teniendo siempre ante los ojos la regla de oro: "que nuestra mente concuerde con nuestros labios" (19, 7).

"Lectio divina". Junto al oficio divino tiene la lectura una importancia capital. Para comprenderlo, basta recordar el tiempo notable que diariamente señala la *Regla* a la *lectio divina*. San Benito no quiere que sus monjes sean analfabetos; y ante las dos corrientes del monacato antiguo, de las que hablamos en páginas anteriores, se declara decididamente por la "intelectualista".

San Benito no se entretuvo en inculcar la importancia de la lectura, pues holgaba. Tampoco ha definido la *lectio divina*, porque sus coetáneos sabían perfectamente de qué se trataba. La misma expresión indica que el objeto de esta lectura no es otro que Dios y las cosas de Dios. Y la bibliografía sumaria que da la *Regla* en su último capítulo, nos muestra cuáles eran los libros preferidos del patriarca. La Sagrada Escritura ocupa naturalmente el primer lugar; vienen luego los Padres de la Iglesia y las obras capitales de la literatura monástica: las *Conferencias* y las *Instituciones* de Casiano, las reglas de San Basilio, la famosa compilación de anécdotas y sentencias conocida bajo el nombre de *Vitae Patrum* (*Reg.* 73, 3-5). Es, pues, la *lectio divina* ante todo el estudio atento de la ciencia espiritual; tiene su fin en la propia formación del monje; es el alimento de su entendimiento y de su corazón, el medio más adecuado de mantener en él siempre encendido el entusiasmo por la vida espiritual. Mas al propio tiempo que estudio, es, según la tradición, una verdadera meditación y la más alta contemplación [76].

[76] De la *lectio divina* habla la *Regla* en los capítulos 48; 4, 55; 49, 4; etc. Como las demás actividades del monje, tampoco la *lectio divina* pretende fin alguno más allá de los muros del monasterio. Sin embargo, en éste como en otros puntos, la legislación de San Benito ha tenido una influencia enorme sobre la sociedad. Y acaso no sea exagerada la tesis de M. VAN ASSCHE (*"Divinae vacari lectioni". De "ratio studiorum" van Sint Benedictus*, en *Sacris erudiri*, t.1 (1948), p.13-34), según la cual San Benito, al obligar a sus religiosos a practicar la *lectio divina*, influyó poderosamente, más que Casiodoro, en que los monjes de Occidente cultivasen las ciencias.

"Opus manuum". Pero el monje no debe limitarse a servir a Dios con su espíritu: es preciso que también el cuerpo participe en este "servicio santo" que ha profesado. Aunque nacido *liberiori genere*, San Benito tiene en gran consideración y honor el trabajo manual.

Mas el trabajo, para el legislador—como para San Pacomio—, no es un puro ejercicio ascético, sino que conserva su propio valor como medio de producción utilitaria. Con el trabajo no se pretende la mortificación corporal—antes al contrario, es notable el cuidado de San Benito de no agobiar a nadie bajo una tarea excesiva [77]—, sino hacer del monasterio una unidad económica capaz de satisfacer las más de las necesidades de la vida. Por eso es el trabajo manual bien ordenado, acomodado a las personas, lugares y necesidades, y ocupa las más horas del día monástico [78]. Y porque debe tener estas cualidades de adaptación y oportunidad, la *Regla* no señala a la comunidad cenobítica una tarea específica o exclusiva. Los monjes se ocuparán, ante todo, en las faenas necesarias para el servicio del monasterio: quién en la dirección de la comunidad, quién en la formación de la juventud monástica, quién en la portería, en la enfermería, en la cocina, en la panadería, en el molino, en la huerta. Otros trabajan en el ejercicio de varias artes y oficios (*Reg.*, 57). No hay duda que, si el monasterio posee una colección de libros para las necesidades litúrgicas y la *lectio divina* de la comunidad, algún religioso se dedica al paciente menester de los copistas. Las labores del campo no son de ningún modo ajenas a los monjes, si bien es considerado como excepcional el trabajo de la cosecha (48, 7). De todos modos sepan los religiosos que "entonces son verdaderamente monjes, cuando viven del trabajo de sus manos" (48, 8). Así, cualquier trabajo manual compatible con la disciplina y la estabilidad, tiene entrada en el monasterio benedictino.

* * *

Resumiendo estas páginas destinadas a estudiar el cenobio benedictino, éste se nos representa prácticamente como un microcosmo, un pequeño mundo dentro del gran mundo, separado de él por los muros de clausura. Está basado sobre la propiedad de la casa y del campo, lo que da a sus ciudadanos la seguridad de su existencia económica, propicia y aun necesaria para el pacífico desarrollo de la vida regular. Posee su propia legislación, la *Regla*, intangible y sagrada, a cuyo yugo deben doblegarse todas las cervices. Está organizado a la manera de una gran familia patriarcal, estable y bien definida, apoyada sobre la autoridad plena y paternal del jefe, quien comparte, según

[77] Cf., por ejemplo, *Reg.* 35, 13; 38, 10; 48, 24 y 25.
[78] *Reg.* 48; 57; 40, 10; 46, 1; etc.

su beneplácito, esos vastos poderes con sus ayudantes en el gobierno de su minúsculo estado. Para alcanzar en él el derecho de ciudadanía es preciso pasar por un período de prueba y *abrazar de todas veras e irrevocablemente la ley por la que se* rige, mediante una solemnidad de tipo jurídico-religioso. Una vez cumplida esa formalidad necesaria, el nuevo miembro entra a participar plenamente de la vida de la comunidad monástica; vida admirablemente ordenada, equilibrada, repartida entre la oración y el trabajo manual e intelectual; vida simple, frugal, monótona, recogida; vida propicia al florecimiento y al incremento de otra vida escondida, que es, a no dudarlo, lo que ante todo se proponía el patriarca al fundar y organizar tan cuidadosamente su cenobio.

2. La espiritualidad benedictina

Al redactar la *Santa Regla* no pretendió San Benito dar a luz *un tratado didáctico de vida ascética; su fin—lo acabamos* de ver—fué organizar un monasterio. No faltaban libros, y libros excelentes, para la formación espiritual de sus monjes, y el mismo patriarca ofrece una bibliografía sumaria que contiene, además de la Sagrada Escritura y las obras "de los Santos Padres católicos", los tratados fundamentales de la antigua espiritualidad monástica (*Reg., 73*). La preferencia que da a San Basilio y sobre todo a Casiano, así como también el estudio de las fuentes de la *Regla,* nos indican claramente quiénes fueron los principales maestros de San Benito; en ellos, particularmente en Casiano, podemos ir a buscar legítimamente el pensamiento del legislador sobre tal o tal otro punto de la vida espiritual.

Mas la misma *Regla* benedictina nos ofrece hartos elementos para conocer el pensamiento ascético de San Benito o, si *se quiere, las grandes líneas de su espiritualidad. En efecto, por* poco que se considere, se echa de ver que el código benedictino constituye una obra mucho más espiritual que jurídica. El patriarca, según la imagen que de él nos ha transmitido San Gregorio Magno, fué un profeta en el verdadero sentido de la palabra, y su libro, sin hablar del prólogo y los capítulos 4-7 y 19-20, que tratan exprofeso de la vida espiritual de los monjes, está totalmente impregnado de savia sobrenatural; todo reposa en la *Regla* sobre una base religiosa que aparece a cada momento; e incluso en los capítulos que reglamentan los detalles más materiales e insignificantes del monasterio, es fácil hallar principios, tendencias, orientaciones, normas prácticas acerca de la ascesis, la oración y la vida interior. No se trata, cierto, de una nueva espiritualidad: San Benito permanece fiel a la gran tradición cristiana y monástica; pero ha precisado

ciertos puntos, ha hecho hincapié en otros y ha informado el conjunto de su temperamento práctico y ponderado. En este sentido se puede hablar de una espiritualidad benedictina, cuyos *rasgos más característicos intentaremos exponer en las páginas* siguientes [79].

Los anticipos divinos

La vocación. A los ojos de San Benito, la vida monástica es, como la vida simplemente cristiana, un camino por el que el hombre redimido retorna a Aquél de quien se apartó: Dios (*Reg.*, prol., 2). Todo en la *Regla* converge hacia esta idea capital: volver a Dios. La obra entera del legislador de los monjes de Occidente no tiene otra finalidad que facilitar a los hombres ese gran retorno.

El monje, según San Benito, es el hombre que deja todas las cosas para "buscar a Dios" (*Reg.* 58, 7). Mas—es necesario que quede bien claro—la iniciativa no es suya. Si busca a Dios es *porque Dios primero* le ha buscado a él. Este pensamiento de la Sagrada Escritura está muy metido en el corazón del santo legislador, constituyendo, a no dudarlo, uno de los elementos de su espiritualidad. Dios, Señor del universo, bien supremo, esencialmente inmutable y feliz, se interesa por esta pobre y deleznable criatura que es el hombre. El santo nos lo da a entender mediante una hermosa serie de citas bíblicas. Desde el cielo, la región inaccesible donde habita, se asoma Dios sobre la tierra para observar a los "hijos de los hombres" (7, 27). Entre la muchedumbre del pueblo el Padre de familia busca "a su obrero"—*quaerens Dominus operarium suum*—; y la voz divina se deja oír: "¿Quién es el hombre que desea la vida y ansía vivir días buenos?" (prol., 15). Es la vocación, inmerecida, gratuita, magnífica. El Señor nos invita al duro trabajo en la viña; más también a habitar con Él en su misma tienda (prol.,

[79] En torno a la espiritualidad benedictina se ha escrito muchísimo, sobre todo en estos últimos tiempos. A nuestro juicio, la síntesis más completa, objetiva y al mismo tiempo bien documentada sobre la espiritualidad de San Benito, es la debida a V. Stebler, *Der benediktinische Weg zur Beschauung*, Olten [1947]. Pueden consultarse además: P. de Puniet, *La spiritualité bénédictine*, en *Les cahiers thomistes*, t.3 (1928), p.663-681; t.4 (1928), p.15-41; Id., *La spiritualité bénédictine* (*Scritti monastici*, 12, Praglia 1931); Id., *Benoît (Saint)*, III. *La doctrine spirituelle*, en D. S., t.1 (1935), col.1388-1409; O. Lottin, *o.c.*, c.5, *L'esprit bénédictin selon la Règle de Saint Benoît*, p.59-103; P. Chauvin, *Saint Benoît nous parle* (París 1936); [G. Morin], *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* (Maredsous 1912) (trad. española, Montserrat 1931); I. Ryelandt, *La spiritualité bénédictine*, en *Revue liturgique et monastique*, t.14 (1929), p.400-412; C. Marmion, *Le Christ idéal du moine* (Maredsous 1939) (versión española, Barcelona 1945). Los expositores de la *Regla* han tratado también, evidentemente, de la espiritualidad de San Benito; recordemos en particular los comentarios de P. Delatte y I. Herwegen. Igualmente se hallarán varios capítulos dedicados a este tema en la obra de C. Butler, *Benedictine Monaschim*. En castellano, además de las versiones señaladas, puede leerse ante todo la obra del P. A. Rojo del Pozo, *La vida en la paz del claustro. Principios y práctica de la vida religiosa en una abadía benedictina* (Madrid 1946).

22). Nada más dulce que esta voz del Señor que nos invita y nos muestra el camino de la salud (prol., 19 y 20). A la pregunta del Señor el monje responde: "Yo" (prol., 16). Y el contrato queda cerrado.

La gracia. Objeto de un amor de predilección por parte de Dios, se apresura el monje a emprender la penosa tarea de arrancar los vicios y cultivar las virtudes en su propia alma, que tal es el trabajo de la viña. Mas el obrero de Dios, una vez contratado, no es abandonado a sus propias fuerzas. El monje sabe—porque se lo asegura San Benito con palabras decisivas tomadas de la Escritura—que, apenas empuñada la mancera, apenas demostrada con obras su buena voluntad, la mirada de Dios se posa amorosamente sobre él, los oídos divinos están atentos a sus súplicas, y aun antes de ser invocado, el Señor le dice: "Heme aquí" (prol., 18). No; la gracia divina no abandonará al monje. Y en realidad, ¿no será Dios quien trabajará en él? ¿No será el Señor quien suplirá constantemente las deficiencias de su naturaleza enferma? Tales son las ideas que le inculca San Benito. Si es fiel a las enseñanzas del legislador, el monje, consciente de su limitación, de su debilidad, acude a su Señor a fin de que Él, "que todo lo puede" (28, 5), le suministre el auxilio de su gracia (prol., 41); "confiado en el favor de Dios", obedece aun en las cosas que a su entender son imposibles (68, 5); no se arroga los bienes que en sí halla, antes bien los atribuye a la gracia divina (4, 42); magnifica al Señor "que obra en él", diciendo con el salmista: "No des a nosotros, Señor, no des a nosotros la gloria, sino a tu nombre" (prol., 30), y repite tras el Apóstol: "Por la gracia de Dios soy lo que soy" (prol., 32).

Esta teología de la gracia, que, cual corriente más o menos *subterránea, fluye a lo largo de toda la Regla, es fuente de optimismo, de alegría y seguridad en el servicio divino.* Tales certidumbres sumergen al alma en esa paz profunda que la tradición ha considerado como una de las grandes características de la vida benedictina.

La vida ascética

La cooperación del monje a la obra de la gracia. San Benito insiste fuertemente en la gracia, en la obra que Dios realiza en el alma; es preciso, según él, que el monje se sienta totalmente en manos de Dios; pero no por eso deja de exigir—y con qué urgencia—su esfuerzo ascético. Dios busca al monje; el monje debe buscar a Dios, es decir, avanzar hacia Él mediante la práctica fiel y esforzada del ascetismo monástico [80].

No; San Benito no se hace ilusiones sobre el temperamento heroico de sus monjes. Sabe muy bien que el religioso, no por vestir el hábito, deja de ser un pobre hombre. La experiencia le ha obligado, sin duda, a formarse de él un concepto harto pesimista. En el monasterio, cierto, no faltan almas rectas, buenas, dóciles, inteligentes, virtuosas, y la *Regla* nos habla de monjes *capaces, intelligibles, honestiores, fortes, sapientes, oboedientes, mites, patientes, utiles;* mas, junto a los tales, existen otros espíritus menos dotados por la naturaleza y por la gracia, almas mediocres, débiles, acaso rebeldes a las mociones divinas, y así el mismo código benedictino menciona con mucha más frecuencia a religiosos *simpliciores, infirmi, delicati, imbecilles, inutiles, contempnentes, duri corde, improbi, superbi, inoboedientes, iniuriosi.* A decir verdad, la lista no es muy halagüeña para el abad que debe guiar a tales almas; San Benito, sin embargo, las acepta a todas en su monasterio. Algunas, acaso muchas, de ellas están enfermas (27, 6); pero no es de aquellos que toman lo gordo y rechazan lo flaco (27, 7), y se resigna a escribir una regla para principiantes (73, 8).

Sin embargo, la flaqueza humana no es, para él, obstáculo a que el monje intente las más atrevidas ascensiones espirituales; partiendo siempre del presupuesto de la vocación y de la gracia, lo contrario sería no sólo cobardía, sino también infidelidad. El mismo concepto dinámico de la vida espiritual y monástica que hallamos entre los antiguos, reaparece muy a menudo en la *Santa Regla.* Una y otra vez vuelve el santo legislador sobre su idea favorita de considerar el monacato como una senda, y nos habla de los "caminos de Dios" (*Reg.*, prol., 21), del "camino de los mandamientos de Dios" (prol., 49), del "camino de la salvación" (prol., 48), del "camino de la vida" (prol., 20), del "estrecho sendero" de la obediencia

[80] A veces se han preguntado los autores la posición exacta de San Benito en la cuestión de las relaciones entre la gracia y el libre albedrío en el principio de la obra buena saludable. He aquí las conclusiones de un reciente estudio de Dom C. Vagagini (*La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana*, en *Studia benedictina...*, p.17-83). San Benito conoció la cuestión debatida sobre la primacía del albedrío o de la gracia en el comienzo de las obras buenas. En la *Regla* tuvo ocasión de tomar una posición en la controversia, pero no lo hizo. Fué seguramente su sentido romano, eminentemente práctico, lo que le retrajo de terciar en un debate tan puramente especulativo. En su modo de hablar en la *Regla* se podría descubrir, a veces, una tendencia más bien semipelagiana (*Reg.*, prol. 4, 35, 40), pero no faltan otros textos de fuerte y claro sabor agustiniano (*Reg.* 4, 42 y 43; prol. 29-32). San Benito recomienda sin duda calurosamente a Casiano; pero lo que en él buscaba y lo que buscarían también en él sus hijos eran las doctrinas monásticas y ascéticas, las enseñanzas sobre la oración y la contemplación, no al teólogo, y menos aún al teólogo de la gracia. En fin, San Benito inculca fuertemente así la necesidad de las obras, como la total necesidad de la gracia. Así, llevado sin duda sobre todo por el Espíritu que le poseía y guiaba, a pesar de la fuerte influencia que Casiano tuvo sobre él, evitó todo escollo y error en materia de dogma, y representa la tradición de los Padres de la Iglesia.

(5, 11), de la vereda que conduce a la tienda donde el Señor habita (prol., 24). Camino fatigoso, siempre cuesta arriba, puesto que conduce a las cumbres (7, 5). La pendiente parece a veces tan pronunciada, que San Benito da de mano con la imagen del camino para usar la de la escalera (c.7). Recorrer ese camino, subir esa escalera: he ahí la misión propia del monje. Peregrino entre el tiempo y la eternidad, entre el mundo y el Padre, se apresura hacia la vida eterna (73, 8) que ansía ardentísimamente (4, 46). Se apresura. No basta, en efecto, andar: es preciso apretar el paso, darse prisa, correr. Con frecuencia usa la *Regla* términos aptos para inculcar este fervor, esta diligencia y presteza en el servicio de Dios: si se trata del oficio divino, se debe acudir a él *summa cum festinatione*, "con la máxima rapidez" (43, 1), anticipándose unos a otros (22, 6); si de la obediencia, hase de poner en práctica lo mandado sin demora alguna (5, 1 y 4), *in velocitate timoris Dei* (5, 9); si de la humildad, es preciso que se tenga voluntad de llegar rápidamente—*festinanter*—hasta su más alta cúspide (7, 5); y hablando de la vida espiritual en general, no cesa San Benito de exhortar a sus monjes a que sacudan toda inercia.

"*Currendum et agendum*" (prol., 44). Hay que correr; hay que obrar. Se corre hacia la vida eterna trabajando esforzadamente. Por los caminos del Señor no se avanza sino ceñida la cintura "con la práctica de las buenas obras" (prol., 21); es imposible llegar al reino de Dios sino corriendo en el ejercicio de la virtud (prol., 22). San Benito, temperamento eminentemente romano y práctico, no puede ser más categórico al hablar de la necesidad de las buenas obras. Al amor de predilección que Dios le ha manifestado al elegirle entre la muchedumbre, el monje ha de responder con hechos; el Señor así lo espera (prol., 35).

Y para impregnarle y saturarle de la idea de la necesidad del trabajo ascético, usa San Benito varias comparaciones, y lo equipara a un obrero y a un esclavo de Dios, a un soldado del gran rey Cristo Jesús. Cual obrero diligente y útil, debe el monje trabajar "noche y día incesantemente" en el "taller" que es el recinto del monasterio, ejerciendo el "arte espiritual" cuyos "instrumentos" le proporciona el santo legislador en el capítulo cuarto de la *Regla*. Esclavo de Dios [81], lo es no sólo en cuanto, en calidad de criatura, depende esencialmente de Él, sino en especial por el "santo servicio" que voluntariamente ha tomado sobre sí al profesar la vida monástica (5, 4); en calidad de esclavo, no tiene mayor servidumbre que el *pondus servitutis*, el oficio de cantar en el oratorio las alabanzas divinas [82]. El monje es, además, el guerrero de Cristo; el vocabulario del viejo tema de la *militia spiritualis* aparece frecuentemente en el lenguaje de San Benito: el monje bendictino milita, bajo la *Regla* y el abad (1, 2), para Cristo Rey [83]; la comunidad monástica toma a veces el aspecto de una compañía de soldados—*acies fraterna* (1, 5)—y la *Regla* es presentada al novicio como un código militar (58, 10).

[81] Tal es en San Benito el sentido, corriente entre los romanos, de la palabra *servus*. Cf. *Reg.* 2, 18 y 20.
[82] Cf. *Reg.* 16, 2; 50, 4: etc.

Ascetismo corporal. El trabajo ascético, pues, es formal y repetidamente aconsejado e impuesto al monje benedictino. Sin embargo, nos engañaríamos de todo en todo si creyéramos que el régimen de vida instituído por la *Regla* es de gran austeridad. Nada más lejos de la verdad. Es particularmente en todo lo que concierne el ascetismo corporal, donde brilla la proverbial discreción benedictina. El camino que lleva a Dios, cierto, está sembrado de abrojos (*Reg.*, 58, 8); mas precisamente por esto no quiere San Benito añadir nada duro ni penoso (prol., 46). Antes al contrario, todo en la *Regla* tiende a desbrozar la senda de la vida espiritual. En materia de austeridades externas, el monje benedictino nada tiene que ver con los antiguos "atletas" del desierto. En este punto San Benito se aparta consciente y decididamente de la tradición. Y en la *Regla* no sólo no hallamos vestigio de penitencias que podríamos llamar artificiales, como son el uso del cilicio o las disciplinas, sino que las austeridades naturales, como las privaciones del sueño, de la comida, de la bebida y del vestido, los fatigosos trabajos emprendidos a fin de domar el cuerpo, mortificaciones todas muy en boga entre los grandes eremitas egipcios y consideradas como medios muy apropiados para llegar al fin espiritual de la vida monástica, han sido muy mitigadas. Nada más interesante bajo este aspecto que la comparación del régimen de vida establecido por la *Regla* con el practicado por el monacato precedente. Contrariamente a la tendencia de los antiguos monjes, de reducir lo más posible la cantidad de alimentos, San Benito concede a sus discípulos una libra de pan al día, dos platos de alimentos cocidos, y un tercero de fruta o de legumbres tiernas si las hubiere (c.39). Se había convertido en proverbio aquello de que el vino no es propio de monjes [84], y San Jerónimo no permitía que lo gustaran sino los religiosos enfermos [85]; San Benito cita el axioma, pero no obstante, consiente que se beba vino en su monasterio (c.40); y si acaso hubieren de trabajar más de lo ordinario, podrá aumentarse tanto la ración de comida como la de bebida [86]. Otra práctica ascética corriente entre los monjes antiguos, consistía en acortar el sueño hasta límites reducidísimos; la *Regla*, en cambio, concede un reposo

[83] *Reg.*, prol. 3; 2, 20; 61, 10.
[84] Cf. *Apophtegmata Patrum*: PG 65,312 y 326; *Vitae Patrum*, IV, 31.
[85] S. JERÓNIMO, *Epist.* 22, 8; 22, 11; 52, 11; 55, 2
[86] *Reg.* 39, 6 ss.; 40, 5 ss.

de más de ocho horas (c.8). Cuanto a los vestidos, corrían entre los antiguos monjes sentencias como ésta: "El monje debe vestir de tal manera que, si arrojare su hábito fuera de la celda, nadie se dignara recogerlo" [87]; mas San Benito, yendo aun contra lo dispuesto por San Basilio [88], a quien, sin embargo, llama reverentemente "nuestro padre" (*Reg.* 73, 5), quiere no sólo que cada uno de sus discípulos posea vestidos proporcionados a su estatura, unos para el invierno y otros para el verano, unos para el día y otros para la noche, sino que todos esos vestidos deben ser reemplazados por otros nuevos cuando se hallan aún en estado de poder ser dados a los pobres (c.55). El monje benedictino tiene además a su uso, por providencia del patriarca, una cama bien aderezada, el conveniente calzado, los objetos necesarios para el trabajo de cada día (c.55).

Como se ve, en el uso de las cosas necesarias para la vida, tiene San Benito un criterio harto amplio, capaz de escandalizar a más de un Padre del yermo. Y es que su ideal en este punto no consiste en la mortificación directamente buscada, ni mucho menos en el atletismo de los antiguos monjes. Nada más ajeno a su carácter que el estimular y aun el tolerar esas proezas. Para hacer más de lo que exige la *Regla* es necesario el permiso y la bendición del abad (49, 8), y parece que la predilección del patriarca se inclina hacia aquellos hermanos que siguen simplemente la norma común del monasterio y los ejemplos de los ancianos de la comunidad (7, 55). Sólo en Cuaresma sugiere que cada cual se prive algo del dormir, del comer, del beber, del hablar (49, 7). Las únicas prácticas prescritas por la *Regla* que actualmente pueden parecer austeras son la comida a una hora muy avanzada, los frecuentes ayunos y la *abstinencia perpetua; pero si nos situamos en el tiempo y en* el ambiente en que el código monástico fué escrito, resulta que probablemente sólo el largo ayuno cuaresmal representaba un serio esfuerzo físico, aun para los monjes de San Benito; "mas en aquel tiempo la Cuaresma estaba destinada a ser precisamente un austero esfuerzo físico para todos los cristianos, y la única comida de San Benito poco antes de la puesta del sol, era entonces la regla ordinaria que la Iglesia imponía a todos sus hijos" [89].

El santo legislador no creyó necesario para alcanzar el fin de la vida monástica mantener el antiguo rigorismo característico de grandes sectores del monacato anterior o contemporáneo. Su discreción hace que se contente con la sobriedad—*servata in omnibus parcitate* (*Reg.* 39, 10)—y la sencillez—*quod vi-*

[87] *Apophtegmata Patrum:* PG 65, 370.
[88] San Basilio (*Regulae fusius tractatae*, 22) no quiere que se lleve un hábito en casa y otro mejor fuera de ella, ni tampoco que se cambie durante la noche.
[89] C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.42-43.

lius comparari possit (55,7)—en el uso de las cosas materiales y en la conducta externa del monje. Y en el elenco de "los instrumentos de las buenas obras" se leerán, en vez de preceptos absolutamente prohibitivos, estas significativas sentencias que tienden sólo a evitar los excesos: "no darse al vino" (4, 35); "no ser glotón" (4, 36); "no ser dormilón" (4, 37); "no ser amigo del mucho hablar" (4, 52); "no amar el reir mucho y estrepitosamente" (4, 54)... Lo único que San Benito exige—y con qué energía—es que se evite absolutamente todo lo que pueda tener visos de crápula, embriaguez o hartura [90]; que se cercene lo superfluo (58, 11); que se use de todo lo que se necesite según permisión del abad, pero que nadie posea nada propio, "absolutamente nada" (c.33).

En resumen, si se tienen en cuenta los anales del monaquismo anterior o contemporáneo, no parecerán palabras de *fingida humildad, sino la expresión de la verdad misma*, las que escribió San Benito al final de su código: el monje que observe "esta mínima *Regla* para principiantes" (73, 8) mostrará tener "cierta dignidad de costumbres"—*honestas morum*—y un "principio de vida monástica" (73, 1). "La vida benedictina no es ni pretende ser lo que se llama una "vida de penitencia"; y quienquiera se siente llamado a semejante vida entrará en otra orden y no se hará benedictino, pues tal género de vida no está de acuerdo con el pensamiento de San Benito" [91].

La renuncia íntima. El patriarca de Montecasino había comprendido profundamente el Evangelio. Por eso, si es condescendiente con las necesidades humanas hasta contradecir las normas de los legisladores monásticos más ponderados, *se muestra en extremo exigente cuando se trata de la* renuncia interna. Pablo Diácono, el primero de los comentaristas del código benedictino, lo notó muy bien: *beatus Benedictus in hac Regula adeo constrinxit interiorem hominem ad mortificationem ut ultra non possit doceri* [92]. San Benito, en efecto, no transige en este punto: la propia abnegación debe ser total. Esta es, para él, la verdadera ascesis, la que vacía al hombre de sí mismo, de su orgullo, de su sensualidad, de su egoísmo bajo todas las formas posibles.

La propia voluntad es, según el patriarca, el gran enemigo de la perfección del monje. Consecuente con esta convicción, declara a este peligroso adversario una guerra sin cuartel. Ya desde el principio del prólogo advierte a quienes desean abrazar la vida monástica bajo su dirección, que él se dirige únicamente a los que "renuncian a su propia voluntad" (*Reg.*,

[90] *Reg.* 39, 7; 40, 5 y 6.
[91] C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.26.
[92] *In Sanctam Regulam commentarium* (Montecasino 1880), p.188.

prol., 3). En el decurso de la *Regla* no cesará de inculcar este principio fundamental. Al monje benedictino le está prohibido hacer su propia voluntad (7, 21). Lejos de gozar al poder realizar sus deseos (7, 31), lejos de seguir la voluntad del propio corazón (3, 8), el verdadero monje debe abandonarla (5, 7) e incluso odiarla (4, 60), sabiendo que no le está permitido tener en su poder ni su cuerpo ni su voluntad (33, 4). Los verdaderos cenobitas son aquellos que no viven según su arbitrio ni siguen sus deseos e inclinaciones, sino que avanzan hacia Dios guiados por el pensamiento y la voluntad de otro (5, 12).

La renuncia es, pues, absoluta. Mas, como se ha notado con razón, San Benito no usa las palabras *mortificare* y *mortificatio*, no obstante ser éstas comunes en Casiano. Y es que el patriarca da por descontado que la propia voluntad no muere jamás; ella permanece viva; y, por tanto se la debe combatir y vencer, no una vez para siempre, sino en todas las ocasiones que intente imponerse. En ello consiste precisamente la eliminación del egoísmo; mediante este ejercicio se obtiene el perfecto dominio de sí mismo. Y San Benito se sirve de esta constante renuncia a lo más precioso que el hombre posee, para realizar en sus monjes la purificación del espíritu, que es el primer fin de la vida ascética [93].

La obediencia. El monje sacrifica su propia voluntad particularmente en aras de la obediencia.

La obediencia ocupa en la ascesis benedictina un lugar incomparable. Si, al entrar en el monasterio, el discípulo de San Benito no tiene al fin y al cabo otro ideal que el de volver a Dios, el patriarca le declara sin ambages que a Dios sólo se retorna recorriendo a la inversa el mismo camino por el que nos apartamos de Él. Ahora bien, si fué por el camino de la desobediencia por el que Adán perdió el paraíso para sí y su descendencia, será únicamente desandando lo andado, es decir, siguiendo la dirección de la obediencia, como volveremos a gozar del trato amistoso con Dios [94]. La obediencia es, además, la brillante y fortísima panoplia que revisten los monjes cenobitas, verdaderos guerreros de Cristo (prol., 3), esto es, la armadura que los hará invencibles y victoriosos.

El santo legislador se complace en describir los caracteres de la obediencia benedictina. Quiere, ante todo, que sea interior. No basta, en efecto, que el monje ejecute externamente las órdenes de sus superiores: debe, además, evitar toda murmuración, aun en lo más recóndito de su espíritu (*Reg.* 5, 17). Ahora bien, la murmuración interior es la negación de la obediencia interior. Y no sólo debe el monje regirse por las órdenes sino también por el juicio de su abad (5, 12), lo que es una nueva prueba de que la obediencia debe ser interna. Ella será asimismo total, pues el monje no debe retroceder ni aun ante los mandatos que juzgare irrealizables, si después de exponer oportuna y humildemente al superior los motivos de su imposibilidad, mantiene éste lo ordenado (68, 4). La obediencia será "grata a Dios y dulce a los hombres, si lo mandado es ejecutado sin vacilación, sin tardanza, sin desgana, sin murmuración y sin rechistar" (5, 14). Ella constituye los grados tercero y cuarto de la humildad y es la materia de uno de los tres votos que emite el monje en el acto de su profesión.

San Benito insiste particularmente en la prontitud en obedecer: *sine mora* (*Reg.* 5, 1); *moram pati nesciunt in faciendo* (5, 4); *relinquentes statim quae sua sunt* (5, 7); *mox exoccupatis manibus* (5, 8); *quod agebant imperfectum relinquentes* (5, 8); la rapidez en obedecer debe ser tal, que la orden del superior y su ejecución por el monje parezcan como simultáneas (5, 9). La razón de esta diligencia extremada es muy sencilla: el monje recibe las órdenes de sus superiores como si emanaran de Dios, *ac si divinitus imperetur* (5, 4). No es otra la causa de someterse de por vida al yugo de una regla y de un abad: "La obediencia prestada a los superiores es en realidad prestada a Dios" (5, 15). Si el monje desea ser regido por un abad (5, 12), es porque el abad es en el monasterio el lugarteniente de Cristo (2, 2). Suprimamos esos principios dictados por la fe, y la obediencia pronta, total, alegre, magnánima y fervorosa que el santo patriarca exige de sus hijos, no tiene explicación alguna.

"Como muchos maestros de la vida espiritual, San Benito ha encomiado los méritos y los galardones de la obediencia. Nadie ha extremado tanto como él las exigencias de la obediencia perfecta y total. Antes de él, la perfección de esta virtud no era ciertamente ignorada; mas el patriarca de los monjes de Occidente hace de ella la virtud en cierto modo específica de la vida religiosa. De esta guisa ha comunicado al ascetismo religioso una orientación más exclusivamente interior" [95].

La humildad. La obediencia es señal inequívoca de la humildad, virtud particularmente estimada por San Benito.

En realidad, bajo el epígrafe *de humilitate*, que encabeza el más largo capítulo de la *Regla*, nos da el legislador mucho más de lo que promete. Por humildad, en efecto, entiende una "virtud general, madre y maestra de toda virtud", es decir, "la actitud que adopta habitualmente nuestra alma ante Dios, ante sí misma, ante todo y ante todos" [96]. Al asimilarla a *disciplina*

[93] C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.50.
[94] *Reg.*, prol. 2; 71, 4.

[95] Ph. Schmitz, *Histoire...*, t.2, p.325.
[96] P. Delatte, *o.c.*, p.118.

(*Reg.* 7, 8), el mismo San Benito nos dice que para él la humildad resume toda la ascesis monástica. Por la humildad se mide la perfección de los monjes; por este motivo la *Regla* habla de ella casi en cada capítulo: al tratar del prepósito (c.65), del mayordomo (c.31), de los sacerdotes (c.60), de los novicios (c.58)... se alude a la humildad.

Para alcanzar las "cumbres de la humildad" (*Reg.* 7, 5), esto es, a fin de que el monje llegue a poseerla perfectamente, en grado heroico, imagina San Benito, inspirándose en la escala de Jacob, doce grados que su discípulo debe subir, o si se quiere doce ejercicios. Sería superfluo buscar en ellos un riguroso orden cronológico: el santo los agrupa según afectan más especialmente a la voluntad, a la inteligencia o al comportamiento exterior. Cada uno de estos ejercicios intensificará los elementos constitutivos de la humildad. El primer grado consiste en la convicción habitualmente presente en nuestra memoria, de que Dios lo es todo y nosotros no somos nada; y esta convicción engendrará en el alma el temor de Dios, el sentimiento de que estamos constantemente en su presencia, el abandono a su voluntad. Los dos grados siguientes se refieren a la propia voluntad y a la obediencia: el monje debe estar desasido de sus propios deseos, no ha de complacerse en realizarlos, sino someterse al superior con toda obediencia por amor de Dios. Siguen cuatro grados en gran manera dificultosos para la naturaleza humana, pero que conducen directamente al monje a la victoria sobre sí mismo: callada y perseverantemente se abrazará con la obediencia en las cosas más arduas y que más le repugnen, por mucho sufrimiento que ello comporte (4.° grado); humilde y francamente confesará a su abad sus malos pensamientos y sus faltas más ocultas (5.° grado); en cuanto le ordenaren se juzgará cual obrero malo e indigno, y estará contento con todo lo que puede haber de más vil y bajo (6.° grado); con convicción y sinceridad dirá y creerá realmente en el fondo de su corazón que es el último y más despreciable de los hombres (7.° grado). Hasta aquí la humildad ha ido arraigándose en el alma; desde el grado octavo se manifiesta al exterior. No singularizarse en nada, sino seguir en todo la regla común del monasterio y los ejemplos de los ancianos (grado 8.°); amar el silencio, no hablando hasta ser interrogado (grado 9.°); no reír sin moderación (grado 10); expresarse con delicadeza, humildad y gravedad, cuando sea necesario hablar (grado 11); demostrar en todo lugar humildad en el porte exterior, "teniendo siempre inclinada la cabeza, fijos en tierra los ojos, creyéndose en todo momento reo por sus pecados" (grado 12): tales son las manifestaciones externas de un alma verdaderamente poseída por la humildad, según la entiende San Benito.

Lo que el santo exige de sus monjes al proponerles subir

hasta lo más alto de la escalera de la humildad es, como se ve, nada menos que la renuncia en grado heroico. Y adviértase que no se trata de una mera invitación. "San Benito no imagina una simple exposición teórica o académica de la virtud" [97]: su doctrina va incluída en la *Regla*, y la *Regla* fué escrita para ser practicada. Es evidente que el santo legislador exige de sus discípulos, no que se contenten con admirar los grados más difíciles como simples ideales que pueden serles extraños, sino que trabajen cada día en la adquisición de todos ellos, incluso los más ásperos y los más elevados.

La vida mística

San Benito y la contemplación. "Subidos todos los grados de humildad, llegará el monje en seguida a aquella caridad, que, siendo perfecta, excluye todo temor" (*Reg.* 7, 67). Tal es la espléndida promesa que San Benito ha escrito al final del largo capítulo sobre la mística escala de Jacob. Una vez coronada la áspera cuesta del ascetismo, el monje se halla "libre de vicios y pecados" (7, 70), es decir, ha obtenido la "pureza de corazón". Ante él se abren los horizontes infinitos de la vida de unión con Dios. Mas, habiendo conducido a su discípulo hasta esta cumbre, el santo legislador siente que ha llenado su cometido. Se había propuesto, en efecto, escribir una minúscula regla monástica y no un tratado de mística; traza en su código las normas esenciales del trabajo ascético de sus hijos, pero no pretende sistematizar la obra de Dios en las almas. Encomendando, pues, a sus monjes a la dirección del Espíritu Santo (7, 70), cierra sin más su breve pero sustancioso tratado del arte espiritual. Sin embargo, aunque la *Regla* no se extienda sobre la *vita theoretica* o vida mística, es indudable que ésta constituye para San Benito el término supremo de la vida monástica plena y fielmente practicada. He aquí la prueba. Apartándose de la opinión de Casiano, para quien sólo al ermitaño es dado el alcanzar la perfecta pureza de la contemplación, el legislador de Montecasino declara expresamente que sus monjes, aunque cenobitas, llegarán, mediante el exacto cumplimiento de la *Regla*, a la cumbre de la perfección (*Reg.* 73, 9). Ahora bien, esta perfección hay que entenderla según había sido propuesta por los Padres y escritores monásticos, especialmente por el mismo Casiano, que nuestro legislador acaba de mencionar (73, 5). En efecto, es seguro que, al remitir ex profeso a sus discípulos a las *Conferencias* e *Instituciones* del célebre abad marsellés y a la serie de opúsculos monásticos incluidos bajo el título de *Vitae Patrum* (73, 5), San Benito se declara implícita pero indudablemente de acuer-

[97] C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.53.

do con las ideas del monacato antiguo, siempre que éstas no discrepen—claro es—de las contenidas en la *Regla*. Y en ese punto no hay discrepancia alguna. Por lo demás, es evidente que nunca hubiera puesto en manos de sus hijos libros que propugnan con entusiasmo el ideal contemplativo, caso que hubiera creído que tal ideal era irrealizable en el cenobio, o no hubiera constituído, *a su entender, la meta a que el monje debe* aspirar [98].

Y si no trata de la vida mística, no deja de procurar a sus monjes los medios a propósito para alcanzarla y conservarla. Ya hemos visto cómo en el capítulo séptimo les indica por qué camino llegarán a la pureza de corazón, requisito previo e indispensable a quien aspire a penetrar en las regiones de la contemplación. *Con exquisito cuidado se preocupa también*, de crear un ambiente exterior enteramente propicio al desarrollo de la vida contemplativa, no menos que de inculcar profundamente en el alma del monje ciertos principios que no pueden ser más favorables a su unión con Dios constantemente vivida.

"Claustra monasterii". Y, ante todo, fiel a la tradición monástica precedente, quiere *en absoluto que sus discípulos* permanezcan aislados del mundo. La vida cenobítica del monje benedictino continuará siendo una vida estrictamente monástica, la que, como sabemos, se distingue de otra forma cualquiera de vida religiosa precisamente por la separación del mundanal ruido. Es al abrigo de la clausura en donde el monje de San Benito ha de utilizar sin descanso los "instrumentos de las buenas obras" *en el ejercicio del arte espiritual* (4, 78). Y si, como vimos, debe contener el monasterio, en la medida de lo posible, cuanto se necesite para la vida y el trabajo de los hermanos, es ante todo "a fin de que los monjes no tengan necesidad de andar vagando por fuera, lo que de ningún modo conviene a sus almas", *omnino non expedit animabus eorum* (66, 7). No se puede exigir más claridad.

San Benito, cierto, no pretende imponer una clausura a rajatabla, y la *Regla* prevé que las salidas y aun los viajes de los monjes serán a veces necesarios. Pero no es lícito ver en ello relajación alguna en la idea de la soledad monástica; antes al contrario, es particularmente al leer las disposiciones precisas que da el legislador sobre este punto, cuando se tiene la impresión más cabal de la importancia que atribuía a la segregación del monje respecto al mundo. Cuando los hermanos "reciben orden de ir de viaje"—nótese la expresión—, "se encomendarán a las oraciones del abad y de todos los monjes" (*Reg.* 67, 1); en la última plegaria del oficio divino se hará siempre mención de los ausentes (67, 2); el día de su regreso, al finalizar cada una de las horas canónicas, se postrarán en el suelo pidiendo

[98] Cf. V. Strebler, *o.c.*, p.18-19.

de nuevo la oración de todos los hermanos por las faltas que hubieren cometido durante el viaje mirando o escuchando cosas inconvenientes o entregándose a charlas ociosas (67, 3-4). Todo esto nos persuade de que, según San Benito, toda ausencia del monasterio representa para el monje exponerse a un grave peligro moral. Y que tal es la idea del legislador se nos hace más cierto cuando le vemos exigir severísimamente del que vuelve de viaje que nada—no sólo las cosas malas, sino absolutamente nada—comunique a sus hermanos de cuanto hubiere visto u oído fuera del monasterio "porque causa grande ruina" (67, 5). El contraventor será castigado como conviene, lo mismo que cualquiera que osare salir del recinto del cenobio sin autorización del abad (67, 6-7). Y para que el monje que marche con una comisión que le permitirá regresar el mismo día se apresure a volver cuanto antes al monasterio y se evite en lo posible el trato con los seglares, manda la *Regla* que éste tal no se atreva a comer fuera, a menos que el abad se lo hubiere ordenado; la excomunión será la pena de quien obrare de otro modo (c.51).

Con no menos solicitud que las salidas de los monjes al mundo, vigila San Benito la entrada del mundo en el cenobio. Todas las cautelas le parecen pocas a fin de asegurar el ambiente de regularidad y paz, de silencio y de recogimiento en que debe desarrollarse la vida benedictina. El monasterio se levanta lejos de los centros habitados. Un muro de clausura lo rodea. Un anciano virtuoso y discreto custodia la puerta (*Reg.* 66, 1). El claustro, con todo, no es impenetrable; mas, si se acoge con toda caridad a huéspedes y peregrinos, la *Regla* tiene buen cuidado de dar normas precisas sobre su recepción, a fin de que la presencia de forasteros no perturbe en lo más mínimo la vida regular y recogida de la familia monástica; y así se dispone que los huéspedes ocupen un departamento separado del de los monjes (53, 21); tengan cocina propia, completamente independiente de la de la comunidad (53, 16); traten sólo con los hermanos que tienen orden para tal efecto (53, 23); si otro monje se cruza con un huésped, se limitará a saludarle cortésmente, y si el huésped pretende entablar conversación, le advertirá que no le es lícito hablar con él (53, 24). La *Regla* va todavía más lejos, no permitiendo que el monje reciba cartas o regalos de ninguna clase ni de persona alguna, ni siquiera de sus mismos padres, sin permiso del abad (54, 1-2). Todo cuanto llega del mundo debe pasar por la censura del padre del monasterio.

"Taciturnitas". Mas todas estas disposiciones tan minuciosas y significativas, serían insuficientes para crear y conservar una atmósfera propicia a la vida de oración, si los monjes no se aplicaran con fidelidad al silencio.

Sobre este punto se muestra asimismo la *Regla* muy categórica y exigente. Mas apresurémonos a decir que el mutismo perpetuo no es ningún elemento de la vida benedictina. Razonable, humano, el legislador no condena en modo alguno el uso de la palabra, sino que se limita a restringirlo y a regularlo. Su ideal en este punto es la *taciturnitas*—el capítulo sexto de la *Regla* lleva cabalmente el título *De taciturnitate*—, que significa lo opuesto a *loquacitas;* es decir, así como la *loquacitas* es un exceso en el hablar, la *taciturnitas* es la moderación, la parquedad en el uso de ese medio maravilloso de comunicarse los hombres entre sí que es la palabra. No cabe la menor duda de que en el monasterio de San Benito se hablaba: si la *Regla* ordena que ningún hermano se junte con otro a horas indebidas, *horis incompetentibus* (*Reg.* 48, 21), nos muestra por lo mismo que existían otras horas en que ello estaba permitido; y varios pasajes del código monástico sugieren la idea de que se podía hablar aun fuera de los límites de la necesidad estricta [99]. El santo legislador exige el silencio absoluto—*summum silentium*—únicamente en el refectorio (*Reg.* 38, 5), en el dormitorio [100] y en el oratorio (*Reg.* 52, 2); pero aun la ley del silencio nocturno, tan absoluta en su enunciado y severa en sus disposiciones penales, admite excepciones (42, 10).

Todo esto, sin embargo, no disminuye en nada el singular aprecio que el patriarca tenía por el silencio religioso. La *Regla* es muy explícita sobre este punto. El legislador quiere que "los monjes observen cuidadosamente el silencio en todo tiempo" (*Reg.* 42, 1); pide a sus discípulos que no amen el mucho hablar (4, 52); manda que, dada la importancia del silencio, rara vez se permitan conversaciones entre monjes, incluso entre los más aventajados en la virtud, aunque se trate de pláticas buenas, edificantes y santas (6, 3); recomienda que guarden silencio hasta ser interrogados (7, 56) y que, cuando hablen, lo hagan "con suavidad y sin burla, humildemente y con gravedad, diciendo pocas palabras y razonables y sin levantar la voz, porque escrito está: el sabio se da a conocer por las pocas palabras" (7, 60-61). Estas líneas expresan a la perfección el ideal de San Benito respecto al hablar: sobriedad, gravedad, dulzura, prudencia. La gravedad, sobre todo, es repetidamente recomendada: "no proferir palabras vanas y jocosas" (4, 53); no ser "fácil y pronto en el reír" (7, 59); "no amar el mucho y estrepitoso reír" (4, 54); nada más grave y enérgico que esta frase de la *Regla*: "Condenamos a eterna clausura en todo lugar las bufonadas y las palabras frívolas o que exciten a risa, y no permitimos que el monje abra su boca para tales expresiones" (6, 8).

[99] Cf. *Reg.* 22, 8; 49, 7.
[100] *Reg.* 42, 1 y 8; 48, 5.

La presencia de Dios. La clausura mantiene al monje apartado de la vida secular, ajeno a los cuidados y al espíritu del mundo; el silencio conserva a su alma libre de la disipación; la clausura y el silencio crean en el cenobio ese elemento esencial de la vida monástica que es la soledad. El monje, aun el cenobita, debe ser de algún modo un solitario. Sólo en el vacío de distracciones terrenas le es dado abrir su corazón y su entendimiento al mundo sobrenatural que invisible, pero realmente, le envuelve.

Y eso es lo que desea a toda costa el legislador de Casino. Que sus monjes busquen verdaderamente a Dios y que lo encuentren no menos realmente: he ahí todas sus ambiciones. ¡Oh!, ello no es difícil. Dios no está lejos; Dios está siempre y en todas partes presente: *Ubique credimus divinam esse praesentiam (Reg.* 19, 1). Tal es el acto de fe robusta que constituye nada menos que el fundamento de la vida espiritual. La Escritura afirma categóricamente que "los ojos de Dios ven a buenos y malos" (7, 26); que "el Señor observa siempre desde el cielo a los hijos de los hombres" (7, 27); que la mirada divina conoce cada una de nuestras acciones (7, 13), penetra los sentimientos (7, 14-17); escudriña el corazón [101]; y esto en todo momento—*omni hora*—, en todo lugar—*in omni loco, semper*—. No; Dios no es una abstracción al margen de la vida humana. Y por poco que el monje se ejercite en recordar esa verdad de enormes consecuencias, el sentimiento de la presencia de Dios se le hará habitual, familiar, íntimo.

San Benito ayuda eficazmente al discípulo en su esfuerzo por mantenerse de continuo en esa atmósfera trascendente que le revela la fe. Todo en la *Regla* le da a entender que el hombre, al entrar en el monasterio, penetra realmente en el mundo sobrenatural. En la vida monástica incluso las cosas más insignificantes son consideradas a la luz de la fe, a la luz de Dios. El cenobio es la "casa de Dios" [102], lo que equivale a decir que Dios es el señor, el amo del monasterio y de cuanto el monasterio encierra; de ahí se sigue lógicamente que todas las cosas pertenecientes al cenobio, incluso los objetos más triviales, tienen un carácter sagrado y deben ser tratados como si fueran vasos del altar, sustraídos al uso profano y reservados exclusivamente al servicio divino (*Reg.* 31, 10). Consagrados a Dios por la profesión, los monjes se ocupan constantemente en cosas santas. La obra más excelente de la comunidad monástica, el oficio coral, es una obra divina, el *opus Dei*. Los estudios del monje, que tienen el único fin de profundizar en el conocimiento de Dios, se designan con el nombre de "lectura divina", *lectio divina*.

[101] *Reg.* 7, 14; 5, 18.
[102] *Reg.* 31, 19; 53, 22; 64, 5.

San Benito va más lejos: en el cenobio, Dios, Cristo, se hace de algún modo visible al monje bajo diversas apariencias. Impregnado de la doctrina paulina del Cuerpo místico de Cristo, según la cual todos los fieles son miembros de ese organismo sobrenatural cuya cabeza es el Señor, quiere inspirar el patriarca a sus discípulos la misma convicción profunda, y enseñarles a descubrir a Cristo bajo cualquier figura que se esconda. Los monjes verán a Cristo en el abad, puesto que es su lugarteniente [103]; es "por honor y amor de Cristo" que le llamarán padre y señor (*Reg.* 63, 13). Servirán a Cristo oculto bajo el aspecto doliente de los hermanos enfermos (36, 1 ss.). Recibirán y venerarán a su Señor en la persona de los huéspedes que llaman a la puerta del monasterio (53, 1 y 7), y más particularmente cuando se trate de pobres y peregrinos, *quia in ipsis magis Christus suscipitur*, "porque en ellos se recibe más a Cristo" (53, 15). No es ésta una nueva mística. San Benito no innova, no inventa, no exagera; simplemente lee en el Evangelio ciertas frases del Señor, tales como aquella en la que Jesús considera como hecho a Él lo que se hace a sus representantes: "quien a vosotros escucha a Mí me escucha" [104]; y aquellas otras en las que Cristo da a entender que se tiene como beneficiado por las obras de misericordia hechas a peregrinos y a enfermos: "Fuí huésped y me recibisteis" [105]; "Estuve enfermo y me visitasteis" [106]; "lo que hicisteis a uno de estos pequeños a Mí me lo hicisteis" [107]. El patriarca se limita a tomar literalmente la enseñanza del Señor aplicándola según toda la extensión de su sentido obvio.

Es demasiado evidente el valor religioso de tal doctrina para que hayamos de insistir sobre ello. San Benito sumerge verdaderamente a su discípulo en el mundo sobrenatural. Así la vida espiritual se simplifica en gran manera. Lo único preciso es que se evite la distracción, que la atención del espíritu no se aparte de esa esfera suprasensible. Es lo que la *Regla* recomienda insistentemente al monje: *oblivionem omnino fugiat*, que evite a toda costa el olvido (7, 10). "Escucha, oh hijo", son las primeras y significativas palabras que el santo legislador le dirige (prol., 1); pero al patriarca no le basta el sentido habitual del verbo escuchar, y pide a su hijo algo más que una atención exterior: que le escuche "con el oído de su corazón". Esa debe ser la actitud constante del monje: atención reverente y profunda, humilde y obediente a la palabra de Dios de cualquier manera que se manifieste. "Callar y escuchar conviene al discípulo" (6, 6), y el monje es durante toda su vida

[103] *Reg.* 2, 2; 63, 13.
[104] Lc. 10, 16. Cf. *Reg.* 5, 6.
[105] Mt. 25, 35. Cf. *Reg.* 53, 1.
[106] Mt. 25, 36. Cf. *Reg.* 36, 2.
[107] Mt. 25 40. Cf. *Reg.* 36, 3.

simple discípulo. Dios está presente y se le revela: abra, pues, los ojos a la luz divina y escuche atónito la voz del Señor que cada día se deja oír (prol., 9).

El diálogo con Dios. En ese ambiente tan cuidadosa e inteligentemente creado por San Benito, la vida de oración brota, se desarrolla y fructifica espontánea, casi necesariamente. En realidad el monje está de continuo, o casi de continuo, ocupado en tratar con Dios. San Benito conocía sin duda la frase que San Jerónimo dirigió a Eustoquio: "Si oras, hablas a tu Esposo; si lees, El te habla a ti" [108]; tal vez leyó asimismo un pasaje muy semejante de San Cipriano: "Dedícate asiduamente ya a la oración ya a la lectura; ora conversa con Dios, ora háblete Dios a ti" [109]. De todos modos es manifiesto que el patriarca de Casino está de acuerdo con esa enseñanza. Las abundantísimas citas que la *Regla* hace de la Sagrada Escritura nos revelan que para él la palabra de Dios se endereza directamente, íntimamente a cada una de las almas que la leen o escuchan, como si Dios les hablara: la Escritura nos excita (*Regl.* prol., 8); la Escritura nos habla a voces (7, 1); la Escritura es medicina para nuestras almas (28, 3); la voz de Dios resuena en la Escritura todos los días (prol., 9); con palabras de la Escritura interrogamos al Señor, quien nos responde en la misma Escritura (prol., 23-24); y así continuamente a lo largo de toda la *Regla*. Porque es la voz de Dios la que le habla en los libros sagrados, el monje escuchará de buen grado las lecturas santas (4, 55) hechas en comunidad. En efecto, en el oficio divino, particularmente en las vigilias, en medio del tranquilo silencio de la noche [110], pero también en el refectorio mientras comen los monjes (*Reg.*, 38, 1), y antes de completas cuando los hermanos se juntan para terminar con una última plegaria común la jornada monástica (42, 3), la lectura santa de la Biblia o de alguno de los Padres católicos, va penetrando en el corazón de los monjes. Mas, aparte de estas lecturas públicas, cada monje debe consagrar unas cuatro horas diarias, y los domingos todo el tiempo que deje libre el oficio divino—lo hemos visto ya—, a la *lectio divina* en particular. La estima que siente San Benito por este elemento de la vida monástica se deduce tanto por el tiempo que le dedica como por la seriedad con que exige que se cumpla, ya que, además de prescribir que cada cual lea su libro ordenadamente desde el principio hasta el fin (48, 15), preceptúa la *Regla* que uno o dos ancianos, a las horas asignadas a la *lectio*, recorran el monasterio para asegurarse de que todos los monjes cumplen fielmente su deber de investigar los misterios divinos (48, 17-18).

[108] *Epist.* 22, 25.
[109] *Epist. ad Donatum*, 15.
[110] *Reg.* 9, 5; 11, 2, 5 y 7; 14, 2.

A la voz de Dios que le habla en la *lectio divina*, responde el monje en la oración. En la oración pública, litúrgica, comunitaria; en la oración privada, recogida, silenciosa. De ambas trata San Benito y a ambas concede grande importancia.

El *opus Dei*—lo dijimos con anterioridad—es el primero y más sagrado de los quehaceres monásticos. El oficio divino constituye el homenaje diario que la comunidad cenobítica como tal rinde a su Jefe y Señor. El benedictino debe estar persuadido de que, si Dios está presente en todas partes, se encuentra especialmente en el oratorio cuando se celebra el oficio divino (19, 1-2); el respeto, por tanto, con que cumplirá el deber de la oración litúrgica, tiene que ser profundísimo (19, 3-5), no olvidando que su plegaria se une a la de los ángeles (19, 6). Este respeto tiene manifestaciones especiales; así, al *Gloria Patri* con que termina el último responsorio de las vigilias, el coro de monjes se pondrá de pie por reverencia a la Santísima Trinidad (9, 7); cuando al final de las mismas vigilias el abad lee el evangelio, todos escucharán la palabra de Dios de pie, con honor y temor (11, 9); y si alguna vez recitan el oficio divino fuera del monasterio, lo harán impregnados de los mismos sentimientos de veneración profunda (50, 3). Pero la norma que más ha influido en la plasmación del alma benedictina es la regla de oro con que cierra el santo el capítulo 19 del código monástico: "Que nuestra mente concuerde con nuestros labios". En esa sentencia conclusiva del capítulo 19 se ha visto con razón una de las notas más características de la espiritualidad de San Benito [111]. El alma del monje, en efecto, si es fiel a esta máxima, será modelada por el oficio. "Arrebatada por el ciclo litúrgico en lo íntimo de los misterios, hará de los sentimientos de la Iglesia sus propios sentimientos. Su unión con Dios se operará merced a este contacto incesante con ese verbo divino que sus labios cantarán en los salmos y en los innumerables textos de la Sagrada Escritura que integran el oficio eclesiástico. De esta suerte llegará al desprendimiento de sí misma por un medio más dulce y más eficaz que la exclusiva y dolorosa preocupación de su fragilidad. Su voluntad será sostenida por el ideal siempre presente de la perfección a que aspira, y bajo el influjo de este atractivo, se despojará más fácilmente de cuanto podría alejarla de Aquel que ama, y se revestirá de los sentimientos que sabe ser los más indicados para agradarle, puesto que Él mismo los inspira a la Iglesia, su esposa inmortal" [112].

Según la regla de oro arriba enunciada, la oración de la comunidad debe ser asimismo oración personal de cada uno de los monjes que componen el coro. Pero, concluído el festín litúrgico, el alma del monje no quedará saciada, y tendrá necesidad, deberá sentirla, de entregarse de nuevo a la plegaria. Es que el monje busca a Dios, y a Dios se le ha de buscar como se busca a una persona, es decir, en el diálogo [113], en el diálogo de la oración en nuestro caso. Por eso San Benito recomienda a sus hijos que oren con frecuencia: *Orationi frequenter incumbere* (*Reg.* 4, 56). La oración debe encomendar a Dios cualquier obra buena que se emprenda al tiempo de iniciarla (prol., 4). Es deber cotidiano del monje confesar a Dios en la oración, con lágrimas y gemidos, los pecados de la vida pasada (4, 57). Una de las prácticas más indicadas para el tiempo de Cuaresma es la de dedicarse más particularmente a la oración privada (49, 5). La oración ocupa indudablemente para San Benito un lugar excepcional dentro del conjunto de la vida monástica, de tal manera que la *Regla* da por supuesto que es lícito al monje deseoso de orar más largamente quedarse en el oratorio una vez terminado el oficio divino (52, 2-3); no sólo esto, sino que siempre que un hermano tenga necesidad de hablar con Dios, las puertas del oratorio le estarán abiertas: *simpliciter intret et oret*, "entre sencillamente y ore" (52, 4).

San Benito conoce todas las formas de plegaria: la acción de gracias, la petición instante, la súplica ardiente, el recurso al Señor en cualquier necesidad, en cualquier tribulación, a fin de obtener una gracia, implorar perdón por una ofensa, librarse de un peligro que amenaza. Es el grito de socorro que el alma dirige a Dios al percatarse de sus necesidades; aquel *Deus, in adiutorium meum intende*, jaculatoria tan apreciada por los antiguos monjes [114] y que por voluntad de San Benito inicia las horas canónicas. El santo patriarca, además, nos ha descrito en forma breve pero vigorosa los rasgos esenciales que deben caracterizar la plegaria monástica.

Como muy justamente se ha hecho notar, es la virtud de la humildad lo que, según el legislador de Casino, regula todas las relaciones del monje con Dios; y la humildad es asimismo la virtud que inspira su oración, dándole el tono que le conviene. La comparación que San Benito establece al principio del capítulo 20 *de reverentia orationis*, nos parece en extremo elocuente: "Si cuando queremos solicitar alguna cosa de hombres poderosos, no osamos hacerlo sino con humildad y reverencia, ¡cuánto más deberemos suplicar al Señor Dios de todas las cosas con toda humildad y pura devoción! (20, 1-2). *Cum omni humilitate et puritatis devotione;* plegaria saturada de humildad y de pureza.

La oración debe ser "pura" (20, 4), esto es, debe proceder de un corazón puro (20, 3), de un alma—entendimiento y voluntad—limpia de las manchas que le causan el mundo, el demonio, los pecados, las pasiones; es el premio de la práctica

[111] PH. SCHMITZ, *Histoire...*, t.2 p.329.
[112] H. M. DELSART, *Sainte Fare* (París 1911), p.192.
[113] La frase es de Martín Buber. Citada por L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique* (*Tradition monastique*), 2 París [1951], p.20.
[114] Cf. *Conl.* X.

integral del ascetismo monástico, de la ascensión, en nuestro caso, de los grados de humildad. Pero San Benito no dice simplemente "pureza"; otro concepto se añade al anterior: *devotio*. Este vocablo latino no tiene un sentido muy diferente al de nuestra "devoción", es decir, ese fervor interior que hace al hombre solícito en el cumplimiento de sus deberes para con Dios; pero el significado de *devotio* es mucho más profundo, puesto que implica la donación, la sujeción plena, continua, absoluta, incluso jurídica; "en el caso, es la servidumbre consentida y amada, la sujeción voluntaria a Dios y a todas las directivas de Dios" [115]. "*Puritas* equivale a la manumisión de toda esclavitud ajena que confiscaría en provecho propio una parte de nuestro amor o de nuestra actividad; *devotio* es la plenitud de nuestra pertenencia al Señor" [116]; *puritatis devotio*, el don perfecto que el monje ofrece a Dios [117].

Pero no son éstas las únicas cualidades de la oración benedictina. El monje debe orar, además, *in lacrimis et intentione cordis*, "con lágrimas y fervor del corazón" (*Reg.* 52, 4). Las lágrimas, consecuencia de ese enternecimiento interior que llamamos compunción—enternecimiento producido en el monje por el recuerdo de sus pecados y la consideración de los beneficios de Dios—, son reiteradamente mencionados por San Benito al hablar de la oración, cual si plegaria y lágrimas fuesen dos cosas que van naturalmente juntas (cf. 4, 57; 20, 3); el santo patriarca, como sabemos, poseía el don de lágrimas (*Dial.* II, 17), y deseaba sin duda que sus monjes lo tuvieran igualmente; mas, si este carisma no se otorga a todos, por lo menos la compunción interior que fomenta y completa la pureza del corazón, ha de ser vivamente sentida por todo buen benedictino. Las lágrimas del monje cuando ora son el mejor indicio de la pureza e intensidad de su plegaria, de que sus afectos son sinceros, de que su voluntad se aplica con todas sus fuerzas, fervorosamente, a lo que hace; que tal es lo que quiso decir San Benito al expresar su consejo de que se ore *in intentione cordis*.

Para garantizar la pureza de la oración quiere finalmente el patriarca que ésta sea simple. *Simpliciter intret et oret*, "entre simplemente y ore" (52, 4). Ni la abundancia de palabras —*non in multiloquio* (20, 3)—, ni las exclamaciones ruidosas— *non in clamosa voce* (52, 4)—, tienen nada que ver con la verdadera oración. Al Señor no le conmueven los bellos discursos; no nos escucha mejor cuando levantamos la voz al hablarle. Dios mira la sinceridad del corazón humano. Por eso más vale una plegaria breve e intensa (20, 4) que largas peroratas sin esa *devotio*, esa *puritas*, esa *compunctio lacrimarum*, esa *intentio cordis* que son las grandes características de la oración benedictina. Sólo el fervor y la inspiración de la divina gracia son capaces de prolongarla, sin que por eso deje de ser simple (20, 4).

[115] P. Delatte, *o.c.*, p.218.
[116] Id., *ibid.*, p.219.
[117] B. Steidle, *Die Regel...*, p.186.

Como se ha observado con razón, al hablar la *Regla* de sus propiedades, se propone más bien señalar el camino hacia la oración perfecta y poner sus fundamentos, que describir esta oración en su grado superior, la contemplación de Dios [118]. Que esto es así nos lo persuade el hecho de que toda la terminología oracional usada por el patriarca concuerda exactamente con la de la antigua tradición monástica y especialmente con la empleada por Casiano. Es muy notable que todas las cualidades que la *Santa Regla* asigna a la plegaria se encuentren en la conferencia IX del gran doctor de Marsella [119]. Dice San Benito que se debe evitar la palabrería, y Casiano que debemos orar con gran silencio (*Conl.* IX, 35); dice el patriarca *in puritate cordis*, y el *Collator* hace de ésta la primera de las propiedades de la oración [120]; la *Regla* quiere que se ore *in intentione cordis*, lo que es asimismo para Casiano una nota importante de la plegaria [121]; *in lacrimis, in compunctione cordis*, dice el primero, haciéndose eco fiel de la antigua tradición monástica que en tanto aprecio había tenido este elemento para ella esencial de la oración del monje [122], y el otro habla asimismo de la "compunción de lágrimas" en la conferencia IX (c.28 y 29); las otras cualidades de la oración benedictina son la pureza, la brevedad y la frecuencia, cosas que exige también el abad marsellés en su magnífica colación [123]. Estas coincidencias no pueden evidentemente ser accidentales. "La conferencia nona es sin duda la fuente de la que San Benito sacó sus instrucciones sobre la oración y constituye el comentario auténtico de sus enseñanzas" [124]. Recuérdese cuanto llevamos dicho sobre el lugar sin par que la comunicación con Dios ocupaba en el ideal de los antiguos monjes y la enseñanza de los maestros egipcios sobre la ascensión espiritual; recuérdese aquella sentencia de Casiano que se lee precisamente en la colación nona (c.2): "El fin de todo monje y la perfección de su corazón tienden a la perseverancia continua e ininterrumpida en la oración, y en cuanto es dado a la humana flaqueza, se esfuerza por alcanzar la inmutable tranquilidad y perpetua pureza del alma"; y a continuación se afirma rotundamente que todos los otros ejercicios de la vida monástica son emprendidos con miras

[118] Id., *ibid.*, p.185.
[119] Cf. C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.62 ss.
[120] Cf. *Conl.* IX, 8 y 15.
[121] Cf. *Conl.* IX, 6, 7 y 12; *Inst.* II, 5 y XII; *Conl.* I, 7; IV, 4; X, 8; XXIII, 11.
[122] Cf. I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la compoction dans l'Orient chrétien* (Roma 1944).
[123] *Pura: Conl.* IX, 3, 15 y 26; cf. *Conl.* II, 22; IV, 2; X, 5. *Brevis et frequens: Conl.* IX, 36; cf. *Inst.* II, 10.
[124] C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.63.

a este sublime objetivo. ¿Es temerario creer que tal es asimismo el pensamiento de San Benito?

El patriarca quiere que la oración de sus discípulos sea breve a fin de que sea pura; pero añade que el fervor y la inspiración de la gracia divina pueden prolongarla (*Reg.* 20, 4). *San Benito espera, sin duda, que ello será así para sus monjes.* Es el amor de Dios lo que les ha conducido al cenobio; es la virtud de la caridad la que les mueve a humillarse, a obedecer, a abrazarse con todas las austeridades del ascetismo monástico; es el deseo de encontrar y poseer a Dios lo único que da un sentido, una razón de ser a su vida. Ese impulso de todo el ser hacia Dios se hará tanto más irresistible cuanto más libre esté el monje de todo apego desordenado a los bienes creados. "El amor le impele incoercible mente hacia la unión, y mientras espera la posesión plena y total, reclama la intimidad. Es la oración en toda la acepción de la palabra" [125]. Buscar a Dios de esta manera, es decir, con el noble afán de poseerlo, es ir hacia Él, y sólo hacia Él, con todas las facultades y potencias del alma; constituye la plegaria ideal, que se compone de admiración entusiasta, de respeto profundo y de humilde adoración de la criatura prosternada ante "su Creador" (*Reg.* 16, 5), pero asimismo de alabanza y de acción de gracias "a Dios Señor de todas las cosas" (20, 2). Y esta plegaria se hará cada vez más aquilatada, más pura, y llegará, con la gracia divina, a ser *habitual. La existencia del monje transcurrirá entonces* plácidamente, teniendo "abiertos los ojos a la luz deífica, atentos los oídos a la voz de Dios" (prol., 9). La observancia fiel de los deberes inherentes a la vida monástica le granjearán la amistad, la intimidad divina, como se lo asegura San Benito con palabras del salmo 33, algo modificadas, puesto que el patriarca las pone en los mismos labios de Dios: "Cuando esto hiciéreis, pondré mis ojos sobre vosotros y mis oídos atenderán a vuestros ruegos, y antes de que me invoquéis, os diré: Aquí me tenéis" (prol., 18). El diálogo que entabla con Dios, más o menos frecuente e intenso según el beneplácito divino, constituye la alegría más pura del monje separado del mundo y la recompensa anticipada a todos sus sacrificios.

Otros rasgos de la espiritualidad benedictina

Cristocentrismo. No podemos dar por terminada esta exposición de las líneas más importantes de la espiritualidad benedictina, sin señalar algunos otros rasgos que le son verdaderamente esenciales. Y ante todo, para usar una palabra de moda, su cristocentrismo, o si se quiere, su cristianismo.

[125] P. de Puniet, *Benoît (Saint)*, III, *La doctrine spirituelle*, en D. S., t.1 (1935), col. 1402.

En efecto, si existe una regla monástica "cristiana", ésta es la de San Benito. El código benedictino empieza con Cristo (*Reg.*, prol., 3); termina con Cristo (72, 11-12); y entre el principio y el fin de la *Regla* el nombre de Cristo reaparece a menudo, y el recuerdo de la doctrina, del ejemplo, del amor de Cristo se adivina constantemente. Según el patriarca, Cristo es el "Señor" y el "verdadero Rey" de la milicia monástica (prol., 3); El es asimismo el auténtico abad del cenobio, puesto que el abad visible no es sino su lugarteniente [126]. El monje vive constantemente con el Señor, por el Señor, en el Señor. Ya queda dicho cómo es el mismo Cristo a quien debe reverenciar en el abad [127], servir en el hermano enfermo (*Reg.* 36, 1), honrar en huéspedes y peregrinos [128]. La vida y la pasión de Cristo está de continuo ante los ojos del monje; la figura sagrada del Salvador le precede en su camino hacia el Padre; y así el monje se niega a todas horas a sí mismo por seguir a Cristo (*Reg.* 4, 10); obedece sin tardanza porque nada ama tanto como a Cristo (5, 2); por amor de Cristo ruega por sus enemigos (4, 72); imita a Cristo en la renuncia a la propia voluntad (7, 32), en su obediencia hasta la muerte (7, 34). Todas estas y otras muchas penalidades que lleva consigo el ideal monástico, constituyen una verdadera participación de los padecimientos del Señor, y San Benito tiene una frase enérgica que expresa todo el misterio de la "compasión" cristiana: *passionibus Christi per patientiam participemur*, "asociémonos por la paciencia"—o tal vez mejor, "por el sufrimiento"—"a la pasión de Cristo" (prol., 50). Pero la conclusión magnífica no se hace esperar: así seremos copartícipes de su reino, *ut et regno eius mereamur esse consortes*. Y es cabalmente esta idea, la de habitar eternamente en el *tabernaculum Domini*, en el palacio real del Señor (prol., 22), que anima ante todo al monje, guerrero de Cristo Rey [129] a proseguir impávido su lucha en pro del reino de Dios. En la seguridad de ser amado por un Señor que sabrá recompensar espléndidamente todo esfuerzo y todo sufrimiento, el monje canta victoria hallándose todavía en medio de la tribulación: *Sed in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos* (*Reg.* 7, 39). La fuerza, por lo demás, la saca de la fortaleza inquebrantable de su Señor y adalid: en él aplasta, como en una roca, los malos pensamientos que le asaltan [130]; Cristo le proporciona el auxilio necesario para poner en práctica todas las leyes del código militar que es la *Regla* (73, 8). Es, pues, lógico, natural, que el monje nada pueda preferir al amor de Cristo (4, 21), que nada le sea tan caro como Cristo (5, 2). Y San Benito hace hincapié en ello: *Christo*

[126] *Reg.* 2, 2; 63, 13.
[127] *Ibid.*
[128] *Reg.* 53, 1, 7 y 15.
[129] *Reg.*, prol. 3; 2, 20.
[130] *Reg.*, prol. 28; 4, 50.

omnino nihil praeponant, que los monjes no antepongan nada absolutamente a Cristo, pues sólo El puede conducirnos a la vida eterna (72, 11-12).

El abad, padre espiritual de los monjes. Junto a Cristo, o mejor, identificado con Cristo, su representante visible ocupa también un lugar esencial en la espiritualidad benedictina. Conocemos ya la importancia sin igual que tiene la persona del abad en el cenobio en calidad de lugarteniente de Cristo: retiene toda la autoridad; desempeña el cargo de "padre del monasterio" en toda la extensión de la palabra. Pero el abad es algo más que un jefe que gobierna, más que una autoridad que vela por el bien común de la sociedad cenobítica, o un superior que impone y vigila la ejecución de los preceptos de una regla. No hay lugar a duda que según la doctrina de San Benito, el abad es ante todo el *padre espiritual* [131] de sus monjes. Es esta idea precisamente la que hace que éstos le llamen "abad", es decir, padre. Desde este punto de vista la *Regla* es un reflejo del espíritu del monacato antiguo. El abad benedictino posee, además de las características de superior, *maior*, jefe de una comunidad monástica, todos los rasgos del πνευματοφόρος de Escete, esto es, del monje llegado a la plenitud de la vida espiritual, cuya misión era formar a su imagen el alma de su discípulo. Los textos son formales. El abad debe acordarse continuamente de que su cometido consiste ante todo en la dirección de almas (2, 34). Para ello deberá adoctrinar a sus monjes, lo que exige, como explica por extenso San Benito, la ciencia de las cosas espirituales y el buen ejemplo [132]. Esto por lo que atañe a la familia monástica en general; pero el abad es también el padre espiritual de cada uno de sus monjes. Efectivamente, si debe seguir la doctrina de San Pablo: *argue, obsecra, increpa* (2 Tim. 4, 22), y buscar las ocasiones propicias, y adaptarse a los diversos temperamentos, y usar ora de rigor ora de benignidad, ello obedece indudablemente al fin de influir con más eficacia en cada alma en particular (2, 23-29). Si debe rodear de especiales atenciones al hermano espiritualmente enfermo, es por el interés evidente de no perder ninguna de las almas que le han sido confiadas [133]. Como Cristo, a quien representa, el abad debe encarnar la imagen amabilísima del Buen Pastor que, abandonando las noventa y nueve ovejas en la majada, fué en busca de la que se había extraviado, de cuya debilidad sintió tanta compasión, que se dignó colocarla sobre sus hombros y volverla así al rebaño (*Reg.* 27, 8-9).

[131] *Reg.* 49, 9. El nombre de *senior spiritalis* de *Reg.* 4, 50, designa igualmente ante todo al abad.
[132] *Reg.* 2, 4-6, 11-15.
[133] *Reg.* 27, 5; 28, 2 ss.

Esta doctrina del abad considerado como Buen Pastor, maestro y padre espiritual de sus monjes tiene secuelas importantes. Ante todo, simplifica enormemente la vida espiritual. El abad es el Cristo visible: hay que comportarse, pues, con él como se haría con Cristo. El monje no está solo, abandonado a sí mismo, sino que se siente apoyado, guiado, y esto de un modo seguro. San Benito le coloca realmente en brazos del Buen Pastor. La paternidad de Dios se le manifiesta sin cesar en la persona de su padre espiritual. Y el monje se abandona completamente al abad, le manifiesta—como dice San Benito—los más recónditos secretos de su corazón [134], evidentemente para que pueda dirigirle mejor, pero también por un sentido de comunicación "casi sacramental" con el que hace las veces de Cristo, lo que constituye otro rasgo del monaquismo antiguo que el patriarca incorpora decididamente a su sistema monástico. En el abad halla el monje consejo, corrección, consuelo y, sobre todo, la expresión auténtica de la voluntad divina.

"Dilatato corde". ¡Qué seguridad, qué luz y alegría no prestan a la vida del monje las ideas que acabamos de esbozar! Pero no es ésta la única enseñanza que comunica al conjunto de la espiritualidad benedictina características poderosamente atrayentes. El ideal de San Benito es que sus monjes sirvan a Dios, o mejor dicho, "corran" hacia Dios "dilatado el corazón", *dilatato corde* (prol., 49). El patriarca recomienda la alegría; en su monasterio no quiere ver a nadie melancólico, ni turbado (31, 19). No le agradan los corazones encogidos, forzados, gemebundos, bajo un yugo excesivamente oneroso. San Benito ama los caracteres magnánimos, generosos, que no regatean nada en el servicio de Dios; sus preferencias son para aquellos que "abofeteados en una mejilla, ofrecen la otra, y a quien les quita la túnica, le entregan también el manto, y requisados para una milla, andan dos" (7, 42). Es el que da con alegría—advierte, citando a San Pablo—quien se conquista el amor del Señor (5, 16). Por otra parte, la obediencia, según él, debe prestarse de buen grado, *cum bono animo* (5, 16), y ha de revestir tales formas, que resulte agradable a Dios y dulce a los hombres (5, 14). Son frases reveladoras.

Es cierto que la vida monástica tiene sus asperezas, nadie pretende negarlo; la disciplina exterior no deja de ejercer cierta coacción sobre los espíritus; el legislador, hemos tenido ocasión de verlo, es terriblemente exigente cuando se trata de extirpar los vicios y pecados, y adquirir y conservar las virtudes esenciales del monaquismo. Mas la discreción del patriarca, su cuidado en ordenar convenientemente todas las cosas, el haber dirigido a sus hijos hacia las fuentes más puras de la vida cris-

[134] *Reg.* 4, 50; 7, 44 ss.; 46, 5.

tiana, cuales son la Biblia, la liturgia de la Iglesia, los Padres, y sobre todo la teología de la gracia sobre la que la *Regla* está fundamentada, comunican a la espiritualidad benedictina ese sello inconfundible de seguridad, de paz, de amplitud de espíritu, de serena alegría que excluye todo lo que en el servicio de Dios sea temor servil, mezquindad y falta de libertad interior.

La Iglesia monástica. Hay un último punto que no es lícito olvidar al tratar de la ascética benedictina: el monje vive su vida espiritual en el seno de una sociedad cenobítica, en íntima unión con su padre y hermanos espirituales. El hecho de que abad y monjes pasen normalmente la vida juntos, en el mismo monasterio, formando una familia, crea una atmósfera peculiar y característica de la "escuela del servicio divino" instituída por San Benito.

¿Cuál es esta atmósfera? El amor fraterno, la caridad cristiana. Según la *Regla*, los monjes son soldados de Cristo Rey, trabajadores del Padre de familia, discípulos del único Maestro; y en consecuencia el monasterio se nos presenta bajo el aspecto de cuartel, de taller, de escuela. Mas el monje es ante todo y sobre todo el hijo del abad, del verdadero abad que es Cristo. Por mucha importancia que atribuya San Benito a la obediencia del soldado, del operario y del discípulo, irrebatiblemente no es éste el objetivo para el que se reúne la comunidad monástica. Ésta, como tal, no conoce otro fin más sublime que la realización del primer y más grande mandamiento del Señor, el *mandatum novum* de la caridad.

Tal es la idea que se desprende de toda la *Regla*, pero en especial del capítulo 72, en el que nos es dado contemplar la verdadera imagen que de su monasterio se forjaba el patriarca. La comunidad monástica es una comunidad de hermanos, unidos por el Espíritu Santo y la caridad que el Espíritu Santo les infunde. Es ante todo una comunidad de amor. Al abad, lugarteniente de Cristo y participante de su paternidad, le amarán todos los monjes con amor sincero de hijos y humilde de subordinados (*Reg.*72, 10); mas por su parte procurará el padre del monasterio ser más amado que temido (64, 15). Los monjes se amarán entre sí con toda pureza de intención, como verdaderos hermanos (72, 8); y ese amor no será en modo alguno un amor exclusivamente teórico, sino que tendrá abundantes manifestaciones prácticas. Los hermanos se soportarán mutuamente, con toda paciencia; con santa emulación se obedecerán unos a otros; buscarán, no la utilidad propia, sino la del prójimo [135]. En el capítulo cuarto muchos de los "instrumentos de las buenas obras" se dirigen a salvaguardar la caridad fraterna: no conservar en el corazón ni cólera, ni dolo, ni falsía; no devolver mal por mal; soportar las injurias; bendecir al que nos maldice; amar a los enemigos [136]. El amor fraterno exige además que los hermanos se den mutuas pruebas de estima, de atención y delicadeza; que—como dice la *Regla*—"se anticipen a honrarse unos a otros" [137]. El patriarca ha descrito y reglamentado minuciosamente las formas exteriores que revestirá ese honor: urbanidad señoril, vivificada por la caridad más acendrada [138]. "Por la caridad el monasterio se revela en toda su unidad, estabilidad, calor y suavidad de familia" [139].

[135] *Reg.* 72, 5-7; cf. 71, 1-4.

Con el monacato precedente, San Benito ha hallado el modelo de su comunidad, no en la familia natural ni en cualquier sociedad profana, sino en la Iglesia de Cristo. El monasterio benedictino no pretende ser sino la realización de la comunidad cristiana ideal; constituye una pequeña Iglesia, una *Ecclesiola* en el seno de la gran Iglesia católica [140]. Como los antiguos legisladores del cenobitismo, el patriarca de Casino ha tenido presente el ejemplo de la primera Iglesia de Jerusalén [141]. Un solo espíritu, un solo corazón, un alma sola; la comunidad de bienes; perseverancia en la oración y en la fracción del pan: estas características de la joven Iglesia se perpetúan en el cenobio de San Benito. Que sus monjes vivan la vida misma de la Iglesia, es decir, en una progresiva intimidad y configuración con Jesucristo, y esto juntos, formando la perfecta comunidad cristiana: he ahí lo que ha pretendido el legislador de Casino al escribir la *Santa Regla*.

Pero esa Iglesia de San Benito es exclusivamente monástica. Tiene sus sacerdotes, sus diáconos; mas éstos son pocos, los necesarios para subvenir a las necesidades litúrgicas del cenobio, y, excepto el servicio del altar, no se distinguen de los otros monjes; como los otros, están sujetos al abad y a los decanos, que no pertenecen necesariamente al orden sacerdotal. El carácter monástico de esta Iglesia se manifiesta asimismo en el hecho de "peregrinar"—como decían los antiguos—en la soledad, lejos del mundo. San Benito no adopta el sistema de San Agustín, esto es, la alianza entre la vida clerical y la monástica; tampoco tiene la preocupación de San Basilio de practicar todas las enseñanzas del Evangelio, y no imita al gran obispo de Cesarea creando escuelas, hospitales y orfelinatos a fin de que sus monjes puedan ejercer las obras de misericordia. El patriarca de Casino cree sin duda firmemente en el cuerpo místico de Cristo, cree en la vocación divina del monje: Dios le escoge entre la multitud de los fieles para que,

[136] *Reg.* 4, 22-24, 29-32, etc.
[137] *Reg.* 63, 17; 72, 4.
[138] *Reg.* 22, 8; 31, 16 ss.; 63, 10 ss.; etc.
[139] A. LENTINI, *S. Benedetto...*, p.XXXIX.
[140] A. HAMMENSTEDE, *Von der inneren Struktur einer Benediktinerabtei*, en B. M., 8 (1926), p.423 ss.
[141] *Reg.* 33, 6; 34, 1; 55, 20.

en el apartamiento del mundo, viva plenamente y a la perfección la vida cristiana. El último capítulo de la *Regla* presenta una vez más al monje este sublime ideal en términos que no dejan lugar a duda: *Iustitiae observatio, perfectio conversationis, celsitudo perfectionis, maiora doctrinae virtutumque culmina*. Esta es la "función" del monje benedictino en el cuerpo místico de Cristo.

* * *

Resumiendo, he aquí las propiedades esenciales de la espiritualidad benedictina: Rodeado de un ambiente de soledad y de una atmósfera de silencio, el monje practica las virtudes fundamentales de la humildad, de la obediencia, de la caridad, que constituyen la expresión del respeto que siente hacia la infinita majestad de Dios y, al mismo tiempo, de su amor de hijo adoptivo de Dios y hermano de Cristo, en calidad de miembro de su cuerpo místico; tributa a Dios el homenaje de su servidumbre en el oficio divino, que canta en presencia y unión de los ángeles, lo que constituye, sin vacilación posible, la primera y más noble de sus ocupaciones; se esfuerza por llevar una vida de unión con Dios mediante un comercio asíduo e íntimo con la Sagrada Escritura, la meditación de las cosas celestiales, la oración afectiva con tendencia a hacerse habitual, hasta llegar a la posesión constante y sabrosa de Dios; y todo ello en el seno de su familia monástica, en íntima unión con su abad y sus hermanos en religión, formando con ellos una pequeña pero verdadera Iglesia, la *Ecclesiola* monástica, dentro del gran organismo de la Iglesia universal.

* * *

Esta es la obra de San Benito. Obra sin grandes pretensiones en el orden humano y aun eclesiástico. En tiempos del patriarca de Casino—tiempos dolorosos de transición entre un mundo que expiraba y una nueva edad que alboreaba—muchas, muy nobles y muy arduas tareas podían cautivar a los espíritus valientes y emprendedores: había tesoros de literatura y de arte que salvar, valiosas tradiciones jurídicas que conservar, juventudes que educar, muchedumbres de paganos y arrianos que convertir a la verdadera fe de Cristo. Todo ello interesaba sin duda al alma muy humana y muy católica de San Benito, pero de ninguna de esas tareas hizo el fin de su institución. Es el ideal monástico en toda su pureza e integridad lo único que pretende personalmente vivir y hacer que vivan sus monjes; y funda una "escuela del servicio del Señor" para los que "verdaderamente buscan a Dios". Su fin es puramente religioso. Lo demás vendría por añadidura.

Esa obra, empero, reúne tales calidades, que ha hallado un eco de admiración en todos los siglos. Se ha loado su simplicidad, su discreción, su adaptabilidad, su equilibrio, su notable humanismo hermanado con un gran sobrenaturalismo, su perfecta consonancia con el Evangelio [142]. La admiración de ciertos concilios por la *Santa Regla* ha sido tan grande, que la han considerado como inspirada por el Espíritu Santo [143]. Ésta fué la opinión asimismo de ciertos personajes, como el emperador Luis el Piadoso [144], el abad San Ambrosio Autperto, y la abadesa Santa Hildegardis. San Ambrosio Autperto, además, aconsejaba seguir a la letra las prescripciones de la *Regla*, sin añadir ni quitar nada: *Totum enim quod sufficit habet, et nusquam minus habet* [145]. Y lo mismo enseñaba la santa abadesa de Bingen, con palabras llenas de unción sobrenatural:

> "El bienaventurado Benito sacó mansamente su doctrina en el temor de Dios, piadosamente enseñó los preceptos divinos, caritativamente escribió el muro de santidad que es la *Regla*, castamente fué peregrino para las pompas y delicias del siglo. Habiendo, pues, escrito su doctrina en temor y piedad, en caridad y castidad, nada se le debe añadir ni quitar, ya que, elaborada y terminada en el Espíritu Santo, nada le falta ni le sobra" [146].

Bossuet ha escrito unas líneas tan cálidas como admirables que constituyen el elogio definitivo del código benedictino; para el obispo de Meaux, la *Regla* es

> "una suma de cristianismo, un docto compendio de toda la doctrina del Evangelio, de todas las instituciones de los Santos Padres, de todos los consejos de perfección. En ella sobresalen eminentemente la prudencia y la sencillez, la humildad y el valor, la severidad y la mansedumbre, la libertad y la dependencia; en ella la corrección despliega todo su vigor, la condescendencia todo su atractivo, la autoridad su robustez y

[142] El fundador de la comunidad monástica protestante, conocida con el nombre de "Comunidad de Cluny" (Francia), defendió en la Facultad de Teología (protestante) de Lausana, una tesis sobre los "Orígenes evangélicos del monacato benedictino". Es un dato curioso, revelador del cambio profundo que se está realizando en determinados sectores protestantes respecto al monaquismo, tan denigrado por los primeros adalides de la Reforma. Cf. *Dieu vivant*, n.4 (s. f.), p.151.

[143] Así, por ejemplo, un concilio franco, hacia el año 825: *Quae beatae recordationis Benedicti Abbatis Regula praeclaris obsequiis dedita conglobavit, monasticae meditationi tamquam a Sancto Spiritu prolata sufficiant* (*Monumenta Germaniae historica, Concilia*, II, p.591). Y el Concilio de Douzy (año 874): *Haec a sanctis canonibus, antequam Sanctus Spiritus per B. Benedictum eodem Spiritu quo sacri canones conditi sunt, Regulam monachorum ediderit, de hunusmodi sunt decreta...* (I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t.17, col. 293).

[144] *S. Benedictus Regulam monachorum Spiritu Sancto repletus cum magna discretione conscripsit*. Cit. en PL 66, 213.

[145] *Iuxta regulam patrum vivere semper stude, maxime autem sancti confessoris Benedicti. Non declines ab ea quoquam, nec illi addas quidpiam, nec minuas. Totum enim quod sufficit habet, et nusquam minus habet* (*De conflictu vitiorum et virtutum:* PL 40, 1106).

[146] *Regula S. Benedicti explicata:* PL 197, 1055.

la sujeción su tranquilidad, el silencio su gravedad y la palabra su gracia, la fuerza su ejercicio y la debilidad su sostén" [147].

"He aquí la obra de San Benito"—ha dicho otro gran orador, Monseñor Freppel—: "obra admirable, hermanos, en la que resplandece, bajo la luz de lo alto, el genio del hombre con sus más vastas y profundas intuiciones. En esta legislación de las almas llamadas a la vida perfecta, en esta obra capital de prudencia y de discreción, como se expresa San Gregorio Magno, *discretione praecipuam*, hay sin duda la poderosa lucidez de una mirada iluminada por la fe; pero se encuentra también *en esta legislación, si no me equivoco, algún rasgo* de aquellos patricios de la antigua Roma que conquistaron el mundo más por la sabiduría que por la fuerza, que supieron gobernarlo después de conquistarlo y que prepararon así, sin ellos saberlo, el reinado universal de Cristo. Por esta sabiduría tan romana, el patriarca de Montecasino ha adquirido una posteridad numerosa como las estrellas y como las arenas del mar. Esta *Regla* que se adapta a las situaciones más diversas, esta *Regla* que no excluye nada y se presta a todo, los hijos de San Benito podrán practicarla en todas las latitudes, en cualquier medio social que sea: en todas partes formará cristianos perfectos, en todas partes donde existan almas que se consagren a Dios y un monasterio donde cantar las divinas alabanzas" [148].

[147] *Panégyrique de S. Benoît*, en *Oeuvres complètes*, t.12 (París 1863) p.165.
[148] *Discours sur l'ordre monastique*, 16 de marzo de 1876. Cit. por M. Wolter, *Praecipua ordinis monastici clementa* (Brujas 1880).

I. LA VIDA

INTRODUCCION

Durante los largos siglos de la Edad Media, pocos libros gozaron de la popularidad de la obra conocida bien por el título *De vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum,* que traen muchos códices, bien por el más común y breve de *Diálogos.* Pocas obras alcanzaron mayor influencia sobre la cultura y las diferentes literaturas medievales. Los *Diálogos* no faltaban en ninguna bilioteca, como se puede comprobar fácilmente recorriendo los antiguos catálogos. Más aún: su contenido fué puesto en verso [1], y las anécdotas en ellos narradas fueron reproducidas, con cambios más o menos notables, en obras hagiográficas. En el siglo VIII el papa Zacarías, griego de nacimiento, los tradujo a su lengua materna [2]; siguieron otras versiones en antiguo anglosajón, francés, italiano, castellano, catalán, árabe...; los griegos y eslavos, para distinguir a San Gregorio Magno de sus numerosos homónimos, le llamaron Γρηγόριος ὁ Διάλογος, Gregorio el Diálogo [3].

EL AUTOR

Los *Diálogos,* sin embargo, han sido discutidos a San Gregorio. Algunos críticos, fundándose en varias razones, y particularmente en la de que obra tan ingenua era indigna de tan gran doctor, pusieron en duda e incluso negaron su autenticidad, o quisieron atribuirla a Gregorio II, o, admitiendo como autor a Gregorio Magno, supusieron que fué interpolada posteriormente. Inútil detenerse en tales hipótesis cuya inanidad ha sido sobreabundantemente demostrada. La paternidad gregoriana sobre los *Diálogos*—y sobre todas sus partes—es hoy, y desde hace muchos años, de todos admitida. Esta autenticidad resulta tan evidente, que nos parece superfluo insistir en ello. Sólo como de pasada diremos que una carta del papa San Gregorio a su amigo el obispo Maximiano de Siracusa nos revela su intención de escribir un opúsculo acerca de los mila-

[1] Así, por ejemplo, el poema de PABLO DIÁCONO, *Versus in laudem Sancti Benedicti* (*Monumenta Germaniae historica, Poëtae latini Medii Aevi,* t.1, p.36ss.) no es más que un resumen en dísticos del libro segundo de los *Diálogos.*

[2] Esta traducción ha sido incorporada a la PL 77 (el libro segundo en el t.66).

[3] Este título extravagante fué evidentemente sugerido por el sobrenombre de San Gregorio Nacianceno, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος.

gros de los Padres que florecieron en Italia [4]; que varios prodigios narrados en los *Diálogos* corresponden a otros tantos contados por San Gregorio al pueblo romano, y que hoy forman parte integrante de obras indudablemente pertenecientes al gran papa; que los testimonios de manuscritos y los antiguos escritores eclesiásticos—Pablo Diácono, Beda, etc.—concuerdan en atribuirle la obra; que los datos de la vida del autor que los *Diálogos* nos ofrecen, se acoplan perfectamente a lo que por otras fuentes sabemos de la existencia y de la personalidad del primer papa monje [5].

No es éste el lugar a propósito para exponer esta existencia ubérrima ni para trazar la silueta de esta personalidad eminente. Además, presentar, como si se tratara de un desconocido, a uno de los "padres" de la Edad Media, a uno de los pontífices más ilustres que han ocupado la cátedra de San Pedro, sería empresa ridícula. Y sin embargo, creemos interesante y aun conveniente, dejando de lado gran parte de su múltiple actuación, evocar ciertos pormenores de su vida, ciertos rasgos de su figura moral, a fin de comprender mejor una obra que, si hizo las delicias del sencillo mundo medieval y, como lo demuestran las modernas ediciones y traducciones, halla todavía aceptación en cierta clase de lectores, puede chocar y aun repugnar a muchos espíritus modernos, como ha excitado la severidad excesiva de determinados críticos de nuestros días.

Y ante todo es bueno recordar el ambiente familiar que acogió, hacia el año 540, la venida a este mundo del niño Gregorio [6]. Fué la suya una familia patricia. Pero más que el prestigio de la sangre y la riqueza, la distinguía la nobleza de las virtudes cristianas. Silvia, la madre de San Gregorio, es venerada como santa; Társila y Emiliana, tías del pontífice, hermanas de su padre Gordiano, entraron en religión el mismo día y son asimismo veneradas como santas. En este círculo familiar donde florecían tan raras virtudes, es lícito suponer que la educación cristiana de Gregorio sería objeto de las más exquisitas solicitudes.

Este ambiente de virtud y piedad marcó con sello indeleble el alma del niño. Gregorio, como era propio de los jóvenes

[4] *Fratres mei qui mecum familiariter vivunt, omnimodo me compellunt aliqua de miraculis patrum, quae in Italia facta audivimus, sub brevitate scribere. Ad quam rem solatio vestrae charitatis vehementer indigeo, ut quaeque vobis in memoriam redeunt, quaeque cognovisse vos contigit, mihi breviter indicetis* (*Epist.* III, 50: *Monumenta Germaniae historica, Epist.* t.1, p.206).

[5] Véase un buen resumen de la argumentación en favor de la autenticidad gregoriana de los *Diálogos* en U. MORICCA, *o.c.*, p.X-XIII.

[6] La mejor obra de conjunto sobre San Gregorio Magno continúa siendo la de F. H. DUDDEN, *Gregory the Great, his place in History and Thought*, 2 vols. (Londres 1905). Otras monografías importantes han sido dedicadas a San Gregorio por H. GRISAR, *San Gregorio Magno*, trad. de A DE SANTI (Roma 1904), y P. BATIFFOL, *Saint Grégoire le Grand* (*Les Saints*) (París 1928). Las ideas monásticas de San Gregorio han sido recientemente estudiadas por Dom O. M. PORCEL, *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la "Regula Monachorum"* (Madrid 1950).

de su posición, siguió el *cursus honorum*, cuyos grados escaló rápidamente hasta alcanzar la suprema dignidad civil de la Roma bizantina: la prefectura. Pero el *gloriossimus praefectus urbis* no debía ser feliz; acaso no siguió su carrera enteramente de buen grado, y sólo el sentimiento del deber mantuvo a nuestro prefecto en el ejercicio de sus funciones para él enojosas. Un día la llamada interior se hizo irresistible, y Gregorio renunció a los honores. El patricio se convirtió en monje; el palacio del Clivus Scauri, heredado de su padre, trocóse en monasterio, dedicado a San Andrés. Es el *monasterium meum* del que hablará toda su vida. Allí, en ese remanso de silencio y de paz que logró crear en medio de los ruidos de Roma, viviendo bajo la obediencia a un abad, entregado a santas lecturas y meditaciones, Gregorio fué dichoso. Mas esta felicidad no debía durar sino muy poco tiempo: la gran habilidad en los negocios que aquel monje poseía, atrajo la atención del papa, y Gregorio fué ordenado diácono y mandado luego a Constantinopla en calidad de apocrisario—de nuncio apostólico, diríamos hoy—por el pontífice Pelagio II (578-90). Fué un duro contratiempo para el alma mística del monje, tan enamorada de la vida retirada del claustro, y deseosa únicamente de saborear la Sagrada Escritura y las delicias de la contemplación. En Constantinopla, sin embargo, sin dejar de ejercer grande influencia, continuó sujetándose en la medida de lo posible a las exigencias de la vida monástica, en compañía de varios hermanos de su monasterio de San Andrés. Al cabo de unos años, acabada su difícil misión, pudo regresar a su refugio del Clivus Scauri, en donde no sólo volvió a encontrar la añorada vida regular, sino que también hubo de desempeñar el cargo abacial que antes había rehusado [7]. Mas poco duró este nuevo período de tranquilidad monástica—unos dos años, según parece—, ya que en 590 la voz unánime del clero y del pueblo elevaba a Gregorio al cargo de obispo de Roma.

Si hubo jamás un monje enamorado de su vocación, éste fué San Gregorio. Precisamente entonces, al ver para siempre perdida la esperanza de poder realizar sus deseos de vida religiosa, el corazón de monje del nuevo papa se manifiesta de un modo emocionante. Las cartas con que responde a las congratulaciones de sus amigos no son sino lamentaciones saturadas de nostalgia del claustro:

> "He perdido los encumbrados gozos de mi alegría, y, mientras mi espíritu desciende, exteriormente aparento que he ascendido. ¡Cómo lamento haberme apartado de la faz de mi Hacedor! Mi conato de cada día era hacerme extraño al mundo y a la carne [...] Nada ambicionaba, nada temía del siglo;

[7] Cf. O. M. PORCEL, *La doctrina monástica de San Gregorio y la "Regula Monachorum"* (Madrid 1950), p.41-53.

me parecía estar en la cima de una montaña y creía que se había cumplido en mí la promesa del Señor que había leído en el Profeta: Yo te elevaré sobre las alturas de la tierra" [8].

Esos sentimientos no abandonaron al papa durante todo su pontificado. Atormentado de gastritis y podagra, despliega una actividad incesante que deja huella profundísima en los campos de la liturgia, de la teología moral, de la espiritualidad y de las misiones; verdadero pastor de almas, cuida de su grey romana y de todas las iglesias, administra inteligentemente el patrimonio de San Pedro, defiende valientemente los derechos de la Sede Apostólica; predica, amonesta, escribe; pero su ideal continúa siendo la vida retirada del claustro. Como en Constantinopla, en su palacio lateranense, se rodea de monjes, favorece la creación de cenobios, acoge en la ciudad a los religiosos huídos de las devastaciones lombardas, vela por la observancia regular... Mas el papa continúa gimiendo bajo el peso del pontificado, y suspira por los días felices, pero breves, de su vida oculta en el monasterio de San Andrés.

Los "Diálogos"

Este estado de ánimo, mixto de cansancio, nostalgia y profunda tristeza, es el que se atribuye a sí mismo el autor de los *Diálogos* en la introducción de la obra. En ella nos cuenta San Gregorio cómo un día, abrumado bajo el peso de asuntos temporales, se retiró a un jardín solitario. Allí le encuentra su viejo amigo, el diácono Pedro, quien le pregunta por la causa de su tristeza. El pontífice le abre su corazón, lamentándose de cómo pierde un tiempo precioso que querría consagrar a la plegaria y a la meditación, sin ocuparse de nada más que del estudio de las cosas divinas. ¡Cómo le duele haber trocado por los cuidados pastorales la silenciosa vida monástica, la sublime vida contemplativa! Y lo que aumenta su angustia es la consideración de las cimas de perfección a que llegaron algunos de los que se retiraron completamente del mundo. Entonces Pedro se atreve a manifestar su sorpresa, pues, si conoce a muchos hombres buenos y piadosos, no ha oído hablar de que hubiera habido en Italia verdaderos santos, capaces de hacer milagros. San Gregorio replica que no le bastaría el tiempo de que dispone si quisiera recordar a todos los santos personajes de quienes ha oído hablar a testigos fidedignos o a los cuales él mismo ha conocido. Pedro le pide que lo haga, pues tales narraciones no sólo edifican sino que conmueven a ciertos temperamentos más que los sermones. Gregorio accede de buen grado, no sin observar que, si cuenta muchas anécdotas apo-

[8] *Epist.* I,5: *Monumenta Germaniae historica, Epist.* t.1, p.5-6.

yándose en testimonios ajenos, en ello no hace sino seguir el ejemplo de San Lucas y San Marcos; no obstante, para salir al paso a toda duda, no dejará de indicar los nombres de quienes le relataron los diferentes hechos, si bien en muchos casos se limitará a reproducir el fondo y no las palabras de los testigos, a causa de la rusticidad de su lenguaje: *Quia si de personis omnibus ipsa specialiter verba tenere voluissem, haec rusticano usu prolata stylus scribentis non apte susciperet* (*Dial.* 1, praef.). Así empieza el diálogo.

La obra, realizada rápidamente entre el otoño o invierno del año 593 y julio-noviembre de 594 [9], se divide en cuatro libros. El primero y el tercero están constituidos por una serie de cuadros, breves y graciosos, sacados de la vida de personajes santos; en cada uno de estos cuadros suele narrarse alguna anécdota más o menos prodigiosa—visión, profecía o milagro—que de dichos santos varones se refería. Los hechos de San Benito ocupan todo el libro segundo. El libro cuarto se dirige a aquellos que dudan de la vida futura y de la resurrección de la carne, y al mismo tiempo que les eleva dulcemente al conocimiento del mundo invisible mediante hechos visibles, trata con abundancia de los temas doctrinales de la eternidad del alma, del purgatorio, etc.

Según lo ha prometido en la introducción, y lo indica el título de gran parte de los manuscritos, los héroes de tales historietas son casi siempre los *Patres Italici*: obispos, abades, sacerdotes, monjes y fieles cristianos cuya vida se desarrolló en la península de los Apeninos durante el siglo VI, contemporáneos en parte o por lo menos no muy anteriores a la generación de San Gregorio. Como se ha notado, la mayor parte de los hechos narrados en los *Diálogos* ocurrieron en la *Campania*, la *Valeria*, la *Tuscia*, el *Samnium*, es decir, en las provincias contiguas a Roma [10].

San Gregorio escogió atinadamente su género literario. El diálogo, ennoblecido y acaso inventado por Platón, usado por Cicerón y otros clásicos, no era una forma nueva en la literatura cristiana: San Justino, San Jerónimo y Teodoreto la habían empleado en sus tratados polémicos; Casiano en sus ascéticas *Colaciones*; Paladio y Sulpicio Severo, en sus opúsculos hagiográficos. Con las interrupciones y preguntas del interlocutor, este género literario se presta admirablemente para toda suerte de digresiones y explicaciones de contenido doctrinal.

Es lo que deseaba San Gregorio. Porque nos engañaríamos de medio a medio si pensáramos, por lo que el autor nos ha dicho en el prefacio, que se trata en esta obra de una mera relación de hechos históricos elaborada con más o menos arte.

[9] Cf. U. Moricca, o.c., p.VII-VIII.
[10] Id., *ibid.*, p.XLIII-XLV.

El papa se propone algo muy diferente de la simple satisfacción de la curiosidad histórica del diácono Pedro, es decir, del lector. San Gregorio ha sabido escoger su interlocutor. Pedro, personaje real, diácono y ya por entonces *rector* del patrimonio de Sicilia y Campania, se nos presenta como un sujeto de no muy largos alcances, pero lleno de sentido común, harto escéptico, que duda con facilidad de los hechos que se le cuentan, no se cansa de hacer preguntas—a ellas y a las frases aprobativas se reduce casi su parte en el diálogo—y escucha con gusto cuanto el santo pontífice tiene a bien explicarle. Con tal interlocutor son posibles todas las digresiones, y Gregorio puede fácilmente, no sólo sacar la moraleja del hecho narrado, sino también tomar pie de cualquier coyuntura para introducir exhortaciones y explicaciones de índole dogmática, moral y sobre todo ascética.

Mas no es éste el más inmediato de los diferentes objetivos que consciente o inconscientemente se propuso San Gregorio Magno al escribir los *Diálogos*. No olvidemos la luminosa frase de Pedro Diácono en el prefacio del libro primero: "Hay almas que son incitadas al amor de la patria celestial más por los ejemplos que por los sermones". El santo pontífice utiliza la fuerza atractiva propia del ejemplo a fin de mover a sus lectores a la práctica generosa de la virtud. Y en verdad, todos los estados de la vida humana hallarán en los *Diálogos* materia abundante para su edificación. El clero podrá admirar la doctrina expuesta por el mismo San Gregorio en la *Regla pastoral* traducida puntualmente a la práctica en las vidas de los obispos Marcelino de Ancona, Probo de Reate, Bonifacio de Ferentino, Fortunato de Tuderto, Constancio de Aquino, y todavía otros. Los monjes tienen los ejemplos admirables de los "siervos de Dios" Honorato, Libertino, Equicio, Nonnoso, Anastasio y sobre todo Benito; las religiosas, los de Escolástica, Gala, Társila y Rómula. A los seglares no les faltará tampoco edificante lectura propia para ellos, como por ejemplo las narraciones conmovedoras de los prisioneros cristianos muertos por la fe a manos de los lombardos (*Dial.* III, 27); de la glorificación después de la muerte del caritativo conde Teofanio (*Diál.* IV, 27); de la joven Musa, cuya alma se llevó al cielo la Virgen María (*Diál.* IV, 17), etc.

Pero hay todavía otra enseñanza común que fluye espontáneamente de los hechos narrados en los *Diálogos*. En realidad, visiones, profecías y milagros constituyen tres series de argumentos que prueban ante todo una misma tesis. Esta la expresa, no Gregorio, sino Pedro Diácono, cuando lleno de admiración por las maravillas que ya le han sido contadas, exclama: "Cierto que vemos diariamente realizarse la palabra de la Verdad, que dice: Mi Padre hasta ahora obra, y yo obro" (*Diál.* I, 7). Es éste, a nuestro entender, el pensamiento fundamental del libro. Y es que, a diferencia de nosotros, hombres del siglo XX formados en la mentalidad occidental, para quienes es el santo ante todo una persona que ha practicado todas las virtudes en grado heroico, un hombre que se ha sometido totalmente a Dios por la inmolación de su voluntad en una obediencia heroica, y en cuya santidad las profecías y los milagros ocupan un lugar meramente accidental, la época patrística y la medieval veían principalmente en el santo al hombre de Dios, al amigo de Dios, a una criatura que participa del poder de Dios—los milagros—y de la ciencia divina—las profecías—, considerando a unos y otras, más que como pruebas de las virtudes del santo—las que por otra parte de ningún modo echaban en olvido—, como manifestaciones del Espíritu de Dios que habitaba en él [11]. El santo, según esta concepción, que San Gregorio compartía con sus contemporáneos, es el instrumento de que se vale Dios para realizar obras divinas. Por eso los lectores de los *Diálogos*, al enterarse de las maravillas obradas por los varones de Dios, tocaban con la mano la verdad consoladora de que la Italia de su tiempo, tan afligida por los terremotos, el hambre y sobre todo las invasiones de bárbaros arrianos y paganos, no era, sin embargo, abandonada de Dios. Estas anécdotas, en las que se hacina milagro sobre milagro, causando al lector moderno, penetrado hasta los tuétanos de prevenciones críticas, cierta extrañeza, cuando no malestar, demostraban hasta la evidencia al lector antiguo que Dios no abandonaba a sus elegidos; que a éstos, por muy atribulados que se hubiesen visto durante su vida, no les faltaba jamás la recompensa después de la muerte; que el catolicismo, en medio de la marea arriana, continuaba vigoroso y triunfante gracias al apoyo divino.

Esto notado sobre los *Diálogos* en general, abordemos el libro segundo.

La vida de San Benito

Según rezan la mayor parte de los manuscritos, el libro segundo de los *Diálogos* está dedicado a la narración de la *Vida y milagros del venerable Benito*. El título no es del todo exacto: por lo que se refiere a los milagros, nada hay que objetar, puesto que cada uno—o casi—de los 38 capítulos en que suele dividirse el libro, anuncia en el epígrafe que va a tratar de un milagro, de una visión o de una profecía; mas cuanto a lo de "vida", es necesario hacer distinciones. Y ante todo es evidente que San Gregorio no pudo escribir una biografía o historia de San Benito en el moderno sentido de la palabra, y esto simplemente porque vivió en un siglo muy remoto a los tiempos modernos. Pero tampoco pretendió trazar una verda-

[11] Cf. H. Delehaye, *Sanctus* (París-Bruselas 1927), p.234.

dera *vita* en el sentido antiguo, puesto que ni se informó suficientemente sobre los hechos de su héroe, según él mismo confiesa [12], ni nos refirió todo lo que acerca de San Benito sabía [13]. De haber obrado de otro modo, su escrito no hubiera podido inserirse en los *Diálogos* sin diferir de un modo notable de los tres libros restantes, y quebrantar la unidad del conjunto. Esto no obstante, nuestro libro segundo puede decirse en cierto sentido una vida de San Benito: en efecto, está íntegramente dedicado a la narración de sus milagros, de sus visiones y de sus profecías; estos hechos prodigiosos se siguen en un orden cronológico, bastante perfecto; entre los milagros se intercalan noticias biográficas, no siempre tan concretas y numerosas como quisiéramos, es verdad, pero que nos dan una idea aceptable del *curriculum vitae* del patriarca; la narración, finalmente, empieza con algunas noticias sobre la patria, familia y juventud del santo, y termina con su muerte.

Alguien se ha preguntado por qué no escribió San Gregorio una verdadera biografía de San Benito. Porque, dirigiéndose a una generación casi contemporánea del patriarca, la tradición viva podía perfectamente llenar las muchas lagunas de su narración. Tal es la respuesta que se da el mismo autor de la pregunta. A nosotros, empero, nos parece que San Gregorio Magno se contentó con lo que hizo porque no le interesaba hacer nada más. Lo que dice le basta para alcanzar los objetivos que se ha propuesto.

¿Cuáles son estos fines?

No hay duda que al menos los mismos que pretenden los otros libros. Inserto en ellos, el libro segundo no quiere ser de ningún modo una mera y desinteresada exposición histórica. San Gregorio, pastor de almas en todo momento, se propone instruir, edificar y consolar a su rebaño. En ese sentido, San Benito aparece en las páginas gregorianas como dechado de virtudes; pero sobre todo como el varón de Dios en el sentido antiguo de la palabra: el hombre poseído por Dios que realiza obras divinas. Benito es un testigo insigne de que Dios no abandonó a su pueblo en medio de las desastrosas circunstancias de guerras, pillajes, hambre y demás calamidades que acompañaron las invasiones godas. Difícilmente podemos imaginar en nuestros días el efecto enorme que debía causar en el ánimo de los romanos de aquel entonces la escena de los *Diálogos* en que aparece Totila, el cruelísimo rey godo, postrado a los pies del varón de Dios, Benito, sin osar acercarse a él *(Dial.* II,15).

Pero, además de estas características que le son comunes

[12] *Huius ego omnia gesta non didici, sed pauca quae narro... (Dial.* II,1).

[13] *Libet Petre adhuc de hoc venerabili Patre multa narrare; sed quaedam eius studiose praetereo, quia ad aliorum gesta evolvenda festino (Dial.* II, 36). De hecho, en el libro III, c.16, cuenta San Gregorio una anécdota de San Benito no incluída en la *vita.*

con el resto de la obra, posee el libro segundo otro rasgo absolutamente propio. Como se ha notado con razón, los *Diálogos* de San Gregorio constituyen una obra eminentemente monástica: escritos por un papa monje y a petición de monjes [14], la mayor parte de las piadosas leyendas tienen por escenario diversos monasterios; frecuentemente son abades y monjes sus protagonistas; muchas de sus páginas están dedicadas a celebrar la vida y las virtudes monásticas; San Gregorio cita como testigos de sus narraciones a 21 abades, 4 prepósitos y 19 monjes [15]; todo ello hace de los *Diálogos* la "mejor fuente" para el estudio de los monjes del siglo VI e instrumento poderoso de la propagación del ideal monástico [16]. Ahora bien, si en los breves capítulos—uno, dos o tres—consagrados a tal o cual abad o monje, el santo pontífice ha tenido ocasión de recomendar tal o cual virtud monástica, en el libro segundo es toda la ascensión espiritual de un asceta lo que desarrolla ante los ojos del lector. Y tiene razón la primera abadesa de Santa Cecilia de Solesmes al definir el segundo libro de los *Diálogos* diciendo que es "la vida de un contemplativo escrita por otro contemplativo" [17]. No es difícil, en efecto, discernir, a través de los milagros, la trama de una vida cristiana que arrebatada al mundo por la vocación divina, va progresando de virtud en virtud, adentrándose, bajo la acción de la gracia, en la intimidad de Dios, hasta llegar a un grado excelso de santidad.

San Gregorio, por lo demás, subraya discretamente esa progresiva divinización de Benito: el milagro de la criba (c.1) demuestra "con cuánta perfección comenzó" el joven su itinerario ascético; después de la seria purificación espiritual que suponen tres años de estricto eremitismo, la luz es digna de ser puesta sobre el candelabro, y el anacoreta empieza a enseñar el camino del cielo a unos pobres pastores que descubren su gruta (c.1); después de una fuerte prueba, que tiene todas las características de un mojón importantísimo en su ruta hacia Dios, alcanza el don de la ἀπάθεια, al menos por lo que hace a la castidad (c.2); apenas llegado a esta cima, el ermitaño empieza a ser padre de monjes (c.2 y 3); al marchar de Subiaco, está ya "lleno del espíritu de todos los justos" (c.8); llegado a Montecasino, su lucha con el demonio, que se le aparece en forma corporal, no hace sino intensificarse (c.8); más adelante recibe el carisma de profecía, y puede "predecir el futuro" y "anunciar a los presentes cosas ausentes" (c.11); su perfección es tal, que, además de los milagros obrados acudiendo a Dios en la oración, realiza otros prodigios sin necesidad de im-

[14] Cf. la carta de Gregorio a Maximiano de Siracusa, citada en la p.136.

[15] F. ANTONELLI, *De re monastica in Dialogis S. Gregorii Magni*, en *Antonianum*, t.2 (1927), p.401-436.

[16] ID., *ibid.*, p.436.

[17] [C. BRUYÈRE], *La vie spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Ecriture et la tradition monastique* (París 1905), p.370.

plorar la virtud divina (c.30). El final es, sobre todo, interesante. La muerte de San Benito presenta los mismos caracteres de grandeza y claridad que hacen de su vida la de un elegido de Dios: anuncia la fecha precisa; hace abrir con anticipación su sepultura; expira en el oratorio en circunstancias extraordinarias; dos de sus discípulos contemplan el camino tapizado y alumbrado por innumerables lámparas por el que el varón de Dios subió al cielo (c.37). El conjunto de circunstancias nos deja la impresión de que "esta partida no fué para el santo un principio puro y simple; desde esta vida había gustado las primicias de la adopción perfecta; y sin duda no escapó, en parte, al término de un prolongado ascetismo, a las condiciones comunes de la humanidad sino para prefigurar a sus ojos la gloria futura de los hijos de Dios" [18]. Esta ascensión espiritual corresponde en todos sus puntos a la idea que la antigua tradición monástica se formaba del asceta y de los resultados positivos que su austero trabajo ascético llega a alcanzar.

Valor histórico

Nada más simple que los *Diálogos:* la concepción, el lenguaje, la composición, todo lleva la marca de una gran sencillez. Gregorio se acomoda deliberadamente a los pequeños. "Léanse, pues, los *Diálogos* con el mismo candor de ánimo con que fueron escritos y con que se leían en la Edad Media" —aconseja el P. Grisar—, " y se descubrirán muy pronto sus valores y admirables atractivos" [19]. Esto está muy bien si sólo queremos edificarnos. Mas es asimismo indudablemente lícito, antes de abrir el libro, preguntarnos hasta qué punto podemos prestar fe a las anécdotas del piadoso pontífice, o, en otras palabras, cuál es el valor histórico de los *Diálogos,* y más concretamente de su libro segundo.

Cuestión difícil, y que probablemente no será nunca resuelta de una manera definitiva. Basta acudir a los modernos biógrafos de San Benito y a sus críticos, o, si se quiere, a los patrólogos y a los historiadores de la literatura latina medieval, para ver hasta qué punto las opiniones son divergentes. Inútil reproducirlas aquí, puesto que las más veces no indican en qué argumentos se apoyan. Abordemos directamente la materia.

Hemos visto que en la introducción al libro primero promete San Gregorio indicar puntualmente las fuentes de sus narraciones: *"ut dubitationis occassionem legentibus subtraham, per singula quae describo, quibus mihi haec auctoribus sint con-*

[18] J. Winandy, *o.c.,* l.c., p.286.
[19] H. Grisar, *Storia di Roma e dei Papi nel Medio Evo,* trad. A. de Santi, t.1 (Roma 1899), p.73.

perta manifesto"; y cumple su palabra con relativa frecuencia y precisión. ¿Cuáles son estas fuentes? Además de la experiencia personal del autor, la tradición popular oral o escrita, según fuera o no posible a los informadores del papa comunicarse personalmente con él. Entre estos informadores, que se presentan a menudo como testigos de vista de los prodigios que cuentan, encontramos a toda suerte de personas, desde el papa Pelagio II hasta un viejo mendigo [20]. Como se comprende fácilmente, muchas de tales fuentes no debían de ser tan puras como fuera de desear, y más tratándose de manifestaciones sobrenaturales y en un siglo en que era general la propensión a ver en todo maravillas y prodigios.

Pero mucho más lamentable es el hecho de que el papa se limite a consignar por escrito—según asegura él mismo—lo que se le refiere, permitiéndose a lo más ponerlo en mejor estilo. Su objetividad narrativa quiere ser perfecta. Siendo sus informadores, como son, testigos directos o por lo menos personas dignas de confianza, el papa no duda de que pueden garantizar la verdad. Esto no significa, como se ha pretendido, que el santo concediera la misma fe al testimonio de un obispo y al de un pobre viejo que pedía limosna a la puerta de una basílica; ni siquiera que prestara fe a cuanto se le decía; mas, proponiéndose un fin moral—como hemos visto—y no propiamente histórico, inserta sin más en su obra los presuntos milagros. Gregorio, en conclusión, no critica sus fuentes.

Esto es importante. Ordinariamente, en efecto, insisten, los que atribuyen a los *Diálogos* un valor histórico absoluto, en la probidad y veracidad del santo pontífice, y en el espíritu crítico que necesariamente debía poseer habiendo sido prefecto de Roma—lo que importaba funciones judiciales—y apocrisario en la corte más intrigante de aquel tiempo. Sin duda llevan razón al hacer tales afirmaciones. Pero sus argumentos sólo probarían, en el caso en que San Gregorio hubiera querido escribir una historia en el sentido que hoy día damos a la palabra. Mas, como se ve, esto dista de ser verdad. El que nos trasmita por escrito lo que otros le cuentan, no daña en nada su integridad moral; el mismo hecho de afirmarnos que se limita a servir de instrumento para dicha transmisión, sin alterar para nada el contenido de lo que se le refería, prueba que no quiso usar, ni poco ni mucho, su espíritu crítico. San Gregorio no fué, como se ha dicho, ni un farsante, ni un alma excesivamente crédula; fué—repitámoslo una vez más—un moralista, un pastor de almas, que usa las anécdotas más o menos "históricas", más o menos fantásticas, que puede recoger de labios de sus contemporáneos, para un fin de edificación e

[20] Un elenco completo de las fuentes de San Gregorio puede verse en U. Moricca, *o.c.,* p.XXI-XLIII.

instrucción, muchas veces como ejemplos de la doctrina espiritual que ha expuesto en otras obras.

Según esto, el valor histórico de cada una de las narraciones—si hemos de dar fe a la absoluta fidelidad que el santo pontífice se atribuye en la transmisión de lo que se le cuenta—depende de la buena información y de la veracidad de la fuente de donde procede; lo que, como se comprende, a menudo es muy difícil de determinar.

Por fortuna, tratándose del libro segundo, las cosas cambian notablemente. En efecto, San Gregorio, apenas inicia la relación de las gestas de San Benito, indica cuáles son sus fuentes principales de información. Se trata de cuatro personajes venerables, sin duda dignos de crédito, tanto por su sinceridad como por su competencia: el abad Constantino, sucesor de San Benito en el régimen del monasterio de Montecasino; Valentiniano, abad de San Pancracio de Letrán; Simplicio, tercer abad de Montecasino; Honorato, abad de Subiaco. En el decurso del libro se citan además otras fuentes menores: el *vir illustris* Antonio (c.26); el monje Peregrino (c.27); el monje Exhilarato (c.18). En otros libros son mencionados además como informadores sobre cosas referentes a San Benito: el Papa Pelagio II y muchos religiosos (*Diál.* III, 16); otros discípulos del patriarca comunicaron noticias sobre los monjes Especioso y Gregorio, enviados por San Benito a Terracina y a Capua (*Diál.* IV, 7 y 8); cuanto a Nursia, patria de San Benito, poseía San Gregorio buenas fuentes informativas [21]. Otras fuentes probables o posibles son: los fieles de Effide (c.1); la nobleza romana (c.3); el subdiácono Florencio (c.13). El santo pontífice, además, estaba bien informado acerca de los obispos Sabino de Canosa, Constancio de Aquino y Germán de Capua, con quienes se había relacionado San Benito [22].

Todos estos datos son ciertamente impresionantes. San Gregorio poseía sobre el patriarca de Casino una vasta serie de fuentes, algunas de primera importancia. Había conocido a discípulos inmediatos del santo; por lo menos uno de ellos, el abad Honorato, vivía aún cuando el papa escribió su libro. Y esos discípulos de San Benito, o sus inmediatos sucesores, se hallaban ahora en Roma, no muy lejos del palacio papal, desde la destrucción de Montecasino, profetizada por San Benito, según nos cuentan los mismos *Diálogos*. Tales circunstancias nos dan la seguridad de que el papa hubo de hacer aquí, aun sin quererlo, obra hasta cierto punto histórica. El libro segundo no puede ser parto de la fantasía ni de su autor ni de algún informador amigo de imaginar. La huella dejada por San Benito, que vivió no muy lejos de Roma sólo unos cincuenta

[21] Cf., por ejemplo, *Dial.* IV, 2.
[22] Cf., por ejemplo, *Dial.* III, 8 y 15; IV, 8 y 42.

años antes, era demasiado profunda; los que sabían de él eran demasiado numerosos, para permitir deformaciones algo notables en la narración de sus hechos insignes.

Esto explica también los numerosísimos pormenores concretos, individuales, propios del libro segundo. Así, las descripciones topográficas, sorprendentemente precisas y ajustadas a la realidad suponen, bien que Gregorio conoció personalmente los parajes en donde se desarrolló la vida del patriarca, bien que tuvo a su disposición noticias muy seguras. Benito va de Roma a Effide y se detiene junto a la iglesia de San Pedro (c.1). El monasterio regido por el abad Adeodato se asienta sobre una altura, y desde él no hay camino alguno que pueda conducir a Román hasta la cueva del solitario de Subiaco (c.1). Ya padre de monjes, funda San Benito doce monasterios, en cada uno de los cuales coloca a doce monjes (c.3); tres de estos monasterios se levantan sobre las peñas (c.6); los monjes más jóvenes se forman bajo la inmediata dirección del fundador. La abadía de Montecasino señorea en el flanco de una hermosa montaña, cuya altitud se señala con bastante aproximación (c.8). San Gregorio nos muestra en diferentes cuadros a los primeros monjes casinenses transformando en monasterio la antigua fortaleza cuyos restos se ven todavía hoy (c.9 ss.). Allí dedica Benito un oratorio a San Martín, y en la parte más cimera levanta una capilla a San Juan Bautista (c.8). El santo y su hermana Escolástica se entrevistan cada año en un lugar perteneciente al monasterio, no lejos de Montecasino (c.37). Se trata, pues, de datos muy concretos, que nada tienen de tópicos. Pero hay detalles todavía más precisos, como el del sacerdote Florencio, mortal enemigo del abad Benito, que era abuelo—dice San Gregorio—"de nuestro subdiácono Florencio" (c.8), lo que no era precisamente proclamar las glorias familiares del buen clérigo. Entre los discípulos del patriarca de Casino, conocemos al hijo de un curial (c.11), al hijo de un *defensor* (c.20), al noble Teoprobo (c.17), a "nuestro Exhilarato" (c.18), a Mauro y a Plácido, hijos, respectivamente, de Evicio y Tértulo, pertenecientes ambos a ilustres familias romanas (c.3). Es notable el caso de Totila enviando a San Benito a su armígero, Rigo, junto con los condes Wul, Rodrigo y Blidino (c.14). Basten estos detalles—cuya lista podríamos aún prolongar sin dificultad—para convencernos del colorido concreto—como todo lo real—de la *Vida de San Benito*.

Cuanto hasta aquí venimos diciendo en torno al libro segundo de los *Diálogos* inclina nuestro ánimo a conceder a la narración gregoriana un valor histórico innegable. Ello es, sin duda, justo y legítimo. Mas, ¿debe abarcar tal apreciación todo el conjunto de la *vita*? Evidentemente, no. Hay demasiadas concausas que con más o menos probabilidades podían desfigurar la verdad histórica, para que sea lícito suponer que ésta

saliese del trance de todo en todo ilesa, incontaminada, pura. Enumeremos algunas. Recuérdese que el *curriculum vitae* de San Benito se presenta como la ascensión de un monje, a través de la práctica del ascetismo, hasta las cumbres de la contemplación, y que esta ascensión corresponde punto por punto a la idea que la tradición monástica se había forjado de la vida del asceta, al esquema que de esta vida se había trazado; se ha dicho sobre esto que San Gregorio era un espíritu demasiado positivo para que se le viniera a las mientes la idea de ilustrar con ejemplos una teoría preconcebida [23]; pero, ¿es esto absolutamente cierto? ¿No se permitiría acaso el santo pontífice algunas pequeñas manipulaciones en los hechos que podían favorecer sus designios, desde luego perfectamente legítimos, dado el género literario de los *Diálogos?* Cuando llama a su héroe el Moisés, el Elías, el Eliseo y el David de su tiempo, ¿lo hace movido por los milagros que de él ha narrado, o ha contado tales prodigios—tan sorprendentemente semejantes a los de los mencionados personajes bíblicos—a fin de poder dar al patriarca de Casino los títulos de referencia? Atribuyendo milagros hipotéticos a San Benito a fin de hacer resaltar alguna característica del santo, no haría, en último término, sino emplear los medios usados corrientemente por sus contemporáneos. Pero aun suponiendo que el papa se mantuviera fiel a su propósito de relatar simplemente lo que a él le referían, no por esto la verdad histórica permanece necesariamente inmaculada. De los cuatro principales informadores de Gregorio, sólo uno vivía aún cuando el pontífice se decidió a redactar los *Diálogos*, lo que es decir que usó de noticias que le fueron comunicadas tal vez muchos años antes; y es un hecho de experiencia común el que la memoria difícilmente es del todo fiel después de un notable lapso de tiempo. Y eso vale igualmente para los abades, quienes referirían a San Gregorio sucesos acaecidos muchos años antes. Además, es cosa muy humana hermosear, poetizar, es decir, transformar los hechos de las personas cuyo recuerdo guardamos con veneración y afecto; que no obraran así en mayor o menor escala los discípulos de San Benito sería más bien sorprendente. De hecho, sea por parte de San Gregorio, sea por la de sus informadores, vemos atribuir a fuerzas sobrenaturales algunos casos que se explican muy bien sin acudir a ellas; así, por ejemplo, nada nos obliga a creer que el pajarraco negro que en cierta ocasión frotó con sus alas el rostro del ermitaño de Subiaco fuera precisamente el demonio (c.13), ni que San Benito tuviera que echar mano del don de profecía para descubrir la impostura de Totila (c.14) o el orgullo del hijo del *defensor* (c.28).

Creemos que bastan estas reflexiones—que podríamos prolongar extendiéndolas a otros puntos—, para convencernos por

[23] J. WINANDY, *o.c.*, l.c., p.280.

lo menos de la probabilidad de que, con los hechos indudablemente históricos contenidos en el libro segundo de los *Diálogos*, se baraje algo o tal vez mucho de leyenda. Determinar con precisión la proporción que exista entre la una y la otra es algo extremadamente difícil, por no decir imposible. Qué sea historia—léase realidad en el pasado—y qué leyenda—léase deformación poética—, es asimismo frecuentemente dificilísimo de dictaminar. Imposible dividir con precisión. Sin embargo, parece acertada, aunque tal vez demasiado restringida, una solución parcial de U. Moricca, según la cual podemos considerar en general como histórico lo que constituye el fondo de las anécdotas gregorianas [24]; nosotros formularíamos, a lo que creemos, más justamente esta ley general diciendo que es lícito tomar como datos propiamente históricos todo aquello que no favorece directa o indirectamente los fines pastorales, o si se quiere, la tesis que pretende demostrar el autor; lo dicho de pasada, sin reparar en ello, sin especial interés. Y ello, en nuestro caso, es mucho: es el entero *curriculum vitae* de San Benito. Cuanto a lo demás—los milagros—, hase de examinar cada parte separadamente, para quedarnos muchas veces en la duda. Porque es evidente que, no porque un milagro ha sido atribuído a uno o a varios santos, es imposible que otro santo posterior pueda hacerlo de nuevo; ni porque un hagiógrafo use de tópicos—o clisés, como se dice hoy—, para describirnos las virtudes de su héroe, es irrebatible que en realidad no las poseyera. Argumentos de esta clase raras veces serán absolutamente probativos.

Concluyamos. Es legítimo usar los *Diálogos*, y en especial el libro segundo, como fuente histórica, si bien es necesario tener siempre presente su género literario. Lo que podríamos llamar accidental desde el punto de vista del fin que se propone el autor, constituye, en general, a lo que creemos, el elemento histórico más firme. Lo demás puede ser, no en su conjunto, sino tomado por partes, tanto o más histórico que la porción que hemos llamado accidental: mas comprobarlo es a menudo muy difícil, por no decir imposible.

EL TEXTO

El texto de los *Diálogos* de San Gregorio, copiosamente reproducido y conservado en gran número de códices, nos ha sido, en su conjunto, bastante bien transmitido. No obstante, en sus detalles y en algunos pocos pasajes deja algo que desear.

Hasta el presente no poseemos edición alguna satisfactoria, ni se puede soñar en tenerla fácilmente, existiendo una tan intrincada muchedumbre de manuscritos. Por ello nos había-

[24] U. MORICCA, *o.c.*, p.LXIV-LXV.

mos propuesto reproducir alguna de las mejores ediciones existentes. Mas al compararlas entre sí con intento de escoger la mejor, nos dimos cuenta de que podía ser ligeramente mejorada cada una de ellas, aprovechando lo bueno de las demás.

El texto que publicamos de la vida de San Benito ha sido establecido fundándose en tres ediciones: la de los Benedictinos de San Mauro, la de Mittermüller y la de Humberto Moricca. Para los capítulos XIV, XV, XVII y el principio de los capítulos XVIII y XXXI, hemos utilizado además la edición fragmentaria de G. Waitz, publicada en los *Monumenta Germaniae Historica*. El testimonio de los códices lo hemos utilizado únicamente a través de las referencias que a ellos hacen las ediciones.

Estas diversas ediciones no tienen un valor igual.

La de los Benedictinos está fundada sobre 18 códices franceses, repartidos entre los siglos IX-XIII. Por las escasas variantes de los códices citadas en las notas, no es posible formarse idea de la familia y valor de los mismos, como tampoco del modo como han sido utilizados por los editores. El texto resultante es bueno, recensionado en el estilo, superficialmente, es verdad, pero copiosamente. Los solecismos han sido corregidos, son numerosas las trasposiciones elegantes de palabras y la substitución, sobre todo de partículas, por otras sinónimas. Por lo que atañe al fondo, los puntos dudosos con harta frecuencia no han sido resueltos con claro criterio.

La edición de Mittermüller se limita a reproducir un excelente códice alemán del siglo X u XI. En nota, además de algunas variantes de ediciones y códices conocidos, da las de otros códices de Munich, interesantes, pero también demasiado escasas para poder clasificarlos. Dado que todos los códices, aun los mejores, tienen sus defectos, la edición de Mittermüller no es inmejorable.

El texto de Moricca ha sido establecido sobre la base de diez códices italianos de los siglos VIII-XI. El aparato de variantes es completo. El autor adoptó, como probablemente original, la ortografía de los códices del siglo VIII, lo que, además de ser muy discutible [25], hace poco agradable la lectura. Aparte esto, el texto establecido por él es bueno. En algunas cosas, no obstante, parece susceptible de ser mejorado. Ante todo la base manuscrita es estrecha y demasiado uniforme. Otras tradiciones que se separaron de la consultada por él, sin duda alguna anteriormente al siglo VIII, deben ser tenidas en cuenta. Además, la preferencia que demuestra por el códice Ambrosiano, le lleva a adoptar como originales algunas singularidades de los códices Bobienses, contra toda probabilidad interna y externa. Finalmente es discutible alguna vez el criterio seguido en la elección de variantes. Su preferencia por la *lectio difficilior* le lleva, por ejemplo, en una cita del Evangelio de San Juan, a adoptar la lectura imposible *non omnes accepimus*, en vez de la evidentemente original *nos omnes accepimus* (c.VIII).

Waitz, además de tres de los mejores códices consultados por Moricca, había utilizado otros cuatro, y fragmentos de otros dos. Entre ellos, los códices de San Galo son una excelente aportación. Su criterio es algo ecléctico.

Teniendo en cuenta el diverso valor de las citadas ediciones y, en cuanto era posible, de los códices colacionados por ellas, hemos establecido un texto muy próximo al de Moricca, corregido ortográficamente y en aquellos pasajes en los que la lectura de Moricca no nos pareció suficientemente justificada. El cotejo con las demás ediciones nos ha permitido una ligera ampliación de la base manuscrita. Mas por encima de todo, hemos puesto una particular atención en el examen interno de las variantes, intentando llegar por este camino a discernir cuál de ellas puede explicar el origen de las demás, y no puede, a su vez, ser explicada por ellas. Por ejemplo, en el capítulo tercero dice nuestro texto: "*citius agnosces, quia vivus ipse indociles deseruit, quantos in locis aliis ab animae morte suscitavit.*" En lugar de *vivus*, Mittermüller trae *vivos*, Moricca *viros*, los Benedictinos *non tantos*. En primer lugar, es de notar que la conjunción *quia*, siguiendo a un verbo que significa conocer, parece completiva, cuando en realidad es aquí causal. El complemento de *agnosces* es: *quantos*, etc., y debía seguir la oración causal, que fué antepuesta para mejor hacer resaltar el paralelismo antitético *vivus... morte*. El intercambio entre las vocales *u*, o es frecuente en los manuscritos de la época, por lo que no es raro se lea o se escriba *vivos* en lugar de *vivus*, y se haga luego concordar con *indociles* como acusativo plural. Con esto se salva el paralelismo *vivos... morte*, pero el texto pierde todo su vigor, porque nadie atentó contra la vida de los indóciles, mientras que ellos unánimemente conspiraban contra quien escapó con vida dejándoles. La variante *viros* es corrupción de *vivos*, y destruye el paralelismo. La va-

[25] Es frecuente que los códices transcriban el texto acomodándose más o menos, según la impericia del que transcribe, a la fonética y ortografía del tiempo y del lugar. Por ejemplo, en el códice visigótico de Urgel, del que más adelante hablamos, son frecuentísimos los errores ortográficos comunes a los códices españoles de su época, y solamente en cuatro o cinco variantes se puede sospechar una ortografía de origen italiano. Para distinguir entre la aportación de los copistas y lo que procede del original, no parece suficiente el método seguido por Moricca. Uno de los dos códices en los que se funda para establecer su ortografía, es el Ambrosiano, del siglo VIII, procedente de Bobbio. Posteriormente a su edición, A. Dold ha publicado un fragmento de manuscrito de los *Diálogos*, de la misma familia, procedente también, con mucha probabilidad, de Bobbio, y escrito durante el s. VII (*Zwei Doppelblätter in Uncziale des 7. Jahrhunderts mit Texts aus den Dialogen Gregors d. Gr.*, en Zentralblatt für Bibliothekswesen [1938], p.253-259). La ortografía es algo diversa y mucho más correcta, y su prioridad respecto del Ambrosiano permite suponer un estado anterior en la evolución ortográfica.

En nuestra edición adoptamos la ortografía generalmente en uso.

riante *non tantos* supone que se ha entendido la conjunción *quia* como completiva, y, quedando *quantos* sin antecedente, ha sido preciso corregir *vivos* por *non tantos*, que es la variante más artificiosa. El examen interno demuestra claramente que solamente algunos códices secundarios nos transmitieron la lectura original.

Nos hemos detenido en este ejemplo para dar a entender el método seguido en los puntos más difíciles.

En el aparato crítico hemos consignado únicamente una selección de variantes, que afectan al sentido o a la integridad de la frase, y a los nombres propios. En estos casos, hemos procurado que el aparato fuese completo, dentro del límite de nuestras posibilidades. Hemos dejado sin documentar una particularidad interesante del lenguaje de San Gregorio: el ablativo substituyendo al acusativo de lugar translaticio, que generalmente sigue a la preposición *in*. Esta particularidad se halla con toda certeza en algunos casos en los que no es posible la confusión, por ejemplo en el c.XVIII: *venit in saxis*. En otros casos, es grande la variedad de los códices, debido al trabajo de los correctores, a la movilidad de la *m* final que se añade o suprime fácilmente, y al intercambio de las vocales *u, o*. Por esta razón no hemos anotado tales variantes, dada su escasa seguridad. El fácil intercambio de las vocales *e, i* ha introducido una confusión semejante en otra particularidad probada del lenguaje de San Gregorio: el uso del presente en vez del futuro. Hemos documentado solamente aquellos casos en los que las variantes nos han parecido menos inciertas.

Terminado ya nuestro trabajo, tuvimos oportunidad de confrontarlo con el excelente códice visigótico del año 938, conservado en el archivo capitular de Seo de Urgel. Su colación fué una grata sorpresa: la mayor parte de lecturas adoptadas venían confirmadas por este códice. Su característica principal está en la ausencia de cualquier género de trabajo recensional. Sus variantes son solamente errores: diplografías, haplografías, omisiones, sustitución de palabras raras por otras más corrientes. En todo esto, como en los títulos de los capítulos, el códice sigue su camino particular, sin coincidir con los demás códices conocidos. Excepción hecha de estas menudencias, queda un fondo excelente, en el que coincide eclécticamente con los mejores códices italianos de Moricca, siguiendo con pocas excepciones aquellas variantes que llevan el sello de mayor autenticidad. Por ello creímos necesario revisar todo el trabajo hecho, a la luz de este códice todavía no aprovechado hasta el presente, y que probablemente se separó de la tradición italiana en la primera mitad del siglo VII [26].

[26] San Isidoro en su *De viris illustribus*, c.4, escrito hacia el 620, no menciona los *Diálogos* entre las obras de San Gregorio. En cambio son citados ya en el *De viris illustribus* de San Eldefonso (PL, 96, 199), escrito antes del 667. Por una carta de San Braulio a Tajón (649-650), sabemos que éste trajo de Roma algunos códices de San Gregorio antes no existentes en España (Maroz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* [Madrid 1941], p.184ss.). Entre ellos es probable estuvieran comprendidos los *Diálogos*. Con esto concuerda el examen interno del texto, que supone, con alguna laguna y alguna variante recensional común con los códices italianos, un estado de evolución del texto a cierta distancia del original; con su pureza, por otra parte, supone un estado de evolución anterior al representado por los códices italianos de los siglos VIII y siguientes. Hay que tener en cuenta, no obstante, que en las *Vitae sanctorum patrum Emeretensium* se mencionan los *Diálogos* de San Gregorio. Si estas *Vidas* fueron escritas entre el 633-638, como es probable (Garvin, The *Vitae sanctorum patrum Emeretensium* [Wáshington 1946], p.3ss.), los *Diálogos* fueron conocidos en Mérida antes del viaje de Tajón.

Hemos citado, además, en el aparato las ediciones de Cozza-Luzzi y Angelo della Noce. Estos dos autores editan respectivamente los códices *A* y *C* de Moricca, pero no concordando siempre con él, por error ciertamente de ambas partes, los hemos citado en tales casos. La versión griega del Papa Zacarías, dado su carácter parafrástico, la hemos consultado casi únicamente para los nombres propios.

La división en capítulos y los títulos correspondientes, no son probablemente originales, por lo que se observa gran diversidad en los códices. Por razones prácticas hemos adoptado la división de los benedictinos, que es la de Migne, aunque sin duda se podría mejorar. Los títulos están escogidos entre los de la tradición casinense.

Disposición del aparato crítico. En el aparato crítico se consignan generalmente en primer lugar las autoridades sobre las que se funda el texto. Siguen luego las demás, con sus variantes correspondientes. Cuando la variante es de pocos códices no se indica el aparato positivo.

La indicación de la edición precede siempre a la de los códices citados por ella. Entre corchetes, se citan las autoridades en favor de aquellas variantes que el editor no adoptó en el texto, relegándolas al aparato crítico.

A continuación damos la lista de las siglas usadas en el aparato para indicar las ediciones y los códices.

Ben. ..... = Sancti Gregorii papae I cognomento Magni Opera omnia... studio et labore Monachorum O. S. B. e Congregatione S. Mauri, París 1705 (hemos utilizado la edición de Venecia 1744, t.II, col. 207-276).

Códices que se mencionan en las notas, cuyas características se describen brevemente en el prefacio, p.117-118:

Germ. ..... = San Germanensis 162, s.IX. Actualmente debe conservarse en la B. N. de París junto con los demás códices de Saint-Germain.

Carnot. 1 ..... = Carnotensis 1 (s.IX), de San Pedro de Chartres.

Carnot. 2 ..... = Carnotensis 2 (s.XI), lo mismo que el anterior.

Theod. 1 ..... = S. Theoderici Remensis 1. No hacen constar de qué siglo era. Llevaba el n.58 en la biblioteca de S. Thierry de Reims.
Theod. 2 ..... = S. Theoderici Remensis 2. Tampoco dicen a qué época pertenecía, n.59.
Compend. ..... = Compendiensis. Sin indicación del siglo; de San Cornelio de Compiègne, n.30.
Longip. ..... = Longipontis, o sea Longpont; sin notar la época.
Val.-cl. ..... = Vallis-Clarae, Vauclair, advierten que es muy bueno su texto, pero no advierten de qué época sea.
Lyr ..... = Lyranus, Lierre (Bélgica); no consta de qué época.
Norm. ..... = Códices normandos.
Gemet. 1 ... = Gemmeticensis 1 (s.x), de Jumièges.
Gemet. 2 ... = Gemmeticensis 2, sin indicar el siglo.
Prat. ..... = Pratellensis (s.xi), de Les Préaux.
Aud. ..... = S. Audoensis (s.xii), St. Ouen de Ruán.
Becc. ..... = Beccenses, dos códices del monasterio de Bec, en la Normandía; no consta el siglo.
Bigot. ..... = Bigotianus (s.xiii), quizá procedía de Ruán.
Angl. ..... = Manuscritos ingleses cuyas variantes editó James; citados sin otra especificación [27].

Mit. ..... = Sancti Gregorii Magni Dialogorum liber secundus de Vita et Miraculis S. Benedicti, Ed. R. Mittermüller, Ratisbona 1880. XI-77pp. Edición del *cod. Wessofontanus* = Wessobrunn 38, Munich, clm.22038 (s.x u xi).
Frising. ..... = Frisingensis 93, clm.6293 incompleto (s.ix?).
Augus. ..... = Augustanae ecclesiae n.48, clm.3748 (s.xi?).
Ranshof. ..... = Ranshofensis, clm.12617 (s.xii).

Mor. ..... = Umberto Moricca, Gregorii Magni Dialogi, libri IV. Roma, Istituto storico italiano (Fonti per la storia d'Italia), 1924. p.71-134.

Códices utilizados:

A. ..... — Milán, Ambros. B 159 sup. Procedente de San Columbano de Bobbio. Escrito en hermosa uncial de mediados del s.viii, con correcciones de fines del s.ix.
M. ..... — Verona, Capit.XLVI (44). Letra mixta de uncial y minúscula, de comienzos del s.viii. El escribano era inculto.
S. ..... — Roma, Vit. Em., Sessoriano 40 (1258). Escritura beneventana del s.ix. Indice de capítulos al principio de cada libro; los números indicados al margen. Correcciones de una mano contemporánea y otra posterior.
O1. ..... — Roma, Vallicelliano C. 9, folios 174-181 y 185-275. Escritura romano-farfense del s.ix con elementos semiunciales. Sólo contiene desde la mitad del c.XXVII hasta el final.
O2. ..... — Roma, Vallicelliano C. 9, fol. 1-137. Letra beneventana del s.xi.
C. ..... — Montecasino, 85. Escrito en tiempo del abad Desiderio (s.xi). Los números de los capítulos al margen.
V1. ..... — Vaticano, Palat. lat. 260; minúscula del s.x.
V2. ..... — Vaticano, Palat. lat. 261; minúscula del s.ix-x. Títulos indicados al margen, sólo hasta el c.XXV del libro III. Ortografía poco cuidada.
V3. ..... — Vaticano, Palat. lat. 262; minúscula del s.x.
V4. ..... — Vaticano, lat. 5753; minúscula del s.ix. Según Waitz del s.x Procedente de Bobbio.

Waitz. ..... = Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec.iv-ix. [Ed. G. Waitz], Hannover 1878, p.527-28.
1 ..... — Sangallensis, 214; escritura merovingia del s.viii. Contiene sólo pocos fragmentos.
1 ..... = Mor. *A.*
2 ..... = Mor. *V4.*
3 ..... — Sangallensis, 213; escrito con negligencia en el s.ix; muy bárbaro. División de capítulos sólo en el libro iv.
**3* ..... — Berlín, Staatsbibl., Theol. lat. fol., 432; s.ix. Quedan sólo unos pocos fragmentos del libro II (c.XIV y XV) y IV.
4 ..... — Berlín, Staatsbibl., Theol. lat., 466. Escrito con pulcritud en el s.x. Concuerda frecuentemente con 1 y 2, contra los demás. Correcciones de los ss.x y xi.
5 ..... = Mor *C.*
6 ..... — Sangallensis, 215. Escrito diligentemente en el s.x. Concuerda a menudo con el 3, de suerte que parece proceder de un mismo arquetipo.
7 ..... — Munich, clm. 2944 (Altmünster 14); s.x. Incompleto.

C.-L. ..... = Josephi Cozza-Luzzi, Historia S. P. N. Benedicti a SS. Pontificibus R. Gregorio I descripta et Zacharia graece reddita, nunc primum e codicibus s.viii Ambrosiano et Cryptensi-Vaticano edita et notis illustrata, Túsculo-Grottaferrata, 1880. = Mor *A.*

Nuce. ..... = Angelus de Nuce. Chronica S. Monasterii Casinensis... Praemittitur in vitam sanctissimi patriarchae nostri magni Benedicti Spicilegium. París 1668 (otra edición, Milán 1724). = Mor. *C.*

U. ..... = Urgellensis.—Seo de Urgel, Catedral, s. n.; perg., 238 fol. sin número, de 290 × 220 mm. Escritura visigótica del sur de la península, del año 938.

[27] Los Maurinos conceden el primer lugar al códice de la Biblioteca regia del siglo ix, pero no lo citan en las notas, probablemente porque lo siguen en el texto.

El libro II completo, los demás muy fragmentarios. Colacionado sobre fotografía. Véase una descripción y facsímil en P. PUJOL i TUBAU, *De paleografia visigòtica a Catalunya*, Butlletí de la Biblioteca de Catalunya, t.IV, 1917, p.12-13 y fig.1.

Zac. ..... = Versión griega de los Diálogos por el Papa Zacarías (741-751). Hemos utilizado las ediciones de los Benedictinos de S. Mauro y de Cozza-Luzzi mencionadas antes bajo las siglas Ben y C.-L.

Clasificación de los códices

Los códices mencionados pueden clasificarse alrededor de las dos agrupaciones señaladas por Moricca. Este distingue los códices casinenses, caracterizados por el título del libro II, que menciona a San Benito como fundador del monasterio *Arcis* (Montecasino), y los independientes.

Entre los casinenses se distinguen dos grupos. El primero, el de Bobbio, comprende los códices *A V4*, a los que debe añadirse el *4* de Waitz. El segundo grupo, propiamente casinense, está constituído por los códices *V3*, y los dos, más recensionados, *C O2*. A este grupo hay que añadir el códice editado por Mittermüller, cercano a *V3*.

El grupo de Bobbio es notable por su fidelidad y antigüedad. El Casinense, quitada la parte evidentemente recensional, creemos que puede competir con el de Bobbio.

Quedan los independientes. *M* es notable por su antigüedad y rusticidad. Tiene analogías con *S*, y algunas variantes comunes con *V2* y *O1*.

Nuestro códice U, en las variantes menos comunes, concuerda principalmente con *V1*, *M* y, según puede deducirse de los pocos fragmentos que conocemos, con *6* de Waitz.

Para la clasificación de los demás códices faltan los elementos necesarios, según hemos dicho.

SANCTI GREGORII MAGNI

"DIALOGORUM" LIBER II

De vita et miraculis Venerabilis Benedicti
conditoris vel [a] abbatis Monasterii
quod appellatur Arcis [b], provinciae Campaniae

Fuit vir vitae venerabilis, gratia Benedictus et nomine [a], *ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile. Aetatem quippe moribus transiens, nulli animum voluptati dedit, sed dum in hac terra adhuc esset, quo temporaliter libere uti potuisset despexit iam quasi aridum mundum cum flore. Qui liberiori genere* [b] *ex provincia Nursiae* [c] *exortus, Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat, sed cum in eis multos ire per abrupta vitiorum cerneret, eum quem quasi in ingressu mundi posuerat retraxit pedem, ne si quid de scientia eius attingeret, ipse quoque postmodum in immane praecipitium totus iret. Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae* [1] *conversationis habitum quaesivit. Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus. Huius ego omnia gesta non didici, sed pauca quae narro quattuor discipulis illius referentibus agnovi: Constantino scilicet, reverentissimo* [2] *valde viro, qui ei in monasterii regimine successit;* [3] *Valentiniano quoque, qui multis annis Lateranensi monasterio praefuit; Simplicio* [d], *qui congregationem illius post eum tertius rexit; Honorato etiam, qui nunc adhuc cellae eius* [e] *in qua prius conversatus fuerat* [f] *praeest.*

---

[1] *Ita* Ben. Mit. C.-L. Nuce, U.; Mor. conversionis. [2] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *C O2 V1 2 3 4*] U; Mor. *om.* [3] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *C O2 V2 3*] U *cfr. c. XIII;* Mor. [Ben. *Germ.*] Valentiano; [Ben. *Bigot.*] Zac. Valentino.

[a] La partícula *vel* en el latín eclesiástico de la época, significa muchas veces *et*, y.

[b] *Arcis.* Genitivo de *arx*, es usado aquí como nombre propio; por eso no lo hemos traducido. Probablemente está en genitivo por atracción de *monasterii*, que le precede. Con este nombre se designaba a Montecasino a causa de la vetusta ciudadela o alcázar que coronó antiguamente el monte y que San Benito convirtió el monasterio. Ya MARCOS POETA decía en su poema sobre San Benito: *Hunc plebs stulta locum quondam vocitaverat Arcem, marmoreisque sacrum fecerat esse diis.* También LEÓN DE OSTIA en su *Chronica Casinensis*, I, 5, llama *Arcem* al monasterio.

[a] *Gratia Benedictus et nomine*, juego de palabras imposible de conservar en español, que ha diferenciado el nombre Benito del adjetivo bendito. De ahí la disociación que se imponía en nuestra versión.

[b] Traducir de "noble linaje" no estaría en consonancia con el texto ni con el sentido que le da S. Gregorio; lo más que puede atribuirse a ese *liberiori* es el carácter de familia "acomodada", o como decimos también, de "buena familia". Es una leyenda tardía y sin consistencia histórica la que quiere hacer proceder a San Benito del noble linaje de los Anicios.

[c] Se habla aquí, no de la ciudad de Nursia, ni tampoco de una provincia romana, propiamente dicha, sino de la región o distrito vecino a la ciudad, en los confines de la Sabina. Es un país de clima frío y más bien duro. A ello alude VIRGILIO (*Aen.* VII, 103): *Quos frigida misit Nursia.*

[d] Nos faltan datos propiamente históricos sobre estos abades y sus abadiados. Tampoco puede establecerse a ciencia cierta la fecha de fundación del monasterio de Letrán, aunque es probable que tuvo lugar por los años de 560, poco más o menos (Cf. I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, t.3 [1923], p.21; P. LUGANO, *Sull'antica ufficiatura della basilica lateranense*, en *Rivista storica benedettina*, t.16 [1925], p.3-11).

[e] Es decir, Subiaco.

[f] *Conversatus fuerat* pertenece al medieval *conversari* y vale aquí lo mismo que "había vivido".

SAN GREGORIO MAGNO

LIBRO II DE LOS "DIALOGOS"

Vida y milagros del Venerable Benito
fundador y abad del Monasterio llamado "Arcis"
de la provincia de Campania

Hubo un varón de vida venerable, bendito por gracia y por nombre Benito, dotado desde su más tierna infancia de una cordura de anciano. Anticipándose, en efecto, por sus costumbres a la edad, jamás entregó su espíritu a ningún placer, sino que estando aún en esta tierra y pudiendo gozar libremente de los bienes temporales, despreció ya el mundo con sus flores, cual si estuviese marchito.

Nacido en la región de Nursia, de buena familia, fué enviado a Roma a cursar los estudios de las ciencias liberales. Pero viendo que muchos se dejaban arrastrar en el estudio por la pendiente de los vicios, retiró el pie, que casi había puesto en el umbral del mundo, por temor a que si llegaba a conseguir un poco de su ciencia, fuése después a caer también él totalmente en el fatal precipicio. Despreciando, pues, los estudios literarios, abandonó la casa y los bienes de su padre, y deseando agradar a solo Dios, buscó el hábito de la vida monástica. Retiróse, pues, ignorante a sabiendas y sabiamente indocto.

No he podido averiguar todos los hechos de su vida, pero los pocos que narro los he sabido por referencias de cuatro de sus discípulos, a saber: Constantino, varón venerabilísimo, que le sucedió en el gobierno del monasterio; Valentiniano, que estuvo durante muchos años al frente del monasterio de Letrán; Simplicio, el tercero que después de él rigió su comunidad, y Honorato, que todavía gobierna el cenobio donde había él vivido primeramente.

CAPUT I

De capisterio [a] fracto et consolidato

Hic itaque cum iam relictis litterarum studiis petere deserta decrevisset, nutrix, quae hunc arctius amabat, sola secuta est. Cumque ad locum venissent qui [1] *Effide* [b] *dicitur, multisque honestioribus viris caritate se illic detinentibus in Beati Petri ecclesia demorarentur, praedicta nutrix illius ad purgandum triticum a vicinis mulieribus praestari sibi capisterium petiit, quod super mensam incaute derelictum casu accidente fractum est, sicque ut in duabus partibus inveniretur divisum. Quod mox* [2] *ut rediens nutrix illius invenit, vehementissime flere coepit, quia vas quod praestitum acceperat fractum videbat. Benedictus autem, religiosus et pius puer, cum nutricem suam flere conspiceret, eius dolori compassus, ablatis secum utrisque fracti capisterii partibus, sese cum lacrimis in orationem dedit. Qui ab oratione surgens, ita iuxta se vas sanum reperit, ut in eo fracturae inveniri vestigia nulla potuissent. Mox autem nutricem suam blande consolatus, ei sanum capisterium reddidit quod fractum tulerat. Quae res in loco eodem a cunctis est agnita, atque in tanta admiratione habita, ut hoc ipsum capisterium eius loci incolae in ecclesiae ingressu suspenderent, quatenus et praesentes et secuturi omnes agnoscerent Benedictus puer* [3] *conversionis gratiam a quanta perfectione coepisset. Quod annis multis illic ante oculos omnium fuit, et usque ad haec Langobardorum tempora super fores ecclesiae pependit. Sed Benedictus, plus appetens mala mundi perpeti quam laudes, pro Deo laboribus fatigari, quam vitae huius favoribus extolli, nutricem suam occulte fugiens, deserti loci secessum petiit, cui Sublacus* [c] *vocabulum est, qui a Romana urbe quadraginta fere millibus distans, frigidas atque perspicuas emanat aquas. Quae illic videlicet aquarum abundantia in extenso prius lacu colligitur, ad postremum vero in amne derivatur. Quo dum fugiens pergeret, monachus quidam, Romanus nomine* [d]*, hunc euntem reperit, quo tenderet requisivit. Cuius cum desiderium cogno-*

[1] *Ita* Mit. *Frising. August. Ranshof.*, Mor.; U, Ephi; [Ben. *Germ. Becc. Aud.* 2. Mor. *V4*] Fide; Ben. Zac. Enfide. [2] Ben. [Mit. *August.*] mox rediens nutrix illius ut ita invenit. [3] *Ita* Mor. Mit. U; Ben. [Mit. *Frising. August. Ranshof.*, Mor. *02 V1*] conversationis.

[a] La palabra *capisterium* hállase ya usada por Columella (*De re rustica* II, 9); con ella se designaba un instrumento rústico destinado seguramente a aventar y limpiar el grano y no, como algunos pensaron, un tamiz o cedazo. No es raro que pudiera romperse con facilidad semejante utensilio, puesto que—por lo menos algunos de tamaño menor, téngase en cuenta que la versión griega traduce μαγίδιον—eran de arcilla cocida.

[b] Hoy Affile. A 684 m. de altura sobre el nivel del mar. Dista unos 9 kilómetros de Subiaco.

[c] *Sublacus* o *Sublaqueum*, hoy Subiaco, colocada a la derecha del curso alto del Anio, a 77 km. de Roma. Se levanta a 408 m. sobre el nivel del mar.

CAPÍTULO I

De una criba rota y recompuesta

Cuando, pues, dejados los estudios literarios, concibió el propósito de retirarse al desierto, siguióle tan solo su nodriza, que le amaba entrañablemente. Y habiendo llegado a un lugar que llaman Effide, luego que les retuvo en aquel paraje la caridad de muchas personas honradas, se establecieron junto a la Iglesia de San Pedro. La mencionada nodriza de Benito solicitó de las vecinas le diesen de prestado una criba para limpiar el trigo; y habiéndola dejado incautamente sobre la mesa, rompióse por casualidad, de modo que quedó partida en dos pedazos. Cuando al llegar la encontró así la nodriza, empezó a llorar desconsoladamente al ver roto el utensilio que había recibido prestado. Pero Benito, joven religioso y compasivo, viendo llorar a su nodriza, compadecido de su dolor, llevando consigo los dos pedazos de la criba rota, dióse a la oración con lágrimas; y al levantarse encontró junto a él el recipiente tan entero, que no hubiera podido notarse en él señal alguna de rotura. En seguida, consolando dulcemente a su nodriza, le devolvió entera la criba que se había llevado rota. El caso llegó a noticia de todos en aquel lugar y causó tal admiración, que los habitantes del pueblo colgaron esa misma criba en el vestíbulo de la iglesia, con objeto de que todos, los presentes y los que vinieran en el futuro, supieran con qué perfección había dado comienzo el joven Benito a la gracia de su nueva vida. Allí estuvo expuesta a los ojos de todos durante muchos años y hasta estos tiempos de los longobardos ha permanecido suspendida en las puertas de la iglesia.

Pero Benito, prefiriendo más bien sufrir las injurias del mundo que sus alabanzas, y verse por Dios agobiado de trabajos, más que ensalzado por los favores de esta vida, huyó a escondidas de su nodriza y marchóse a la soledad de un lugar desierto llamado Subiaco, distante sobre unas cuarenta millas de la ciudad de Roma, donde manan aguas frescas y transparentes. Esta abundancia de aguas se recoge desde allí primeramente en un gran lago y al fin se deslizan formando un río. Mientras caminaba fugitivo en aquella dirección, le encontró en el camino cierto monje llamado Román y le preguntó adónde iba. Y cuando conoció su designio, guardó su secreto, y prestándole ayuda, dióle el hábito de la vida monástica, sirviéndole en cuanto pudo.

Tomó nombre del lago artificial que mandó hacer el emperador Claudio y junto al cual construyó Nerón su *villa*.

[d] Del monje Román, que pasó más tarde al Martirologio con el título de santo, nada sabemos por la historia. Su fiesta se celebra el 22 de mayo.

visset, et secretum tenuit, et adiutorium impendit, eique sanctae conversationis habitum tradidit, et in quantum licuit ministravit. Vir autem Dei ad eumdem locum perveniens, in arctissimo specu se tradidit, tribusque annis, excepto Romano monacho, hominibus incognitus mansit. Qui videlicet Romanus non longe in monasterio sub [4] *Adeodati patris regula degebat, sed pie eiusdem patris sui oculis furabatur horas, et quem sibi ad manducandum subripere poterat, diebus certis Benedicto panem ferebat. Ad eumdem vero specum a Romani cella iter non erat, quia excelsa desuper rupes eminebat; sed ex eadem rupe in longissimo fune religatum Romanus deponere panem consuevérat, in qua etiam resti parvum tintinnabulum inseruit, ut ad sonum tintinnabuli vir Dei cognosceret quando sibi Romanus panem praeberet, quem exiens acciperet. Sed antiquus hostis unius caritati invidens, alterius refectioni, cum quadam die submitti panem conspiceret, iactavit lapidem et tintinnabulum fregit. Romanus tamen* [5] *modis congruentibus ministrare non desiit. Cum vero iam omnipotens Deus, et Romanum vellet a labore requiescere, et Benedicti vitam in exemplo hominibus demonstrare, ut posita super candelabrum lucerna claresceret, quatenus omnibus qui in domo Dei sunt luceret, cuidam presbytero longius manenti, qui refectionem sibi in paschali festivitate paraverat, per visum Dominus apparere dignatus est dicens: Tu tibi delicias praeparas, et servus meus illo in loco fame cruciatur. Qui protinus surrexit, atque in ipsa solemnitate paschali, cum alimentis quae sibi paraverat, ad locum tetendit, et virum Dei per abrupta montium, per concava vallium, per defossa terrarum quaesivit, eumque latere in specu reperit. Cumque oratione facta et benedicentes omnipotentem Dominum consedissent, post dulcia vitae colloquia is qui advenerat presbyter dixit: Surge et sumamus cibum, quia hodie Pascha est. Cui vir Dei respondit dicens: Scio quod Pascha est, quia videre te meruí. Longe quippe ab hominibus positus, quia die eodem paschalis esset solemnitas ignorabat. Venerabilis autem presbyter rursus asseruit dicens: Veraciter hodie resurrectionis dominicae paschalis dies est; abstinere tibi minime congruit, quia et ego ad hoc missus sum, ut dona omnipotentis Domini pariter sumamus. Benedicentes igitur Deum, sumserunt cibum. Expleta itaque refectione et colloquio, ad ecclesiam presbyter recessit.*

Eodem quoque tempore hunc in specu latitantem etiam pastores invenerunt, quem dum vestitum pellibus inter fruteta cernerent, aliquam bestiam esse crediderunt. Sed cognoscentes Dei famulum, eorum multi ad pietatis gratiam a bestiali mente mu-

[4] *Ita* Ben. Zac. [Mit. *August.*, Mor. *C M O2 S*] V: Mit. Mor. Deodati.
[5] Mit. *August.* [Ben. *Germ. Gemet.*, Mor, *V2* horis.

Al llegar el varón de Dios a aquel lugar, se retiró a una cueva estrechísima, y permaneció durante tres años ignorado de los hombres, salvo del monje Román. Vivía éste en un monasterio no lejos de la cueva, bajo la regla del abad Adeodato; pero hurtaba piadosamente unas horas a la vigilancia de su abad y en días convenidos llevaba a Benito el pan que podía sustraer, a hurtadillas, de su comida. No había camino hasta la cueva desde el monasterio de Román, porque se levantaba en lo alto una gran roca; pero Román desde la misma peña solía dejar caer el pan atado a una cuerda muy larga, y ató también a la cuerda una campanilla para que el varón de Dios conociese al sonido de ella cuándo Román le enviaba el pan, y saliese a cogerlo.

Pero el antiguo enemigo, envidioso de la caridad del uno y de la refección del otro, viendo un día bajar el pan, lanzó una piedra y rompió la esquila. Sin embargo de ello, no desistió Román de ayudarle con medios oportunos. Pero queriendo ya el Dios Omnipotente que Román descansara de su tarea, y al mismo tiempo se diera a conocer la vida de Benito como ejemplo para los hombres, a fin de que colocada la luz sobre el candelabro, resplandeciese para iluminar a todos los que están en la casa de Dios, dignóse el Señor aparecerse en una visión a cierto sacerdote que vivía lejos de allí, que había aparejado su comida en la festividad de la Pascua, diciéndole: "Tú te preparas delicias, y mi siervo sufre hambre en tal sitio." Al punto se levantó, y en la misma solemnidad pascual, con los manjares que se había aderezado, fuése al lugar de referencia en busca del varón de Dios, a través de las asperezas de los montes, las profundidades de los valles y las hondonadas de aquellas tierras; y encontróle escondido en la cueva. Y cuando después de hacer oración y bendecir a Dios Omnipotente, los dos se sentaron tras dulces coloquios sobre la vida espiritual, el sacerdote que había venido le dijo: "Levántate y tomemos alimento, porque hoy es Pascua." A lo que respondió el varón de Dios, diciendo: "Sé que es Pascua, porque he sido digno de verte." En efecto, alejado como estaba de los hombres, ignoraba que fuese aquel día la solemnidad de la Pascua. Y le dijo de nuevo el venerable presbítero: "De veras, hoy es el día pascual de la resurrección del Señor; no es procedente que ayunes, pues para eso he sido yo enviado, para que juntos tomemos los dones del Señor." Bendiciendo, pues, a Dios, tomaron alimento. Y así, concluída la refección y el coloquio, volvió el presbítero a su iglesia.

También por aquel entonces le encontraron unos pastores escondido en la cueva, y viéndole por entre los arbustos vestido con pieles creyeron que era una fiera. Pero reconociendo después en él al siervo de Dios, muchos de ellos trocaron sus instintos de fiera por la gracia de la devoción. Así, su nombre

tati sunt. Nomen itaque eius per vicina loca cunctis innotuit, factumque est ut ex illo iam tempore a multis frequentari coepisset, qui cum ei cibos deferrent corporis, ab eius ore in suo pectore alimenta referebant vitae.

CAPUT II

De tentatione carnis superata

Quadam vero die, dum solus esset, tentator affuit. Nam nigra parvaque avis quae vulgo merula vocatur, circa eius faciem volitare coepit, eiusque vultui importune insistere, ita ut capi manu posset si hanc vir sanctus tenere voluisset; sed signo crucis edito recessit avis. Tanta autem carnis tentatio avi eadem recedente secuta est, quantam vir sanctus numquam fuerat expertus. Quamdam namque aliquando feminam viderat, quam malignus spiritus ante eius mentis oculos reduxit, tantoque igne servi Dei animum in specie illius accendit, ut se in eius pectore amoris flamma vix caperet, et iam pene deserere eremum voluptate victus deliberaret, cum subito, [1] *superna gratia respectus, ad semetipsum reversus est, atque urticarum et veprium iuxta densa succrescere fruteta conspiciens, exutus indumento, nudum se in illis spinarum aculeis et urticarum incendiis proiecit, ibique diu volutatus, toto ex eis corpore vulneratus exiit, et per cutis vulnera eduxit a corpore vulnus mentis, quia voluptatem traxit in dolorem. Cumque* [2] *bene poenaliter arderet foris, extinxit quod illicite ardebat intus. Vicit itaque peccatum, quia mutavit incendium. Ex quo videlicet tempore, sicut post discipulis ipse perhibebat, ita in illo est tentatio voluptatis edomita, ut tale in se aliquid minime sentiret. Coeperunt postmodum multi iam mundum relinquere atque ad eius magisterium festinare. Liber quippe a tentationis vitio, iure iam factus est virtutum magister. Unde et per Moysen praecipitur* [a] *ut levitae a viginti quinque annis et supra ministrare debeant, ab anno vero quinquagesimo custodes vasorum fiant.*

PETRUS.—*Iam quidem prolati testimonii mihi aliquantum intellectus interlucet, sed tamen hoc* [3] *planius postulo exponi.*

GREGORIUS.—*Liquet, Petre, quod in iuventute carnis tentatio ferveat, ab anno autem quinquagesimo calor corporis frigescat. Vasa autem sacra sunt fidelium mentes. Electi ergo,*

[1] [Ben. *Carnot. 1, Prat. Gemet.*] supernae gratiae respectu; [Ben. *Bigot.*] tum subito superna gratia repletus. [2] Mit. [Mor. *M*] pene; [Mor. *A V4*] *om.* [3] *Ita* Mit. [Ben. *Val.-cl. Theod. 1 2*, Mor. *02 V2*] U; Ben. Mor. [Mit. *Frising.*] plenius.

[a] Num. 8, 24ss.

dióse a conocer a todos por los lugares circunvecinos, con lo que ya desde entonces se vió frecuentado por muchos, que al llevarle el sustento del cuerpo, recibían, en trueque, de su boca manjares de vida para su corazón.

CAPÍTULO II

De cómo venció una tentación de la carne

Un día, estando a solas, se presentó el tentador. Una negra avecilla llamada vulgarmente mirlo, comenzó a revolotear en torno de su rostro y acercarse importuna a su cara, de suerte que hubiera podido asirla con la mano, si hubiera querido el santo varón apresarla; mas, trazando la señal de la cruz, alejóse el ave. No bien se marchó, siguióle una tentación de la carne tan violenta, cual nunca la había experimentado el varón santo. Efectivamente, había visto antaño a una mujer que representó ahora vivamente el maligno espíritu a los ojos de su alma; y de tal modo inflamó su hermosura el ánimo del siervo de Dios, que a duras penas cabía en su pecho la llama del amor, y vencido por la pasión, pensó casi ya en abandonar el desierto. Pero iluminado súbitamente por la gracia de lo alto volvió en sí, y divisando un espeso matorral de zarzas y ortigas que allí cerca crecía, se despojó de sus vestidos, y se arrojó desnudo sobre aquellos aguijones de espinos y ardores de ortigas; y habiéndose revolcado allí mucho tiempo, salió de ellas con todo el cuerpo llagado. Así, por las heridas del cuerpo curó la herida del alma, pues trocó el deleite por el dolor. Y al abrasarse en el sufrimiento exterior, extinguió el fuego ilícito que ardía en su alma. De esta suerte venció al pecado, porque mudó el incendio. Desde entonces, según solía después contar él mismo a sus discípulos, de tal modo quedó en él amortiguada la tentación de la voluptuosidad, que jamás sintió en sí mismo nada semejante.

En lo sucesivo empezaron muchos a dejar ya el mundo y buscar su magisterio. A la verdad, libre del mal de la tentación, fué tenido ya con razón como maestro de virtudes. Por eso manda Moisés que los levitas, a partir de los veinticinco años, deben servir en el templo; pero que desde los cincuenta sean custodios de los vasos sagrados.

PEDRO.—Ya de algún modo me es patente la inteligencia del pasaje aducido; pero te ruego me lo expongas más claramente.

GREGORIO.—Es sabido, Pedro, que en la juventud arde con más violencia la tentación de la carne, pero que a partir de los cincuenta años el calor del cuerpo se enfría. Los vasos sagrados son, por otra parte, las almas de los fieles. Ahora bien,

cum adhuc in tentatione sunt, subesse eos ac servire necesse est, et obsequiis laboribusque fatigari, cum vero iam mentis aetate tranquilla calor recesserit tentationis, custodes vasorum sunt, quia doctores animarum fiunt.

PETRUS.—*Fateor placet quod dicis. Sed quia prolati testimonii* [a] *claustra reserasti, quaeso ut de vita iusti debeas ea quae sunt inchoata percurrere.*

CAPUT III

DE AMPULLA VITREA SIGNO CRUCIS RUPTA

GREGORIUS.—*Recedente igitur tentatione, vir Dei, quasi spinis erutis exculta terra, de virtutum segete feracius fructum dedit. Praeconio itaque eximiae conversationis celebre nomen eius habebatur. Non longe autem monasterium fuit* [a]*, cuius congregationis pater defunctus est, omnisque ex illo congregatio ad eumdem venerabilem Benedictum venit, et magnis precibus ut eis praeesse deberet petiit. Qui diu negando distulit, suis illorumque fratrum moribus convenire non posse praedixit, sed victus quandoque praecibus, assensum dedit. Cumque in eodem monasterio regularis vitae custodiam teneret, nullique ut prius per actus illicitos in dextram laevamque partem deflectere a conversationis itinere liceret, suscepti fratres insane saevientes semetipsos prius accusare coeperunt quia hunc sibi praeesse poposcerant. quorum scilicet tortitudo* [b] *in norma eius rectitudinis offendebat. Cumque sibi sub eo conspicerent illicita non licere, et se dolerent assueta relinquere, durumque esset quod in mente veteri cogebantur nova meditari, sicut pravis moribus semper gravis est vita bonorum, tractare de eius* [1] *aliquid morte conati sunt. Qui inito consilio venenum vino miscuerunt. Et cum vas vitreum in quo ille pestifer potus habebatur recumbenti patri ex more monasterii ad benedicendum fuisset oblatum, Benedictus extensa manu signum crucis edidit, et vas quod longe tenebatur eodem signo rupit, sicque confractum est ac si in illo vase mortis pro cruce lapidem dedisset. Intellexit protinus vir Dei quia potum mortis habuerat quod*

[a] C.-L. Nuce [Mit. *Casin. Prising. August.*, Mor. *V4*] U clausa.

[1] *Ita* Mit. *Frising. August.*, Mor. [Ben. *Germ. Theod. 1 2, et Norm.*] U (*cfr. c. XXIII:* plus se ceteris aliquid fuisse); Ben, eius morte aliqui.

[a] Este monasterio estuvo situado, según la tradición, a la izquierda del Anio, entre Subiaco y Tivoli, en el antiguo *Vicum Varronis* (Vicovaro), y se llamaba antiguamente de San Cosimato, o bien de San Cosme y San Damián.

[b] *Tortitudo*, la única lección autorizada, es una palabra perteneciente a la baja latinidad que significaba usualmente injusticia o violencia. San Gregorio la usa aquí en oposición a *rectitudo*, poniendo así más de relieve el contraste entre el carácter torcido de los monjes culpables y la rectitud de vida del patriarca.

en tanto los elegidos se hallan en la tentación, es preciso que se humillen y sirvan, fatigándose con servicios y trabajos; pero cuando en la edad tranquila del alma cesa el calor de la tentación, son ya custodios de los vasos sagrados, porque son constituídos doctores de las almas.

PEDRO.—A fe mía, que me gusta lo que dices. Pero, ya que has puesto en evidencia el misterio que entraña el pasaje citado, te ruego sigas exponiendo los hechos de la vida de este justo, a que has dado comienzo.

CAPÍTULO III

DE UNA VASIJA DE CRISTAL ROTA CON LA SEÑAL DE LA CRUZ

GREGORIO.—Alejada, pues, la tentación, el varón de Dios, cual tierra cultivada libre de espinos, dió copiosos frutos en la mies de las virtudes. Y así, por la fama de su eximia santidad, se tenía ya por célebre su nombre.

No lejos de allí había un monasterio, cuyo abad había fallecido, y toda su comunidad dirigióse al venerable Benito, solicitando con vivas instancias que les presidiera. El, negándose, lo difirió por mucho tiempo, diciéndoles de antemano que no podrían ajustarse sus costumbres con las de los hermanos; pero vencido al fin por sus reiteradas súplicas, dió su asentimiento.

Impuso en aquel monasterio la observancia de la vida regular, no permitiendo a nadie desviarse como antes, por actos ilícitos, ni a derecha ni a izquierda, del camino de perfección. Los hermanos, de quienes se había hecho cargo, locamente airados, empezaron a acusarse a sí mismos por haberle pedido que les gobernara, pues su vida torcida estaba en pugna con aquella norma de rectitud. Y dándose cuenta de que bajo su gobierno no se les permitirían cosas ilícitas, doliéndose de tener que renunciar a sus costumbres y les fuese duro, por otra parte, el tener que obligarse a abrazar cosas nuevas con su espíritu envejecido, y como quiera que la vida de los buenos se hace intolerable a los de costumbres depravadas, tramaron su muerte. Y después de decidirlo en consejo, mezclaron veneno en el vino.

Cuando fué presentada al abad, al sentarse a la mesa, la vasija de cristal que contenía la bebida envenenada para que la bendijera, según costumbre en el monasterio, Benito, extendiendo la mano, hizo la señal de la cruz y con ella se quebró el vaso que estaba a cierta distancia; y de tal modo se rompió, que parecía que a aquel vaso de muerte, en lugar de la cruz, le hubiesen dado con una piedra. Comprendió en seguida el varón

portare non potuit signum vitae, atque illico surrexit et vultu placido, mente tranquilla, convocatos fratres allocutus est dicens: misereatur vestri, fratres, omnipotens Deus, quare in me facere ista voluistis? [2] *Numquid non prius dixi quia vestris ac meis moribus non conveniret? Ite, et iuxta mores vestros patrem quaerite, quia me post haec habere minime potestis. Tunc ad locum dilectae solitudinis rediit et solus in superni spectatoris oculis habitavit secum*[c].

PETRUS.—*Minus patenter intelligo quidnam sit: habitavit secum.*

GREGORIUS.—*Si sanctus vir contra se unanimiter conspirantes* [3] *suaeque conversationi longe dissimiles coactos diu sub se tenere voluisset, fortasse sui vigoris usum et modum tranquillitatis excederet, atque a contemplationis lumine mentis suae oculum declinasset, dumque quotidie illorum incorrectione fatigatus minus curaret sua, et se forsitan relinqueret, et illos non inveniret. Nam quoties per cogitationis motum nimie extra nos ducimur, et nos sumus, et nobiscum non sumus, quia nosmetipsos minime videntes per alia vagamur. An illum secum fuisse dicimus qui in longinquam regionem abiit, portionem quam acceperat consumsit, uni in ea civium adhaesit, porcos pavit, quos et manducare siliquas videret et esuriret? Qui tamen, cum postmodum coepit cogitare bona quae perdidit, scriptum de illo est:* In se reversus dixit: quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus [d]. *Si igitur secum fuit, unde ad se rediit? Hunc ergo venerabilem virum secum habitasse dixerim, quia in sua semper custodia circumspectus, ante oculos conditoris se semper aspiciens, se semper examinans, extra se mentis suae oculum non divulgavit.*

PETRUS.—*Quid ergo quod de Petro apostolo scriptum est dum de carcere ab angelo eductus fuisset:* qui ad se reversus dixit: nunc scio vere quia misit Dominus angelum suum, et eripuit me de manu Herodis et de omni expectatione plebis Iudaeorum? [e].

GREGORIUS.—*Duobus modis, Petre, extra nos ducimur, quia aut per cogitationis lapsum sub nosmetipsos recidimus, aut per contemplationis* [4] *gratiam super nosmetipsos levamur. Ille itaque qui porcos pavit, vagatione mentis et* [5] *immunditia sub*

[2] *Ita* Ben. Mit. C.-L. [Mor. *V1*] U; Mor quid? [3] *Ita* Ben. Mit. C.-L. [Mor. *C O2 V1 2 3 4*] U; [Mor. *M*] suaque; Mor. suae. [4] *Ita* Ben. Mit. C.-L. [Mor. *C O2 V1 2 3 4*] U; Mor. *add.* etiam. [5] *Ita* Ben. Mit. C.-L. [Mor. *V2*]; Mor. [Mit. *August.*] U immunditiae.

[c] Ya los escritores gentiles usaron, alguna que otra vez, la expresión *habitare secum*, u otras similares, para designar la vida interior espiritual del hombre; se acostumbran a citar como ejemplos: PERSIO, *Sat.* 4, 52; *tecum habita*, y SÉNECA, *Ep.* 2; *secum morari*.

[d] Luc. 15, 17.

[e] Act. 12, 11.

de Dios que debía de contener una bebida de muerte lo que no había podido soportar la señal de la vida. Y al punto se levantó de la mesa, y con rostro afable y ánimo tranquilo, convocados los hermanos, les habló diciendo: "Que Dios Omnipotente tenga compasión de vosotros, hermanos; ¿por qué quisisteis hacer esto conmigo? ¿Acaso no os dije con anterioridad que eran incompatibles mis costumbres con las vuestras? Id y buscad un padre de acuerdo con vuestros caprichos, porque en lo sucesivo de ningún modo podéis ya contar conmigo."

Entonces volvió al lugar de su amada soledad, y solo, bajo las miradas del celestial espectador, 'habitó consigo.'

PEDRO.—No acierto a comprender del todo lo que quiere decir 'habitó consigo'.

GREGORIO.—Si el santo varón hubiese querido tener por más tiempo sujetos contra su voluntad a los que de común acuerdo conspiraban contra él y eran tan desemejantes de su modo de vivir, tal vez hubiera ello excedido el ejercicio normal de sus fuerzas y el temple de su tranquilidad, apartando los ojos de su espíritu de la luz de la contemplación. Y en tanto se fatigaba un día y otro día en la corrección de todos ellos, hubiera desatendido sus cosas; y olvidándose a lo mejor de sí mismo, no hubiera sido de provecho a los demás. Porque, cuantas veces, bajo la violencia de una preocupación excesiva, salimos fuera de nosotros mismos, somos nosotros y sin embargo no estamos en nosotros, porque divagando por las cosas en torno, no reparamos en nosotros mismos. ¿Diremos acaso que vivía consigo aquel que partió a una región lejana, derrochó la herencia que había recibido, se ajustó con uno de los habitantes de allí y apacentó los puercos, a los que veía comer bellotas, mientras le consumía el hambre? Y sin embargo, cuando empezó después a pensar en los bienes que había perdido, se escribió de él: *Vuelto en sí, dijo: ¡cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia!* Si, pues, estuvo consigo, ¿cómo volvió en sí? Por eso decía yo que este venerable varón habitó consigo, por cuanto, teniendo constantemente fija la mirada en la guarda de sí mismo, mirándose de continuo ante los ojos del Creador y examinándose sin cesar, no alejó fuera de sí el ojo de su espíritu.

PEDRO.—Entonces ¿cómo se explica lo que está escrito acerca del apóstol Pedro, quien al ser sacado de la cárcel por el ángel, *volviendo en sí, dijo: "Ahora sé verdaderamente que el Señor ha enviado su ángel y me ha librado de las manos de Herodes y de toda la expectación del pueblo judío"*?

GREGORIO.—De dos maneras, Pedro, salimos fuera de nosotros mismos. O bien por las culpas del alma caemos por debajo de nosotros, o bien, somos elevados por encima de nosotros por la gracia de la contemplación. Así, aquel que apacentó a los puercos, cayó debajo de sí por los devaneos de su

semetipso cecidit. Iste vero quem angelus solvit eiusque mentem in exstasi rapuit, extra se quidem, sed super semetipsum fuit. Uterque ergo ad se rediit, quando et ille ab errore operis se collegit ad cor, et ille a contemplationis culmine ad hoc rediit quod intellectu communi et prius fuit. Venerabilis igitur Benedictus in illa solitudine habitavit secum in quantum se intra cogitationis claustra custodivit, nam quotiescumque hunc contemplationis ardor in altum rapuit, se proculdubio sub se reliquit.

PETRUS.—*Placet quod dicis, sed quaeso respondeas si deserere fratres debuit quos semel suscepit.*

GREGORIUS.—*Ut ego, Petre, existimo, ibi adunati aequanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui qui adiuventur boni. Nam ubi omnimodo fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus, maxime si e vicino causae suppetant quae fructum Deo valeant ferre meliorem. Vir itaque sanctus propter quem custodiendum staret, qui omnes unanimiter se persequentes cerneret? Et saepe agitur in animo perfectorum, quod silentio praetereundum non est, quia cum laborem suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant. Unde ille quoque egregius praedicator qui* dissolvi *cupit* et cum Christo esse, *cui* vivere Christus est et mori lucrum [f], *qui certamina passionum, non solum ipse appetit, sed ad toleranda haec et alios accendit, Damasci persecutionem passus, ut* [6] *potuisset evadere, murum, funem sportamque quaesivit, seque latenter deponi voluit* [5]. *Numquidnam Paulum mortem dicimus timuisse, quam se ipse pro Iesu amore testatur appetere? Sed cum in eodem loco minorem sibi fructum adesse conspiceret et gravem laborem, ad laborem se alibi cum fructu servavit. Fortis enim praeliator Dei teneri intra claustra noluit, certaminis campum quaesivit. Unde idem quoque venerabilis Benedictus, si libenter audis, citius agnosces, quia* [7] *vivus ipse indociles deseruit, quantos in locis aliis ab animae morte suscitavit.*

PETRUS.—*Ita esse ut doces, et manifesta ratio, et prolatum congruum testimonium declarat. Sed quaeso ut de vita tanti patris ad narrationis ordinem redeas.*

GREGORIUS.—*Cum sanctus vir* [8] *diu in eadem solitudine vir-*

[6] Ben. [Mor. *A V4*] *posset.* [7] *Ita Zac.* [*Ben. Carnot. 1 2, Prat. Lyr. Bigot Aud. 1,* Mor. *M. 02*] U; Mit. *Ranshof. August.*, C.-L. Nuce [Ben. *Germ. Theod. 2, Becc. Gemet. Aud. 2*] vivos; Mor. viros; Ben. non tantos. [8] Mor. *om.*

[f] Phil. 1, 21.
[5] Cf. Act. 9, 24; 2 Cor. 11, 32ss.

espíritu y la impureza; el otro, en cambio, a quien libró el ángel y arrebató su espíritu en éxtasis, estuvo ciertamente fuera de sí, pero por encima de sí mismo. Ambos, por tanto, volvieron en sí: aquél, cuando apartándose del yerro de su vida, refugióse en su corazón; éste, cuando de las cumbres de la contemplación, volvió a ser lo que antes era en su estado de ánimo habitual.

El venerable Benito, pues, habitó consigo en aquella soledad, en cuanto que se guardó a sí mismo dentro del santuario de su pensamiento; puesto que siempre que le arrebató a lo alto el ardor de la contemplación, no cabe duda que quedó por debajo de sí mismo.

PEDRO.—Me gusta lo que dices; pero te ruego me respondas si debió abandonar a los hermanos que una vez tomó bajo su dirección.

GREGORIO.—A mi juicio, Pedro, en donde se encuentran algunos buenos a quienes se pueda ayudar, hay que soportar con ecuanimidad a los malos que hay allí reunidos. Pero donde falta en absoluto el fruto que pueden cosechar los buenos, se hace inútil el trabajo que se toma por los malos, máxime si se ofrecen de cerca otras empresas que pueden reportar mayor fruto para Dios. Según esto, ¿a quién iba a ser de provecho el santo varón, quedándose allí por más tiempo, cuando veía que todos unánimemente le perseguían?

Además, ocurre con frecuencia en el ánimo de los perfectos —y no debemos pasar esto en silencio—que al percatarse de que su trabajo no da fruto alguno, emigran a otra parte donde reporte fruto su tarea. Por eso aquel egregio predicador que ardía en deseos de *verse libre del cuerpo y estar con Cristo*, para quien su *vivir era Cristo y el morir ganancia*, que no sólo ambicionaba para sí las luchas de las persecuciones, sino que enardecía a otros a soportarlas, al sufrir persecución en Damasco, buscó un muro, una cuerda y una espuerta para poder evadirse, y quiso que le bajasen ocultamente por ella. ¿Y vamos a decir por ventura que Pablo tuvo miedo a la muerte, cuando él mismo declara que la deseaba por amor a Jesús? No hay tal; sino que, al ver que en aquel sitio hallaba poco fruto y mucho trabajo, reservóse para realizar en otra parte un trabajo con fruto. El esforzado luchador de Dios no quiso quedarse en el campamento y fué en busca de otro campo de batalla. Por donde, si me escuchas con benevolencia, Pedro, comprenderás en seguida que no fueron tantos los rebeldes que abandonó allí, al escapar él con vida, cuantos fueron aquellos a quienes en otros lugares resucitó de la muerte del alma.

PEDRO.—Que es así como dices, lo declara esa razón manifiesta y el oportuno testimonio aducido. Pero te ruego vuelvas al hilo de la narración de la vida de tan gran padre.

GREGORIO.—Como el santo iba creciendo en virtudes y

tutibus signisque succresceret, multi ab eo in loco eodem ad omnipotentis Dei sunt servitium congregati, ita ut illic duodecim monasteria [h] *cum omnipotentis Iesu Christi Domini opitulatione construeret, in quibus statutis patribus duodenos monachos deputavit, paucos vero secum retinuit, quos adhuc in sua praesentia aptius eruditi iudicavit. Coepere etiam tunc ad eum Romanae urbis nobiles et religiosi concurrere, suosque ei filios omnipotenti Domino nutriendos dare. Tunc quoque bonae spei suas soboles* [i] *Evitius Maurum, Tertullus vero patricius Placidum tradidit, e quibus Maurus iuvenior, cum bonis polleret moribus, magistri adiutor coepit existere, Placidus vero puerilis adhuc indolis annos gerebat* [i].

CAPUT IV

De monacho vagae mentis ad salutem reducto

In uno autem ex eis monasteriis quae circumquaque construxerat, quidam monachus erat qui ad orationem stare non poterat, sed mox ut se fratres ad studium orationis inclinassent, ipse egrediebatur foras, et mente vaga terrena aliqua et transitoria agebat. Cumque ab abbate suo saepius fuisset admonitus, ad virum Dei deductus est, qui ipse quoque eius [1] *stultitiae vehementer increpavit, et ad monasterium reversus vix duobus diebus viri Dei admonitionem tenuit, nam die tertio ad usum proprium reversus, vagari tempore orationis coepit. Quod cum servo Dei ab eodem monasterii patre, quem constituerat, nuntiatum fuisset, dixit: ego venio, eumque per memetipsum emendo. Cumque vir Dei venisset in eodem monasterio, et constituta hora, expleta psalmodia, sese fratres in orationem dedissent* [a], *aspexit quod eumdem monachum qui manere in oratione non poterat, quidam niger puerulus per vestimenti fimbriam foras trahebat. Tunc eidem patri monasterii, Pompeiano nomine, et Mauro Dei famulo secreto dixit: numquid non aspicitis quis est qui istum monachum foras trahit? qui respondentes dixerunt: non. Quibus ait: oremus ut vos etiam videatis quem iste monachus sequitur. Cumque per biduum esset oratum, Maurus monachus vidit, Pompeianus autem, eiusdem monasterii pater,*

[h] *Ita* Zac. [Ben. *Germ. Gemet et pler. Norm.*, Mor. *A V1 1mV4*] U; Mit. Mor. Euthicius; Ben. [Mor. *C 02*] Equitius.

[i] Ben. Mit. [Mor. *C V1 2mV2*] stultitiam.

[h] Se desconoce históricamente su nombre y situación.

[i] De las vidas de San Mauro y San Plácido nada consta históricamente. Sus legendarias biografías fueron compuestas en los siglos IX y XII, respectivamente; sus autores fueron, como ya dijimos, el Pseudo-Fausto (Odón de Glanfeuil) y el Pseudo-Gordiano, en realidad Pedro Diácono.

[a] De aquí se deduce que los primeros discípulos de San Benito practicaban una suerte de oración silenciosa acabada la salmodia, que debió suceder o sustituir a la oración para después de cada salmo de los monjes egipcios, según cuenta Casiano (*Inst.* II, 7). Cuando San Benito escribió la *Regla*, esta oración debía ser más bien breve (*Reg.* c.20, 5.)

milagros en aquella soledad, fueron muchos los que se congregaron en aquel lugar al servicio de Dios Omnipotente; de suerte que construyó allí doce monasterios con el auxilio de Nuestro Señor Jesucristo Todopoderoso, a cada uno de los cuales, después de constituir los abades respectivos, asignó doce monjes; pero retuvo consigo unos pocos, a los cuales creyó deber formar todavía mejor en su presencia.

También entonces empezaron a frecuentarle algunos nobles y religiosos de la ciudad de Roma y le ofrecieron a sus hijos para educarlos en el temor del Dios Omnipotente. Fué también por aquel entonces cuando Evicio y Tértulo, varón éste de linaje patricio, le encomendaron a sus hijos, Mauro y Plácido, dos niños de buenas esperanzas; entre los cuales el joven Mauro, dotado de buenas costumbres, empezó a ser ayudante del maestro; en cuanto a Plácido, se hallaba todavía en sus primeros años de infancia.

CAPITULO IV

Del monje distraído vuelto al buen camino

En uno de aquellos monasterios que había construído alrededor, había un monje que no podía permanecer en la oración, sino que, apenas los hermanos se inclinaban para aplicarse a la oración, salía él fuera y distraído se entretenía en cosas terrenas y transitorias. Habiéndole avisado reiteradas veces su abad, fué conducido al varón de Dios, quien a su vez le increpó duramente por su necedad. Vuelto al monasterio, apenas si se acordó por dos días de la amonestación del siervo de Dios; porque al tercero, vuelto a su antiguo modo de proceder, empezó a divagar durante el tiempo de la oración. Habiendo dado aviso al siervo de Dios el mismo padre del monasterio que él había constituído, dijo: "Yo iré y le corregiré personalmente". Y habiendo venido el varón de Dios al monasterio, a la hora fijada, concluída la salmodia, se aplicaron los hermanos a la oración; y entonces vió cómo un rapazuelo negro arrastraba hacia fuera tirándole del borde del vestido a aquel monje que no podía permanecer en la plegaria. Entonces les dijo por lo bajo al padre del monasterio, cuyo nombre era Pompeyano, y al siervo de Dios Mauro: "¿No veis quién es el que arrastra hacia fuera a este monje?" A lo que respondieron ellos negativamente. "Oremos, pues, les dijo, para que también vosotros veáis a quién sigue este monje." Al cabo de dos días de oración, el monje Mauro lo vió; Pompeyano, empero, que era el padre del monasterio, no pudo verlo.

videre non potuit; die igitur alia, expleta oratione, vir Dei oratorium egressus, stantem foris monachum reperit, quem pro caecitate cordis sui virga percussit, qui ex illo die nihil persuasionis ulterius a nigro [2] iam puerulo pertulit, sed ad orationis studium immobilis permansit. Sicque antiquus hostis [3] dominari [b] non ausus est in eius cogitatione, ac si ipse percussus fuisset ex verbere.

CAPUT V

De aqua quam in montis vertice ex petra produxit

Ex his autem monasteriis quae in eodem loco construxerat, tria sursum in rupibus montis erant, et valde erat fratribus laboriosum semper ad lacum descendere ut aquam haurire debuissent, maxime quia ex divexo montis latere erat grave descendentibus in [1] timore periculum. Tunc collecti fratres ex eisdem tribus monasteriis ad Dei famulum Benedictum venerunt dicentes: laboriosum nobis est propter aquam quotidie usque ad lacum descendere, et idcirco necesse est ex eodem loco monasteria mutari. Quos blande [2] consolatus dimisit, et nocte eadem cum parvo puerulo, nomine Placido, cuius superius memoriam feci, eiusdem montis ascendit rupem, ibique diutius oravit, et oratione completa, tres petras in loco eodem pro signo posuit, atque ad suum, cunctis illic nescientibus, monasterium rediit. Cumque die alio ad eum pro necessitate aquae praedicti fratres rediissent, dixit: ite, et rupem illam in qua tres super invicem positas petras [3] inveneritis, in modico cavate, valet enim omnipotens Deus etiam in illo montis cacumine aquam producere, ut vobis laborem tanti itineris dignetur auferre. Qui euntes, rupem montis quam Benedictus praedixerat, iam sudantem invenerunt. Cumque in ea concavum locum fecissent, statim aqua repletus est, quae tam sufficienter emanavit, ut nunc usque ubertim defluat, atque ab illo montis cacumine usque ad inferiora derivetur.

CAPUT VI

De ferro ex profundo aquae ad manubrium reverso

Alio quoque tempore gothus quidam pauper spiritu ad [1] conversationem venit. Quem vir Domini Benedictus libentis-

[2] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *C M 02 V2 3*] U; Mor, *om.* [3] [Ben. *Aud. 1 2, Becc. Lyr.*] *add.* ulterius.

[2] [Mit. *Casin.*] itinere. [2] *Ita* Mor. [Ben. *Gennet, pler. Norm. Germ.*] U *cfr. c. I, XXVII;* Mit. *August.* [Mor. *C O2 S2mV3*] consolatos; Ben. consolans. [3] *Ita* Ben. [Mor. *C O2 V1 2mV2*] U; Mor, invenitis; Mit, invenietis.

[1] Ben. [Mor. *V1*] conversionem.

[b] El tenor del relato exige aquí un *ulterius* como el que poco antes se encuentra. Hemos traducido de acuerdo con lo que pide el sentido del texto,

Al otro día, terminada la oración, saliendo el varón de Dios del oratorio, sorprendió a aquel monje estando fuera, a quien, para curar la ceguera de su corazón, golpeó con una vara. Desde aquel día ya no sufrió en lo más mínimo el engaño de aquel negro rapaz y permaneció constante en la oración. Así, el antiguo enemigo no se atrevió a dominar por más tiempo en la imaginación del monje, como si él mismo hubiese recibido el golpe.

CAPÍTULO V

Del agua que hizo brotar de una roca en la cumbre de un monte

Entre los monasterios que en aquel mismo paraje había construído, tres de ellos se hallaban emplazados en lo alto de las rocas de un monte, con lo que resultaba sumamente penoso para los hermanos el descender siempre al lago para poder sacar el agua; mayormente siendo grave el riesgo que corrían al bajar ya con miedo por la pendiente repentina de la montaña.

Reuniéronse entonces los hermanos de los tres monasterios y acudieron al siervo de Dios Benito, diciendo: "Nos es muy penoso descender diariamente al lago por agua; por lo mismo, es preciso trasladar a otro lugar los monasterios." Benito los consoló dulcemente y los despidió.

Aquella misma noche subió a la cumbre que formaban los peñascos del monte, con el niño llamado Plácido, de quien anteriormente hice mención, y oró allí largo tiempo. Concluída la oración, puso como señal en aquel mismo lugar tres piedras y, sin que lo supiera nadie de allí, tornóse al monasterio. Cuando al día siguiente volvieron a él los hermanos mencionados a significarle una vez más la falta de agua, les dijo: "Id y horadad un poco aquella roca en donde encontréis tres piedras puestas una sobre otra. Porque puede el Dios Todopoderoso hacer manar agua aun en la cima de este monte, para evitaros el trabajo de un tan largo camino." Fueron, pues, y encontraron la roca que les había dicho Benito, ya rezumando. Y cavando en ella un hoyo, al punto llenóse de agua y manó tan copiosamente que aún corre en la actualidad en abundancia y se desliza desde la cumbre hasta el pie de la montaña.

CAPÍTULO VI

De un hierro vuelto a su mango, del fondo del agua

También en otra ocasión, un godo pobre de espíritu, se presentó para la vida monástica, al cual recibió gustosísimo el va-

de sí tan claro que ya los copistas suplieron en algunos manuscritos el adverbio susodicho.

sime suscepit. Quadam vero die ei dari ferramentum iussit, quod [2]*a falcis similitudine, falcastrum vocatur, ut de loco quodam vepres abscideret, quatenus illic fieri hortus deberet. Locus autem ipse quem mundandum gothus susceperat, super ipsam laci ripam iacebat. Cumque gothus isdem densitatem veprium totius virtutis annisu succideret, ferrum de manubrio prosiliens, in lacum cecidit, ubi scilicet tanta erat aquarum profunditas, ut spes requirendi ferramenti nulla iam esset. Itaque ferro perdito, tremebundus ad Maurum monachum cucurrit gothus, damnum quod fecerat nuntiavit, et reatus sui egit poenitentiam* [a]*. Quod Maurus quoque monachus mox Benedicto Dei famulo curavit indicare. Vir igitur Domini Benedictus haec audiens, accessit ad locum* [b]*, tulit de manu gothi manubrium et misit in lacum, et mox ferrum de profundo rediit, atque in manubrium intravit. Qui statim ferramentum gotho reddidit dicens: ecce labora et noli contristari.*

CAPUT VII

De eius discipulo, qui super aquas pedibus ambulavit

Quadam vero die, dum isdem venerabilis Benedictus in cella consisteret, praedictus Placidus puer, santi viri monachus, ad hauriendam de lacu aquam egressus est. Qui vas quod tenuerat in aquam incaute submittens, ipse quoque cadendo secutus est. Quem mox unda rapuit, et pene in unius sagittae cursum a terra introrsus traxit. Vir autem Dei intra cellam positus hoc protinus agnovit, et Maurum festine vocavit dicens: [1] *frater Maure, curre, quia puer ille qui ad hauriendam aquam perrexerat in lacum cecidit, iamque eum longius unda trahit. Res mira et post Petrum apostolum inusitata: benedictione etenim postulata atque percepta, ad patris sui imperium concitus perrexit Maurus, atque usque ad eumdem locum quo ab unda ducebatur puer, per terram se ire existimans, super aquam cucurrit, eumque per capillos tenuit, rapido quoque cursu rediit. Qui mox terram tetigit, ad se reversus, post terga respexit, et quia super aquas cucurrisset agnovit, et quod praesumere non potuisset ut fieret, miratus extremuit factum. Reversus ad patrem, rem gestam retulit. Vir autem venerabilis Benedictus hoc non suis meritis, sed oboedientiae illius deputare coepit. At contra Maurus pro solo eius imperio factum dicebat, seque conscium in illa virtute non esse quam nescius fecisset. Sed in*

[2] *Ita* Mor. [Ben. *Gemet.*, Mit. *August.*] U; Ben. Mit. [Mor. *C 02 V1 3*] ad falcis similitudinem.

[1] U frater Maure curre, frater Maure curre.

[a] Según la prescripción de la *Regla* (c.46, 2 y 3).
[b] A la letra "fuése al lugar", es decir, al lago. De ahí nuestra traducción.

rón de Dios Benito. Un día mandó que le diesen una herramienta que por su parecido con la falce llaman falcastro, para que cortara las zarzas de un sitio donde debía plantarse un huerto. El lugar aquel que se disponía a limpiar el godo, daba sobre la misma orilla del lago. Y como el godo cortaba aquel matorral de zarzas con todas sus energías, se desprendió el hierro del mango y cayó al lago; era allí tanta la profundidad de las aguas, que no quedó ya ninguna esperanza de recobrar la herramienta.

Así, pues, perdido el hierro, corrió el godo tembloroso al monje Mauro, le contó el daño que había cometido e hizo penitencia por su falta. Mauro, a su vez, púsolo en seguida en conocimiento del siervo de Dios Benito. Al oírlo, el varón del Señor fuése al lago, tomó el mango de manos del godo y lo arrojó al agua, y al punto se remontó el hierro del fondo y se ajustó al mango. Y devolviendo inmediatamente al godo la herramienta, le dijo: "Ahí lo tienes, trabaja y no te contristes."

CAPÍTULO VII

De un discípulo suyo que anduvo a pie enjuto sobre las aguas

Un día, mientras el venerable Benito estaba en el monasterio, el susodicho niño Plácido, monje del santo varón, salió a sacar agua del lago, y al sumergir incautamente en el agua la vasija que llevaba consigo, cayó también él y fuése tras ella. Arrebatóle en seguida la corriente y le arrastró agua adentro, casi a un tiro de flecha. El varón de Dios, por su parte, que se hallaba en el recinto del monasterio, se dió cuenta al punto de lo que ocurría y llamando inmediatamente a Mauro, le dijo: "Corre, hermano Mauro, que aquel niño que fué por agua ha caído al lago y ya la corriente le arrastra lejos en pos de sí". Y, cosa admirable e insólita desde el apóstol Pedro. Después de solicitar y recibir la bendición, marchó Mauro a toda prisa a cumplir la orden de su padre; y creyendo que caminaba sobre tierra firme, corrió sobre el agua hasta el lugar donde la corriente había arrebatado al niño, y cogiéndolo por los cabellos, volvióse al punto rápidamente. Apenas tocó tierra, vuelto en sí miró atrás y se dió cuenta de que había andado sobre las aguas; y lo que jamás presumió poder hacer, lo admiraba ahora estupefacto como un hecho.

Volviendo al padre, le contó lo sucedido, mas el venerable Benito empezó a atribuir esto, no a sus propios méritos, sino a la obediencia del discípulo. Mauro, por el contrario, sostenía que ello era efecto sólo de su mandato y que él no tenía parte en aquel prodigio, que había hecho inconscientemente.

hac humilitatis mutuae amica contentione accessit arbiter puer qui ereptus est, nam dicebat: ego cum ex aqua traherer, super caput meum abbatis melotem [a] *videbam, atque ipsum me ex aquis educere considerabam.*

PETRUS.—*Magna sunt valde quae narras, et multorum aedificationi profutura. Ego autem boni viri miracula, quo plus bibo, plus sitio.*

CAPUT VIII

DE INFECTO PER VENENUM PANE, PER CORVUM LONGIUS PROIECTO

GREGORIUS.—*Cum iam loca eadem in amore Dei Domini Iesu Christi longe lateque fervescerent, saecularem vitam multi relinquerent, et sub* [1] *levi Redemtoris iugo cervicem cordis edomarent, sicut mos pravorum est invidere aliis virtutis bonum quod ipsi habere non appetunt, vicinae ecclesiae presbyter, Florentius nomine* [a], *huius nostri subdiaconi Florentii avus, antiqui hostis malitia percussus, tanti viri studiis coepit aemulari, eius quoque conversationi derogare, quosque etiam posset ab illius visitatione compescere. Cumque iam se conspiceret eius profectibus obviare non posse, et conversationis illius opinionem crescere, atque multos ad statum vitae melioris, ipso quoque opinionis praeconio indesinenter vocari, invidiae facibus magis magisque succensus, deterior fiebat, quia conversationis illius habere appetebat laudem, sed habere laudabilem vitam nolebat. Qui eiusdem invidiae tenebris caecatus, ad hoc usque perductus est ut servo omnipotentis Domini infectum veneno panem, quasi pro benedictione* [b] *transmitteret. Quem vir Dei cum gratiarum actione suscepit, sed eum, quae pestis lateret in pane, non latuit. Ad horam vero refectionis illius ex vicina silva corvus venire consueverat et panem de manu eius accipere. Qui cum more solito venisset, panem quem presbyter transmiserat, vir Dei ante corvum proiecit, eique praecepit dicens: in nomine Iesu Christi Domini tolle hunc panem, et tali eum in loco proiice, ubi a nullo* [2] *hominum possit inveniri. Tunc corvus aperto ore, expansis alis, circa eumdem panem coepit discurrere atque crocitare, ac si aperte diceret et oboedire se velle, et tamen iussa*

[1] Ben. Nuce, C.-L. U leni. [2] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *M VI*]; Mor. [Mit. *August.*] U homine.

[a] La melota era una prenda del antiguo vestuario monástico egipcio, a modo de zamarra de piel de cabra. (CASIANO, *Inst.* I, 7 y 10; IV, 13; *Reg. Pach.* praef. 4.)

[a] Los restos del ninfeo de la *villa* neroniana aún hoy se llaman *le carceri di prete Florenzio;* estos restos se levantaban frente a la morada de San Benito. Según una crónica del siglo XV (MURATORI, *Antiq.* XXIV, p.949), entonces estaba todavía en pie una parte del puente por el cual hizo avanzar el malvado sacerdote a las siete mozuelas.

El segundo Florencio de que se habla aquí fué elegido más tarde obispo de Nápoles, pero desertó de su cargo (cf. S. GREGORIO, *Epist.* III, 15 diciembre 592).

Pero en esta amistosa contienda de mutua humildad, se constituyó árbitro el niño que había sido salvado, diciendo: "Yo, al ser sacado del agua, veía sobre mi cabeza la melota del abad y consideraba que era él quien me sacaba de las aguas."

PEDRO.—Grandes son sobremanera las cosas que narras y ello ha de ser, a no dudarlo, de edificación para muchos; de mí sé decir que cuanto más bebo de los milagros de este santo varón, más sed tengo de ellos.

CAPÍTULO VIII

DEL PAN ENVENENADO LANZADO LEJOS POR UN CUERVO

GREGORIO.—Habiéndose inflamado ya aquellos lugares en todas direcciones en el amor de Dios Nuestro Señor Jesucristo, muchos dejaron la vida del siglo sometiendo la altivez de su corazón al suave yugo del Redentor. Sin embargo, como es patrimonio de los malos envidiar el bien de la virtud en los demás, que ellos mismos no apetecen, un presbítero de la iglesia vecina, llamado Florencio, abuelo de nuestro subdiácono Florencio, incitado por la malicia del antiguo enemigo, empezó a tener envidia de las empresas llevadas a cabo por el santo varón y a difamar su vida y apartar de su trato a cuantos podía. Mas viendo que ya no le era posible impedir sus progresos y crecía la opinión de su vida, y que además muchos eran atraídos incesantemente a una vida mejor por la fama de su reputación; abrasado más y más por la llama de la envidia, se hacía peor cada día, porque deseaba la alabanza de su vida santa, pero no quería llevar una vida laudable.

Obcecado, pues, por las tinieblas de la envidia, llegó al punto de enviar al siervo de Dios Omnipotente un pan envenenado, como obsequio. El varón de Dios lo aceptó por su parte con acciones de gracias; pero no se le ocultó el mal escondido en el pan.

Ahora bien, a la hora de la refección, solía venir un cuervo de la selva vecina que tomaba el pan de su mano. Habiendo venido como de costumbre, el varón de Dios echó al cuervo el pan que el presbítero le había mandado, y le ordenó diciendo: "En nombre de Nuestro Señor Jesucristo, toma este pan y arrójalo a un lugar que no pueda ser hallado por ningún hombre." Entonces el cuervo, abriendo el pico y extendiendo las alas, empezó a revolotear y graznar alrededor del pan como si quisiera decir a las claras que quería sí obedecer, pero que no podía cumplir lo mandado; mas el hombre de Dios le ordenaba una y otra vez, diciendo: "Tómalo, tómalo tranquilo, y

[b] Esto, en el lenguaje de los antiguos, se llamaba una *eulogia* (cf. nota a *Reg.* c.54, 1).

implere non posse. Cui vir Dei iterum atque iterum praecipiebat dicens: leva, leva securus, atque ibi proiice, ubi inveniri non possit. Quem, diu demoratus, quandoque corvus momordit, levavit et recessit. Post trium vero horarum spatium, abiecto pane rediit, et de manu hominis Dei annonam quam consueverat accepit. Venerabilis autem pater, contra vitam suam inardescere sacerdotis animum videns, illi magis quam sibi dolult. Sed praedictus Florentius, quia magistri corpus necare non potuit, se ad extinguendas discipulorum animas accendit, ita ut in horto cellae cui Benedictus [3] *inerat, ante eorum oculos nudas septem puellas mitteret, quae coram eis sibi invicem manus tenentes et diutius ludentes, illorum mentem ad perversitatem libidinis inflammarent. Quod sanctus vir de cella conspiciens, lapsumque adhuc tenerioribus discipulis pertimescens, idque pro sua solius* [4] *fieri persecutione pertractans, invidiae locum dedit, atque oratoria cuncta quae construxerat, sub statutis praepositis, adiunctis fratribus ordinavit, et paucis secum monachis ablatis, habitationem mutavit loci. Moxque vir Dei eius odia humiliter declinavit, hunc omnipotens Deus terribiliter percussit. Nam cum praedictus presbyter stans in solario, Benedictum discessisse cognosceret et exultaret, perdurante immobiliter tota domus fabrica, hoc ipsum in quo stabat solarium cecidit, et Benedicti hostem conterens extinxit. Quod viri Dei discipulus, Maurus nomine* [c], *statim venerabili patri Benedicto, qui adhuc a loco eodem vix decem millibus aberat, aestimavit esse nuntiandum dicens: Revertere, quia presbyter qui te persequebatur extinctus est. Quod vir Dei Benedictus audiens, sese in gravibus lamentis dedit, vel quia inimicus occubit, vel quia de inimici morte discipulus exultavit. Qua de re factum est ut eidem quoque discipulo poenitentiam indiceret, quod mandans talia, gaudere de inimici interitu praesumsisset.*

PETRUS.—*Mira sunt et multum stupenda quae dicis. Nam in aqua ex petra producta Moysen* [d], *in ferro vero quod ex profundo aquae rediit Elisaeum* [e], *in aquae itinere Petrum* [f], *in corvi oboedientia Eliam* [g], *in luctu autem mortis inimici David* [h] *video. Ut perpendo, vir iste spiritu iustorum omnium plenus fuit.*

GREGORIUS.—*Vir Domini Benedictus, Petre, unius* [5] *spiritum habuit, qui per concessae redemtionis gratiam, electorum corda omnium implevit, de quo Iohannes dicit:* erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum [i], *et de*

[3] Mor. *V3*] praeerat. [4] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *M V2 S*] U; Mor. *om.* [5] *Ita* Mit. Mor. [Ben. *Theod. I 2. Compend. pl. Norm.*] U; Ben. *add.* Dei.

[c] No es claro si este Mauro es o no el mismo hijo del patricio Evicio, el discípulo predilecto del santo, aunque parece lo más probable.
[d] Num. 20, 11.
[e] 2 Reg. 6, 5-7.
[f] Mt. 14, 29.
[g] 1 Reg. 17, 6.
[h] 2 Sam. 1, 11; 18, 33.
[i] Io. 1, 9.

tíralo a un lugar donde no pueda ser hallado." Después de haberlo demorado mucho, al fin el cuervo lo tomó con el pico y, remontando el vuelo, se fué. Transcurrido un intervalo de tres horas, después que hubo arrojado el pan, volvió y recibió de manos del varón de Dios el sustento que solía. Mas el venerable padre, viendo que el ánimo del sacerdote se enardecía contra su vida, dolióse más de él que de sí mismo.

Pero el sobredicho Florencio, ya que no pudo matar el cuerpo del maestro, se encendió en deseos de perder las almas de sus discípulos. Y así, en el huerto del monasterio donde se hallaba Benito introdujo siete muchachas desnudas ante sus ojos, que trabándose unas con otras las manos jugando largo tiempo ante ellos, inflamaran sus almas en la perversidad de la lascivia. Viéndolo el santo varón desde su celda, y temiendo mucho por la caída de sus más tiernos discípulos, considerando que esto se hacía con ánimo de perseguirle a él solo, evitó la ocasión de aquella envidia de su enemigo, y en todos los monasterios que había construído constituyó prepósitos con los respectivos hermanos; y tomando consigo unos pocos monjes, mudó el lugar de su morada.

Mas no bien el varón de Dios hubo declinado humildemente aquellos odios, el Dios Todopoderoso hirió a su adversario terriblemente. Estando, en efecto, el mencionado presbítero en la azotea cuando supo la partida de Benito y se gozaba de ello, permaneciendo inmóvil toda la construcción de la casa, se derrumbó la terraza en que se hallaba, y aplastando al enemigo de Benito, le mató.

El discípulo del varón de Dios, llamado Mauro, estimó que debía anunciárselo al venerable abad Benito—que apenas se había alejado diez millas de aquel lugar—, diciendo: "Vuelve, porque el presbítero que te perseguía ha muerto." Al oír esto el varón de Dios Benito, prorrumpió en grandes sollozos, tanto porque había muerto su adversario, como porque el discípulo se había alegrado de su muerte. Razón por la cual impuso una penitencia al discípulo porque al darle noticia de lo ocurrido, había osado alegrarse de la muerte del perseguidor.

PEDRO.—Admirables son y muy estupendas las cosas que dices. Porque en el agua que manó de la piedra me parece ver a Moisés; en el hierro que emergió de lo profundo del agua, a Eliseo; en el caminar sobre las aguas, a Pedro; en la obediencia del cuervo, a Elías, y en el llanto por la muerte del enemigo, a David. Según se echa de ver, este hombre estaba lleno del espíritu de todos los justos.

GREGORIO.—Pedro, el varón de Dios Benito, tuvo sólo el espíritu de Aquel, que por la gracia que nos valió de la Redención llenó los corazones de todos los elegidos; de Él dice San Juan: *Era la verdadera luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Y de Él escribió también: *Todos nos-*

quo rursus scriptum est: de plenitudine eius nos omnes accepimus [j]. *Nam sancti Dei homines potuerunt a Domino virtutes habere, non etiam aliis tradere. Ille autem signa virtutis dedit subditis, qui se daturum signum Ionae promisit inimicis* [k], *ut coram superbis mori dignaretur, coram humilibus resurgere, quatenus et illi viderent quod* [6] *contemnerent, et isti quod venerantes amare debuissent. Ex quo mysterio actum est ut dum superbi aspiciunt despectum mortis, humiles contra mortem* [7] *acciperent gloriam potestatis.*

PETRUS.—*Quaeso te post haec ad quae loca vir sanctus migraverit, vel si aliquas in eis* [8] *virtutes ostenderit innotesce.*

GREGORIUS.—*Sanctus vir ad* [9] *alia demigrans, locum, non hostem mutavit. Nam tanto post graviora praelia pertulit, quanto contra se aperte pugnantem ipsum magistrum malitiae invenit. Castrum namque quod Casinum* [l] *dicitur, in excelsi montis latere situm est, qui videlicet mons distenso sinu hoc idem castrum recipit, sed per tria millia in altum se subrigens, velut ad aera cacumen tendit, ubi vetustissimum fanum fuit, in quo ex antiquorum more gentilium, a stulto rusticorum populo Apollo* [11] *colebatur. Circumquaque etiam in cultu daemonum luci succreverant, in quibus adhuc eodem tempore infidelium insana multitudo sacrificiis sacrilegis insudabat. Ibi itaque vir Dei perveniens, contrivit idolum, subvertit aram,* [10] *succidit lucos, atque in ipso templo Apollinis, oraculum* [m] *beati Martini, ubi vero ara eiusdem Apollinis fuit, oraculum sancti construxit Iohannis, et commorantem circumquaque multitudinem, praedicatione continua ad fidem vocabat. Sed haec antiquus hostis tacite non ferens, non occulte, vel per somnium, sed aperta visione eiusdem patris se oculis ingerebat, et magnis clamoribus vim se perpeti conquerebatur, ita ut voces illius etiam fratres audirent, quamvis imaginem minime cernerent. Ut enim discipulis suis venerabilis pater dicebat, corporalibus eius oculis isdem antiquus hostis teterrimus et succensus apparebat, qui in eum ore oculisque flammantibus saevire videbatur. Iam vero quae diceret audiebant omnes: prius enim hunc vocabat ex nomine, cui cum vir*

[6] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *C O2 S V1 2 3*] U; Mor. tentarent. [7] [Ben. *Becc.*] Zac. aspicerent. [8] Ben. Mit. *add.* postmodum. [9] *Ita* C.-L. [Ben. *cet.*, Mor. *C V1*] U; Ben. *Carnot. 2, Gemt. Lyc.*, Mit. [Mor. *M S V2 3*] ad alia demigrans loca; [Ben. *Becc.*, Mit. *Frising.*] ad alia d. loca, locum; Mor. [Mit. *August.*] ad alium d. locum. [10] *Ita* Mit. *Frising August.*, Mor. [Ben. *Norm. Vat.-cl.*] U; Ben. [Mor. *V1 2 M*] succendit.

[j] Io. 1, 16.
[k] Mt. 12, 39.
[l] Casino parece derivado del antiguo *Casicum*. Estuvo habitada por tribus etruscas primero, y fué finalmente una colonia romana del 441-313. En las invasiones bárbaras, sufrió la destrucción por orden de Genserico y de Ricimiario, en 453 y 472. La fortaleza estaba situada a la mitad del camino entre Nápoles y Roma, a 77 km. de la primera y distante 138 de la Ciudad Eterna; el monasterio fué edificado a 519 m. de altura en la ladera de una hermosa montaña que se levanta luego hasta 1.669 m. de altitud (Monte Cairo). Según una tradición muy uniforme, referida por diversos autores, la fundación tuvo lugar en 528 o mejor en 529.
[11] El lugar donde fué construído el monasterio había estado, en efecto, dedicado al culto pagano. Es algo dudoso, sin embargo, que San Benito hallara un templo dedicado a Apolo junto a lo que los romanos llamaban la *sedes Iovis;* porque es cierto que había allí un templo dedicado a Júpiter. Una inscripción descubierta en 1879 y que data del siglo II, prueba su existencia. Quizá sea erróneo o por lo menos inexacto este dato de San Gregorio. El genio práctico de San Benito hizo transformar y utilizar los primitivos edificios.
[m] *Oraculum* es lo mismo que *oratorium*, oratorio.

otros hemos recibido de su plenitud. Pues los santos pudieron obtener de Dios el poder de obrar milagros, pero no el de comunicar este poder a los demás. Dió señales de su virtud a sus fieles el que prometió dar a sus enemigos la señal de Jonás; en presencia de los soberbios dignóse morir, y resucitar delante de los humildes; para que aquéllos vieran a quién habían condenado, y éstos lo que debían amar con veneración. De este misterio siguióse que mientras los soberbios vieron al que habían menospreciado por la muerte, los humildes recibieron la gloria de su poder sobre esta misma muerte.

PEDRO.—Después de lo que acabas de decir, te ruego me digas a qué regiones emigró el varón santo; y si en ellas obró después otros milagros, dámelos a conocer.

GREGORIO.—Al marcharse el santo varón a otra parte, cambió de lugar mas no de enemigo; ya que después tuvo que empeñar combates tanto más difíciles, cuanto que hubo de enfrentarse en abierta lucha con el mismo maestro de la maldad.

La fortaleza llamada Casino está situada en la ladera de un alto monte que parece acoger al alcázar en su anchuroso seno, y elevándose sobre tres millas de altura, levanta su cumbre hasta los cielos. Hubo allí un templo antiquísimo, en el que según la costumbre de los antiguos gentiles, los necios rústicos del pueblo daban culto a Apolo. En torno habían crecido bosques para el culto de los demonios, en los cuales la multitud enloquecida de sus fieles inmolaba todavía en aquel tiempo víctimas sacrílegas. Al llegar, pues, allí el varón de Dios, destrozó el ídolo, echó por tierra el ara y taló los bosques, y en el mismo templo de Apolo construyó un oratorio en honor de San Martín, y en el lugar donde había estado su altar erigió un oratorio a San Juan; y con su predicación continua atraía a la fe a las multitudes que habitaban en los aledaños.

Pero el antiguo enemigo, no sufriendo estas cosas en silencio, se aparecía no ocultamente o en sueños, sino en clara visión a los ojos del padre, y con grandes gritos se quejaba de la violencia que tenía que padecer por su causa, tanto que hasta los hermanos oían sus voces, aunque no veían su imagen. Sin embargo, el venerable abad contaba a sus discípulos que el antiguo enemigo aparecía a sus ojos corporales horrible y encendido y que parecía amenazarle con su boca y con sus ojos llameantes. Y a la verdad, lo que decía lo oían todos, porque primero le llamaba por su nombre; y como el varón de

Dei minime responderet, ad eius mox contumelias erumpebat. Nam cum clamaret dicens: Benedicte, Benedicte, et eum sibi nullo modo respondere conspiceret, protinus adiungebat: maledicte, non Benedicte, quid mecum habes? quid me persequeris? sed iam nunc [11] *spectanda sunt contra Dei famulum antiqui hostis nova certamina, cui pugnas quidem volens intulit, sed occasiones victoriae ministravit invitus.*

CAPUT IX

De ingenti saxo per eius orationem levigato

Quadam die, dum fratres habitacula eiusdem cellae[a] *construerent, lapis in medio iacebat, quem in aedificium levare decreverunt. Cumque eum duo vel tres movere non possent, plures adiuncti sunt, sed ita immobilis permansit ac si radicitus in terra teneretur, ut palam daretur intelligi quod super eum ipse per se antiquus hostis sederet, quem tantorum virorum manus movere non possent. Difficultate igitur facta, ad virum Dei missum est ut veniret, orando hostem repelleret, ut lapidem levare potuissent. Qui mox venit, orationem faciens benedictionem dedit, et tanta lapis celeritate levatus est ac si nullum prius pondus habuisset.*

CAPUT X

De phantastico coquinae incendio

Tunc in conspectu viri Dei placuit ut in loco eodem terram foderent, quam dum fodiendo altius penetrarent, aereum illic idolum fratres invenerunt. Quo ad horam casu in coquina proiecto, exire ignis repente visus est, atque in cunctorum monachorum oculis quia omne eiusdem coquinae aedificium consumeretur ostendit. Cumque iaciendo aquam, et ignem quasi ex-

[11] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *V1*] U; Mor. [Ben. *Germ. pl. Norm.*, Mit. *August.*] expectanda; [Mor. *C O2*] expetenda.

[a] La palabra *cella* se toma las más veces en *Dial.* II por "monasterio". Así: praef. (una vez); c.9 (una); c.12 (tres); c.13 (dos); c.21 (dos); c.28 (una); c.31 (una); c.33 (una); c.37 (una o dos veces), o sea 14 veces por lo menos. Podría valer en cambio, a primera vista, por "celda", ocho veces a lo sumo. No es seguro el significado que tiene en el c.34, aunque parece mejor traducir *cella* por "cenobio" o "monasterio". Téngase, en efecto, en cuenta que casi siempre que se encuentran juntos *cella* y *monasterium* (praef.; c.13; c.21; c.31; c.33), es la primera un mero sinónimo de "monasterio". Además, donde parece significar "celda" más claramente (c.11), lleva el adjetivo *sua*, y aun en el c.37, por ejemplo, nos parece más probable que signifique siempre "monasterio". Sería raro, en efecto, que habiendo expirado el varón de Dios en la iglesia, la vía luminosa fuera desde su celda al cielo, y es más razonable suponer que iba simplemente, sin especificar, de su monasterio al cielo. Así, pues, creemos en definitiva que también en los c.7 y 8, e incluso en los c.34 y 37, es mejor traducir *cella* por "monasterio" o "cenobio".

Dios no le respondiese, prorrumpía en seguida en ultrajes contra él. Así, cuando gritaba, diciendo: "Benito, Benito", y veía que le daba la callada por respuesta, añadía al instante: "Maldito y no Bendito, ¿qué tienes conmigo? ¿Por qué me persigues?"

Pero veamos ahora ya los nuevos combates del antiguo enemigo contra el siervo de Dios, a quien hostilizó al presentar batalla, pero que, mal de su grado, le proporcionó con ellos ocasiones de nuevas victorias.

CAPÍTULO IX

De una enorme piedra aligerada en su peso merced a su oración

Un día, mientras los hermanos construían las habitaciones de su propio monasterio, había en medio emplazada una piedra que resolvieron levantar para la construcción. Y no pudiendo moverla ni dos ni tres hermanos, se asociaron a ellos muchos más; pero a pesar de ello, permaneció tan inmóvil, como si estuviese arraigada profundamente en la tierra, de suerte que les dió a entender claramente que el mismo antiguo enemigo estaba sentado sobre ella, pues no podían siquiera moverla las manos de tantos hombres.

Ante esta dificultad, dióse aviso al varón de Dios para que viniera y ahuyentase con la oración al enemigo, para poder levantar la piedra. Llegó él en seguida y haciendo oración, impartió la bendición, y al punto levantaron la piedra con tanta rapidez cual si no hubiese tenido antes peso alguno.

CAPÍTULO X

Del fantástico incendio de la cocina

Quisieron entonces en presencia del varón de Dios cavar tierra en el mismo lugar, y profundizando más en la excavación, encontraron allí los hermanos un ídolo de bronce. Arrojado por el pronto en la cocina al azar, vieron salir fuego de repente y pareció a los ojos de todos los monjes que iba a consumirse todo el edificio de la cocina. Y haciendo los hermanos gran estrépito al arrojar agua para extinguir el fuego, acudió el varón de Dios atraído por el vocerío. El cual, viendo que

tinguendo perstreperent, pulsatus eodem tumultu vir Domini advenit. Qui eumdem ignem in oculis fratrum esse, in suis vero non esse considerans, caput protinus in orationem flexit, et eos quos phantastico reperit igne deludi revocavit fratres [1] *ad oculos suos, ut et sanum illud coquinae aedificium assistere cernerent, et flammas quas antiquus hostis finxerat non viderent.*

CAPUT XI

De servo Dei puerulo ruina confracto et sanato

Rursum dum fratres parietem, quia res ita exigebat, paulo altius aedificarent, vir Dei in orationis studio intra cellulae suae claustra morabatur. Cui antiquus hostis insultans apparuit, et quia ad laborantes fratres pergeret indicavit. Quod *vir Dei per nuntium celerrime fratribus* [1] *indicavit dicens: fratres, caute vos agite, quia ad vos hac hora malignus spiritus venit. Is qui mandatum detulit vix verba compleverat, et malignus spiritus eumdem parietem qui aedificabatur evertit, atque unum puerulum monachum, cuiusdam curialis* [a] *filium, opprimens ruina contrivit. Contristati omnes ac vehementer afflicti, non damno parietis, sed contritione fratris, quod venerabili Benedicto studuerunt celeriter cum gravi luctu nuntiare. Tunc isdem pater ad se dilaceratum puerum deferri iubet, quem portare nonnisi in sago potuerunt, quia collapsi saxa parietis eius non solum membra, sed etiam ossa contriverant. Eumque vir Dei praecepit statim in cella sua, in psiathio,*[b] [2] *quod vulgo matta vocatur, in quo orare consueverat, proiici, missisque foras fratribus, cellam clausit, qui orationi instantius quam solebat incubuit. Mira res! Hora eadem hunc incolumem atque ut prius valentem ad eumdem iterum laborem misit, ut ipse quoque parietem cum fratribus perficeret, de cuius se interitu antiquus hostis Benedicto insultare credidisset.*

[1] *Ita* Mit. *August.*, Mor. [Ben. *Theod. 1, Gemet. pl. Norm.*] U; Ben. ut oculos suos signarent.

[1] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *C M 02 V1 3*] U; Mor. nuntiavit. [2] [Mor. *M*] U *om.* quod vulgo matta vocatur.

[a] Es difícil precisar el significado que tuviera aquí para San Gregorio la palabra *curialis*, cuya semántica evolucionó notablemente con relación al valor primitivo que tenía en la antigüedad clásica pagana. Quizá designara una persona noble, un áulico; pero nos parece más probable que significara ya simplemente un empleado administrativo o forense de la Iglesia Romana.

[b] *Psiathium* es una palabra que ocurre con frecuencia en San Pacomio, San Jerónimo, Casiano y otros escritores. Era una especie de estera tejida con juncos o papiros, sobre la cual los monjes egipcios se sentaban; la utilizaban para lecho y solían extenderla para orar sobre ella. Era una de las cosas que se tenían por indispensables en las celdas de los monjes. Otro nombre más común para designar el *psiathium* era *matta*. Así es curioso observar cómo, de común acuerdo, la *Reg. Pach.*, praec. 88, y el mismo San Gregorio en este lugar, notan ser el mismo objeto el *psiathium* y la *matta*. Lo hallamos mencionado en *Reg. Pach.*, praef. 4; praec. 88, 95 (XCIV) y en Casiano (*Inst.* IV, 13; V, 35; *Col* I, 23).

el fuego estaba en los ojos de los hermanos, pero no en los suyos, inclinó sin más la cabeza en actitud de oración; y a los hermanos que vió que eran víctimas de la ilusión de un fuego fantástico, hizo que volvieran a la visión de la realidad, y les amonestó que se cercioraran de que aquel edificio de la cocina estaba intacto e hicieran caso omiso de las llamas que había fingido el antiguo enemigo.

CAPÍTULO XI

Del pequeño siervo de Dios destrozado por una pared y sanado

Otra vez, en tanto los hermanos levantaban un poco más una pared, según lo exigían las circunstancias, se hallaba el varón de Dios en el recinto de su celda, consagrado a la oración. Apareciósele el antiguo enemigo insultándole y le dijo que iba a ver a los hermanos que estaban trabajando. El varón de Dios por medio de un hermano puso en seguida sobre aviso a los monjes, diciendo: "Hermanos, id con tiento, porque en este preciso instante va a vosotros el maligno espíritu". Apenas había terminado de hablar el que llevaba el mensaje, cuando el maligno espíritu derrumbó la pared que estaban levantando y oprimiendo con las ruinas a un pequeño monje, hijo de un curial, le aplastó.

Quedaron todos consternados y profundamente afligidos, no por el perjuicio sufrido en la pared, sino por el destrozo del hermano. Sin pérdida de tiempo, corrieron a anunciárselo al venerable Benito con grandes sollozos. El padre, entonces, mandó que le llevaran el niño destrozado; pero no pudieron hacerlo sino envuelto en un lienzo, como quiera que las piedras de la pared derrumbada le habían triturado no sólo los miembros, sino incluso los huesos. El varón de Dios ordenó que le dejasen en seguida en su celda, sobre el *psiathio*—es decir, sobre lo que vulgarmente llaman estera—, donde él solía hacer oración; y despidiendo a los hermanos, cerró la celda y se puso a orar con más fervor del que solía. ¡Cosa admirable! En el mismo instante envió de nuevo sano y salvo como antes a la tarea, para que terminara también él la pared con los hermanos, a aquel monje con cuya muerte había creído el antiguo enemigo causar una afrenta a Benito.

CAPUT XII

De servis Dei qui cibum contra regulam sumserunt

Coepit vero inter ista vir Dei etiam prophetiae spiritu pollere, ventura praedicere, praesentibus absentia nuntiare. Mos etenim cellae fuit ut quotiens ad responsum [a] *aliquod egrederentur fratres, cibum potumque extra cellam minime sumerent. Cumque hoc de usu regulae* [b] *sollicite servaretur, quadam die ad responsum fratres egressi sunt, in quo tardiori compulsi sunt hora demorari. Qui manere iuxta religiosam feminam noverant, cuius ingressi habitaculum, sumserunt cibum. Cumque iam tardius ad cellam rediisent, benedictionem patris ex more petierunt. Quos ille protinus percontatus est dicens: ubi comedistis? Qui responderunt dicentes: nusquam. Quibus ille ait: quare ita mentimini? Numquid illius talis feminae habitaculum non intrastis? Numquid hos atque illos cibos non accepistis? Numquid tot calices non bibistis? Cumque eis venerabilis pater, et hospitium mulieris, et genera ciborum, et numerum potionum diceret, recognoscentes cuncta quae egerant, ad eius pedes tremefacti ceciderunt,* [1] *se deliquisse confessi sunt. Ipse autem protinus culpam pepercit, perpendens quod in eius absentia ultra non facerent, quem praesentem sibi esse in spiritu scirent.*

CAPUT XIII

De fratre Valentiniani monachi

Frater quoque [1] *Valentiniani eius monachi, cuius superius memoriam feci, vir erat laicus, sed religiosus. Qui ut servi Dei orationem perciperet et germanum fratrem videret, annis singulis de loco suo ad cellam ieiunus venire consueverat. Quadam igitur die, dum iter ad monasterium faceret, sese illi alter viator adiunxit, qui sumendos in itinere portabat cibos. Cumque iam hora tardior excrevisset, dixit: veni, frater, sumamus cibum, ne lassemur in via. Cui ille respondit: absit, frater, non facio, quia ad venerabilem patrem Benedictum ieiunus semper venire*

[1] Ben. *add.* et; C.-L. *add.* e.

[1] *Ita* Ben. Mit. Mor., *cfr. prol.* U; [Mor. *V3 in titulo V1*] Zac. Valentini.

[a] *Responsum*, con el significado de recado, diligencia, comisión o negocio. Se halla en este sentido en San Benito, entre otros lugares en *Reg.* c.51, 1, en que se trata de los hermanos que son enviados de viaje para alguna diligencia.

[b] Según las ordenaciones de San Benito (*Reg.* c.51, 1).

CAPÍTULO XII

De los monjes que tomaron alimento contra lo prescrito por la Regla

En esto empezó el varón de Dios a gozar también del espíritu de profecía, prediciendo las cosas futuras y anunciando a los presentes las que ocurrían a distancia.

Era costumbre en el monasterio que cuantas veces saliesen los monjes para alguna diligencia, no tomaran alimento ni bebida fuera de casa. Y así se cumplía con fidelidad, conforme a la prescripción de la Regla. Mas un día salieron los hermanos para realizar una gestión, que les retuvo, muy a pesar suyo, hasta una hora muy avanzada. Y como conocían a cierta mujer piadosa, entraron en su casa para tomar alimento. Y habiendo luego regresado muy tarde al monasterio, solicitaron, como de ordinario, la bendición del abad. Mas éste les interpeló al punto, diciendo: "¿En dónde habéis comido?" A lo que ellos respondieron: "En ninguna parte." Y entonces les dijo: "¿Cómo mentís de esa manera? ¿Acaso no entrasteis en casa de tal mujer, y comisteis allí tal y tal cosa y bebisteis tantas veces?" Cuando vieron que el venerable padre les iba refiriendo la hospitalidad que les había ofrecido aquella mujer y la clase de manjares que habían tomado, como el número de veces que habían bebido, reconociendo entonces lo que habían hecho, se postraron temerosos a sus pies y confesaron su culpa. Mas él les perdonó en seguida su falta, creyendo que en lo sucesivo no volverían a hacer nada en su ausencia, convencidos de que les estaba presente en espíritu.

CAPÍTULO XIII

Del hermano del monje Valentiniano

El hermano del monje Valentiniano, de quien más arriba hice mención, era un varón seglar, pero piadoso. Para encomendarse a las oraciones del siervo de Dios y ver a su hermano, solía ir al monasterio todos los años en ayunas desde el lugar de su residencia. Un día, pues, yendo de camino hacia el monasterio, se le juntó otro viajero que llevaba consigo comida para tomar durante el viaje. Y siendo ya la hora un poco avanzada, le dijo: "Ven, hermano, tomemos alimento, para no desfallecer en el camino." A lo que respondió aquél: "En absoluto, hermano; no haré tal cosa, pues he tenido siempre la costumbre de ir en ayunas a ver al venerable abad Benito." Tras

consuevi. Quo responso percepto, ad horam conviator conticuit, sed cum post haec aliquantulum itineris spatium egissent, cursus admonuit ut manducarent. Consentire noluit qui ieiunus pervenire decreverat. Tacuit quidem qui ad manducandum invitaverat, et cum eo ieiunus adhuc pergere ad modicum consensit. Cumque et iter longius agerent, et eos tardior hora fatigaret ambulantes, invenerunt in itinere pratum et fontem, et quaeque poterant ad reficiendum corpus delectabilia videri. Tunc conviator ait: ecce aqua, ecce pratum, ecce amoenus locus in quo possumus refici et parum quiescere, ut valeamus iter nostrum postmodum incolumes explere. Cum igitur et verba auribus, et loca oculis blandirentur, hac tertia admonitione persuasus, consensit et comedit. Vespertina vero hora pervenit ad cellam. Praesentatus autem venerabili Benedicto patri, sibi orationem petiit, sed mox ei vir sanctus hoc quod in via egerat improperavit dicens: quid est frater? [2] Malignus hostis, qui tibi per conviatorem tuum locutus est, semel tibi persuadere non potuit, secundo non potuit, [3] ad tertium persuasit, et te ad hoc quod voluit superavit. Tunc ille reatum infirmae suae mentis agnoscens, eius pedibus provolutus, tanto magis coepit culpam deflere et erubescere, quanto se cognovit etiam absentem in Benedicti patris oculis deliquisse.

PETRUS.—*Ego sancti viri praecordiis Elisaei spiritum video inesse, qui absenti discipulo praesens fuit* [a].

CAPUT XIV

DE SIMULATIONE REGIS TOTILAE DEPREHENSA

GREGORIUS.—*Oportet, Petre, ut interim sileas, quatenus adhuc maiora cognoscas. Gothorum namque temporibus, cum rex eorum Totila sanctum virum prophetiae habere spiritum audisset, ad eius monasterium pergens, paulo longius substitit, eique se venturum esse nuntiavit. Cui dum protinus mandatum de monasterio fuisset ut veniret, ipse, sicut perfidae mentis fuit, an vir Dei prophetiae spiritum haberet explorare conatus est. Quidam vero eius spatharius* [a] *Riggo dicebatur, cui calciamenta sua praebuit, eumque indui regalibus vestibus fecit, quem quasi in persona sua pergere ad Dei hominem praecepit. In cuius obsequio tres qui sibi prae caeteris adhaerere consueverant comi-*

[2] *Ita* Mor. U; Ben Mit. C.-L. [Mor. *S 2mV3*] *add.* quod. [3] *Ita* Mit. *August.*, Mor. U; Ben. [Mor. *V1*] at tertio; [Mor. *C*] tertio.

[a] 2 Reg. 5, 26.

[a] Aquí *spatharius* designa simplemente el asistente o escudero que llevaba las armas de su señor. El empleo era antiguo, pues ya Saúl y Jonatás (1 Sam. 31, 4-5; 14, 1-14; 1 Par. 10, 4-5) tenían un *armiger* cada uno, que los asistían en la guerra. El término se deriva de *spatha*, vocablo greco-latino de donde surgieron la espada española, la *spada* italiana y la *épée* gala (Cf. DU CANGE, VII, p.543-545).

de esta respuesta calló por el pronto el compañero de ruta. Mas habiendo andado, después de estas palabras, otro pequeño trecho de camino, invitóle de nuevo a comer. Pero no quiso consentir el que había concebido el propósito de llegar en ayunas. Calló nuevamente el que le había invitado a comer, y así consintió en andar con él todavía un poco sin probar alimento. Y habiendo recorrido largo camino y como la hora un tanto tardía fatigara a los viajeros, encontraron junto a la senda un prado y un manantial y todo lo que podía parecerles deleitable para reparar sus fuerzas. Entonces díjole el compañero de viaje: "Aquí tenemos agua, un prado, y un lugar ameno donde podremos recobrar las fuerzas perdidas y descansar un poco para poder después terminar el viaje sin novedad." Y como estas palabras halagaban los oídos, y el lugar a los ojos, persuadido por esta tercera invitación, consintió por fin y comió. Con lo que llegó al anochecer al monasterio. Al presentarse al venerable padre, solicitó de él la bendición; mas el santo varón le reconvino al punto por lo que había hecho en el camino, diciendo: "¿Cómo ha sido, hermano, que el maligno enemigo que te habló por boca de tu compañero de viaje no pudo persuadirte la primera vez, no pudo tampoco la segunda, pero hízote consentir la tercera, y venció al fin en lo que él quería?" Reconociendo él entonces su falta, debida a su endeble voluntad, cayó de hinojos a sus pies y empezó a llorar y a sonrojarse de su culpa, tanto más cuanto que se dió cuenta que había faltado, bien que en su ausencia, a vista de San Benito.

PEDRO.—Veo que en el corazón de este santo varón se hallaba el espíritu de Eliseo que, aunque ausente, estaba presente a lo que su discípulo hacía.

CAPÍTULO XIV

DE LA SIMULACIÓN BURLADA DEL REY TOTILA

GREGORIO.—Ahora, Pedro, es menester que calles un poco, para que conozcas mayores cosas todavía. Efectivamente, en tiempo de los godos oyó decir su rey Totila que el santo varón gozaba del espíritu de profecía; y encaminándose a su monasterio, detúvose a poca distancia de él y le anunció su llegada. Cuando se le transmitió en seguida aviso de que podía llegarse al monasterio, él, pérfido de espíritu como era, quiso cerciorarse de si en realidad tenía el varón de Dios espíritu profético. A cierto armígero suyo, que se llamaba Rigo, le prestó su calzado, hízole vestir con la indumentaria real, y le ordenó comparecer ante el varón de Dios como si fuese él mismo en persona. Envió para su séquito a tres compañeros que, entre

tes misit, scilicet [1] *Vul, Ruderic et Blidin, ut ante servi Dei oculos ipsum esse regem Totilam simulantes, eius lateri obambularent. Cui alia quoque obsequia atque spatharios praebuit, ut tam ex eisdem obsequiis, quam ex purpureis vestibus rex esse putaretur. Cumque isdem Riggo, decoratus vestibus, obsequentum frequentia comitatus, monasterium fuisset ingressus, vir Dei eminus sedebat. Quem venientem conspiciens, cum iam ab eo* [2] *audiri potuisset, clamavit dicens: pone fili, pone hoc quod portas, non est tuum. Qui Riggo protinus in terram cecidit, et quia tanto viro illudere praesumsisset expavit, omnesque qui cum eo ad Dei hominem veniebant, terrae consternati sunt. Surgentes autem, ad eum propinquare minime praesumserunt, sed ad suum regem reversi, nuntiaverunt trepidi in quanta velocitate fuerant deprehensi.*

CAPUT XV

De prophetia quae de eodem rege facta est

Tum per se isdem Totila ad Dei hominem accesit [a], *quem cum longe sedentem cerneret, non ausus accedere, sese in terram dedit. Cui cum vir Dei bis* [1] *terque diceret: surge, sed ipse ante eum de terra erigi non auderet, Benedictus, Iesu Christi Domini famulus, per semetipsum* [2] *dignatus accedere est ad regem prostratum, quem de terra levavit, de suis actibus increpavit, atque in paucis sermonibus cuncta quae illi erant ventura praenuntiavit dicens: multa mala facis, multa fecisti; iam aliquando ab iniquitate compescere. Et quidem Romam ingressurus es, mare transiturus, novem annis* [3] *regnas, decimo morieris. Quibus auditis, rex vehementer territus, oratione petita recessit, atque ex illo iam tempore minus crudelis fuit. Cum non multo post Romam adiit, ad Siciliam perrexit. Anno autem regni sui decimo, omnipotentis Dei iudicio, regnum cum vita perdidit.*

Praeterea, antistes Canusinae ecclesiae [b] *ad eumdem Domini famulum venire consueverat, quem vir Dei pro vitae suae merito valde diligebat. Is itaque, dum cum illo de ingressu regis Totilae et romanae urbis perditione* [c] *colloquium haberet, dixit: per hunc regem civitas ista destruetur ut iam amplius non* [4] *inhabitetur. Cui vir Domini respondit: Roma a gentibus non exter-*

[1] *Ita* Waitz. Mor. Zac. U; Ben. [Mit. *August.*, Waitz *4*, Mor. *M V1 3 4*] Vult; [Mor. *C 02*] Vuld; [Mor. *V2*] Mul; Mit. Wilderich. [2] *Ita* Ben. [Mit. *August.*, Waitz *4 6*, Mor. *gli altri*] U; Mit. Waitz **1 3 *3*, Mor. *A V4* audire.

[1] *Ita* [Waitz *6*, Mor *C 02 V1 2 3 M*] U; Ben. terve; Mor. [Waitz *2*] et ter; Waitz **1 *3 3 6?* [Mor. *S*] ter. [2] *Ita* Waitz U; [Mor. *C*] accedere est dignatus; [Mor. *S V1 4*] accedere dignatus est; Mor. *V2*, Ben. Mit. [Waitz *6*] dignatus est accedere. [3] *Ita* Mit. Waitz, Mor.; [Mor. *V1*] U regnans; [Mor. *V2 4*] regnaturus; Ben. [Mit. *August.*] regnabis. [4] *Ita* Ben. Mit. [Waitz *6*, Mor. *C M V1 3*] U; Waitz, Mor. habitetur.

[a] La visita de Totila a Montecasino se afirmaba hasta hace poco que ocurrió cerca del 542, pero nos parece más probable, según ya hicimos constar, la fecha de 546.

otros, solían ir en su comitiva, a saber: Wulderico, Rodrigo y Blídico, para que, fingiendo a los ojos del siervo de Dios que se trataba realmente del mismo rey Totila, formasen con él el cortejo; dióle además otros honores y acompañamiento para que, tanto por el mismo séquito como por los vestidos de púrpura, le tuviesen por el rey. Cuando Rigo llegó al monasterio ostentando las vestiduras reales y rodeado de numeroso séquito, estaba el varón de Dios sentado a considerable distancia. Viéndole llegar, cuando ya pudo hacerse oír de él, gritó diciendo: "Quítate, hijo, quítate eso que llevas; no es tuyo." Rigo cayó al instante en tierra y quedó sobrecogido de temor por haber tenido la audacia de burlarse de tan gran varón; y todos los que con él habían ido a ver al hombre de Dios, cayeron consternados en tierra. Al levantarse, no se atrevieron a acercársele, sino que, volviéndose a su rey, le contaron temblando la rapidez con que habían sido descubiertos.

CAPITULO XV

De la profecía que hizo al mismo rey

Entonces el rey Totila fué personalmente a ver al hombre de Dios; y viéndole a lo lejos sentado, no se atrevió a acercarse, y postróse en tierra. El varón de Dios le dijo dos y tres veces que se levantara, pero como no osara aquél hacerlo en su presencia, Benito, siervo de Jesucristo, dignóse acercarse por sí mismo al rey que permanecía postrado; le levantó del suelo y le reprendió por sus desafueros, y en pocas palabras le anunció de antemano todas las cosas que habían de sucederle, diciendo: "Haces mucho daño, mucho has hecho; ya es hora de poner coto a tu iniquidad. Entrarás ciertamente en Roma, atravesarás el mar; reinarás durante nueve años y al décimo morirás." Quedó visiblemente aterrado el rey al oír tales palabras, y pidiéndole sus oraciones, se retiró de su presencia; y desde entonces se mostró menos cruel. No mucho después entró en Roma, marchó luego a Sicilia, y al décimo año de su reinado, por un juicio del Dios Omnipotente, perdió el reino con la vida.

Por otra parte, el obispo de la iglesia de Canosa solía visitar al siervo de Dios. Benito le amaba con especial afecto por el mérito de su vida. Entablando un día conversación con él acerca de la entrada del rey Totila en la ciudad y de la devastación de Roma, dijo el obispo: "Este rey va a destruir de tal manera esta ciudad, que no va a poder ser habitada en lo sucesivo." A lo cual respondió el varón de Dios: "Roma no será exterminada por los bárbaros, antes se consumirá en sí

[b] Parece ser el mismo San Sabino, obispo de Canosa en la Apulia, citado en *Dial.* III, 5. Murió en 566, y su cuerpo se conserva en Bari.

[c] Este saqueo debió haber ocurrido en 546 o 547. Totila abandonó a Roma el 547 y no volvió a ocuparla hasta el 549, después que hubo partido de ella Belisario.

minabitur, sed tempestatibus, coruscis et turbinibus, ac terraemotu fatigata, marcescet in semetipsa. Cuius prophetiae mysteria nobis iam facta sunt luce clariora, qui in hac urbe dissoluta moenia, eversas domos, destructas ecclesias turbine cernimus, eiusque aedificia, longo senio lassata, quia ruinis crebrescentibus prosternantur videmus. Quamvis hoc Honoratus eius discipulus, cuius mihi relatione compertum est, nequaquam ex ore illius audisse se perhibet, sed quia hoc dixerit dictum sibi a fratribus fuisse testatur.

CAPUT XVI

De clerico a daemonio liberato

Eodem quoque tempore quidam Aquinensis ecclesiae clericus daemonio vexabatur, qui a venerabili viro Constantio[a] ecclesiae eius antistite, per multa fuerat martyrum loca transmissus, ut sanari potuisset. Sed sancti martyres noluerunt ei sanitatis donum tribuere, ut quanta esset in Benedicto gratia demonstrarent. Ductus itaque est ad omnipotentis Dei famulum Benedictum, qui Iesu Christo Domino preces fundens, antiquum hostem de obsesso homine protinus expulit. Cui sanato praecepit dicens: vade, et post haec carnem non comedas, ad sacrum vero ordinem numquam accedere praesumas. Quacumque autem die sacrum ordinem temerare praesumseris, statim iuri diaboli iterum [1] *manciparis. Discessit igitur clericus sanus, et sicut terrere solet animum poena recens, ea quae vir Dei praeceperat interim custodivit. Cum vero post annos multos omnes priores illius de hac luce migrassent, et minores suos sibimet superponi in sacris ordinibus cerneret, verba viri Dei quasi ex longo tempore oblitus postposuit, atque ad sacrum ordinem accessit. Quem mox is qui reliquerat diabolus tenuit, eumque vexare quosque eius animam excuteret non cessavit.*

PETRUS.—*Iste vir Dei divinitatis, ut video, etiam secreta penetravit, qui perspexit hunc clericum idcirco diabolo traditum ne ad sacrum ordinem accedere auderet.*

GREGORIUS.—*Quare divinitatis secreta non nosset, qui divinitatis praecepta servaret, cum scriptum sit:* qui adhaeret Domino unus spiritus est [b]?

[1] Ben. [Mit. *August.* Mor. *C 02 S*] mancipaberis.

[a] De este Constancio, obispo de Aquino, se refiere en el libro III de los *Diálogos*, c.8, que estaba dotado del espíritu de profecía.

[b] 1 Cor. 6, 17.

misma a causa de las tempestades, huracanes y tormentas, así como por los terremotos que van a afligirla." Los misterios de esta profecía nos son ya más patentes que la luz, pues vemos en esta ciudad demolidas las murallas, arruinadas las casas, y las iglesias destruidas por los huracanes, y contemplamos cómo se arruinan sus edificios bajo la acción inexorable del tiempo cual si estuviesen cansados de tan larga vejez.

Aunque Honorato, su discípulo, por cuya relación me es sabido todo lo que antecede, atestigua que no lo oyó de su boca, con todo asegura que los hermanos le dijeron haberlo oído de labios del santo.

CAPITULO XVI

De un clérigo librado del demonio

También por este mismo tiempo, cierto clérigo de la iglesia de Aquino era atormentado por el demonio. Había sido enviado por el venerable varón Constancio, obispo de la misma iglesia, a visitar muchos sepulcros de mártires, con el fin de obtener su curación. Mas los santos mártires no quisieron concederle el don de la salud, para poner de manifiesto cuán grande era la gracia que había en Benito. Así, pues, fué conducido a la presencia del siervo de Dios Omnipotente, quien, elevando sus plegarias al Señor Jesucristo, lanzó al punto al antiguo enemigo del hombre poseso. Entonces ordenó al que había sanado, diciendo: "Ve, y en lo sucesivo no comas carne, y jamás te atrevas a acercarte a orden sagrada alguna, pues cualquier día que intentares violar una orden sagrada, inmediatamente pasarás de nuevo a ser esclavo del diablo."

Fuése entonces el clérigo que había recobrado la salud, y como la pena reciente suele atemorizar al espíritu, guardó por un tiempo lo que el varón de Dios le había ordenado. Pero, cuando transcurridos algunos años, murieron todos los que le habían precedido, y vió que otros menores que él adelantaban en las sagradas órdenes, olvidado de las palabras del varón de Dios por el largo tiempo transcurrido, hizo caso omiso de ellas y acercóse al orden sagrado. Pero inmediatamente tomó posesión de él el demonio que le había dejado y no cesó de atormentarle hasta que le quitó la vida.

PEDRO.—Según echo de ver, este varón de Dios penetró incluso las cosas secretas de la Divinidad, pues conoció que este clérigo había sido entregado al diablo precisamente para que no osara acercarse a ningún orden sagrado.

GREGORIO.—¿Cómo no iba a conocer los secretos de la Divinidad quien de ella observaba los preceptos? Supuesto que está escrito: *Quien se adhiere al Señor, se hace un mismo espíritu con Él.*

PETRUS.—*Si unus fit cum Domino spiritus qui Domino adhaeret, quid est quod iterum isdem egregius praedicator dicit:* quis novit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit [c]? *Valde enim esse inconveniens videtur eius sensum cum quo unus factus fuerit ignorare.*

GREGORIUS.—*Sancti viri, in quantum cum Domino unum sunt, sensum Domini non ignorant. Nam isdem quoque apostolus dicit:* Quis enim scit hominum quae hominis sunt, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi spiritus Dei [d]. *Qui ut se ostenderet nosse quae Dei sunt adiunxit:* Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est [e]. *Hinc iterum dicit:* Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se, nobis autem revelavit per spiritum suum [f].

PETRUS.—*Si ergo eidem apostolo ea quae Dei sunt per Dei spiritum fuerant revelata, quomodo super hoc quod proposui praemisit dicens:* O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius [g]! *Sed rursum mihi haec dicenti alia suboritur quaestio, nam David propheta Domino loquitur dicens:* In labiis meis pronuntiavi omnia iudicia oris tui [h]. *Et cum minus sit nosse quam etiam pronuntiare, quid est quod Paulus incomprehensibilia esse Dei iudicia asserit, David autem haec se omnia non solum nosse, sed etiam in labiis pronuntiasse testatur?*

GREGORIUS.—*Ad utraque haec tibi superius sub brevitate respondi, dicens quod sancti viri, in quantum cum Domino unum sunt, sensum Domini non ignorant. Omnes enim qui devote Dominum sequuntur, etiam devotione cum Deo sunt, et adhuc carnis corruptibilis pondere gravati, cum Deo non sunt. Occulta itaque Dei iudicia, in quantum coniuncti sunt, sciunt, in quantum disiuncti sunt, nesciunt. Quia enim secreta eius adhuc perfecte non penetrant, incomprehensibilia eius iudicia esse testantur, quia vero ei mente inhaerent, atque inhaerendo vel sacrae scripturae eloquiis, vel occultis revelationibus, in quantum accipiunt agnoscunt, haec et norunt, et pronuntiant. Iudicia igitur quae Deus tacet nesciunt, quae Deus loquitur sciunt. Unde et David propheta, cum dixisset:* In labiis meis pronuntiavi omnia iudicia, *protinus addidit:* oris tui, *ac si aperte dicat: illa ego iudicia, et nosse, et pronuntiasse potui quae te dixisse cognovi.*

[c] Rom. 11, 34.
[d] 1 Cor. 2, 11.
[e] Ibid. 2, 12.
[f] Ibid. 2, 9.
[g] Rom. 11, 33.
[h] Ps. 118, 13.

PEDRO.—Si el que se une al Señor forma con Él un solo espíritu, ¿por qué razón el mismo egregio predicador dice también: *¿Quién conoció el pensamiento del Señor, o quién fué su consejero?* Porque parece ser realmente una inconsecuencia que quien ha sido hecho un mismo espíritu con otro, ignore su pensamiento.

GREGORIO.—Los santos, en cuanto son una misma cosa con el Señor, no ignoran el pensamiento del Señor. Porque dice también el mismo Apóstol: *¿Quién de los hombres conoce las cosas del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? De igual manera, nadie conoce las cosas que son de Dios sino el espíritu de Dios.* Pues Él, para mostrar que conocía las cosas que son de Dios, añadió: *Nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que procede de Dios.* De aquí que diga también: *Lo que ni ojo vió ni oído oyó ni pudo concebir el corazón del hombre, eso es lo que Dios tiene preparado para los que le aman, y a nosotros nos lo ha revelado por su Espíritu.*

PEDRO.—Si, pues, las cosas que son de Dios fueron reveladas al mismo Apóstol por el Espíritu de Dios, ¿por qué sobre lo que propuse antes de ahora, exclamó diciendo: *¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios e insondables sus caminos!?* Pero una nueva dificultad se me ofrece ahora, al decir estas cosas; porque el profeta David, hablando con el Señor, le dice: *Pronuncié con mis labios todos los juicios salidos de tu boca.* Y por cuanto es menos conocer que pronunciar, ¿por qué afirma san Pablo que los juicios de Dios son incomprensibles, cuando David atestigua que no sólo conoce todas estas cosas, sino que también las ha pronunciado con sus labios?

GREGORIO.—A ambas cosas te respondí más arriba someramente al decirte que los santos, en cuanto son una misma cosa con el Señor, no ignoran su pensamiento. Porque todos los que siguen devotamente al Señor, aunque ya estén con Dios por la devoción, no están con Dios cuando se sienten todavía abrumados por el peso de la carne corruptible. Y así, conocen los ocultos juicios de Dios en cuanto que le están unidos, pero los ignoran en cuanto están separados de Él. Pues en razón de que no penetran todavía sus secretos perfectamente, atestiguan que sus juicios son incomprensibles; mas, cuando se adhieren a su espíritu y adhiriéndose reciben, ora por las palabras de la sagrada Escritura, ora por ocultas revelaciones, algún conocimiento, entonces lo saben y lo anuncian. En consecuencia, ignoran lo que Dios calla y saben lo que Dios habla. De ahí que cuando el profeta David dijo: *Con mis labios pronunciaré todos tus juicios,* agregó en seguida: *salidos de tu boca;* como si dijera abiertamente: "Pude conocer y pronunciar aquellos juicios, porque Tú los pronunciaste. Puesto que aquellas cosas que

Nam ea quae ipse non loqueris, nostris proculdubio cognitionibus abscondis. Concordat ergo prophetica apostolicaque sententia, quia et incomprehensibilia sunt Dei iudicia, et tamen quae ore eius prolata fuerint humanis labiis pronuntiantur, quoniam sciri ab hominibus, et prolata per Deum possunt, et occultata non possunt.

PETRUS.—*In obiectione meae quaestiunculae patuit causa rationis. Sed quaeso te, si qua sunt adhuc de huius viri* [2] *virtute subiunge.*

CAPUT XVII

DE PROPHETIA DESTRUCTIONIS MONASTERII SUI

Vir quidam nobilis, [1] *Theopropus nomine, eiusdem Benedicti patris fuerat admonitione conversus, qui pro vitae suae merito magnam apud eum familiaritatis fiduciam habebat. Hic cum quadam die eius cellulam fuisset ingressus, hunc amarissime flentem reperit. Cumque diu subsisteret, eiusque* [2] *non finiri lacrimas videret, nec tamen* [3] *ut vir Dei consueverat orando plangeret, sed moerendo, quaenam causa tanti luctus existeret inquisivit. Cui vir Dei illico respondit: omne hoc monasterium quod construxi, et cuncta quae fratribus praeparavi, omnipotentis Dei iudicio gentibus tradita sunt, vix autem obtinere potui ut mihi ex hoc loco animae cederentur. Cuius vocem tunc Theopropus audivit, nos autem cernimus, qui destructum modo a Langobardorum gente eius monasterium scimus* [a]. *Nocturno enim tempore et quiescentibus fratribus, nuper* [b] *illic Langobardi ingressi sunt. Qui diripientes omnia, ne unam quidem hominem illic tenere potuerunt, sed implevit omnipotens Deus quod fideli famulo Benedicto promiserat, ut si res gentibus traderet, animas custodiret. Qua in re Pauli* [c] *vicem video tenuisse Benedictum, cuius dum navis rerum omnium iacturam pertulit, ipse in consolatione vitam omnium qui eum comitabantur accepit.*

[2] *Ita* Mit. Mor. U; Ben. [Mit. *August.*, Mor. *C V2*] virtutibus.

[1] Ben. [Mor. *M V1 2 3*] Theoprobus *cfr. c. XXXV.* [2] *Ita* Ben. Mit. [Waitz *3-7*, Mor. *C M O2 V1 2 3*] U; Waitz, Mor. non *post* lacrimas. [3] *Ita* Ben. Mit. [Waitz *3-7*, Mor. *C O2 V1 2 3*] U; Waitz, Mor. ut *post* Dei.

[a] Es incierta la fecha de la destrucción de Montecasino, pero ésta ocurrió ciertamente antes del 590. Se admitía como más probable el lapso entre 584-589; pero recientemente se ha señalado, con mucha verosimilitud, la fecha de 577. Cf. S. BRECHTER, *Monte Cassinos erste Zerstörung. Kritische Versuch einer zeitlichen Fixierung*, en St. M., t.56 (1938) p.109-150.

[b] San Gregorio usa a veces el adverbio *nuper* para expresar un tiempo pasado que, siendo psicológica y subjetivamente reciente, no tiene el sentido —más preciso— de un pretérito realmente, matemáticamente, cercano, como suele ocurrir en los escritores clásicos. Así MABILLON (citado en PL, 66, c.168, nota) notaba que el santo doctor lo empleaba para designar un pretérito ya relativamente lejano. Así en nuestro caso, pues ya debía hacer alrededor de unos diecisiete años que el monasterio de Montecasino había sido destruído. Cf. también *Dial.* III, c.8, donde nota lo siguiente: *Vir quoque venerabilis vitae Constantius Aquinae civitatis episcopus fuit, qui nuper praedecessoris mei tempore beatae memoriae Ioanis papae defunctus est.* Este papa Juan III, murió en 573. Luego hacía ya unos veinte años que Constancio había fallecido y, sin embargo, el santo doctor dice *nuper*. Para guardar a la vez en lo posible ambos valores subjetivo y objetivo del *nuper*, traducimos "no ha mucho" en lugar de "poco ha".

[c] Act. 27, 21-25.

Tú no dices, las ocultas desde luego a nuestras inteligencias." Está de acuerdo, pues, la sentencia del Profeta con la del Apóstol; porque los juicios de Dios son incomprensibles, y sin embargo de ello, una vez han sido proferidos por su boca, pueden ser ya pronunciados por labios humanos; porque las cosas que Dios revela, pueden ser conocidas por los hombres, pero no pueden serlo las que les oculta.

PEDRO.—Con la objeción de mi insignificante pregunta ha quedado de manifiesto la verdad de tus razones. Pero te ruego que prosigas, si es que hay todavía otras maravillas que contar de este varón.

CAPÍTULO XVII

PROFECÍA DE LA DESTRUCCIÓN DE SU MONASTERIO

GREGORIO.—Cierto varón noble llamado Teoprobo, había sido convertido por las exhortaciones del mismo San Benito, el cual, por el mérito de su vida, le tenía gran confianza y familiaridad. Entrando éste un día en su celda, lo encontró llorando amargamente. Tras de esperar largo tiempo, y viendo que sus lágrimas no cesaban, y que el varón de Dios no lloraba de la manera que solía cuando oraba, sino a causa de alguna congoja, preguntóle cuál era el motivo de tanto llanto. A lo que respondió en seguida el varón de Dios: "Todo este monasterio que he construído y todas las cosas que he preparado para los hermanos, van a ser entregadas a los gentiles, por los juicios de Dios Omnipotente. Apenas si he podido obtener que se me conservaran aquí las vidas de los monjes."

Este oráculo fué lo que oyó entonces Teoprobo, mas nosotros vemos ahora su cumplimiento, pues sabemos que su monasterio ha sido destruído ahora por el ejército de los longobardos. Efectivamente, durante la noche, en tanto los hermanos descansaban, entraron allí no ha mucho los longobardos, y habiéndolo saqueado todo, no pudieron apresar ni a un hombre siquiera, sino que cumplió el Dios Omnipotente lo que había predicho a su fiel siervo Benito: que aunque entregaría los bienes a los gentiles, salvaría las vidas de los monjes. Y en esto veo que cupo a Benito la misma suerte que a San Pablo, pues a pesar de que su navío sufrió la pérdida de todos sus bienes, él, no obstante, salvó, para consuelo suyo, la vida de todos los que le acompañaban.

CAPUT XVIII

De flascone sublato et per spiritum cognito

Quodam quoque tempore Exhilaratus noster, quem ipse conversum nosti, transmissus a domino suo fuerat, ut Dei viro in monasterium vino plena duo lignea vascula, quae vulgo flascones [a] *vocantur, deferret. Qui unum detulit, alterum vero pergens in itinere abscondit. Vir autem Domini, quem facta absentia latere non poterant, unum cum gratiarum actione suscepit, et discedentem puerum monuit dicens: vide, fili, de illo flascone quem abscondisti iam non bibas, sed inclina illum caute, et* [1] *invenies quid intus habet. Qui confusus valde a Dei homine exivit, et reversus, volens adhuc probare quod audierat, cum flasconem inclinasset, de eo protinus serpens egressus est. Tunc praedictus Exhilaratus puer, per hoc quod in vino reperit, expavit malum quod fecit.*

CAPUT XIX

De mappulis a servo Dei [a] acceptis

Non longe autem a monasterio vicus erat, in quo [1] *non minima multitudo hominum ad fidem Dei ab idolorum cultu Benedicti fuerat exhortatione conversa. Ibi quoque quaedam sanctimoniales feminae inerant, et crebro illuc, pro exhortandis animabus, fratres suos mittere Benedictus Dei famulus curabat. Quadam vero die misit ex more, sed is qui missus fuerat monachus, post admonitionem factam, a sanctimonialibus feminis rogatus, mappulas* [b] *accepit, sibique eas abscondit in sinu. Qui mox ut reversus est, eum vir Dei vehementissima amaritudine coepit increpare dicens: quomodo ingressa est iniquitas in sinu tuo? At ille obstupuit, et quid egisset oblitus, unde corripiebatur ignorabat. Cui ait: numquid ego illic praesens non eram quando ab ancillis Dei mappulas accepisti, tibique eas in sinu misisti? Qui mox eius vestigiis provolutus, stulte se egisse poenituit, et eas quas in sinu absconderat mappulas proiecit.*

[1] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *2mA C M 02 V1 2 3*] U; Mor. invenis.

[1] *Ita* Ben. Mor. [Mit. *August.*]; Mit. *Frising.* [Mor. *C 02*] U magna.

[a] La palabra *flasco*, perteneciente al bajo latín, servía para nombrar las vasijas, ordinariamente de cristal o barro cocido, propias para contener vino. Es, pues, interesante el uso que de ella hace el santo doctor aplicándola a vasijas de madera.

[a] Para San Gregorio la expresión *servus Dei* es a menudo sinónima de monje, según puede verse varias veces en los *Diálogos*.

[b] *Mappula*, diminutivo de *mappa*, designaba un paño para enjugar el sudor del rostro, algo así como nuestro pañuelo. Parecen lecciones falsas las que se hallan en San Jerónimo (*Epist.* 52, 6, 4 = *matula;* 108, 27, 2 = *mampula?*). Se halla ya en San Cesáreo (*Reg. Virg.*, c.45) y en *Reg.* c.51, 19. Por lo demás, el espíritu y tono de este capítulo están de perfecto acuerdo con lo que prescribe San Benito sobre la pobreza (*Reg.* c.33).

CAPÍTULO XVIII

De un frasco escondido y descubierto en espíritu

En otra ocasión nuestro Exhilarato, cuya conversión te es ya conocida, fué enviado por su señor al varón de Dios para llevar al monasterio dos vasijas de madera, que vulgarmente llaman *flascones*, llenas de vino. De ellas presentó sólo una, y la otra la escondió yendo por el camino. Pero el varón de Dios, a quien no podía ocultarse lo que se hacía a distancia, recibió la una dando las gracias, y al descender el criado, le advirtió diciendo: "Mira, hijo, no bebas ya de aquel barril que escondiste, sino inclínalo con precaución y verás lo que contiene." Sumamente confuso salió el siervo de la presencia del hombre de Dios. Y de regreso, queriendo todavía cerciorarse de lo que había oído, inclinando el frasco, salió de él al punto una serpiente. Entonces el joven Exhilarato, a vista de lo que encontró en el vino, concibió un gran horror de la falta cometida.

CAPÍTULO XIX

De unos pañuelos aceptados por un monje

No lejos del monasterio había una aldea en la que no pocos de sus habitantes habían sido convertidos del culto de los ídolos a la verdadera fe gracias a la predicación de Benito. Había también allí unas religiosas, y el siervo de Dios procuraba enviar a menudo algunos de sus hermanos para exhortarlas en provecho de sus almas.

Un día mandó a uno de ellos, como de costumbre; pero el monje que había sido enviado, después de concluída su plática, aceptó a instancias de las monjas unos pañuelos y los escondió en el pecho. Luego que regresó, empezó el varón de Dios a increparle con gran amargura, diciéndole: "¿Cómo ha entrado la iniquidad en tu corazón?" Quedó aquél estupefacto, y no acordándose de lo que había hecho, ignoraba por qué se le reprendía. Entonces le dijo: "¿Por ventura no estaba yo allí presente, cuando recibiste de las siervas de Dios los pañuelos y los escondiste en tu seno?" Echándose entonces a sus plantas, arrepintióse de haber obrado tan neciamente y arrojó los pañuelos que había escondido en su pecho.

CAPUT XX

De superba cogitatione pueri per spiritum cognita

Quadam quoque die, dum venerabilis pater vespertina iam hora corporis alimenta perciperet, eius monachus cuiusdam defensoris [a] *filius fuerat, qui ei ante mensam lucernam tenebat. Cumque vir Dei ederet, ipse autem cum lucernae ministerio adstaret, coepit per superbiae spiritum in mente sua tacitus volvere, et per cogitationem dicere: quis est hic cui ego manducanti assisto, lucernam teneo, servitium impendo? Quis sum ego, ut isti serviam? Ad quem vir Dei statim conversus, vehementer eum coepit increpare dicens: signa cor tuum, frater, quid est quod loqueris? Signa cor tuum. Vocatisque statim fratribus praecepit* [1] *ei lucernam de manibus tolli, ipsum vero iussit a ministerio recedere, et sibi hora eadem quietum sedere. Qui requisitus a fratribus quid habuerit in corde, per ordinem narravit quanto superbiae spiritu intumuerat, et quae contra virum Dei verba per cogitationem tacitus dicebat. Tunc liquido omnibus patuit quod venerabilem Benedictum latere nihil posset, in cuius* [2] *aure etiam cogitationis verba sonuissent.*

CAPUT XXI

De ducentis farinae modiis fame tempore ante cellam inventis

Alio igitur tempore in eadem Campaniae regione fames incubuerat magna, quae omnes alimentorum indigentia coangustabat, iamque in Benedicti monasterio triticum deerat, panes vero pene omnes consumti fuerant, ut non plus quam quinque ad refectionis horam fratribus inveniri potuissent. Cumque eos venerabilis pater contristatos cerneret, eorum pusillanimitatem studuit modesta increpatione corrigere, et [1] *rursum promissione sublevare dicens: quare de panis inopia vester animus contristatur? Hodie quidem minus est, sed die crastina abundanter habebitis. Sequenti autem die ducenti farinae modii ante fores cellae in saccis inventi sunt, quos omnipotens Deus quibus deferentibus transmisisset nunc usque manet incognitum. Quod*

[1] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *C M V2 3*] U; Mor. eis. [2] *Ita* Mit. Mor. [Ben. *Carnot. 1 2*] U; Ben. auribus tacitae etiam.

[1] [Ben. *Bigot. Aud. 1, Prat.*] *add.* blanda.

[a] Se refiere sin duda el santo pontífice a aquella clase de funcionarios eclesiásticos que él aumentó y reformó, precisando sus atribuciones y funciones (cf. *Dial.* I, c.4, c.10; *Epistolae, passim*). Estos tales solían ser clérigos que cuidaban de defender los derechos y utilidades de los pobres y del patrimonio eclesiástico, considerado como la *res pauperum*, y velaban también sobre la justicia y buen orden en el reparto de limosnas y legados en bien de los menesterosos.

CAPÍTULO XX

Del pensamiento de soberbia de un monje, conocido en espíritu

También en otra circunstancia, mientras el venerable padre tomaba su refección a la hora de la cena, uno de los monjes que era hijo de un abogado, le sostenía la lámpara junto a la mesa. Y mientras cenaba el varón de Dios y él cumplía con su oficio alumbrándole, empezó a pensar secretamente en su interior, inducido por el espíritu de soberbia, diciendo para sus adentros: "¿Quién es éste a quien yo asisto mientras come, le sostengo la lámpara y presto servicio? ¿Quién soy yo para servir a éste?" Y volviéndose en seguida a él el varón de Dios, empezó a increparle con firmeza diciéndole: "Traza una cruz, hermano, sobre tu corazón. ¿Qué estás diciendo? Haz una cruz sobre tu corazón." Y llamando inmediatamente a los monjes ordenó que le quitasen la lámpara de las manos, le mandó cesara en su oficio y se sentara al punto sin más.

Interrogado después por los hermanos qué era lo que había pensado en su corazón, les contó minuciosamente cuánto se había envanecido por el espíritu de soberbia y qué palabras había dicho en secreto en su corazón contra el varón de Dios. Entonces todos vieron claramente que no podía ocultarse nada al venerable Benito, en cuyos oídos repercutían aún las palabras secretas del pensamiento.

CAPÍTULO XXI

De doscientos costales de harina hallados junto al monasterio en tiempo de carestía

Otra vez sobrevino en la región de Campania una gran carestía, y la falta de alimentos afligía a todo el mundo. Ya se echaba de menos también el trigo en el monasterio de Benito y se habían consumido casi todos los panes, de suerte que a la hora de la refección no pudieron encontrarse más que cinco para los hermanos. Viéndolos el venerable padre contristados, trató de corregir con suave reprensión su pusilanimidad y animarles después con esta promesa, diciendo: "¿Por qué se contrista vuestro corazón por la falta de pan? Hoy ciertamente hay poco, pero mañana lo tendréis en abundancia." Y al día siguiente se encontraron doscientos modios de harina en unos costales, a la puerta del monasterio, sin que hasta ahora se haya podido averiguar de quiénes se valió el Todopoderoso para llevarlos allí. Al ver esto los hermanos, dando gracias a Dios, aprendie-

cum fratres cernerent, Domino gratias referentes, didicerunt iam de abundantia nec in egestate dubitare.

PETRUS.—*Dic, quaeso te, numquidnam credendum est huic Dei famulo semper prophetiae spiritum adesse potuisse, an per intervalla temporum eius mentem prophetiae spiritus implebat?*

GREGORIUS.—*Prophetiae spiritus, Petre, prophetarum mentes non semper irradiat, quia sicut de Sancto Spiritu scriptum est:* Ubi vult spirat [a], *ita sciendum est, quia et quando vult aspirat. Hinc est enim quod Nathan a rege requisitus si construere templum potuisset, prius consensit, et postmodum prohibuit* [b]. *Hinc est quod Elisaeus, cum flentem mulierem cerneret causamque nescisset, ad prohibentem hanc puerum dicit:* Dimitte eam, quia anima eius in amaritudine est, et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi [c]. *Quod omnipotens Deus ex magnae pietatis dispensatione disponit, quia dum prophetiae spiritum aliquando dat, et aliquando subtrahit, prophetantium mentes, et elevat in celsitudine, et custodit in humilitate, ut et accipientes spiritum inveniant quid de Deo sint, et rursum prophetiae spiritum non habentes cognoscant quid sint de semetipsis.*

PETRUS.—*Ita hoc esse ut asseris magna ratio clamat. Sed quaeso de venerabili patre Benedicto quidquid adhuc animo occurrit exequere.*

CAPUT XXII

DE FABRICA MONASTERII TERRACINENSIS PER VISIONEM DISPOSITA

GREGORIUS.—*Alio quoque tempore a quodam fideli viro fuerat rogatus ut in eius praedio iuxta* [1] *Terracinensem urbem* [a] *missis discipulis suis construere monasterium debuisset. Qui roganti consentiens, deputatis fratribus, patrem constituit, et quis* [2] *ei secundus esset ordinavit. Quibus euntibus spopondit dicens: ite, et die illo ego venio et ostendo vobis in quo loco oratorium, in quo refectorium fratrum, in quo susceptionem hospitum, vel quaeque sunt necessaria aedificare debeatis. Qui benedictione percepta illico perrexerunt, et constitutum diem magnopere praestolantes, paraverunt omnia quae his qui cum tanto patre venire potuissent videbantur esse necesaria. Nocte*

[1] *Ita* Ben. Mit. [Mor. *C 02 M VI 2 3*] U; Mor. Terracensem. [2] *Ita* Ben. [Mit. *Casin., August.*, Mor. *VI*]; Mit. Mor. [Ben. *Longip.*] U eis.

[a] Io. 3, 8.
[b] Cf. 2 Sam. 7.
[c] 2 Reg. 4, 27.

[a] Terracina, cabe la vía Apia es el antiguo Anxur de los Volscos. Este monasterio parece haber sido el llamado de San Esteban de Montanis. Agapito II lo cedió en 955 a Balduino, abad de Montecasino. En 1052

ron a no dudar ya de la abundancia, incluso en tiempo de escasez.

PEDRO.—Dime, por favor, si hay que creer por ventura que este siervo de Dios pudo tener constantemente el espíritu de profecía, o bien si el espíritu de profecía llenaba su mente sólo con intermitencias.

GREGORIO.—El espíritu de profecía, Pedro, no siempre ilumina la mente de los profetas, porque así como se escribió del Espíritu Santo que *sopla donde quiere*, así también has de saber que inspira cuando quiere. Razón por la cual, preguntado Natán por el rey si podía construir el templo, contestó primero que sí y después se lo prohibió. De modo semejante, cuando Eliseo vió a la mujer que lloraba, ignorando el motivo, dijo al criado que le prohibía acercarse: *Déjala, que su alma está llena de congoja; y el Señor me lo ocultó y no me lo ha revelado.* Dios Todopoderoso lo dispone así por un designio de su soberana bondad, pues al paso que da unas veces el espíritu de profecía y otras lo retira, eleva a las cumbres las almas de los profetas al par que las mantiene en la humildad, para que cuando reciban ese espíritu vean qué son por la gracia de Dios, y, a su vez, cuando no lo tienen, conozcan lo que son por sí mismos.

PEDRO.—El peso de tus razones me está diciendo que ello es así como dices. Pero te ruego sigas hablando aún de lo que te acuerdes del venerable abad Benito.

CAPÍTULO XXII

DE LOS PLANOS DEL MONASTERIO DE TERRACINA DELINEADOS EN UNA VISIÓN

GREGORIO.—En otra coyuntura cierto hombre devoto le rogó que enviase a sus discípulos a una posesión suya en las inmediaciones de la ciudad de Terracina, para construir un monasterio. Accedió Benito a su demanda y, designados los hermanos, constituyó al abad y ordenó al que debía ser su prepósito. Al partir éstos, les hizo esta promesa: "Id y tal día iré yo y os mostraré el lugar donde debéis edificar el oratorio, el refectorio de los hermanos, la hospedería y todo lo demás que sea necesario". Y recibida la bendición, marcharon en seguida. Y esperando con gran ansia el día prefijado, prepararon todas las cosas que les parecieron necesarias para los que habían de venir con el padre tan amado. En la misma noche antes de rayar el alba del día convenido, el varón de Dios se apareció en sueños al

León IX lo confirmó al abad Riquerio; ya en el siglo XVII estaba destruído y hoy día apenas si se conserva en él algún pequeño vestigio. Algunos casos semejantes se narran en *Dial.* IV, c.51 y 55 (cf. I. SCHUSTER, *Storia...*, p.173-177). Sobre esta fundación nárranse detalles en *Dial.* IV, c.9, cuyo texto se edita al fin del libro II.

vero eadem qua promissus illucescebat dies, eidem servo Dei quem illic patrem constituerat atque eius praeposito vir Domini in somnis apparuit, et loca singula ubi quid aedificare debuissent subtiliter designavit. Cumque utrique a somno surgerent, sibi invicem quod viderant retulerunt. Non tamen visioni illi omnimodo fidem dantes, virum Dei, sicut se venire promiserat expectabant. Cumque vir Dei constituto die minime venisset, ad eum cum moerore reversi sunt dicentes: expectavimus, pater, ut venires sicut promiseras, et nobis ostenderes ubi quid aedificare debemus, et non venisti. Quibus ipse ait: quare, fratres, quare ista dicitis? numquid sicut promisi non veni? Cui cum ipsi dicerent: quando venisti? respondit: numquid utrisque vobis dormientibus non apparui, et loca singula designavi? Ite, et sicut per visionem audistis omne habitaculum monasterii ita construite. Qui haec audientes, vehementer admirati ad praedictum praedium sunt reversi, et cuncta habitacula, sicut ex revelatione didicerant, construxerunt.

PETRUS.—*Doceri velim quo fieri ordine potuit ut longe iret, responsum dormientibus diceret, quod ipsi per visionem audirent et recognoscerent.*

GREGORIUS.—*Quid est quod perscrutans rei gestae ordinem ambigis, Petre? Liquet profecto quia mobilioris naturae est spiritus quam corpus. Et certe Scriptura teste novimus quod propheta ex Iudaea sublevatus, repente est cum prandio in Chaldaea depositus, quo videlicet prandio prophetam refecit, seque repente in Iudaea iterum invenit. Si igitur tam longe Habacuc potuit sub momento corporaliter ire, et prandium deferre, quid mirum si Benedictus pater obtinuit quatenus iret per spiritum, et fratrum quiescentium spiritibus necessaria narraret? Ut sicut ille ad cibum corporis corporaliter perrexit, ita iste ad institutionem spiritalis vitae, spiritaliter pergeret.*

PETRUS.—*Manus tuae locutionis tersit a me, fateor, dubietatem mentis, sed velim nosse in communi locutione qualis iste vir fuerit.*

CAPUT XXIII

DE ANCILLIS DEI QUAE POST MORTEM PER OBLATIONEM EIUS COMMUNIONI SUNT REDDITAE

GREGORIUS.—*Vix ipsa, Petre, communis eius locutio a virtutis erat pondere vacua, quia cuius cor sese in alta suspenderat, nequaquam verba de ore illius in cassum cadebant. Si quid vero umquam non iam decernendo, sed minando diceret, tantas vires sermo illius habebat, ac si hoc non dubie atque*

monje a quien había constituído abad y a su prepósito, y les fué designando circunstanciadamente cada uno de los lugares donde debía levantarse algún edificio. Al despertar, se contaron el uno al otro lo que habían visto. Pero no dando del todo crédito a la visión, esperaban la venida del varón de Dios, según les había prometido. Mas como él no compareciera el día prenunciado, volviéronse a él con tristeza, diciendo: "Padre, hemos estado esperándote a que vinieras, según nos habías prometido, para indicarnos qué habíamos de edificar, y no has venido." Y él les respondió: "Pero, ¿cómo, hermanos, cómo decís eso? ¿Por ventura no fuí, como os prometí?" Y preguntando ellos que cuándo había venido, respondió: "¿Acaso no me aparecí a los dos mientras dormíais y os indiqué cada uno de los lugares en que debíais edificar? Id, y según lo oísteis en la visión, construid todo el edificio del monasterio." Al oír esto quedaron sobremanera admirados, y regresando al predio susodicho, construyeron todas las dependencias según les había sido revelado en la visión.

PEDRO.—Quisiera me explicaras, cómo fué posible que desde lejos fuese allí por la visión, diese la respuesta a los que dormían, y le oyeran éstos y le reconocieran.

GREGORIO.—¿Por qué dudas, Pedro, con ese querer indagar cómo sucedió el hecho? Es a todas luces evidente que el espíritu es de una naturaleza más ágil que la del cuerpo. Y a la verdad, sabemos por lo que nos dice la Escritura que el profeta Habacuc fué arrebatado en Judea y transportado de repente con su comida a Caldea, y después de haber dado de comer al profeta Daniel, se encontró de nuevo en un instante en Judea. Si, pues, Habacuc pudo ir en un momento tan lejos corporalmente y llevar la comida, ¿cómo puede maravillarte que San Benito lograra ir espiritualmente y decir lo necesario a los espíritus de los hermanos que dormían? Así como aquél fué corporalmente a llevar el alimento material, así fué éste espiritualmente a llevar una instrucción de vida espiritual.

PEDRO.—Lo confieso, la caridad de tu exposición ha hecho desaparecer por completo la vacilación de mi mente; pero quisiera saber ahora qué tal fué este varón en su modo de hablar habitual.

CAPÍTULO XXIII

DE UNAS SIERVAS DE DIOS QUE DESPUÉS DE LA MUERTE SON DEVUELTAS A LA COMUNIÓN MERCED A UNA OBLACIÓN SUYA

GREGORIO.—Apenas, Pedro, si estaba su mismo lenguaje familiar desprovisto de la eficacia de la virtud; porque de ningún modo podían caer en vano las palabras de la boca de aquél cuyo corazón estaba pendiente de lo alto. Y si alguna vez decía alguna cosa, no ya ordenando sino amenazando, tenía tal

suspense, sed iam per sententiam protulisset. Nam non longe ab eius monasterio duae quaedam sanctimoniales feminae nobiliori genere exortae in loco proprio conversabantur, quibus quidam religiosus vir ad exterioris vitae usum praebebat obsequium. Sed sicut nonnullis solet nobilitas generis parere ignobilitatem mentis, ut minus se in hoc mundo despiciant, qui plus se caeteris aliquid fuisse meminerunt, necdum praedictae sanctimoniales feminae perfecte linguam sub habitus sui freno restrinxerant, et eumdem religiosum virum qui ad exteriora necessaria eis obsequium praebebat, incautis saepe sermonibus ad iracundiam provocabant. Qui cum diu ista toleraret, perrexit ad Dei hominem, quantasque pateretur verborum contumelias enarravit. Vir autem Dei haec de illis audiens, eis protinus mandavit dicens: corrigite linguam vestram, quia si non emendaveritis, excommunico vos [a]. *Quam videlicet excommunicationis sententiam non proferendo intulit, sed* [1] *intentando. Illae autem a pristinis moribus nihil mutatae, intra paucos dies defunctae sunt, atque in ecclesia sepultae. Cumque in eadem ecclesia missarum solemnia celebrarentur, atque ex more diaconus clamaret:* si quis non communicat, det locum, *nutrix earum, quae pro eis oblationem Domino deferre consueverat, eas de sepulchris suis progredi et exire* [2] *ecclesiam videbat. Quod dum saepius cerneret quia ad vocem diaconi clamantis exibant foras, atque intra ecclesiam permanere non poterant, ad memoriam rediit, quae vir Dei illis adhuc viventibus mandavit, eas quippe se communione privare dixerat, nisi mores suos et verba corrigerent. Tunc servo Dei cum gravi moerore indicatum est. Qui manu sua protinus oblationem dedit* [b] *dicens: ite, et hanc oblationem pro eis offerri Domino facite, et ulterius excommunicatae non erunt. Quae dum oblatio pro eis fuisset immolata, et a diacono iuxta morem clamatum est ut non communicantes ab ecclesia exirent, illae exire ab ecclesia ulterius visae non sunt. Qua ex re indubitanter patuit quia dum inter eos qui communione privati sunt minime recederent, communionem a Domino per servum Domini recepissent.*

PETRUS.—*Mirum valde, quamvis venerabilem et sanctissimum virum, adhuc tamen in hac carne corruptibili degentem,*

[1] *Ita* Mit. *August. Frising.*, Mor. [Ben. *Germ. Longip. et pl. Norm.*] U; [Ben. *Theod. 2*] intentando, quod est comminando; Ben. minando; [Mor. *O2*] imminando; [Mor. *V3*] comminando; [Ben. *Carnot.*] interpretando. [2] *Ita* Mit. Mor. U (*cfr. c. XXV:* monasterium exiit); Ben. [Mor. *C O2 V2*] de ecclesia; [Mit. *August.*] extra ecclesiam.

[a] Sobre la excomunión regular, cf. *Regla* (c.23-30). Este milagro es muy extraño; es de aquellos de que con más razón sería permitido dudar. La excomunión, en efecto, no había sido aún pronunciada por San Benito; cabe, pues, pensar que no fuera sino una piadosa fantasía de la nodriza.

[b] Como es sabido, antiguamente ofrecían los fieles sus dones al sacerdote en el ofertorio de la Misa; y del pan y vino que ellos habían ofrecido, el sacerdote tomaba lo suficiente para el sacrificio. Los penitentes públicos después de su muerte, aunque no hubieran cumplido del todo la penitencia y

fuerza su palabra, que parecía que la hubiese proferido no con duda o vacilación, sino a manera de sentencia. Efectivamente, no lejos de su monasterio vivían en casa propia dos religiosas nacidas de noble linaje, a las que cierto varón religioso proveía en lo necesario a la vida cotidiana. Mas como quiera que en algunos la nobleza de linaje suele engendrar plebeyez de espíritu, de suerte que los que recuerdan haber sido algo más que los demás, están menos dispuestos a menospreciarse en este mundo; así las mencionadas religiosas no habían domeñado todavía perfectamente su lengua, ni siquiera bajo el freno del hábito religioso, y provocaban muchas veces con palabras ofensivas la ira del piadoso varón que les proveía en lo relativo a las cosas necesarias exteriores. Éste, después de tolerar estas cosas por mucho tiempo, dirigióse al varón de Dios y le contó cuán grandes afrentas de palabra tenía que sufrir. Al oír esto de ellas el santo varón, les envió al punto esta orden diciendo: "Corregid vuestra lengua, porque si no os enmendáis os excomulgaré". Sentencia de excomunión que no pronunció de hecho, sino a modo de amenaza. Pero ellas, no habiendo corregido un ápice sus antiguas costumbres, a los pocos días murieron y fueron enterradas en la iglesia. Y cuando en su recinto se celebraba el Sacrificio de la Misa, y el diácono decía, según se acostumbra, en voz alta: *Si alguno está excomulgado, abandone el lugar santo*, en eso la nodriza que solía ofrecer por ellas la oblación al Señor, veíalas salir de sus tumbas y marchar fuera de la iglesia. Habiendo visto esto repetidas veces, puesto que a la voz del diácono que cantaba, salían fuera y no podían permanecer dentro de la iglesia, vínole a la memoria lo que el varón de Dios les había ordenado cuando aún vivían. Les había dicho, en efecto, que las privaría de la comunión, de no corregir sus costumbres y su lengua. Comunicóse entonces el caso al varón de Dios con gran tristeza suya; el cual ofreció sin pérdida de tiempo de su mano una oblación, diciendo: "Id y haced ofrecer por ellas esta oblación al Señor, y de hoy más no estarán ya excomulgadas". Desde que fué presentada la ofrenda por ellas y el diácono dijo en alta voz, como de costumbre, que salieran los excomulgados, ya no se las vió en lo sucesivo salir de la iglesia. Con lo cual vióse claramente que, al no retirarse entre los que estaban privados de la comunión, habían sido recibidas en ella por el Señor, gracias al siervo de Dios.

PEDRO.—Es verdaderamente maravilloso que pudiera un hombre, por más venerable y santo que fuese, viviendo aún en

no hubieran por lo tanto sido solemnemente readmitidos en el seno de la Iglesia, eran recibidos en la comunión de los fieles por las oblaciones que en su nombre presentaban sus allegados o amigos. Parece, pues, que San Benito debió dar el pan, y quizá el vino, con que debía celebrarse la misa en bien de las difuntas vírgenes.

potuisse animas solvere in illo iam invisibili iudicio constitutas.

GREGORIUS.—*Numquidnam, Petre, in hac adhuc carne non erat, qui audiebat:* Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quae solveris super terram, soluta erunt et in coelis [c]? *Cuius nunc vicem* [3] *et ligando, et solvendo, obtinent, qui locum sancti regiminis fide et moribus tenent. Sed ut tanta valeat homo de terra, coeli et terrae conditor in terram venit e coelo, atque ut iudicare caro etiam de spiritibus possit, hoc ei largiri dignatus est factus pro hominibus Deus caro, quia inde surrexit ultra se infirmitas nostra, unde sub se infirmata est firmitas Dei.*

PETRUS.—*Cum virtute signorum concorditer loquitur ratio verborum.*

CAPUT XXIV

DE PUERULO MONACHO QUEM SEPULTUM TERRA PROIECIT

GREGORIUS.—*Quadam quoque die, dum quidam eius puerulus monachus parentes suos ultra quam debebat diligens, atque ad eorum habitaculum tendens, sine benedictione de monasterio exisset, eodem die, mox ut ad eos pervenit, defunctus est. Cumque esset sepultus, die altero proiectum foras corpus eius inventum est. Quod rursus tradere sepulturae curaverunt, sed saequenti die iterum proiectum exterius atque inhumatum sicut prius invenerunt. Tunc concite ad Benedicti patris vestigia currentes, cum magno fletu petierunt ut ei suam gratiam largiri dignaretur. Quibus vir Dei manu sua protinus communionem Dominici corporis dedit dicens: ite, atque hoc Dominicum corpus super pectus* [1] *eius ponite* [a]*, eumque sepulturae sic tradite. Quod dum factum fuisset, susceptum corpus eius terra tenuit, nec ultra proiecit. Perpendis, Petre, apud Iesum Christum Dominum cuius meriti iste vir fuerit, ut eius corpus etiam terra proiiceret qui Benedicti gratiam non haberet.*

PETRUS.—*Perpendo plane, et vehementer stupeo.*

[3] Ben. [Mor. *C*] in ligando; [Mor. *V2 3*] et ligandi et solvendi; [Ben. *Val.-cl. Carnot. I*] ligandi et solvendi.

[1] *Ita* Mor. U; Ben. Mit. [Mor. *C O2 V1 2 3*] *add.* cum magna reverentia.

[a] Mt. 16, 19.

[8] Esta antigua y para nosotros extraña costumbre se practicaba de dos formas, ora poniendo la eucaristía sobre el cuerpo de los difuntos, ora administrándosela a modo de comunión. Fué pronto prohibida por los abusos y supersticiones a que fácilmente podía prestarse, pero continuó practicándose bastante tiempo. Ya el concilio de Hipona, del año 393, debió reprobarla; prohibición que reprodujo el concilio de Cartago del año 397 (*can.* 4 u 8). Repitióse más tarde la condenación de tal práctica en el concilio de Auxerre,

esta carne corruptible, absolver a unas almas que se hallaban ya en el tribunal invisible de Dios.

GREGORIO.—¿Por ventura, Pedro, no vivía en esta carne, quien oía de labios del Señor: *Todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos y todo lo que desatares en la tierra, será desatado en los cielos?* Este poder de atar y desatar lo tienen ahora aquellos a quienes por la fe y las costumbres incumbe la dirección de las cosas espirituales. Mas, para que el hombre terreno pudiera tanto, el Creador de cielos y tierra vino del cielo a la tierra; y para que la carne gozara también del poder de juzgar sobre los espíritus, Dios hecho carne por los hombres se dignó concederle esto: que nuestra flaqueza se elevara sobre sí misma por donde se anonadó la fortaleza de Dios.

PEDRO.—La razón de tus palabras está admirablemente en consonancia con el poder de sus milagros.

CAPITULO XXIV

DE UN JOVEN MONJE A QUIEN ARROJÓ LA TIERRA DEL SEPULCRO

GREGORIO.—Un día, un monje suyo adolescente que amaba excesivamente a sus padres, fuése en dirección a su casa, saliendo del monasterio sin bendición; mas el mismo día de su llegada a la mansión de los suyos, murió. Procedióse a su sepultura. Mas al día siguiente encontróse su cuerpo arrojado fuera del sepulcro, y en seguida cuidaron de sepultarlo de nuevo. Al otro día le encontraron otra vez fuera de la tumba insepulto como antes. Acudieron entonces rápidamente a los pies de Benito, y con grandes sollozos solicitaron de él se dignara concederle su gracia. Dióles el varón de Dios al punto de su mano la comunión del Cuerpo del Señor, diciendo: "Id y poned el Cuerpo del Señor sobre su pecho y dadle con él sepultura". Hiciéronlo así y la tierra retuvo en su seno el cuerpo enterrado y no lo arrojó ya más.

Ya ves, Pedro, cuál sería el mérito que tendría este varón ante nuestro Señor Jesucristo, que aun la tierra arrojaba de sí el cuerpo de aquel que no tenía la gracia de Benito.

PEDRO.—Lo comprendo perfectamente y me llena de estupor.

habido entre los años 573-603 (*can.* 12), y asimismo el conciliábulo cismático llamado de *Trullo* (*can.* 83).

Parece que este uso se practicó principalmente con los cuerpos de mártires y obispos difuntos. Un hecho de este género se insinúa en la *Vida de San Basilio*, del PSEUDO-AMFILOQUIO (c.6).

CAPUT XXV

De monacho qui, ingrato eo de monasterio discedens, draconem contra se in itinere invenit

Gregorius.—*Quidam autem eius monachus mobilitati mentem dederat, et permanere in monasterio nolebat. Cumque eum vir Dei assidue corriperet, frequenter admoneret*[a], *ipse vero nullo modo consentiret in congregatione persistere, atque importunis precibus ut relaxaretur immineret, quadam die isdem venerabilis pater, nimietatis eius taedio affectus, iratus iussit* [1] *ut discederet. Qui mox ut monasterium exiit, contra se assistere aperto ore draconem in itinere invenit. Cumque eum isdem draco qui apparuerat devorare vellet, coepit ipse tremens et palpitans magnis vocibus clamare dicens: currite, currite, quia draco iste me devorare vult. Currentes autem fratres, draconem minime viderunt, sed trementem atque palpitantem monachum ad monasterium reduxerunt. Qui statim promisit numquam se esse iam a monasterio recessurum, atque ex hora eadem in sua promissione permansit, quippe qui sancti viri orationibus contra se assistere draconem viderat, quem prius non videndo sequebatur.*

CAPUT XXVI

De elephantioso curato

Sed neque hoc silendum puto quod illustri viro [1] *Antonio narrante cognovi, qui aiebat patris sui puerum morbo elephantino*[a] *fuisse correptum, ita ut iam pilis cadentibus, cutis intumesceret, atque increscentem saniem occultare non posset. Qui ad virum Dei ab eodem patre eius missus est, et saluti pristinae sub omni celeritate restitutus.*

[1] *Ita* Ben. Mit. C.-L. Nuce [Mor. *M O2*] U; Mor. *om.*

[1] *Ita* Ben. Zac. [Mor. *V1 3*]; Zac. *iuxta alios cod.* Antonino; Mor. [Ben. *Germ. Compend.*] Aptonio; Mit. Abdonio; U Abtonio.

[a] El pensamiento de San Benito sobre los monjes que marchan o que son expulsados del monasterio se puede ver en *Reg.* c.28, 6-8.

[a] Es muy difícil, por no decir imposible, saber de un modo preciso qué enfermedad o enfermedades designaban los antiguos con el nombre de *elephantiasis*. Es empero muy probable que no se tratara justamente de la enfermedad conocida por tal nombre en la medicina moderna. Era un género de lepra—así la nombra la versión griega—. La palabra *elephantiasis* sirvió sin duda a veces tanto para designar esta terrible enfermedad como otros males aparentemente afines (¿el cáncer?). En conclusión, creemos que se trata más bien de un vocablo genérico que de un nombre específico y propio.

CAPÍTULO XXV

Del monje que al marcharse del monasterio contra la voluntad de Benito, encontró a un dragón que le acosaba en el camino

Gregorio.—Un monje suyo, dominado por la inconstancia, no quería permanecer en el monasterio. Y aunque el varón de Dios le corregía con frecuencia y le amonestaba muchas veces, de ningún modo se resolvía él a permanecer en la comunidad, y se empeñaba con importunos ruegos a que le dejase en libertad. Cansado un día el venerable padre de tanta impertinencia, le mandó airado que se fuese. Mas no bien abandonó el monasterio, le salió al encuentro un dragón que le acometía con la boca abierta. Y como amenazara devorarle, empezó él, jadeante y tembloroso, a clamar a voz en grito: "¡Pronto, corred, que este dragón amenaza devorarme!" Y corriendo los hermanos, no vieron al dragón, pero volvieron al monasterio al monje anhelante y despavorido. El cual prometió en seguida que jamás tornaría a salir del monasterio, y desde aquel momento permaneció firme en su propósito; ya que por las oraciones del varón santo había visto al dragón que le hostigaba, y al que antes seguía sin verle.

CAPÍTULO XXVI

De un leproso curado

No creo tampoco deber pasar en silencio lo que supe por relación del ilustre varón Antonio. Me decía éste que un esclavo de su padre había sido atacado de una especie de lepra, hasta el punto de que se le entumecía la piel y se le caía el cabello, no pudiendo ocultar la podredumbre que crecía por momentos. Fué enviado al varón de Dios por su mismo padre, e instantáneamente le fué restituída la salud perdida.

CAPUT XXVII

De solidis per miraculum debitori redditis

Neque illud taceam quod eius discipulus, Peregrinus nomine, narrare consueverat, quia die quadam fidelis vir quidam, necessitate debiti compulsus, unum sibi fore remedium credidit si ad Dei virum pergeret, et quae eum urgeret debiti necessitas indicaret. Venit itaque ad monasterium, omnipotentis Dei famulum reperit, quia a creditore suo pro duodecim solidis [a] *graviter affligeretur intimavit. Cui venerabilis pater nequaquam se habere duodecim solidos respondit, sed tamen, eius inopiam blanda locutione consolatus, ait: vade, et post biduum revertere, quia deest hodie quod tibi debeam dare. In ipso autem biduo more suo in oratione fuit occupatus. Cum die tertio is qui necessitate debiti affligebatur rediit, super arcam* [1] *vero monasterii, quae erat frumento plena, subito tredecim solidi sunt inventi. Quos vir Dei deferri iussit, et afflicto petitori* [2] *tribuit dicens ut duodecim redderet, et unum in expensis propriis haberet.*

Sed ad ea nunc redeam quae, eius discipulis in libri huius exordio praedictis referentibus agnovi. Quidam vir gravissima adversarii sui aemulatione laborabat, cuius ad hoc usque odium prorrupit ut ei nescienti in potu venenum daret, cui quamvis vitam auferre non valuit, [3] *cutis tamen colorem, mutavit, ita ut diffusa in corpore eius varietas, leprae morem imitari videretur. Sed ad Dei hominem deductus, salutem pristinam citius recepit, nam mox ut eum contigit, omnem cutis illius varietatem fugavit.*

CAPUT XXVIII

De ampulla vitrea in saxis proiecta et non fracta

Eo quoque tempore quo alimentorum inopia Campaniam graviter affligebat, vir Dei diversis indigentibus monasterii sui cuncta tribuerat, ut pene nihil in cellario, nisi parum quid olei in vitreo vase remaneret. Tunc quidam subdiaconus, Agapitus nomine, advenit, magnopere postulans ut sibi aliquantulum

[1] Ben. Mit. *om.* [2] *Ita* Mit. Nuce [Mor. *M S*] U; Ben. Mor. tribui. [3] *Ita* Ben. Mit. C-L. Nuce [Mor. *V2*] U; Mor. *om.*

[a] El sueldo era una moneda de oro, entera y de peso justo, así llamada para diferenciarla del *dimidiati* o del *tertiarii*. En los primeros tiempos del Imperio Romano valió 25 denarios y 40 ó 45 de ellos pesaban una libra de oro. Pero más tarde disminuyó notablemente su valor, casi hasta la mitad, puesto que con una libra de oro se acuñaban 72 sólidos. Este valor, poco más o menos, debía tener en tiempo de San Benito.

CAPITULO XXVII

De unos sueldos devueltos al deudor gracias a un milagro suyo

No puedo silenciar tampoco lo que solía contar su discípulo llamado Peregrino. Y es que en cierta ocasión un hombre fiel, apremiado por la necesidad de cancelar una deuda, creyó que sólo hallaría remedio si acudía al varón de Dios y le exponía la necesidad que le agobiaba.

Fué, pues, al monasterio, encontró al siervo de Dios Omnipotente, y le expuso las importunas exigencias que sufría de parte de un acreedor suyo por doce sueldos que le debía. El venerable padre le respondió que carecía de los doce sueldos, pero le consoló en su pobreza con estas dulces palabras, diciéndole: "Ve y dentro de dos días vuelve otra vez, porque me falta hoy lo que debiera darte."

Durante estos dos días estuvo ocupado en la oración, según solía. Cuando al tercero volvió el que estaba afligido por la deuda, se encontraron inesperadamente trece sueldos sobre el arca del monasterio, que estaba llena de trigo. El varón de Dios mandó traerlos e hizo entrega de ellos al afligido menesteroso, diciéndole que saldase los doce sueldos y se reservase uno para cubrir sus propias expensas.

Pero volvamos ahora a lo que me contaron los discípulos de quienes hice mención en el exordio de este libro.

Un hombre sentía mortal envidia de su enemigo, y llegó su odio a tal punto, que vertió veneno en su bebida sin él sospecharlo. Aunque el veneno no llegó a quitarle la vida, mudó el color de la piel, de modo que aparecieron en su cuerpo unas manchas que parecían algo semejante a la lepra. Llevároníe al varón de Dios, y al momento recobró la salud primera; pues a su contacto desaparecieron al punto las manchas de su piel.

CAPITULO XXVIII

De una redoma de cristal arrojada contra unos peñascos, que no se rompió

También por aquel tiempo en que la falta de alimentos afligía gravemente la Campania, el varón de Dios distribuyó las provisiones de su monasterio entre los pobres, hasta tal punto que apenas quedaba nada en la despensa sino un poco de aceite en una vasija de cristal. A la sazón llegó un subdiácono, por nombre Agapito, pidiendo con vivas instancias que le diesen un

oleum dari debuisset. Vir autem Domini, qui cuncta decreverat in terra tribuere, ut in coelo omnia reservaret, hoc ipsum parum quod remanserat olei, iussit petenti dari. Monachus vero qui cellarium tenebat, audivit quidem iubentis verba, sed implere distulit [a]. *Cumque post paululum si id quod iusserat datum esset inquireret, respondit monachus se minime dedisse, quia si illud tribueret, omnino nihil fratribus remaneret. Tunc iratus, aliis praecepit ut hoc ipsum vas vitreum in quo parum olei remansisse videbatur, per fenestram proiicerent, ne in cella aliquid per inoboedientiam remaneret. Factumque est. Sub fenestra autem eadem ingens praecipitium patebat, saxorum molibus* [1] *asperum. Proiectum itaque vas vitreum venit in saxis, sed sic mansit incolume, ac si proiectum minime fuisset, ita ut neque frangi, neque oleum effundi potuisset. Quod vir Domini praecepit levari, atque ut erat integrum petenti* [2] *tribui. Tunc collectis fratribus inoboedientem monachum de infidelitate sua et superbia coram omnibus increpavit.*

CAPUT XXIX

De dolio vacuo et oleo repleto

Qua increpatione completa, sese cum iisdem fratribus in orationem dedit. In eo autem loco ubi cum fratribus orabat, [1] *vacuus erat ab oleo dolius, et coopertus. Cumque sanctus vir in oratione persisteret, coepit operimentum eiusdem dolii, oleo excrescente, sublevari, quo commoto atque sublevato, oleum quod excreverat, ora dolii transiens, pavimentum loci in quo* [2] *incubuerat inundabat. Quod Benedictus Dei famulus ut aspexit, protinus orationem complevit, atque in pavimentum oleum defluere cessavit. Tunc diffidentem inoboedientemque fratrem latius admonuit, ut fidem habere disceret et humilitatem. Isdem vero frater, salubriter correptus, erubuit, quia venerabilis pater virtutem omnipotentis Domini, quam admonitione intimaverat, miraculis ostendebat. Nec erat iam ut quisquam de eius promissionibus dubitare posset, qui in uno eodemque momento, pro vitreo vase pene vacuo, plenum oleo dolium reddidisset.*

[1] [Mor. *M V1 3*] U adspersum. [2] Ben. [Mor. *M*] tribuit.

[1] *Ita* Mit. *August.*, Mor. [Ben. *Carnot. 1, Gemet. 1*] U; Ben. [Mor. *C O2 2mV2 V3* vacuum... dolium... coopertum. [2] *Ita* Ben. Mit. *Casin. August.*, C.-L. Nuce [Mor. *V4*]; Mor. [Ben. *Theod. 1, Longip. Gemet. 2*] U incubuerant.

[a] Este capítulo está perfectamente de acuerdo con el espíritu de la *Regla* (c.5 y 7, 31-44; c.23). Este monje *qui cellarium tenebat* es el llamado por San Benito *cellararius* en la *Regla* (cf. *Reg.* c.51).

poco de aceite. El varón de Dios, que se había propuesto darlo todo en la tierra, para encontrarlo todo en el cielo, ordenó se diera al indigente el poco aceite que quedaba. Mas el monje que tenía a su cuidado la despensa, aunque oyó perfectamente la orden dada, difirió el cumplirla. Pero como poco después indagara el santo si se había dado lo que había dispuesto, respondió el monje que había rehusado hacerlo, porque de haber dado el aceite, no hubiera quedado nada para los hermanos. Airado entonces, mandó a otros que arrojasen por la ventana la redoma de cristal en la que aún había un poco de aceite, para que no se guardase en el monasterio nada contra la obediencia. Así se hizo. Ahora bien, debajo de la ventana aquella se abría un gran precipicio erizado de enormes rocas. Arrojada, pues, la botella de cristal, vino a dar contra los riscos, pero quedó tan intacta como si no la hubiesen lanzado; y así, ni se rompió, ni pudo por lo mismo derramarse el aceite. Por lo cual el varón de Dios mandó subirla, y entera como estaba entregarla al subdiácono. Habiendo reunido entonces a los hermanos, reprendió en presencia de todos al monje desobediente echándole en rostro su falta de fe y su soberbia.

CAPÍTULO XXIX

De una tinaja vacía, llena luego de aceite

Tras de haberle reprendido, púsose en oración junto con los hermanos. En el mismo lugar donde oraba con ellos, había una tinaja de aceite, vacía y cubierta. Y en tanto que el santo varón perseveraba en su plegaria, empezó a levantarse la tapadera que cubría la tinaja, a causa del aceite que había ido en aumento. Quitada ésta, el aceite que había ido subiendo, rebasando el borde de la vasija, inundaba el pavimento del lugar en donde se habían postrado. Al darse cuenta de ello el siervo de Dios Benito, puso al punto fin a su plegaria y cesó de fluir al suelo el aceite. Entonces amonestó más por menudo al hermano desconfiado e inobediente a que aprendiese a tener fe y humildad. El monje corregido saludablemente, se avergonzó de lo ocurrido, pues el venerable padre había puesto de manifiesto con milagros la virtud del Dios Omnipotente, que antes mostrara con su exhortación. Y así, no había ya porque nadie dudara de sus promesas, toda vez que en un momento, en lugar de una redoma de cristal casi vacía, había él devuelto una tinaja llena de aceite.

CAPUT XXX

De monacho a daemonio liberato

Quadam die, dum ad beati Iohannis oratorium, quod in ipsa montis celsitudine situm est, pergeret, ei antiquus hostis in mulomedici specie obviam factus est, cornu et tripedicam [a] *ferens, quem cum requisisset dicens: ubi vadis? ille respondit: ecce ad fratres vado, potionem eis dare. Itaque perrexit venerabilis Benedictus ad orationem, qua completa, concitus rediit. Malignus vero spiritus unum seniorem monachum invenit aquam haurientem, in quo statim ingressus est, eumque in terram proiecit et vehementissime vexavit. Quem cum vir Dei ab oratione rediens tam crudeliter vexari conspiceret, ei solummodo alapam dedit, et malignum ab eo spiritum protinus excussit, ita ut ad eum redire ulterius non auderet.*

Petrus.—*Velim* [1] *nosse haec tanta miracula, virtute semper orationis impetrabat, an aliquando etiam solo voluntatis exhibebat nutu?*

Gregorius.—*Qui devota mente Deo adhaerent, cum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira quaeque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate. Cum enim Iohannes dicat:* Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri [b], [2] *qui filii Dei ex potestate sunt, quid mirum si signa facere ex potestate valent? Quia enim utroque modo miracula exhibeant testatur Petrus, qui Tabitam mortuam orando suscitavit* [c]. *Ananiam vero et Saphiram mentientes morti increpando tradidit* [d]. *Neque enim orasse in eorum extinctione legitur, sed solummodo culpam quam perpetraverant increpasse. Constat ergo quia aliquando haec ex potestate, aliquando vero exhibent ex postulatione, dum et istis vitam increpando abstulit, et illi reddidit orando. Nam duo quoque fidelis Dei famuli Benedicti facta nunc replico in quibus aperte clareat, aliud hunc* [3] *accepta divinitus ex potestate, aliud ex oratione potuisse.*

[1] Ben. Mit. [Mor. *V3*] *add.* si. [2] Mit. [Ben. *Germ, nonnulli Norm.*, Mor. *M V2 3*] quod si. [3] *Ita* Ben. Mit. Mor. U; [Mor. *C 02 V2*] ex accepta d. potestate.

[a] Así el *cornu* como la *tripedica* parecen haber sido dos elementos del instrumental en uso entre los antiguos veterinarios. El *cornu*, que designaba genéricamente un vaso hecho de cuerno, es aquí seguramente un instrumento —quizá un cuerno horadado—con el que se infundían líquidos en la boca de los jumentos enfermos.

La *tripedica* era, a buen seguro, una venda o lazo con el que se impedían o ataban tres patas de la bestia que debía ser herrada o curada. *Pedica*, en efecto, significaba en el bajo latín un lazo y, a menudo, la atadura para los usos que acabamos de indicar (cf. Du Cange, II, p.570-571; VIII, p.185; VI, p.244-245).

[b] Io. 1, 12.

[c] Act. 9, 40.

[d] Act. 5, 1-10.

CAPÍTULO XXX

De un monje liberado del demonio

Yendo un día el santo al oratorio de San Juan, sito en la misma cumbre del monte, salióle al encuentro el antiguo enemigo bajo la forma de un albéitar, llevando un vaso de cuerno con brebajes. Como Benito le preguntara adónde iba, él le contestó: "me voy a darles una poción a los hermanos". Fuése entonces el venerable padre a la oración, y concluída ésta, volvió inmediatamente. El maligno espíritu, por su parte, encontró a un monje anciano sacando agua, y al punto entró en él y lo arrojó en tierra atormentándole furiosamente. Al volver de la oración el varón de Dios, viendo que era torturado con tal crueldad, dióle tan sólo una bofetada y al momento salió el maligno espíritu, de suerte que no osó volver más a él.

Pedro.—Quisiera saber si estos milagros tan grandes los obtenía siempre merced al poder de la oración o si a veces los obraba también por el solo designio de su voluntad.

Gregorio.—Los que se unen a Dios con toda su alma, suelen obrar milagros de ambas maneras, según lo exigen las circunstancias, de suerte que unas veces hacen maravillas por medio de la oración y otras por su poder. Porque cuando San Juan dice que *"A todos los que le recibieron, les dió potestad de ser hijos de Dios,"* por qué maravillarse de que puedan obrar prodigios por potestad, los que son hijos de Dios gracias a esa potestad? A qué es debido que obren milagros de los dos modos, lo atestigua San Pedro, quien orando resucitó a la difunta Tabita, y con sólo su propia reprensión entregó a la muerte por su mentira a Ananías y Safira. Pues no se lee que orase para que les sobreviniese la muerte, sino sólo que les reprendió por la culpa cometida. Consta, por consiguiente, que unas veces obran milagros por propia potestad y otras los hacen merced a la oración, como quiera que a éstos les quitó la vida increpándoles y a aquélla se la devolvió por la plegaria.

Y ahora voy a añadir dos episodios del fiel siervo de Dios Benito, en los cuales aparece con meridiana claridad que el uno lo obró por el poder recibido del cielo y el otro por la oración.

CAPUT XXXI

De ligato rustico et solo eius visu soluto

Gothorum quidam [1] *Zalla nomine perfidiae fuit arianae, qui Totilae regis eorum temporibus contra catholicae ecclesiae religiosos viros ardore immanissimae crudelitatis exarsit, ita ut quisquis ei clericus monachusve ante faciem venisset, ab eius manibus vivus nullo modo exiret. Quadam vero die, avaritiae suae aestu succensus, in rapinam rerum inhians, dum quemdam rusticum tormentis crudelibus affligeret, eumque per supplicia diversa laniaret, victus poenis rusticus sese res suas Benedicto Dei famulo commendasse professus est, ut dum hoc a torquente creditur, suspensa interim crudelitate, ad vitam horae raperentur. Tunc isdem Zalla cessavit rusticum tormentis affligere, sed eius brachia loris fortibus astringens, ante equum suum coepit impellere, ut quis esset Benedictus qui eius res susceperat demonstraret. Quem ligatis brachiis rusticus antecedens, duxit ad sancti viri monasterium, eumque ante ingressum cellae solum sedentem reperit et legentem, eidem autem subsequenti et saevienti Zallae rusticus dixit: ecce iste est de quo dixeram Benedictus pater. Quem dum fervido spiritu cum perversae mentis insania fuisset intuitus, eo terrore quo consueverat acturum se existimans, magnis coepit vocibus clamare dicens: surge, surge, et res istius rustici redde quas accepisti. Ad cuius vocem vir Dei protinus oculos levavit a lectione, eumque intuitus, mox etiam rusticum qui ligatus tenebatur attendit. Ad cuius brachia dum oculos deflexisset, miro modo tanta se celeritate coeperunt illigata brachiis lora* [2] *devolvere, ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent. Cumque is qui ligatus venerat coepisset subito astare solutus, ad tantae potestatis vim tremefactus Zalla ad terram corruit, et cervicem crudelitatis rigidae ad eius vestigia inclinans, orationibus se illius commendavit. Vir autem sanctus a lectione minime surrexit, sed vocatis fratribus, eum introrsus tolli ut benedictionem* [a] *acciperet praecepit. Quem ad se reductum, ut a tantae crudelitatis insania quiescere deberet admonuit. Qui fractus recedens, nihil ulterius petere a rustico praesumsit, quem vir Dei non tangendo, sed respiciendo solverat. Ecce est, Petre, quod dixi, quia hi qui omnipotenti Deo*

[1] *Ita* Ben. Mit. *August.*, Waitz [Mor. *gli altri*]; U Salla; Mor. *M 01 A*, Zac. [Waitz *1] Tzalla; [Mit. *Frising.*, Ben. *Germ. Longip. Val.-cl.*] Galla.
[2] *Ita* Ben. Mit. Mor. U; [Ben. *Germ. Longip.* et *Norm.*, Mor. *C G2 1mV2 V3*] dissolvere.

[a] *Benedictio, benedictiones*, valen a menudo en el lenguaje de la época lo mismo que *elogia* (cf. nota a *Reg.* c.54, 1). Era, pues, probablemente un pedazo de pan u otro alimento bendecido. Recuérdese el *pro benedictione* del c.8.

CAPÍTULO XXXI

De un aldeano maniatado, libre con sólo su mirada

Hubo un godo por nombre Zalla perteneciente a la pérfida herejía arriana, que en tiempos de su rey Totila se encendió en odio y bárbara crueldad contra los varones religiosos de la Iglesia Católica; tanto que, si a lo mejor se cruzaba con él un clérigo o monje, difícilmente salía vivo de sus manos. Un día, abrasado por el ardor de su avaricia, ávido de rapiña, le dió por afligir con crueles tormentos a cierto aldeano y torturarle con variados suplicios. Vencido el rústico por tales vejaciones, declaró que había confiado sus bienes al siervo de Dios Benito, con objeto de que al darle crédito su verdugo, diera entre tanto tregua a su crueldad y pudiese él ganar unas horas de vida.

Cesó entonces Zalla de atormentar al campesino, mas atándole los brazos con recias cuerdas, comenzó a empujarle delante de su caballo, para que le mostrara quién era el tal Benito que se había hecho cargo de su hacienda. El aldeano, yendo delante, atados los brazos, le condujo al monasterio del santo varón, a quien encontró sentado junto a la puerta, solo y leyendo. El rústico dijo al cruel Zalla que le seguía enfurecido: "He aquí al venerable Benito, de quien te he hablado." Y fijando en él la mirada con ánimo encendido y con perversa ferocidad, creyendo que podía usar de aquel terror que solía, comenzó a gritar a grandes voces, diciendo: "Ea, levántate; levántate y devuelve la hacienda que has recibido de este rústico". El varón de Dios levantó en seguida los ojos del libro al oír estas palabras, y, después de mirarle, fijó su atención en el campesino, que permanecía maniatado. Tan pronto como posó la mirada sobre los brazos del infeliz, comenzaron a desatarse de un modo maravilloso y con tanta rapidez las cuerdas que ataban sus brazos, que no hubieran podido desligarse tan rápidamente con celeridad humana. Al ver Zalla cuán fácilmente quedaba desatado aquel que había traído maniatado consigo, amedrentado ante tanto poder, cayó de hinojos, e inclinando a sus pies su cerviz de inflexible crueldad, se encomendó a sus oraciones.

Sin embargo, no se había levantado el santo varón abandonando su lectura, sino que llamando sencillamente a los hermanos, mandó que fuése Zalla acompañado a dentro para tomar pan bendito. Cuando volvió a su presencia, le amonestó que debía cesar en aquella tan insensata crueldad.

Al retirarse, corregido ya, no se atrevió en adelante a pedir nada más al campesino, a quien el varón de Dios, sin tocarlo y con sólo su mirada, había desatado.

Aquí tienes, Pedro, lo que te decía: que los que sirven con más familiaridad a Dios Omnipotente, pueden algunas veces

familiarius serviunt aliquando mira facere etiam ex potestate possunt. Qui enim ferocitatem gothi terribilis sedens repressit, lora vero nodosque ligaturae quae innocentis brachia astrinxerant [a] *oculo dissolvit, ipsa miraculi celeritate indicat quia ex potestate acceperat habere quod fecit. Rursum quoque quale quantumque miraculum orando valuit obtinere subiungam.*

CAPUT XXXII

De mortuo suscitato

Quadam die cum fratribus ad agri opera fuerat egressus [a], *quidam vero rusticus defuncti filii corpus in ulnis ferens, orbitatis luctu aestuans, ad monasterium venit, Benedictum patrem quaesivit. Cui cum dictum esset quia isdem pater cum fratribus in agro moraretur, protinus ante monasterii ianuam corpus extincti filii proiecit, et dolore turbatus, ad inveniendum venerabilem patrem sese concitus in cursum dedit. Eadem vero hora vir Dei ab agri opere iam cum fratribus revertebatur. Quem mox ut orbatus rusticus aspexit, clamare coepit: redde filium meum, redde filium meum. Vir autem Dei in hac voce substitit dicens: numquid ego tibi filium tuum abstuli? Cui ille respondit: mortuus est, veni, resuscita eum. Quod mox ut Dei famulus audivit, valde contristatus est dicens: recedite, fratres recedite, haec nostra non sunt, sed sanctorum apostolorum sunt. Quid nobis onera vultis imponere quae non possumus portare? At ille quem nimius cogebat dolor, in sua petitione perstitit, iurans quod non recederet, nisi eius filium resuscitaret. Quem mox Dei famulus inquisivit dicens: ubi est? Cui ille respondit: ecce corpus eius ad ianuam monasterii iacet. Ubi dum* [1] *Dei vir cum fratribus pervenisset, flexit genu et super corpusculum infantis incubuit, seseque erigens, ad coelum palmas tetendit dicens: Domine non aspicias peccata mea, sed fidem huius hominis* [b] *qui resuscitari filium suum rogat, et redde in hoc corpusculo animam quam abstulisti. Vix in oratione verba compleverat, et regrediente anima ita corpusculum pueri omne contremuit ut sub oculis omnium qui aderant apparuerit*

[a] *Ita* Mit. [Mor. *O1*] Nuce; U oculos; [Mor. *M*] oculus; Ben. Mor. *O2 V2, 3 4*, C.-L. oculis.

[1] *Ita* [Mor. *A V4*] U; Ben. Mit. Mor. vir Dei.

[a] He aquí un breve rasgo de cómo se practicaban las prescripciones que San Benito da a sus monjes sobre el trabajo manual (cf. *Reg.* c.48).

[b] Es muy curioso el extremado paralelismo, aun literal, entre el comienzo de esta oración y una frase de la que el sacerdote pronuncia en la Misa, después del *Agnus Dei*. Esta plegaria aparece en Alemania a principios del siglo XI (*Sacrament.* del Cód. 1.084 de Bolonia) y se introdujo después en los misales italianos, y, finalmente, en el Misal Romano de San Pío V. ¿Hay

hacer cosas admirables con sólo su poder. Porque el que estando sentado reprimió la ferocidad del terrible godo y deshizo con sus ojos las ligaduras y nudos que ataban los brazos de un inocente, nos muestra por la misma celeridad del milagro, que lo que hizo fué gracias al poder que había recibido.

Añadiré ahora un grande y magnífico milagro que quiso obtener gracias a la oración.

CAPITULO XXXII

De la resurrección de un muerto

En cierta ocasión había salido con los hermanos a las labores del campo, y en eso llegó al monasterio un rústico llevando en sus brazos el cuerpo de su difunto hijo, llorando amargamente por su pérdida, y preguntando por el venerable Benito. Cuando se le contestó que estaba el padre en el campo con los monjes, dejó inmediatamente junto a la puerta del monasterio el cuerpo de su hijo extinto, y turbado por el dolor echó a correr en busca del venerable padre. Pero en aquel preciso momento regresaba ya el varón de Dios del trabajo del campo con los hermanos. No bien le divisó el desgraciado campesino, empezó a gritar: "¡Devuélveme a mi hijo, devuélveme a mi hijo!" Al oír tales palabras, detúvose el varón de Dios y le dijo: "¿Por ventura te he quitado yo a tu hijo?" A lo que respondió aquél: "Ha muerto, ven, resucítale." En oyendo esto el siervo de Dios se entristeció sobremanera, diciendo: "Apartaos, hermanos, apartaos; estas cosas no nos incumben a nosotros, antes son propias de los santos apóstoles. ¿Por qué queréis imponernos cargas que no podemos llevar?" Mas el campesino, abrumado por el dolor persistía en su demanda, jurando que no se iría, si no resucitaba a su hijo. Entonces el siervo de Dios inquirió: "¿Dónde está?" A lo que él respondió: "Junto a la puerta del monasterio yace su cuerpo". Llegó allí el varón de Dios con los hermanos, hincó sus rodillas y postróse sobre el cuerpecito del niño; y levantándose luego, elevó sus manos al cielo, diciendo: "Señor, no mires mis pecados, sino la fe de este hombre que pide se le resucite a su hijo, y vuelve a este cuerpecillo el alma que quitaste". Apenas había terminado las palabras de la oración, cuando volviendo el alma al cuerpecito del niño, se estremeció éste de tal modo, que todos los presentes pudieron apreciar con sus propios ojos cómo se había agitado el cuerpo exánime conmovido con aquella sacu-

dependencia entre ambas? Difícil es asegurarlo; pero no es improbable que haya sólo una coincidencia originaria de un mismo espíritu y sentimiento. Es sin embargo muy fácil, dada la extraordinaria popularidad de los *Diálogos*, que el redactor de esta oración conociera y hasta recordara a la letra, si cabe, el hermoso comienzo de la oración de San Benito.

concutione mirifica tremendo palpitasse. Cuius mox manum tenuit, et eum patri viventem atque incolumem dedit. Liquet, Petre, quia hoc miraculum in potestate non habuit, quod prostratus petiit ut exhibere potuisset.

PETRUS.—*Sic cuncta esse ut asseris constat patenter, quia verba quae proposueras rebus probas. Sed quaeso* [2] *te indices si sancti viri omnia quae volunt possunt,* [3] *et cuncta impetrant quae desiderant obtinere.*

CAPUT XXXIII

DE MIRACULO SCHOLASTICAE SORORIS EIUS

GREGORIUS.—*Quisnam erit, Petre, in hac vita Paulo sublimior, qui de carnis suae stimulo ter Dominum rogavit* [a], *et tamen quod voluit obtinere non valuit? Ex qua re necesse est ut tibi de venerabili patre Benedicto narrem quia fuit quiddam quod* [1] *voluit, sed non valuit implere. Soror namque eius, Scholastica nomine, omnipotenti Domino ab ipso infantiae tempore dicata* [b], *ad eum semel per annum venire consueverat. Ad quam vir Dei non longe extra ianuam, in possessione monasterii descendebat. Quadam vero die venit ex more, atque ad eam cum discipulis venerabilis eius descendit frater. Qui totum diem in Dei laudibus sacrisque colloquiis ducentes, incumbentibus iam noctis tenebris, simul acceperunt cibos. Cumque adhuc ad mensam sederent, et inter sacra colloquia tardior se hora protraheret, eadem sanctimonialis femina soror eius eum rogavit dicens: quaeso te ne ista nocte me deseras, ut usque mane aliquid de coelestis vitae gaudiis loquamur. Cui ille respondit: quid* [2] *est quod loqueris, soror? Manere extra cellam nullatenus possum. Tanta vero erat coeli serenitas ut nulla in aere nubes appareret. Sanctimonialis autem femina, cum verba fra-*

[2] *Ita* C.-L. [Mor. *C M O2 V2 4*] U; Ben. Mit. Mor. *add.* ut. [3] U ut cuncta impetrent.

[1] [Mor. *C O2*] voluit implere, sed non potuit. [2] *Ita* Ben. Mit. C.-L. [Mor. *C O2 S V1 3 4*] U; Mor. *add.* hoc.

[a] 2 Cor. 12, 8.

[b] Santa Escolástica, *omnipotenti Domino ab ipso infantiae tempore dedicata*, esto es, consagrada a Dios, como diríamos nosotros, es llamada *sanctimonialis femina*. Ahora bien, ¿vivía esta virgen consagrada al Señor en un monasterio, en comunidad con otras vírgenes, o bien vivía sola en su propia casa, con sus familiares? En tiempo de San Benito debían de ser ya numerosos los monasterios femeninos, que aparecen ya ciertamente en el siglo IV; existía la *Regula ad virgines* de SAN CESÁREO y la *Epistola* 211 de SAN AGUSTÍN (?). Así el término *sanctimonialis*, como la frase del c.34 "*ad cellam propriam... rediit*", parecen indicar lo primero. Ya hicimos notar en el c.9 cómo *cella* significa, la gran mayoría de las veces, "monasterio", y en el c.34 la encontramos usada junto con *monasterium* de un modo que parece sugerir un paralelismo: *venerabilis femina ad cellam propriam et vir Dei ad monasterium rediit*. Nos parece, pues, más probable la primera alternativa, aunque no podemos afirmarlo con entera seguridad a causa del doble sentido con que el santo doctor usa el término *sanctimonialis*. En el c.19 se habla de unas *sanctimoniales feminae* que nada impide pensar que constituyeran una pequeña comunidad religiosa; pero en el c.24 presenta a sólo dos vírgenes, las cuales son llamadas igualmente *sanctimoniales*, aunque tiene buen cuidado el pontífice de hacer observar que *in loco proprio conversabantur*.—Hay, pues —creemos—, una probabilidad en favor de la opinión según la cual fué Santa Escolástica religiosa en un monasterio de vírgenes. Nótese, empero, que no afirmamos de ningún modo con lo dicho que la santa siguiera la *Regla* de su hermano, lo cual es muy improbable y carece de todo argumento positivo. Asimismo debemos rechazar como muy sospechosa, tardía y sin base la tradición que señalaba el monasterio de Santa Escolástica en Plumbariola. Allí hubo un monasterio masculino, con una basílica dedicada a Santa María. Este monasterio no fué transformado o reedificado para vírgenes hasta el siglo VIII, y entonces fué dedicado a Santa Petronila. Ninguna mención de Santa Escolástica ocurre sino hasta bastante más tarde (cf. I. SCHUSTER, *Storia...*, p.307-309).

dida maravillosa. Tomó entonces la mano del niño y se lo devolvió vivo e incólume a su padre.

Es de todo punto evidente, Pedro, que no estuvo en su poder obrar este milagro, pues por eso lo pidió en actitud de postración para poderlo realizar.

PEDRO.—Consta claramente que todo es así como dices, pues has probado con hechos lo que habías propuesto de palabra. Pero te ruego me digas si los santos pueden todo lo que quieren y si alcanzan todo lo que desean obtener.

CAPITULO XXXIII

DEL MILAGRO DE SU HERMANA ESCOLÁSTICA

GREGORIO.—¿Quién habrá, Pedro, en esta vida más encumbrado que Pablo, el cual rogó tres veces al Señor que le librara del aguijón de la carne, y sin embargo de ello, no pudo alcanzar lo que deseaba? Por eso, creo ser necesario contarte cómo el venerable Benito quiso una cosa que no pudo obtener.

En efecto, su hermana por nombre Escolástica, consagrada al Dios Omnipotente desde su más tierna infancia, solía visitarle una vez al año. El varón de Dios descendía a su vez para verla a una posesión del monasterio, no lejos de la puerta del mismo. Un día vino ella como de costumbre y su venerable hermano descendió a verla acompañado de algunos discípulos. Invirtieron todo el día en alabanzas del Señor y en santos coloquios; y al echarse encima las tinieblas de la noche, tomaron juntos la refección. Estando aún sentados a la mesa, como se prolongara más y más la hora entre santas conversaciones, su religiosa hermana le rogó, diciendo: "Te suplico que no me dejes esta noche, para que podamos hablar hasta mañana de los goces de la vida celestial". Mas él respondió: "¿Qué estás diciendo?, hermana: en modo alguno puedo permanecer fuera del monasterio".

Estaba entonces el cielo tan despejado que ni una nube aparecía en el firmamento. La santa religiosa, al oír la negativa

tris negantis audisset, insertas digitis manus super mensam posuit, et caput in manibus, omnipotentem Dominum rogatura, declinavit. Cumque levaret de mensa caput, tanta coruscationis et tonitrui virtus, tantaque inundatio pluviae erupit, ut neque venerabilis Benedictus, neque fratres qui cum eo aderant extra loci limen quo consederant pedem movere potuissent. Sanctimonialis quippe femina, caput in manibus declinans, lacrimarum fluvios in mensa fuderat, per [a] *quos serenitatem aeris ad pluviam traxit. Nec paulo tardius post orationem inundatio illa secuta est, sed tanta fuit convenientia orationis et inundationis, ut de mensa caput iam cum tonitruo levaret, quatenus unum idemque esset momentum et levare caput, et pluviam deponere. Tunc vir Dei, inter coruscos et tonitruos atque ingentis pluviae inundationem, videns se ad monasterium non posse remeare, coepit conqueri contristatus dicens: parcat tibi omnipotens Deus, soror, quid est quod fecisti? Cui illa respondit: ecce te rogavi, et audire me noluisti, rogavi Dominum meum, et audivit me. Modo ergo si potes egredere, et me dimissa, ad monasterium recede. Ipse autem exire extra tectum non valens, qui remanere sponte noluit, in loco mansit invitus, sicque factum est ut totam noctem pervigilem ducerent, atque per sacra spiritalis vitae colloquia sese vicaria relatione satiarent. Qua de re dixi eum voluisse aliquid, sed minime potuisse. Quia si venerabilis viri mentem aspicimus, dubium non est quod eamdem serenitatem voluerit in qua descenderat permanere, sed contra hoc quod voluit, in virtute omnipotentis Dei ex feminae pectore miraculum invenit. Nec mirum quod plus illo femina quae diu fratrem videre cupiebat in eodem tempore valuit, quia enim iuxta Iohannis vocem* Deus caritas est [c]*, iusto* [d] *valde iudicio illa plus potuit quae amplius amavit.*

PETRUS.—*Fateor multum placet quod dicis.*

CAPUT XXXIV

DE ANIMA SORORIS EIUS VISA QUALITER E CORPORE SIT EGRESSA

GREGORIUS.—*Cumque die altero eadem venerabilis femina ad cellam propriam recessisset, vir Dei ad monasterium rediit. Cum ecce post triduum in cella consistens, elevatis in aera oculis, vidit eiusdem sororis suae animam de eius corpore egressam, in columbae specie coeli secreta penetrare* [a]*. Qui tantae eius*

[a] *Ita* [Mor. *qui altri*] U; Ben. Mit. Mor. *A F2 3 d* quas. [c] Nunc [Mor. *O2*] *add.* Dei.

[c] 1 Io. 4, 6.

[d] La muerte de Santa Escolástica se celebraba tradicionalmente el 10 de febrero de 543, puesto que se situaba la muerte de San Benito en 21 de marzo de 543. Pero parece indudable, según la cronología aceptada últimamente, que debe colocarse probablemente en 10 de febrero de 547.

de su hermano, entrelazando sobre la mesa los dedos de sus manos, apoyó en ellas su cabeza para orar al Dios Todopoderoso. Cuando la levantó, era tanta la violencia de relámpagos y truenos, y tal la inundación que se produjo a causa de la lluvia, que ni el venerable Benito ni los hermanos que con él estaban, podían siquiera trasponer el umbral de la estancia en donde se habían sentado.

Efectivamente, al apoyar la devota mujer la cabeza sobre sus manos, había derramado sobre la mesa ríos de lágrimas, que trocaron en lluvia la serenidad del cielo. Y no tardó en seguir a la oración la inundación aquella, sino que de tal modo coincidieron la plegaria y la tempestad, que cuando levantó ella la cabeza de la mesa, se oyó el estallido del trueno; y lo mismo fué levantarla, que caer la lluvia al momento.

Viendo entonces el varón de Dios que en medio de tantos relámpagos y truenos y de aquella lluvia torrencial, no le era posible regresar al monasterio, contristado, empezó a quejarse, diciendo: "Que Dios Omnipotente te perdone, hermana, ¿qué es lo que has hecho?" Y ella respondió: "Mira, te rogué a ti, y no quisiste escucharme; he rogado a mi Señor y me ha oído. Ahora, pues, sal si puedes, déjame y torna al monasterio". Mas él no pudiendo desde luego salir de la casa, por no haber querido quedarse de buena gana tuvo que permanecer allí mal de su grado. Y así fué como pasaron toda la noche velando, saciándose ambos en mutua conversación y santos coloquios sobre la vida espiritual.

Por eso te decía, Pedro, que Benito había deseado una cosa que no pudo alcanzar; porque si nos fijamos en el pensamiento del santo varón, es indudable que deseaba se mantuviera aquella serenidad que tuvo el cielo al descender; mas, contra lo que él esperaba, tuvo lugar el milagro alcanzado por la fuerza del Dios Todopoderoso, gracias al corazón de una mujer. Y no es de maravillar que en esta ocasión pudiese más que él aquella mujer que ardía en deseos de ver por más tiempo a su hermano; porque, como dice San Juan: *"Dios es caridad"*; y era muy justo que tuviese más poder quien más amaba.

PEDRO.—A fe mía que me gusta mucho lo que dices.

CAPÍTULO XXXIV

CÓMO VIÓ SALIR DE SU CUERPO EL ALMA DE SU HERMANA

GREGORIO.—Y cuando al día siguiente la venerable religiosa volvió a su morada, tornó a la suya el siervo de Dios. Tres días después, estando en el monasterio, levantando los ojos al cielo, vió el alma de su hermana, desprendida de su cuerpo, penetrar en forma de paloma en los ámbitos del cielo.

gloriae congaudens, omnipotenti Deo in hymnis et laudibus gratias reddidit, eiusque obitum fratribus denuntiavit. Quos etiam protinus misit, ut eius corpus ad monasterium deferrent, atque in sepulchro quod sibi ipse paraverat ponerent. Quo facto contigit ut quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret.

CAPUT XXXV

De mundo ante eius oculos collecto et anima Germani Capuanae civitatis episcopi

Alio quoque tempore Servandus, diaconus atque abbas eius monasterii quod in Campaniae partibus a Liberio, quondam patricio, fuerat constructum [a], *ad eum visitationis gratia ex more convenerat. Eius quippe monasterium frequentabat, ut quia isdem quoque vir doctrina gratiae coelestis influebat, dulcia sibi invicem vitae verba transfunderent, et suavem cibum coelestis patriae, quia adhuc perfecte gaudendo non poterant, saltem suspirando gustarent. Cum vero hora iam quietis exigeret [*[1] *ut se sopori traderent, turris erat eodem in loco constituta, quae super totius cellae habitaculum eminebat,] in cuius turris superioribus se venerabilis Benedictus, in eius quoque inferioribus se Servandus diaconus collocavit, quo videlicet in loco* [2] *inferiora superioribus pervius continuabat ascensus. Ante eamdem vero turrem largius erat habitaculum, in quo utriusque discipuli quiescebant. Cumque vir Domini Benedictus, adhuc quiescentibus fratribus, instans vigiliis nocturnae orationis tempora praevenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Dominum deprecans, subito intempesta noctis hora respiciens, vidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras effugasse, tantoque splendore clarescere, ut diem vinceret lux illa quae inter tenebras radiasset. Mira autem valde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus, velut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est. Qui venerabilis pater, dum intentam oculorum aciem in hoc splendore coruscae lucis infigeret, vidit Germani Capuani episcopi* [b] *animam in sphaera ignea ab angelis in coelum ferri. Tunc tanti sibi testem volens adhibere miraculi, Servandum diaconem, iterato bis terque eius nomine, cum clamoris magnitudine vocavit. Cumque ille fuisset insolito tanti*

[1] ut se sopori... eminebat. *Ita* [Mor. *C 02*]; Ben. Mit. Mor. U *om.*; [Mor. *VI*] *add. tantum* ut membra sopori dare debuissent. [2] Mor. inferiore.

[a] El monasterio de Servando se llamaba de San Sebastián; estaba situado cerca de Alatri, a unas treinta millas de Casino (cf. S. Gregorio, *Ep st.* 9, 162 y 164). El noble Liberio, quien lo mandó levantar, es quizá el mismo a quien Casiodoro escribió la *Ep.* 8, y a quien Ennodio escribía a menudo.

[b] San Germán es citado también en *Dial.* IV, c.8 y 42. Fué obispo de Capua entre 516 y 541: la visión debe, pues, situarse a fines del 540 o principios del 541, lo más tarde.

Compartiendo con ella el gozo de tanta gloria, dió gracias a Dios Omnipotente con alabanzas y cánticos, y anunció su muerte a los hermanos, a quienes envió en seguida para que trajeran el cuerpo al monasterio y lo depositaran en el sepulcro que para sí mismo había aparejado. Así sucedió que ni siquiera la tumba pudo separar los cuerpos de aquellos cuyo espíritu haba sido siempre una sola cosa en el Señor.

CAPITULO XXXV

Del mundo entero congregado ante sus ojos, y del alma de Germán, obispo de Capua

En otra ocasión, Servando, diácono y abad del monasterio que había sido levantado en otro tiempo por el patricio Liberio en la región de Campania, fué al monasterio con objeto de visitarle según solía. Frecuentaba, en efecto, su cenobio, porque como él era también un varón lleno de doctrina de gracia celestial, cambiábanse mutuamente dulces palabras de vida, y como no podían aún gozar plenamente del suave alimento de la palabra celestial, al menos suspirando lo pregustaban de alguna manera.

Habiendo llegado ya la hora de entregarse al descanso, subió el venerable Benito a su celda, situada en la parte superior de la torre, y el diácono Servando, a su vez, ocupó una habitación en el piso inferior, desde cuyo lugar subía una ancha escalera que daba acceso a la parte superior del edificio. Frente a esta misma torre había una amplia estancia donde descansaban los discípulos de ambos.

Y he aquí que mientras aún dormían los hermanos, el hombre de Dios Benito, solícito en velar, se anticipaba a la hora de la plegaria nocturna de pie junto a la ventana y oraba al Dios Omnipotente. De pronto a aquellas altas horas de la noche vió proyectarse desde lo alto una luz que, difundiéndose en torno, ahuyentando todas las tinieblas de la noche y brillaba con tal fulgor que resplandeciendo en medio de la oscuridad era superior a la del día. En esta visión se siguió un hecho maravilloso; porque, como él mismo contó después, apareció ante sus ojos todo el mundo como recogido en un solo rayo de sol. Y mientras el venerable padre fijaba sus pupilas en el brillo de aquella luz deslumbradora, vió cómo el alma de Germán, obispo de Capua, era llevada al cielo por los ángeles en un globo de fuego. Entonces, queriendo tener un testigo de tan gran maravilla, llamó al diácono Servando, repitiendo dos y tres veces su nombre con grandes voces. Turbado éste por aquel grito insó-

viri clamore turbatus, ascendit, respexit, partemque iam lucis exiguam vidit. Cui tantum hoc obstupescenti miraculum vir Dei per ordinem quae fuerant gesta narravit [c]. *Statimque in Casinum castrum religioso viro* [3] *Theopropo mandavit ut ad Capuanam urbem sub eadem nocte transmitteret, et quid de Germa-*

[3] Ben. [Mor. *M O1 V1* 2] Theoprobo. *Cfr. c. XVII.*

[c] Éste capítulo dió origen a una controversia ya clásica y famosa en los anales de la teología escolástica. La cuestión se planteaba así en el siglo XIII: *Utrum beatus Benedictus viderit divinam essentiam.* Con el fin de abreviar, no seguiremos, sin embargo, el proceso y evolución que sufrió la discusión en los siglos XII al XVIII. Nos limitaremos a recordar la formal negativa que dió a la cuestión el príncipe de los teólogos SANTO TOMÁS (*Quodl.* I, 1), de acuerdo con los principios doctrinales expuestos en otros escritos (*De veritate*, 10, 11; 13, 4; *Sum. Theol.* I, 12, 11; II-II, 175, 4; *C. Gent.* III, c.47, c.59; etc.). La historia de toda esta controversia la hallará el lector muy bien expuesta por J. P. MULLER (*La vision de saint Benoît dans l'interprétation des théologiens scolastiques*, en *Mélanges bénédictins...*, p.145-201). De los antiguos, citamos solamente a A. DE NUCE (= A. DE LA NOCE), quien en la *Chronica sacri monasterii Casinensis, auctore Leone Cardinali Ostiensi, continuatore... Praemittitur in vitam sanctissimi Patriarchae Benedicti Spicilegium* (París 1668, p.65-68), insertó una interesante disertación sobre el tema. Este autor parece haber sido una fuente muy principal del artículo anterior, al cual se puede recurrir para mejor documentación bibliográfica.

Los escritores recientes distinguen con harta razón en el relato de San Gregorio dos partes distintas: 1) una relación histórica del hecho de la visión tal como llegó a oídos del santo papa; 2) su interpretación personal del hecho milagroso para el diácono Pedro. La posición de estos autores en cuanto a la verdad que conceden a la visión de San Benito, varía según el diverso valor histórico que asignan a los *Diálogos*. Por consiguiente, no nos entretendremos aquí en citar sus opiniones y sólo mencionaremos algunos nombres más representativos.

O. CASEL (*Zur Vision des hl. Benedikt*, en St. M., t.38 [1917], p.345-348) intenta explicar y comprender la visión de San Benito recurriendo a las doctrinas herméticas platónicas, etc., del helenismo pagano. Su breve nota nos parece de poca utilidad para la recta comprensión del sentido de la visión como la narran los *Diálogos*.

C. BUTLER (*Western Mysticism* [Londres 1922], p.123-133), dejando a un lado la cuestión sobre si San Benito vió realmente o no la esencia de Dios, defiende que San Gregorio juzgaba haber sido una directa visión de Dios.

I. HERWEGEN (*Der heilige Benedikt...*, p.169), a causa del concepto que tiene de la historicidad de los *Diálogos*, da de toda la visión una interpretación más bien simbólica e imprecisa, con un lejano e indeterminado fondo de verdad.

El cardenal I. SCHUSTER (*Storia...*, p.263-267) escribe que, por lo que atañe a la parte histórica de la visión, San Gregorio sólo afirma que San Benito vió el mundo entero sumergido en el inmenso mar de luz del Creador. En cuanto a la interpretación subjetiva de San Gregorio, no creyó éste tampoco que su biografiado viera realmente la esencia del Creador; San Benito fué simplemente elevado en un rapto místico hasta la contemplación de los atributos de Dios.

Esta opinión negativa sobre el pensamiento propio de San Gregorio en lo que se refiere a la visión, ha sido corroborada con fuerza recientemente por dos trabajos exegéticos del texto gregoriano que se basan en el estudio del valor y sentido de sus frases o expresiones en otros textos del santo doctor. Son los trabajos de P. HÖRGER (*"Extra mundum fuit". Die Vision des heil gen Benedikt nach Gregor dem Grossen* en *Benedictus...*, p.317-340) y de A. SCHAUT (*Die Vision des heiligen Benedikt*, en *Vir Dei Benedictus...*, p.207-253). Estos dos estudios, que aparecieron simultáneamente el año 1947, llegan a conclusiones muy parecidas y sustancialmente iguales. Para San Gregorio la visión de San Benito es la más alta expresión de haber llegado el santo a la cumbre de la contemplación y de la santidad. El don de la contemplación y de la vida mística, a la cual debe tender todo cristiano, es la mejor prueba de que San Benito estaba desasido de todo lo mundano y contrario a Dios, de cómo había alcanzado la victoria sobre la carne y de cómo en espíritu vivía en el mundo de Dios. No se trata, pues, de la visión divina

lito en el varón santo, subió, miró y vió sólo una tenue estela de aquella luz.

Servando quedó atónito ante tan gran prodigio, y el varón de Dios le contó por orden todo lo sucedido; y en seguida dió aviso al piadoso varón Teoprobo, de la villa de Casino, que aquella misma noche enviara un mensajero a la ciudad de

per speciem, que para San Gregorio es imposible en este mundo—a pesar de que, contrariamente a lo que afirma Schaut, parece admitir el pontífice esta posibilidad en el caso de San Pablo (*Moralia* XVIII, 54, 89)—, sino de la visión de Dios *per aenigma et speculum*, propia de los varones que se han elevado a la más alta contemplación. (Sobre la distinción de ambas visiones véase, entre otros textos, *Moralia* XXXI, 51, 101). Las expresiones usadas por San Gregorio en la narración y explicación de la visión de San Benito son las usuales en sus obras para significar el desenvolvimiento de la vida mística en el alma del cristiano.

La posición que adopta J. P. Muller en el artículo citado no parece, pues, sostenible. Este autor, cuyo trabajo es por lo demás muy juicioso, documentado y bien expuesto, afirma desde luego que es imposible saber si realmente vió San Benito la divina esencia, puesto que de ello no se nos dice nada en los *Diálogos;* pero intenta probar que San Gregorio creía en una real visión de la esencia de Dios, del santo patriarca. Ahora bien, como él mismo reconoce, es el santo pontífice fundamental y absolutamente contrario a la posibilidad de la visión de Dios cara a cara por un hombre mortal (cf. *Moralia* IV, 24, 45; V, 29, 52; V, 36, 66; XXIII, 20, 39; XXVII 5, 8; XXXI, 50, 100-31, 101; *Hom. in Ezech.* I, 8, 30; II, 2, 14). Sólo se cita un texto del santo doctor (*Moralia* XVIII, 54, 89) que permitiría admitir en un hombre totalmente muerto al mundo, a modo de excepción, la visión de la esencia de Dios. Pero entonces—siendo este pasaje la única excepción que introduce para explicar la visión de San Pablo—, ¿por qué no plantea directamente San Gregorio la cuestión de la visión *per speciem* en San Benito, cuando poseemos precisamente tantos textos totalmente contrarios?

La cuestión planteada en los *Diálogos* por la pregunta de Pedro a dilucidar por Gregorio, no es la de la posibilidad de la visión de Dios *per speciem* en San Benito, sino la de cómo fué posible que el santo viera todo el mundo como reunido bajo un rayo de sol. La respuesta de San Gregorio explica esta posibilidad por razón de la contemplación o, mejor dicho, del rapto en Dios. La primera parte de esa explicación expone, a modo de una teoría general, la doctrina acerca de la visión de Dios, causante de la exaltación del alma a un mundo superior, desde donde puede apreciar la pequeñez de las cosas creadas. Este efecto general se produce en el alma, tanto si ve simplemente al Creador como si ve solamente algo de la luz increada, es decir, tanto si ve *in specie* como si ve sólo *in aenigmate et speculo*. A esta primera parte de doctrina o principios generales, sigue una segunda que empieza con *Vir ergo Dei*, donde se aplica al caso particular de San Benito la doctrina general. Para el fin que se propone el pontífice, no le es necesario determinar qué clase de visión tuvo San Benito; le basta saber que fué una visión de Dios. Pero al decir que la luz interna tuvo lugar en la mente juntamente con la luz exterior que resplandeció delante de sus ojos corporales, y al narrarnos cómo llamó al diácono Servando, San Gregorio nos muestra al santo en sus facultades ordinarias de la vida humana. Por ende, según las doctrinas del santo pontífice, parece claro que se trata aquí sólo de la visión *per aenigma et speculum* y no de la visión *per speciem* de la esencia increada. Si a estas consideraciones añadimos el mencionado resultado negativo que se deduce de una exégesis auténtica del texto gregoriano, nos parece cierta la opinión que niega toda visión de la esencia divina aun en el mismo pensamiento de San Gregorio.

A pesar de esta posición que estimamos deber adoptar, no creemos aminorar la gloria de San Benito. Con la narración de la visión coloca, en efecto, San Gregorio a su biografiado en las cumbres más elevadas de la santidad. La figura de San Benito se agiganta y espiritualiza hasta el punto de faltarle solamente la liberación definitiva del cuerpo para que pueda penetrar en la visión esencial de Dios, de que disfrutan los bienaventurados. San Benito no es solamente el taumaturgo y el legislador: es el varón de Dios, el místico.

De esta misma visión habla San Gregorio en *Dial.* IV, c.8, que puede verse al final del texto del libro II.

no episcopo ageretur agnosceret et indicaret. Factumque est. Et reverentissimum virum Germanum episcopum is qui missus fuerat iam defunctum reperit, et requirens subtiliter agnovit eodem momento fuisse illius obitum quo vir Domini eius cognovit ascensum.

PETRUS.—*Mira res valde, et vehementer stupenda. Sed hoc quod dictum est quia ante oculos ipsius, quasi sub uno solis radio, collectus omnis mundus adductus est, sicut nunquam expertus sum, ita nec coniicere scio.* [4] *Quo namque ordine fieri potest ut mundus omnis ab homine uno videatur?*

GREGORIUS.—*Fixum tene, Petre, quod loquor, quia animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est, quia ipsa luce visionis intimae mentis laxatur sinus, tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo, fit vero ipsa videntis anima etiam super semetipsam. Cumque in Dei lumine rapitur super se, in interioribus ampliatur, et dum* [5] *sub se conspicit,* [6] *exaltata comprehendit quam breve sit quod comprehendere humiliata non poterat. Vir ergo qui* [7] *intueri globum igneum, angelos quoque ad coelos redeuntes videbat, haec proculdubio cernere nonnisi in Dei lumine poterat. Quid itaque mirum si mundum ante se collectum vidit, qui sublevatus in mentis lumine extra mundum fuit? Quod autem collectus mundus ante eius oculos dicitur, non coelum et terra contracta est, sed videntis animus dilatatus, qui, in Deo raptus, videre sine difficultate potuit omne quod infra Deum est. In illa ergo luce quae exterioribus oculis fulsit, lux interior in mente fuit, quae videntis animum, quia ad superiora rapuit, ei quam angusta essent omnia inferiora monstravit.*

PETRUS.—*Videor mihi utiliter non intellexisse quae dixeras, quando ex tarditate mea tantum crevit expositio tua. Sed quia haec liquide meis sensibus infundisti, quaeso ut ad narrationis ordinem redeas.*

[4] *Ita* [Mor. *M O1 2mV2 V3*]; Ben. Mit. [Mor. *C S V1*] quonam; Mor. quoniam quo; [Mor. *1mV2*] quoquo. [5] *Ita* Mit. *August. Frising.*, Mor.; [Ben. *Prat. Gemet., 1*]: sub se mens; Ben. *Germ. et alii meliores notae*. Nuce se sub se; [Mor. *M V2 3*] U *om.* sub; [Mit. *Casin.*] super se. [6] [Mor. *V2 3*] U exaltatam. [7] *Ita* Mor. Mit. [Ben. *Germ. Val.-cl.*] U; [Mit. *August.*] intuerit; [Ben. *Carnot. 1*] in turri; Ben. *Angl. Norm. Theod. 1 Carnot. 2* [Mit. *Frising.*] intuens. Cfr. l.IV c.VII *Leg!* in intueri.

Capua con el fin de indagar cómo se hallaba el obispo Germán, para que se lo notificara.

Así se hizo. Y el enviado encontró ya difunto al venerabilísimo obispo Germán, e informándose detalladamente, supo que su muerte había acaecido en el preciso momento en que el hombre de Dios vió su ascensión a la gloria.

PEDRO.—¡Es algo realmente maravilloso y sobremanera estupendo! Pero eso que has dicho de que se presentó el mundo ante sus ojos como concentrado en un solo rayo de sol, no sé imaginármelo, como quiera que jamás he tenido experiencia de ello. En efecto, ¿cómo es posible que el mundo entero pueda ser visto por un solo hombre?

GREGORIO.—Fíjate bien, Pedro, en lo que te voy a decir: para el alma que ve al Creador es pequeña toda criatura. Puesto que por minúscula que sea la porción de luz que percibe del Creador, se le hace insignificante todo lo creado, ya que por la misma luz de esta visión interior se ensancha el horizonte del alma y se dilata de tal manera en Dios, que se hace superior al mundo: incluso el alma del vidente se eleva sobre sí misma. Y cuando en la luz divina es arrebatada sobre sí, se dilata interiormente; y en su elevación, al mirar lo que queda debajo de ella, comprende cuán poca cosa es; lo cual no podía comprender antes hallándose humillada a ras de tierra. El hombre de Dios, pues, viendo el globo de fuego, veía también a los ángeles que subían al cielo, y esto, sin duda alguna, no pudo verlo sino en la luz de Dios. Según esto, ¿cómo puede causar maravilla que viera el mundo recogido ante sí, si elevado por la luz del espíritu quedó fuera del mundo? Y al decir que el mundo quedó recogido ante sus ojos, no quiero significar que el cielo y la tierra se vieran como reducidos, sino que, dilatado el espíritu del vidente, arrobado en Dios, pudo ver sin dificultad todo lo que estaba por debajo de Dios. Así, pues, al brillar aquella luz exteriormente ante sus ojos, proyectóse a su vez una luz interior en su mente, y arrebatando el espíritu del vidente hacia las cosas trascendentales, le mostró cuán pequeñas son todas las cosas de este mundo.

PEDRO.—Creo que me ha sido de no poca utilidad no haber entendido lo que me dijiste antes, pues a causa de mis cortos alcances ha sido más circunstancial tu exposición. Pero ya que me has hecho comprender estas cosas hasta la evidencia, te ruego que vuelvas al orden de la narración.

CAPUT XXXVI

QUOD REGULAM MONACHORUM SCRIPSERIT

Libet, Petre, adhuc de hoc venerabili patre multa narrare, sed quaedam eius studiose praetereo, quia ad aliorum gesta evolvenda festino. Hoc autem nolo te lateat quod vir Dei, inter tot miracula quibus in mundo claruit, doctrinae quoque verbo non mediocriter fulsit, nam scripsit monachorum regulam[a] 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.

CAPUT XXXVII

DE PROPHETIA SUI EXITUS FRATRIBUS DENUNTIATA

Eodem vero anno quo de hac vita erat exiturus, quibusdam discipulis secum conversantibus, quibusdam longe manentibus, sanctissimi sui obitus denuntiavit diem, praesentibus indicens ut audita per silentium tegerent, absentibus indicans quod vel quale eis signum fieret quando eius anima de corpore exiret. Ante sextum vero sui exitus diem, aperiri sibi sepulturam iubet. Qui mox correptus febribus acri coepit ardore fatigari. Cumque per dies singulos languor ingravesceret, sexto die portari se in oratorium a discipulis fecit, ibique exitum suum dominici Corporis et Sanguinis perceptione munivit, atque inter discipulorum manus imbecillia membra sustentans, erectis in coelum manibus stetit, et ultimum spiritum inter verba orationis efflavit[a]. Qua scilicet die duobus de eo fratribus, uni in cella commoranti, alteri autem longius posito, revelatio unius atque indissimilis visionis apparuit. Viderunt namque quia strata palliis atque innumeris corusca lampadibus via, recto orientis tramite ab eius cella in coelum usque tendebatur. Cui venerando habitu vir desuper clarus assistens, cuius esset via quam cernerent inquisivit. Illi autem se nescire professi sunt. Quibus ipse ait: Haec est via qua dilectus Domino coelum Benedictus ascendit. Tunc itaque sancti viri obitum, sicut praesentes disci-

[a] La *Santa Regla* fué escrita seguramente en Montecasino y revela la madurez espiritual del santo; es probable, en efecto, que la redactara hacia el fin de su vida, después de haber vivido él mismo lo que enseñó, pues, como dice San Gregorio, no pudo enseñar sino lo que vivió, y la *Regla* es un perfecto reflejo del espíritu y vida del santo.

[a] La muerte de San Benito no pudo ocurrir antes del 547, y la tradición señala el 21 de marzo como fecha de su bienaventurado tránsito.

CAPÍTULO XXXVI

QUE ESCRIBIÓ UNA REGLA PARA MONJES

GREGORIO.—Grato me sería, Pedro, contarte muchas más cosas todavía de este venerable padre, pero algunas de ellas de intento he querido silenciarlas, porque tengo prisa en desarrollar los hechos de otros. Sin embargo, no quiero que ignores que el varón de Dios, entre tantos milagros con que resplandeció en el mundo, brilló también de una manera no menos admirable por su doctrina; 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.

CAPÍTULO XXXVII

DE LA PROFECÍA QUE DE SU MUERTE HIZO A LOS HERMANOS

En el mismo año en que había de salir de esta vida, anunció el día de su santísima muerte a algunos discípulos que con él vivían y a otros que vivían lejos; a los que estaban presentes les recomendó que guardaran silencio sobre lo que habían oído, y a los ausentes les indicó qué señal se les haría cuando su alma saliese del cuerpo.

Seis días antes de su muerte mandó abrir su sepultura. Muy pronto, atacado de unas fiebres, comenzó a fatigarse con su ardor violento. Como la enfermedad se agravaba de día en día, al sexto se hizo llevar por sus discípulos al oratorio y allí se fortaleció para la salida de este mundo con la recepción del Cuerpo y Sangre del Señor; y apoyando sus débiles miembros en manos de sus discípulos, permaneció de pie con las manos levantadas al cielo, y exhaló el último aliento entre las palabras de la oración.

En el mismo día dos de sus discípulos, uno que se hallaba en el monasterio y otro lejos de él, tuvieron una misma e idéntica revelación. Vieron, en efecto, un camino adornado de tapices y resplandeciente de innumerables lámparas que por la parte de oriente, desde su monasterio, se dirigía derecho hasta el cielo. En la cumbre, un personaje de aspecto venerable y resplandeciente les preguntó si sabían qué era aquel camino que estaban contemplando. Ellos contestaron que lo ignoraban. Y entonces les dijo: "éste es el camino por el cual el amado del Señor Benito ha subido al cielo". Y entonces, al par que los discípulos presentes vieron la muerte del santo varón, los ausen-

puli viderunt, ita absentes ex signo quod eis praedictum fuerat agnoverunt. Sepultus vero est in oratorio beati Baptistae Iohannis, quod, destructa ara Apollinis, ipse construxit. Qui et in eo specu in quo prius Sublacu habitavit nunc usque, si potentium fides exigat, miraculis coruscat.

CAPUT XXXVIII

De insana muliere per eius specum sanata

Nuper namque est res gesta quam narro, quia quaedam mulier mente capta, dum sensum funditus perdidisset, per montes et valles, silvas et campos, die noctuque vagabatur, ibique tantummodo quiescebat ubi hanc quiescere lassitudo coegisset. Quadam vero die, dum vaga nimium erraret, ad beati viri Benedicti patris specum devenit, ibique nesciens ingressa mansit. Facto autem mane, ita sanato sensu egressa est, ac si eam nunquam insania capitis ulla tenuisset. Quae omni vitae suae tempore in eadem quam acceperat salute permansit.

Petrus.—*Quidnam esse dicimus quod plerumque in ipsis quoque patrociniis martyrum* [a] *sic esse sentimus ut non tanta per sua corpora, quanta beneficia per reliquias ostendant, atque illic maiora signa faciant ubi minime per semetipsos iacent?*

Gregorius.—*Ubi in suis corporibus sancti martyres iacent, dubium, Petre, non est quod multa valeant signa monstrare, sicut et faciunt, et pura mente quaerentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari utrum ne ad exaudiendum ibi praesentes sint ubi constat quia in suis corporibus non sint, ibi eos necesse est maiora signa ostendere ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubitare. Quorum vero mens in Deo fixa est, tanto magis habet fidei meritum, quanto illic eos novit, et non iacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione. Unde ipsa quoque veritas, ut fidem discipulis augeret, dixit:* Si non abiero, Paraclitus non [1] venit ad vos [b]. *Cum enim constet quia Paraclitus spiritus ex Patre semper procedat et Filio, cur Filius recessurum dicit, ut ille veniat qui a Filio nunquam recedit? Quia discipuli, in carne Dominum cernentes, corporeis hunc semper oculis videre sitiebant, recte eis dicitur:* Nisi ego abiero, Paraclitus non [1] venit. *Ac si aper-*

[1] *Ita* C.-L. Mor.; Ben. Mit. Nuce [Mor. *M 01 lmS?*] U veniet.

[a] *Patrocinia sanctorum* ocurre muy a menudo en escritores eclesiásticos de la época y de tiempos más tardíos con el valor de "reliquias de los santos", cuyo patrocinio o tutela invocan o reclaman para sí los escritores que los mencionan. Pueden verse numerosos y clarísimos ejemplos en Du Cange, VI, p.219.

[b] Io. 16, 7.

tes la conocieron merced a la señal que les había anunciado.

Fué sepultado en el oratorio de San Juan Bautista, que él mismo había edificado en el lugar en que había sido demolido el altar de Apolo. Aquí, como en la cueva de Subiaco, donde habitó con anterioridad, resplandece por sus milagros hasta el día de hoy, si así lo merece la fe de aquellos que los solicitan.

CAPÍTULO XXXVIII

De una demente curada en la cueva

No ha mucho, en efecto, ocurrió el hecho que voy a contar. Una mujer que había perdido el juicio, perturbada por completo, vagaba día y noche por montes y valles, selvas y campos, sin rumbo fijo; sólo donde la fatiga la obligaba al reposo, allí descansaba. Un día, después de haber andado errante mucho tiempo, llegó a la cueva del bienaventurado Benito y quedóse allí ignorando dónde había entrado. Al rayar el alba del día siguiente, salió tan sana de juicio, como si nunca hubiese sufrido perturbación alguna, y conservó durante toda su vida la salud que había recobrado.

Pedro.—¿Cómo explicar lo que con harta frecuencia vemos que ocurre con las reliquias de los mártires, que conceden sus beneficios, no tanto por la presencia de sus cuerpos como por sus mismas reliquias, y que obran mayores milagros allí donde precisamente no yacen sepultados?

Gregorio.—Es indudable, Pedro, que los santos mártires pueden obrar muchos prodigios allí donde yacen sus cuerpos, como así acontece en realidad, y hacen innumerables milagros en favor de aquellos que se los piden con pura intención. Pero como las almas enfermizas pueden poner en tela de juicio el hecho de que los mártires puedan hacerse presentes donde saben que no se hallan sus cuerpos, es necesario que obren maravillas donde puede su débil inteligencia poner en duda su presencia. Pero aquellos que tienen fija la mente en Dios, alcanza su fe un mérito tanto mayor cuanto que saben que, aunque no están allí sus cuerpos, con todo no serán por eso desatendidos.

Por donde la misma Verdad, para acrecentar la fe de sus discípulos, les dijo: "*Si yo no me voy, no vendrá a vosotros el Consolador*". Porque si es cierto que el Espíritu Paráclito siempre procede del Padre y del Hijo, ¿por qué dice el Hijo que ha de marcharse, para que venga Aquel que nunca se aparta del Hijo? Mas, como los discípulos, viendo al Señor en la carne, ardían en deseos de verle siempre con los ojos corporales, les dijo muy a propósito: "*Si yo no me voy, no vendrá el Paráclito*"; como si dijera abiertamente: "Si no sustraigo mi cuerpo

te diceretur: Si corpus non subtraho, qui sit amor spiritus non ostendo, et nisi me desieritis corporaliter cernere, nunquam me [2] *discitis spiritaliter amare.*

PETRUS.—*Placet quod dicis.*

GREGORIUS.—*Aliquantum iam a locutione cessandum est, ut si ad aliorum miracula enarranda tendimus, loquendi vires interim per silentium reparemus.*

Ex capite XVI libri III "Dialogorum"

Hic [Martinus, eremita in monte Marsico], cum prius in eodem monte se contulit, necdum clauso specu habitans, catena sibi ferrea pedem ligavit, eamque saxo ex parte altera affixit, ne ei ultra liceret progredi, quam catenae eiusdem quantitas tendebatur. Quod vir vitae venerabilis Benedictus audiens, cuius superius memoriam feci, ei per discipulum suum mandare curavit: Si servus es Dei, non te teneat catena ferri, sed catena Christi. Ad quam vocem Martinus protinus eamdem compedem solvit, sed numquam postmodum solutum tetendit pedem ultra locum quo ligatum hunc tendere consueverat, atque in tanto se spatio sine catena coercuit, in quanto et antea ligatus mansit.

Ex capite VII et VIII libri IV "Dialogorum"

In secundo namque huius operis libro [a] *iam* [1] *fatus sum quod vir venerabilis Benedictus, sicut a fidelibus eius discipulis agnovi, longe a Capuana urbe positus, Germani eiusdem urbis episcopi animam nocte media in globo igneo ad coelum ferri ab angelis aspexit. Qui eamdem quoque ascendentem animam intuens, mentis laxato sinu, quasi sub uno solis radio, cunctum in suis oculis mundum collectum vidit.*

Eisdem quoque discipulis illius narrantibus didici quia duo nobiles viri atque exterioribus studiis eruditi germani fratres, quorum unus Speciosus, alter vero Gregorius dicebatur, eius se regulae in sancta conversatione tradiderunt. Quos isdem venerabilis pater in monasterio quod iuxta Terracinensem urbem construxerat [b] *fecit habitare. Qui multas quidem pecunias in hoc mundo possederant, sed cuncta pauperibus pro animarum suarum redemtione largiti sunt, et in eodem monasterio permanserunt...*

[2] Ben. [Mor. *A 2mV2 V4*] discetis; [Mor. *V3*] discatis.

[1] *IIa* [Mor. *S V4*]; Ben [Mor. *C O2 VI 2 3*] praefatus; Mor. fassus; [Mor. *M*] fessus.

[a] c.35.
[b] c.22.

a vuestras miradas, no puedo mostraros quién es el Espíritu de Amor; y si no dejáis de verme corporalmente, nunca aprenderéis a amarme de una manera espiritual".

PEDRO.—Me gusta lo que dices.

GREGORIO.—Debemos ya suspender un poco la conversación, si vamos a seguir narrando los milagros de otros santos, para que con el silencio reparemos entretanto nuestras fuerzas.

Del capítulo XVI del tercer libro de los "Diálogos"

Éste [el ermitaño Martín, que vivía en Montemarsico], no bien llegó a aquel monte, cuando aún no vivía encerrado en la cueva, atóse a su pie una cadena de hierro cuya extremidad fijó en la roca, de suerte que no pudiera ir más lejos de lo que le permitía la longitud de ella. Habiéndolo sabido Benito, varón de vida venerable, del cual he hablado más arriba, hizo decirle por medio de un discípulo: "Si eres siervo de Dios, no te sujete una cadena de hierro, sino la cadena de Cristo". Al oír tales palabras, Martín rompió en seguida aquella ligadura, pero sus pies nunca anduvieron en lo sucesivo más allá del lugar que solía recorrer cuando estaba a ella sujeto. Y así, sin la cadena, permaneció en el mismo reducido espacio de antes cuando estaba ligado a ella.

De los capítulos VII y VIII del libro cuarto de los "Diálogos"

En efecto, en el segundo libro de esta obra dije ya que el venerable varón Benito, según lo supe por referencias de sus fieles discípulos, hallándose lejos de Capua, vió a media noche cómo el alma de Germán, obispo de aquella ciudad, era llevada al cielo por los ángeles en un globo de fuego. Y mientras la estaba contemplando subir así hacia lo alto, dilatándose la capacidad de su mente, vió ante sus ojos, como concentrado en un solo rayo de sol, el mundo entero.

También me contaron sus mismos discípulos que dos hermanos, varones de noble linaje, de los cuales uno se llamaba Especioso y el otro Gregorio, sólidamente instruídos en las letras profanas, abrazaron su regla en la vida monástica. El venerable abad les hizo habitar en el monasterio que había construído junto a la ciudad de Terracina. Habían poseído en este mundo grandes riquezas, pero las habían distribuído todas entre los pobres en sufragio de sus almas, y permanecieron en este monasterio...

II. LA REGLA

INTRODUCCION

Nos hallamos ante uno de los textos más egregios y venerables de la tradición cristiana, que, con otros contados documentos, ha conseguido la mayor suma de elogios, unánimes y fervorosos. Desde San Gregorio Magno hasta Pío XII, innumerables son los papas y obispos, abades y monjes, reyes y príncipes, sabios y santos, que han expresado su admiración por la *Regla* que, compuesta con las mejores esencias del Evangelio y de la tradición patrística y monástica, aclimató la vida religiosa en la Europa occidental; que fué durante la Edad Media la *charta magna* del monacato, la *Regla* por excelencia; que constituyó el gran instrumento de santificación para una muchedumbre innumerable de almas, sin que su larga peregrinación a través de catorce siglos de historia haya hecho caducar sus principios ni disminuído su savia vivificante.

Autenticidad

Que San Benito, abad y fundador de Montecasino, es el autor de este documento venerable, no puede ponerse seriamente en duda. La autenticidad benedictina de la *Santa Regla* no ha sido impugnada, en el pasado, sino por un famoso jesuíta francés, el P. Hardouin, uno de los eruditos más insignes del siglo XVII, pero también "el más paradójico de los hombres": autor de una colección de concilios, en doce infolios, afirma que todas sus actas son apócrifas; en otra ocasión, defiende que la *Eneida* de Virgilio es una alegoría del viaje de San Pedro a Roma; valgan estos ejemplos para dar una pálida pero concluyente idea de ese temperamento, de un escepticismo literario universal y fantástico. No menos descabellado es el aserto de Oudin, quien, no atreviéndose a negar del todo la paternidad de San Benito respecto a la *Regla*, se basa en el uso, que en ella se hace, de la primera persona del plural, para afirmar que no fué obra personal del patriarca, sino producción de conjunto debida a él y a sus monjes. Pero, contra estas que podríamos calificar de curiosidades de la historia literaria, la tradición está conteste en ver en nuestro texto, la regla de monjes "excelente por su discreción y clara en su lenguaje" que

San Gregorio Magno atribuye a San Benito. Y el examen de los caracteres internos del documento nada tiene que objetar a tal atribución, antes bien la confirma plenamente [1].

Redacción

Calla San Gregorio dónde y cuándo compuso el patriarca la *Santa Regla*. Mas no parece dudoso—y exceptuando alguna *rara avis* [2], convienen en ello los críticos—que el código benedictino fuera redactado en Montecasino, ya que la organización del cenobio que nos describe no corresponde en modo alguno al sistema vigente en Subiaco.

Cuanto a la fecha, nada sabemos de cierto. Los años 529 y 534, que suelen darse como seguros, son enteramente arbitrarios. La madura experiencia que la *Regla* transparenta, ha hecho suponer que San Benito la redactaría hacia el final de su vida (c.547); pero nadie nos asegura que el legislador no poseyera, mucho antes de su muerte, la experiencia que revela su obra. Tal como hoy la poseemos, sin embargo, parece seguro que data de los últimos años de la vida del patriarca [3].

Es, en efecto, indudable que San Benito corrigió, retocó, pulió y adicionó su obra a medida que su pensamiento iba perfilándose y las circunstancias le señalaban ciertos puntos que precisar, ciertos olvidos que reparar, ciertos pensamientos que desarrollar. La *Regla*, tal cual hoy la tenemos, no fué ciertamente redactada de una vez. Los capítulos 67-73 constituyen, irrebatiblemente, una añadidura posterior; el capítulo 64 es un complemento del capítulo 2.°, y el 65 modifica el 21. Se han emitido las hipótesis de que la parte que reglamenta el oficio divino (c.8-19) y el código penal, fueran acaso dos fascículos aparte, incluídos con posterioridad en el cuerpo de la *Regla*. Incluso nos parece necesario admitir, obligados por algunas divergencias entre los manuscritos más importantes y la confrontación con la llamada *Regula Magistri*, que existió por lo menos otra redacción anterior a la que poseemos, redacción que probablemente llegaría ya al capítulo 66 inclusive [4].

[1] Cf. C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.160-161. La autenticidad de la *Regla* fué probada por G. Grützmacher *Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums* (Berlín 1892).

[2] Así, por ejemplo, L. Salvatorelli (*o.c.*, p.113) admite que la *Regla* pudo ser compuesta en Subiaco para ser practicada en otra parte. ¡Puestos a imaginar, las posibilidades son punto menos que inagotables!

[3] Ph. Schmitz (*Histoire...* t.1, p.14) cree que la *Regla* fué redactada después del 534, fecha de la composición de la *Regula sanctarum virginum*, de S. Cesáreo de Arlés, puesto que, según él, San Benito usa como fuente este documento. Mas, con A. Lentini (*S. Benedetto...*, p.XVIII, nota 7), creemos que es muy difícil saber si realmente tuvo el abad de Montecasino conocimiento de las reglas de San Cesáreo, su contemporáneo. J. Chapman (*Saint Benedict...*, p.75 ss.) defiende, por el contrario, la dependencia de San Cesáreo respecto a San Benito; pero los pasajes en que se apoya, no son auténticos, como lo ha comprobado G. Morin en sus ediciones críticas del *Florilegium patristicum*, fasc. 24 (Bonn 1933) y de *S. Caesarii opera omnia*, t.2 (Maredsous 1942) p.99 ss. y p.149 ss.

Destinatarios

En su código monástico no se limita el patriarca a legislar para su propio cenobio de Montecasino. Numerosos textos muestran con luz meridiana que la *Regla* fué escrita para ser practicada en diversos monasterios, sin duda italianos, pero situados en comarcas diversas [5].

No ha faltado quien pensara que San Benito la redactaría por encargo del Papa [6]; pero esta hipótesis, indemostrable según propia confesión del primero de sus defensores, es del todo arbitraria. Mucho más verosímil parece que el legislador obrara por iniciativa personal, movido por la necesidad de dar a los monasterios por él fundados, una norma fija y durable, y a ruegos de otros abades conocidos, deseosos de poseer un código completo de vida monástica para sus respectivos cenobios. Pero no es improbable que, consciente de la oportunidad de la obra que emprendía, pensara asimismo en un círculo monástico mucho más vasto; como se ha notado con razón, la *Regla* va dirigida *"ad coenobitarum fortissimum genus disponendum"*, "a reglamentar el fortísimo linaje de los cenobitas" (*Reg.* 1, 13), y toda su legislación es susceptible de ser practicada en cualquier cenobio [7].

Lengua y estilo

Para juzgar debidamente el latín de la *Regla*, es preciso, ante todo, desprenderse del clasicismo estrecho, heredado de la mentalidad humanística, siempre pronta a tachar de decadencia y descomposición cuanto se aparta de las leves de la gramática clásica, como si ésta tuviera un valor absoluto, y fuera el latín un fenómeno lingüístico estable [8]. Los numerosos estudios

[4] B. Linderbauer, *o.c.*, p.417-418; H. Emonds, *Zweite Aufgabe im Altertum*, en *Kulturgeschichtliche Studien zur Überlieferung der antiken Literatur* (Leipzig 1941), p.326-330.

[5] Cf. *Reg.* 40,5; 48,7; 55,1 ss.; etc.

[6] Primeramente J. Chapman, *Saint Benedict...*, p.203-204; cf. p.14 ss. Según este autor San Benito recibió del papa Hormisdas († 523) el encargo de codificar la legislación monástica; el mismo papa impuso la *Regla* a todo el Occidente. Mas los hechos se muestran contrarios a esta suposición, como lo prueban en sus respectivas críticas C. Butler (en *D. R.*, t.48 [1930], p.179-194) y F. Cabrol (en *Dublin Review* [1930], p.119-132). Posteriormente ha sostenido parecidas teorías el cardenal I. Schuster, *Note storiche sulla Regula monasteriorum* (Turín 1940), p.86 ss.; Id., *S. Benedetto...*, p.2 ss., etc.; Id., *Storia...*, p.188-297, etc.

[7] Acerca de los destinatarios de la *Regla* y del derecho que asistía a San Benito para redactarla, léase R. Molitor, *Anfänge...*, p.174 ss.

[8] Varios son los autores que, desde fines del siglo pasado, han estudiado la *Santa Regla* bajo el aspecto literario y filológico. Citemos particularmente: E. Wölflin, *Benedikt von Nursia und seine Mönchsregel*, en *Sitzungsber.*

que en los últimos cincuenta años se han llevado a cabo en torno a la evolución del bajo latín, han demostrado que, donde algunos se obstinan en no ver más que faltas groseras y una miserable jerga indigna del nombre de lenguaje, no hay sino la simple "evolución de un idioma vivo, intérprete normal de un mundo en trance de evolucionar y vehículo del pensamiento humano, tan legítimo como el latín más "puro" de un César o de un Cicerón" [9]. Los mismos estudios prueban, además, que la evolución, en tiempo de San Benito, había alcanzado un extremo tal, que el latín literario enseñado en la escuela resultaba "una lengua artificial, difícil de entender" [10].

El patriarca, pues, al emprender la redacción del código monástico, se encontraba ante un dilema: por una parte, parece indudable que conocía harto bien la gramática tradicional, aprendida en la escuela, para poder escribir en la lengua clásica, como lo hacían mal que bien sus coevos Casiodoro, Boecio y Ennodio [11]; mas, por otro lado, el santo se proponía, ante todo, redactar un texto legislativo, cuya primera característica debía ser la claridad. San Benito optó, naturalmente, por emplear la lengua corriente, viva, de su tiempo. Esta actitud del santo es lo que loa San Gregorio al decir que escribió una regla monástica *sermone luculentam* (*Dial.* II, 36). Con estas palabras, en efecto, no quería el biógrafo únicamente indicar como una de las principales propiedades de la *Regla* su claridad de lenguaje, sino también determinar el lugar que el código monástico ocupaba, como documento literario, en el cuadro de la latinidad cristiana: la *Santa Regla* "pertenece a esta categoría de escritos que preferían la claridad de la lengua viva y contemporánea a los artificios de un estilo tradicional y clasicista" [12]. San Benito forma parte de una importante corriente de escritores cristianos que remonta muy lejos, corriente que abogaba por un lenguaje simple y más bien popular, y cuya idea encontró su expresión más clara y más sucinta en la célebre frase de San Agustín: "Más vale que nos reprendan los gramáticos que el que no nos entienda el pueblo" [13].

San Benito escribió en el latín corriente de su tiempo: de ahí la irregularidad ortográfica, morfológica y sintáctica de su

der k. bayer. Akad. der Wiss. (1895), p.429 ss.; ID., *Die Latinität des Benedikt von Nursia*, en *Archiv für lat. Gramm. und Lexik.*, t.9, p.493 ss.; L. TRAUBE, *o.c.*, 1.ª ed. 1898, 2.ª ed. 1910; B. LINDERBAUER, *o.c.*; A. LENTINI, *Il ritmo...*; F. RENNER, *Die Stilformen der Benediktusregel*, en *Benedictus...*, p.375-396; ID., *Textschichten und Entstehungsphasen der Benediktusregel*, *ibid.*, p.397-474; S. BRECHTER, *St. Benedikt und die Antike*, *ibid.*, particularmente p.166-182; CH. MOHRMANN, *a.c.*, l.c.

[9] CH. MOHRMANN, *a.c.*, l.c., p.110.

[10] ID., *ibid.*, p.111.

[11] Opinamos con Dom S. BRECHTER (*St. Benedikt und die Antike*, l.c., p.169), que la forma de la *Regla* es prueba palmaria de que San Benito hubiera podido producir algo mejor que lo que realmente hizo. De un modo semejante se expresan B. LINDERBAUER (*o.c.*, p.416) y otros autores.

[12] CH. MOHRMANN, *a.c.*, l.c., p.112.

[13] ID., *ibid.*, p.112-114; S. BRECHTER, *St. Benedikt un die Antike*, l.c., p.177-179.

idioma. En el siglo VI, en efecto, el latín se hallaba en plena evolución. "Un sistema lingüístico secular estaba derrumbándose; nuevas lenguas estaban a punto de nacer. Las viejas categorías lingüísticas ya no se distinguían; las nuevas, no se habían establecido aún definitivamente." "San Benito habla la lengua de su época, lengua que se hallaba en pleno movimiento; nada quería saber de un producto lingüístico artificial propagado por las escuelas" [14]. Mas, decir que usaba la lengua corriente de su tiempo, no es decir que hablara la lengua del vulgo. Aunque no desdeña los elementos populares, su idioma es literario, como lo demuestra su confrontación, no con el lenguaje de Cicerón—lo que constituiría un grave error de método—, sino con el hablado comúnmente en su tiempo. De esta comparación se desprende claramente que el latín de la *Regla* es "el buen latín de los hombres cultos, simple y correcto en la pureza y uso de los vocablos", aunque libre de afectaciones de ninguna clase [15].

El legislador, además, maneja su idioma con notable maestría. El estilo de San Benito nada tiene de rebuscado, antes bien se distingue por su gran naturalidad; sus vocablos son simples, pero al mismo tiempo exactos, claros, penetrantes. La nitidez característica de su pensamiento lo es asimismo de su palabra. La claridad de expresión no es jamás sacrificada a la retórica. Esto no obstante, sus frases no carecen de forma artística, y su tono es sumamente variado. Muchos de sus períodos, en efecto, se distinguen por la elegancia de su estructura; su expresión respira dignidad; es frecuente en la *Regla* el uso de las cláusulas oratorias, no sólo rítmicas, sino también métricas, y de otros elementos estilísticos de la retórica antigua. Dueño de la expresión de su pensamiento, el santo se adapta a la naturaleza del tema que está tratando, y el tono de su discurso es a veces enérgico, severo y resuelto, a las veces tranquilo, paternal y persuasivo; llano en los capítulos que ordenan el oficio divino, adquiere colorido oratorio en el prólogo y en los capítulos ascéticos; conciso y lapidario en muchas sentencias espirituales y normas disciplinares, se hace vivo y facundo en el capítulo 65 [16].

Otra particularidad de la *Regla* que revela la maestría literaria y el temple intelectual de su autor, es el modo de hacer

[14] CH. MOHRMANN, *a.c.*, l.c., p.132.—Las irregularidades de toda clase del lenguaje de San Benito no se revelan del todo, ni con mucho, en las ediciones de la *Regla*, destinadas al uso común y no a la simple curiosidad científica de los filólogos. Para darse cuenta cabal del latín de San Benito, es preciso acudir a los mejores manuscritos, cuyas particularidades ofrece, en el aparato crítico, algún que otro editor, particularmente B. LINDERBAUER, *S. Benedicti Regula Monasteriorum* (*Florilegium patristicum* de Bonn, 17, Bonn 1928).

[15] F. ERMINI, *Benedetto di Norcia* (Roma 1928), p.48.

[16] Véanse ejemplos en la excelente obra de A. LENTINI, *Il ritmo...*, p.83ss. Las diferencias estilísticas y sintácticas que observamos en la *Regla*, podrían proceder, en rigor, de las fuentes usadas por San Benito; pero creemos que son debidas al mismo patriarca. Como se ha notado, entre los escritores cristianos son tales diferencias muy corrientes.

uso de sus fuentes. Los numerosos fragmentos, más o menos literales, que San Benito toma de otros autores, son citados sin pedantismo, antes bien con esa naturalidad y soltura que suponen una asimilación perfecta. Con los elementos que otros le proporcionan, expresa el autor su propio pensamiento [17].

Fuentes

La *Santa Regla* "aparece a mitad del siglo VI como el fruto maduro de todo un pasado monástico y de la espiritualidad de los Padres" [18]. Se diría que el legislador de Casino tuvo el propósito deliberado de "apoyar su pensamiento sobre el de los antiguos, o al menos de hablar su lenguaje y tomar prestados sus vocablos" [19].

Entre las fuentes de la *Regla* ocupa un lugar muy preeminente la Sagrada Escritura [20]. El uso que hace de ella nos revela, en el legislador, un conocimiento familiar, profundo y completo de los libros sagrados. Del Antiguo Testamento, son citados sobre todo los Salmos y los Libros Sapienciales, particularmente los Proverbios; pero también se utilizan los Libros Proféticos. El Nuevo Testamento está representado en la *Regla* por citas de casi todos los libros, sobre todo de las Epístolas de San Pablo y del Evangelio de San Mateo. Mas raros son los casos en que San Benito cita literalmente la Biblia; las más de las veces se trata de simples reminiscencias o alusiones; y estas citas se acoplan tan perfectamente al pensamiento que ilustran, que forman un solo cuerpo con él. La Sagrada Escritura constituye la sustancia misma de la *Regla* [21].

En la tradición monástica halló San Benito un inmenso tesoro de doctrina y experiencias que supo aprovechar. El patriarca conoce, a través de versiones latinas, diversas reglas orientales: la llamada de San Macario [22], la *I* y *II Patrum* [23], la *Regula orientalis* [24], la de San Pacomio, traducida por San Jerónimo [25], y la de San Basilio, es decir, la reducción de ambas reglas del gran obispo de Cesárea, debida a Rufino [26]. Entre las reglas monásticas nacidas en Occidente, utiliza la célebre

[17] B. Paringer, *a.c.*, l.c., pág.85.
[18] P. Delatte, *o.c.*, p.I.
[19] Id., *ibid.*, p.II.
[20] Las fuentes utilizadas por San Benito son indicadas detalladamente a lo largo de nuestra edición de la *Regla*.
[21] C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.166-167; J. Herwegen, *Sinn...*, p.27-29; A. Lentini, *Il ritmo...*, p.92-96.—Sobre la versión de la Biblia usada por San Benito, véase P. Volk, *Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti (Texte und Arbeiten*, 15-18, Beuron 1930); Id., *Das Psalterium des hl. Benedikt*, en St. M., t.48 (1930), p. 83-97.—Para más detalles, véase nuestro índice de lugares de la Sagrada Escritura.
[22] PL 103, 447-452.
[23] PL 103, 435-442, 441-444.
[24] PL 103, 477-484.
[25] Ed. A. Boon, *Pachomiana latina* (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 7, Lovaina 1932).
[26] PL 103, 486-554.

epístola 211 de San Agustín [27], probablemente el *De ordine monasterii* [28] y acaso también las dos reglas de San Cesáreo de Arlés [29], su coetáneo. Además de estas reglas, cabe citar como fuentes del código benedictino las *Vitae Patrum* [30], que San Benito recomienda expresamente a sus monjes [31], y entre ellas en particular las vidas de San Antonio [32], San Macario Romano [33] y San Pacomio [34], vertida al latín, esta última, por Dionisio el Exiguo, contemporáneo de San Benito. La *Historia monachorum* [35], traducida por Rufino (?), la famosa compilación titulada *Verba seniorum* [36] y, sobre todo, las dos celebérrimas obras de Casiano, las *Instituciones* y las *Conferencias* [37], completan el elenco de fuentes monásticas de la *Santa Regla*.

De todos los autores monásticos son Casiano, San Agustín, San Pacomio y San Basilio los que más han inspirado a San Benito. Y ninguno de ellos como el primero. El aprecio que de las obras de Casiano hacía nuestro legislador, se deduce ya de los dos pasajes de la *Regla* que mencionan las *Conferencias* [38]. En el código benedictino, las citas o reminiscencias de Casiano son las más numerosas y las más considerables. Si se las examina detenidamente, salta a la vista que, exceptuando la Sagrada Escritura, fueron los escritos de Casiano los más familiares a San Benito, el verdadero manual de ciencias monásticas del patriarca de Casino. El legislador está impregnado de su estilo. Sin darse cuenta, usa su lenguaje, sus expresiones, sus giros. Claro es que esta dependencia no se limita al estilo,

[27] PL 33, 958-965.—De esta carta, dirigida a unas vírgenes, se hizo una adaptación para uso de los monjes. De dicha adaptación, conocida por el nombre de *Regla de San Agustín*, llamada también por algunos críticos *Regula tertia*, debió servirse, según Dom C. Lambot (*L'influence de S. Augustin...*, p.45), el legislador de Casino. La tesis, empero, de Dom Lambot no nos parece del todo convincente. Véase acerca de esto A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* (Wurzburgo 1950), p.215-219 (bibliografía completa sobre las reglas de San Agustín). Posteriormente, cabe señalar: L. Cilleruelo, *Nuevas dudas sobre la "Regula ad servos Dei" de San Agustín*, en *Archivo agustiniano* t.44 (1950), p.85-88; M. Verheijen, *Autour de la Règle de Saint Augustin (Remarques sur deux textes réjetés de la "Regula ad servos Dei")*, en *L'Année théologique*, t.40 (1951), p.345-348; Id., *Les sermons 355-356 de Saint Augustin et la "Regula Sancti Augustini"*, en *Recherches de science religieuse*, t.41 (1953), p.231-240.
[28] Editado críticamente, junto con el documento anterior, por D. de Bruyne en R. Bén., t.42 (1930), p.318-326. Véase sobre este interesante escrito monástico la noticia y bibliografía que trae Dom O. M. Porcel, *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la "Regula monachorum"* (Madrid 1950), p. 7 ss.
[29] La *Regula sanctarum virginum* fué editada por G. Morin, en el *Florilegium patristicum*, fasc.24 (Bonn 1933), y de nuevo en su *Opera omnia* de San Cesáreo t.2 p.99 ss.; la *Regula ad monachos, ibid.*, t.2 p.149 ss.
[30] Sobre las *Vitae Patrum*, véase la nota a *Reg.* 73, 5
[31] *Reg.* 73, 5.
[32] PL 73 125-170.
[33] PL 73, 415-426.
[34] PL 73, 227-272.
[35] PL 21, 387-462.
[36] PL 73, 739-810, 855-988.
[37] PL 49, 53-476, 477-1318. Ed. crítica de M. Petschenig, en C. S. E. L., t.13 y 17 (Viena 1886 y 1888).
[38] *Reg.* 42, 3; 73, 5.

y que la doctrina, el pensamiento, los ideales de Casiano, han influenciado profundamente al autor de la *Santa Regla* [39].

Los Padres de la Iglesia, que el patriarca hace leer en las vigilias nocturnas [40] y aconseja para la formación monástica [41], son también utilizados en el código benedictino. Así, de San Agustín, aparte de la epístola 211, contiene la *Regla* citas, algunas seguras y otras probables, de los sermones y otras obras; San León el Grande inspira literalmente el principio del capítulo 49; San Jerónimo con sus epístolas, San Cipriano con su *De oratione dominica* y acaso otros opúsculos, Sulpicio Severo con sus *Diálogos,* así como las actas de los mártires, están ciertamente representados en la *Santa Regla,* sin hablar de otras citas y reminiscencias probables [42].

Mas ¿utilizó directamente San Benito todas estas obras; o bien son estas citas y reminiscencias en su mayor parte de segunda mano, tomadas, junto con muchísimos otros elementos, de una sola obra que sería una fuente tan principal de la *Santa Regla,* que restaría a ésta gran parte de su originalidad? Este es cabalmente el objeto de la controversia más reñida e importante que últimamente se haya entablado entre los eruditos. Se ha hablado con razón de una verdadera guerra literaria. Evidentemente, no podemos seguir aquí todos sus episodios [43]. Resumamos brevemente. Existe una regla monástica, llamada *Regula Magistri* [44], que tiene numerosísimos puntos de contacto con la *Regla* de San Benito. Contiene, en efecto, casi enteros y literalmente el prólogo y los capítulos 1-2 y 4-7 del código benedictino; reproduce con harta frecuencia, en el orden de los capítulos siguientes, el esquema de los de San Benito; y termina con el capítulo del portero, como la primera redacción del texto benedictino. Hasta el año 1938 se había

[39] No existe todavía un estudio comparativo de las instituciones descritas en las obras de Casiano con las descritas por la *Santa Regla.* Sobre las citas o reminiscencias de Casiano en la *Regla,* véase: P. ALBERS, *Cassians Einfluss auf die Regel des hl. Benedikt,* en St. M., t.43 (1925), p.32-53; t. 46 (1928), p.12-22, 146-158; B. CAPELLE, *Les oeuvres de Jean Cassien et la Règle bénédictine,* en *Mélanges publiés...,* p. 27-39.

[40] *Reg.* 9, 8.

[41] *Reg.* 73 4.

[42] Para más detalles, remitimos de nuevo al índice de fuentes y lugares paralelos que va al final de este volumen.

Como se ve, todas las fuentes seguras de San Benito son originalmente latinas o traducciones del griego al latín. Cuanto a las citas profanas señaladas por algunos autores, son más que dudosas; parecen, mejor que reminiscencias de escuela, expresiones corrientes.

[43] Sobre la controversia *Regula Benedicti - Regula Magistri,* puede hallarse un extenso, detallado y excelente *status quaestionis* en E. FRANCESCHINI, *Regula Benedicti, neotorici magistri. Regula Magistri,* en *Liber floridus, Mittellateinische Studien,* miscelánea en honor de P. Lehmann (St. Ottilien 1950), p.95-103 y 118-119. Para la bibliografía posterior hase de recurrir al B. H. B. y al *Bulletin de théologie ancienne et médievale* de Mont-César (Lovaina). Últimamente toda la bibliografía ha sido incluída en la *Bibliographia Benedictina, 1939-1952,* en St. M., t.64 (1952), p.[31]-[33].

[44] Se la llama así porque cada uno de sus capítulos empieza por esta fórmula: *Interrogatio discipuli,* a la que corresponde la frase: *Respondet Dominus per Magistrum.*

dedicado poca atención a esta regla [45] que, al parecer, no obtuvo difusión alguna [46]; después de los estudios de los maurinos [47], se la consideraba generalmente como una amplificación, no siempre de buen gusto, del venerable texto benedictino [48], debida a un autor del siglo VII. En 1938, el llorado Dom Mateo Álamo, de Silos, haciéndose eco de las teorías todavía inéditas de Dom A. Genestout, defendió por vez primera la prioridad del Maestro respecto a San Benito [49]. Sólo al cabo de dos años apareció el primer trabajo de Dom Genestout [50]. Ya por entonces la batalla había empezado. Diversos eruditos tomaron posición en uno u otro de los bandos. No han faltado hipótesis intermedias. Y las más diversas soluciones han sido propuestas: San Benito depende del Maestro; el Maestro depende de San Benito; ambos dependen de una fuente común; el Maestro depende de una primera redacción de la *Regla* de San Benito, mientras que en la segunda redacción San Benito depende del Maestro; la *Regula Magistri* no es otra cosa que la primera redacción de la *Sancta Regula;* etc. Aunque algunos de los argumentos de los partidarios de la prioridad del Maestro merecen atención, distan mucho de ser decisivos. Los paladines de la tesis tradicional defienden tenaz y brillantemente sus posiciones. La controversia en curso contribuirá sin duda a ampliar nuestros conocimientos acerca de la vida y las instituciones monásticas de aquellos remotos siglos, y en especial sobre la redacción y las relaciones recíprocas de ambas reglas.

ORIGINALIDAD

Mas dependa o no dependa del Maestro, San Benito no es un plagiario.

Suponiendo cierta la tesis tradicional, la originalidad de la *Regla* no queda disminuída por los múltiples elementos toma-

[45] La *Regula Magistri* se halla editada según el códice *Monacensis* Clm. 28118, pero sin ningún aparato crítico y no sin errores, en PL 88, 943-1052. También ha sido incorporada, aunque sólo parcialmente, en la *Concordia regularum,* de San Benito de Aniano (PL 103, 713-1382).

[46] El texto de la *Regula Magistri* ha llegado hasta nosotros en sólo dos manuscritos completos y otros dos fragmentarios. Los completos son el mencionado Clm. 28118 y el *Parisinus* B. N. lat. 12205.

[47] Sobre los estudios en torno a la *Regula Magistri* anteriores a la actual polémica, véase J. PÉREZ DE ÚRBEL, *La Règle du Maître,* en R. H. E., t.34 (1938), p.707-708; M. ÁLAMO, *La Règle de S. Benoît eclairée par sa source, la Règle du Maître, ibid.,* p.741; A. GENESTOUT *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît,* en R. A. M., t.21 (1940), p.53-54. El primer erudito que se ocupó del Maestro, fué Dom HUGO MÉNARD en su edición de la *Concordia regularum* (1638).

[48] Valgan como ejemplos las descripciones del género de vida de los girovagos (c.1) y del paraíso (c.10). Como se ha dicho con razón, muchos pasajes de la *Regula Magistri* más parecen capítulos de una novela que de un código de vida monástica.

[49] M. ÁLAMO, *La Règle de S. Benoît eclairée par sa source, la Règle du Maître,* en R. H. E., t.34 (1938). p.739-755.

[50] A. GENESTOUT, *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît,* en R. A. M., t.21 (1940), p.51-112.

dos de los Padres y del monacato precedente. El código benedictino es algo muy diferente de un simple mosaico formado con textos de Casiano y otras reglas anteriores. Basta echar una ojeada sobre las páginas de nuestra edición para persuadirse de ello. Los elementos que pueden considerarse como extractos de otros autores son rarísimos; los demás, unas palabras aquí, una sentencia allí, son meramente accidentales y se explican fácilmente: habiendo leído mucho y, al parecer, aprendido de memoria las frases que más le gustaban, San Benito, puesto a redactar su *Regla*, recuerda sin darse cuenta estas lecturas, y sus frases preferidas brotan espontáneamente de la pluma [51].

Esto cuanto a la que podríamos llamar originalidad material de la *Santa Regla*. Su originalidad formal se desprende ya de la simple lectura de las reglas anteriores, tanto orientales como occidentales. Éstas no ofrecían sino listas de máximas espirituales, de estatutos sin orden ni trabazón alguna entre sí, de prohibiciones, de penitencias, de detalles prácticos, que el autor ponía por escrito a medida que la experiencia se lo sugería. Las reglas de San Basilio constituyen un excelente manual de doctrina monástica, un conjunto magnífico de principios ascéticos; pero ni ellas, ni ninguna de las otras, son en realidad una regla de vida, un código completo y ordenado de leyes y un conjunto de principios capaces de organizar perfectamente un monasterio, de asegurar su buen funcionamiento, de guiar y santificar a los que lo habitan. Y tal es cabalmente el mayor de los méritos de san Benito: haber proporcionado al Occidente este código completo, preciso y razonado, que fija al mismo tiempo los elementos fundamentales de la vida monástica y excluye toda vacilación importante y toda arbitrariedad perturbadora [52].

Es, además, sumamente fácil advertir la gran independencia con que San Benito se sirve de sus fuentes. Casiano es, cierto, el gran maestro de San Benito; mas el uso que éste hace de sus obras, lejos de suponer en el patriarca alguna indigencia, no hace frecuentemente sino proporcionar la ocasión para que sobresalga su robusta personalidad [53]. Lo mismo se ha advertido respecto a San Agustín: pese a las apariencias, San Benito debe poca cosa al gran obispo de Hipona; los rastros agustinianos en la *Regla* son débiles y aparecen sólo de vez en cuando; las dependencias literales, raras y limitadas a dos o tres palabras; sólo la epístola 211 ha ejercido en el código benedictino una influencia notable, pero no le ha conferido ningún rasgo esencial [54]. Y es que, hombre de tradición, el legislador sabe, cuando le parece oportuno, deshacerse de los lazos de las costumbres

[51] C. LAMBOT, *L'influence de S. Augustin...*, l.c., p.49.
[52] Cf. ST. HILPISCH, *Die Quellen...*, l.c. p.363-368.
[53] B. CAPELLE, *Les oeuvres de Jean Cassien...*, l.c., p.27-39.
[54] C. LAMBOT, *L'influence de S. Augustin...*, l.c., p.40-57.

y concepciones tradicionales. Lo que le sirve para la construcción del cenobio que ha imaginado, lo toma sin más; lo que no le sirve, lo transforma o lo desecha. Tiene tanto aprecio por San Basilio que le llama "nuestro padre" (*Reg.* 73, 5), mas no duda en apartarse de muchas de sus prescripciones: así, por ejemplo, mientras el santo obispo de Cesarea desaconseja recibir cualquier cosa que los padres de un monje quisieren ofrecer a la comunidad [55], San Benito lo permite (*Reg.* 58, 24); San Basilio no recibe de nuevo a los monjes desertores [56], en tanto que el patriarca de Casino vuelve a acogerlos hasta tres veces (*Reg.*, 29); si el primero concede al monje una sola túnica que vista en casa y fuera de ella, de día y de noche [57], San Benito quiere que sus religiosos posean dos túnicas y dos cogullas, que cambian durante la noche, y que, al viajar, lleven un hábito mejor [58], etc. La misma *Regla* nota a veces los puntos en que se aparta de la tradición. Así, por ejemplo, advierte que los antiguos Padres recitaban cada día el salterio entero, pero prescribe su recitación semanal (*Reg.* 18, 23 ss.); el vino, según está escrito, no conviene a los monjes, pero permite que lo beban con moderación (40, 6). Es especialmente en el campo de las austeridades corporales—ya se ha advertido—, donde San Benito se separa decididamente de las prácticas del monaquismo oriental. La mesura, la discreción en la elección y empleo de los medios, es, irrebatiblemente, uno de los rasgos más originales de la *Santa Regla*, como lo notó ya San Gregorio (*Dial.* II, 36).

La *Regla*, además, innova en muchos puntos, como, por ejemplo, en la distribución sabia y armónica del oficio divino; ningún legislador anterior, que sepamos, había ordenado con tanto detalle la celebración del *opus Dei;* a ello dedica San Benito trece de sus setenta y tres capítulos. El monje benedictino debe trabajar, porque el estar ocupado es una garantía de la salud del alma; trabaja más y de otra manera que los antiguos eremitas, pero no es un trabajador profesional como el religioso de San Pacomio, cuya regla está constituída en gran parte por una letanía de preceptos sobre el trabajo. San Benito innova también al separar completamente el oficio divino del trabajo manual, pues los antiguos monjes solían tejer esteras o hacer otras labores por el estilo mientras recitaban los salmos [59].

Nuestro legislador, por último, introdujo en Occidente la práctica de los votos religiosos, hasta entonces desconocidos, aparte el de castidad. Votos que no son únicamente orales, pues el monje, al profesar, es obligado a poner por escrito sus pro-

[55] S. BASILIO, *Regulae brevius tractatae*, 304.
[56] Id., *Regulae fusius tractatae*, 14.
[57] Id., *ibid.*, 22.
[58] *Reg.* 55, 10 y 14.—Otras divergencias entre San Benito y San Basilio han sido notadas por ST. HILPISCH, *Die Quellen...*, l. c., p.374-375.
[59] Véase sobre todo esto ID., *ibid.*, p.370-372.

mesas y a signar este documento, que se guarda en el archivo (*Reg.* 58, 19, 20 y 29). La cédula de profesión es, a lo que parece, la parte más nueva de la profesión monástica según San Benito [60]. Igualmente original parece ser uno de los tres votos benedictinos: el de estabilidad. Él constituye acaso la aportación más considerable y fecunda del patriarca a la organización de la vida monástica. No parece dudoso que, por este voto, el monje se fijaba de por vida en el monasterio de su profesión; esta promesa, por consiguiente, no sólo sustrae al individuo de los peligros de los cambios, sino también funda una comunidad estable, bien definida, comunicándole por lo mismo el carácter de familia que han conservado los monasterios benedictinos [61].

Hasta aquí hemos supuesto que San Benito no depende de la *Regula Magistri*. Admitamos por un momento como probada la tesis contraria, ¿qué queda de la originalidad de nuestra *Regla*? No creemos que en tal caso pueda afirmarse, como pretendía Dom Álamo, que hubiere lugar de "guardarse de disminuir en nada la grandeza y aun la originalidad del patriarca de los monjes de Occidente" [62]: el mérito de las pequeñas pero verdaderas obras maestras que son el prólogo, el capítulo 2.º y los capítulos ascéticos (4-7), pertenecería indiscutiblemente al misterioso Maestro. Pero mucho más exorbitante es la pretensión de cierto autor según la cual la tesis de Dom Genestout destruye "la concepción de un San Benito pensador profundo y original" [63]. Ante todo cabe advertir que la ecuación *Regula Benedicti* = *Regula Magistri* es inexacta—cosa que se ha olvidado muchas veces en el calor de la polémica—, pues en realidad las concordancias textuales se limitan al prólogo y los capítulos 1-7 de la primera = los capítulos 1-10 de la segunda, mientras que en lo restante, si bien las semejanzas reaparecen de vez en cuando, ambos textos conservan su indiscutible individualidad. Y "¿dónde hallar en el Maestro un capítulo como el encantador 72, el áureo 64, los sólidos 58 y 59, los bellísimos 27, 31, 53 y tantos otros de San Benito? Los estrechos puntos de contacto que presentan algunos de éstos con sus paralelos del *Magister*, sirven para hacer resaltar más las diferencias, completamente en favor de la superioridad de San Benito" [64]. Además, como ha observado el P. Álamo, de las 200 sentencias con que Dom Butler formó su *Medulla doctrinae S. Benedicti* al final de su edición de la *Santa Regla*, 175 son propias del patriarca de Casino [65]; y es que a lo largo de casi

[60] M. Rothenhäusler, *Zur Aufnahmenordnung...*, p.9.
[61] Véase nota a *Reg.* 58 17.
[62] R. H. E., t.36 (1940), p.503.
[63] P. Massai, *La Règle de S. Benoît et la Regula Magistri*, en *Latomus*, 36, 3 (1947), p. 229.
[64] A. Lentini, *Sulla questione della "Regula Magistri"*, en *Benedictina*, t.4 (1950), p.144.
[65] M. Álamo, en R. H. E., t.36 (1940), p.503-504.

todos los capítulos de orden disciplinar, San Benito ha sembrado principios y pensamientos de orden sobrenatural que en vano buscaríamos en la *Regula Magistri*. La *Santa Regla* supera a ésta por su claridad, su concisión, su discreción, su elevación y su sabiduría. El solo hecho de haber extraído de aquel amasijo de materiales de toda clase que es la *Regula Magistri*, el oro puro de los trozos que son comunes a ambas reglas sería para San Benito un mérito imperecedero. En resumen, dado el caso de que se probara la prioridad del Maestro, valdrían las palabras de Dom Delatte sobre la trascendencia del texto benedictino: "aun cuando no fuera la *Regla* sino un trabajo de selección inteligente, aun cuando no hubiera sido compuesta más que con la lectura y el tacto sobrenatural de San Benito, con el espíritu de orden, de mesura y de lucidez de este romano de vieja raza patricia, ella no sería por esto obra trivial: de hecho, es la expresión acabada, definitiva, del ideal monástico [66].

La tradición manuscrita

Y fué la *Regla* de San Benito, y no la del Maestro, la que se difundió en centenares de manuscritos por todo el Occidente. Sus copias se multiplicaron, naturalmente, a medida que aumentaba el número de monasterios benedictinos. Y a pesar de que una infinidad de estos manuscritos, por el hecho mismo de contener un texto de uso diario, hayan desaparecido, reemplazados por nuevas copias o ediciones impresas, ninguna obra de la antigüedad, excepto la Biblia, ha llegado hasta nosotros en un número de códices tan crecido. Más de treinta de ellos se hallan en sola la Biblioteca Nacional de París. Inútil advertir que no todos esos manuscritos nos ofrecen un texto idéntico en todas sus partes. Pero entre tanta abundancia de códices, los críticos han acabado por distinguir tres tipos distintos y trazar la historia del texto. He aquí un resumen de los resultados de tales estudios, particularmente de la tesis de L. Traube, hasta hoy generalmente aceptada por los eruditos [67].

[66] P. Delatte, *o.c.*, p.II.
[67] He aquí la principal bibliografía de la cuestión: L. Traubé, *o.c.*, 1.ª edición, 1898 (2.ª ed., póstuma, a cargo de H. Plenkers, 1910); H. Plenkers, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln* (Munich 1906); Id., *Neuere Arbeiten und Streitfragen über Benediktinerregel, en Zeitschrift für die österr. Gymnasien*, t.53 (1902) p.97 ss.; *Regulae Sancti Benedicti traditio codicum mss. casinensium a praestantissimo teste usque repetita codice Sangallensi 914*, ed. G. Morin, *préface*, y los artículos del mismo Dom Morin en la R. Bén., particularmente en el t.29 (1912), p.303-410; *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*, ed. C. Butler, 3.ª ed. (Friburgo de Brisgovia 1935), *Prolegomena*, y sus artículos en *The Downside Review*, t.17 (1899), y J. T. S., t.11 (1910) y t.12 (1911); B. Linderbauer, *S. Benedicti Regula monasteriorum (Florilegium patristicum*, 17, Bonn 1928), *prolegomena;* Ph. Schmitz *Benoît (Saint)*, en D. H. G. E., t.8 (1935), col. 232-236; Id., *Benoît (Saint) et Bénédictins*, en D. S. t.1 (1935), col.1372-1376; *Sancti Benedicti Regula Monachorum*, ed. Ph. Schmitz, Maredsous [1946], p.VII-X; A. Lentini, *S. Benedetto...*, p LXIII ss.

El autógrafo de la *Santa Regla*, conservado religiosamente en Montecasino, fué salvado por los monjes cuando la destrucción del monasterio por los lombardos (c.577), y llevado a Roma. Allí debió pasar a la biblioteca papal, pues cuando, en el siglo VIII, Petronax de Brescia restauró la vida monástica en el cenobio casinense, el papa Zacarías (741-752) envió a este monasterio, al mismo tiempo que un ejemplar de la Biblia, "la *Regla* que el bienaventurado padre Benito escribió con sus santas manos", *Regulam quam beatus pater Benedictus suis sanctis manibus conscripsit*. Así nos lo dice Pablo Diácono [68]. A pesar de las reservas de algún crítico [69], se ha admitido generalmente que el historiador de los lombardos se refiere aquí *al* códice y no simplemente a *un* códice de la *Regla*, es decir: el papa Zacarías devolvió a Montecasino el manuscrito considerado como el autógrafo (= Ω). Restituido al lugar donde fué escrito, el códice permaneció en Montecasino hasta la segunda devastación del cenobio, por obra de los sarracenos, en el año 883. Pero también esta vez fué salvado por los monjes fugitivos, quienes lo llevaron consigo a Teano. Desgraciadamente, después de escapar a tan graves peligros, el autógrafo sucumbió sin gloria, entre las llamas de un vulgar incendio, en el mismo monasterio de Teano en el año 896.

Mas, por suerte, en 787, cien años antes de que ocurriera esta calamidad, Carlomagno, deseoso de que todos los monasterios de su Imperio poseyeran el texto exacto de la *Regla*, había solicitado del abad de Montecasino, Teodemaro, una copia del autógrafo. La petición del emperador fué naturalmente atendida. La copia, que debía servir de ejemplar (=Ψ) a todos los manuscritos de la *Regla* que se escribieran en el Imperio, fué conservada algún tiempo en Aquisgrán, pero acabó por perderse. Esto no ocurrió, sin embargo, antes que se hicieran sobre este códice otras copias. Una de ellas, y por cierto muy esmerada, ha llegado hasta nosotros: el célebre *Sangallensis 914* (= A); dos monjes de Reichenau, Tatón y Grimaldo, enviados poco después del 817 al monasterio de Inden, junto a Aquisgrán, fundado por San Benito de Aniano a fin de que fuera modelo de observancia monástica para todos los cenobios del Imperio, habían realizado meticulosamente dicha copia por encargo del bibliotecario de Reichenau, Regimberto. Si se admite, como se suele, toda esta bella construcción de L. Traube, nos hallamos ante un caso realmente excepcional en la historia de la tradición manuscrita de obras antiguas: sólo una copia separa el *Sangallensis* del autógrafo. De aquí, y de la diligencia que pusieron los dos amanuenses en la realización de su tarea, el códice A posee una autoridad indiscutible, siendo considerado hoy día como el texto básico para toda edición de la *Regla*.

[68] PABLO WARNEFRIDO, *Historia Longobardorum*, VI, 40.
[69] C. BUTLER, *S. Benedicti Regula monasteriorum*, 3.ª ed., p.XIX-XX.

Esto no obstante, ya *a priori* podemos pensar que no encontraremos en el *Sangallensis* la versión original exacta. Como toda copia de un texto conocido por otros testimonios, el códice A estaba expuesto a errores inevitables, y de hecho contiene faltas evidentes. Por esto es interesante servirse asimismo de otros manuscritos del mismo tipo. Los principales son: el *Vindobonensis 2232* (= B), copia del siglo IX, hecha probablemente sobre Ψ, pero menos correcta que A; el *Monacensis 28118* (=C), que contiene el *Codex regularum*, de San Benito de Aniano, al parecer de la primera mitad del siglo IX, incompleto, pero susceptible de ser completado gracias a una copia de 1471, el manuscrito 361 de la biblioteca de Utrecht (= Cu); el *Monacensis 19408* (= T), originario de Tegernsee, copia, ejecutada a principios del siglo IX, de un manuscrito que primeramente había contenido el texto llamado interpolado y más tarde había sido corregido según Ψ. Todos estos códices, como se ve, dependen directa o indirectamente del ejemplar de Aquisgrán.

Deriva igualmente de Ω, mas sin pasar por el intermediario Ψ, la llamada tradición casinense. Siendo el códice Ω reconocido como autógrafo sobre todo en Montecasino, es evidente que los monjes de aquel cenobio lo copiarían repetidamente. Hoy, la tradición casinense (= K) está representada sobre todo por el K 175, transcrito durante el destierro de los monjes de Montecasino en Capua, unos veinte años después del incendio de Teano, por tanto a principios del siglo X; puede considerarse como un testigo fiel del original, y concuerda generalmente con A. Se parecen al precedente el K 179 y el K 442, ambos del siglo XI. Los otros casinenses, como nota Dom Morin, se acercan cada vez más al llamado *textus receptus*, por efecto de una "normalización" siempre mayor de las formas del latín del siglo VI usado por San Benito según las normas de la gramática clásica. Forma parte de este grupo de Montecasino un manuscrito de época tardía—fué transcrito hacia el 1300—y de procedencia incierta, el códice 499 (= X), que ofrece un texto harto corrompido, pero al mismo tiempo notables concordancias con el *Sangallensis*.

Todos estos manuscritos constituyen la clase que desde el estudio de Traube ha sido llamada "pura". Cabe advertir asimismo que el texto que sirvió de base al comentario de Esmaragdo (817-820), era el texto puro; igualmente el que ofrece la *Regula Magistri*.

Junto a la tradición precedente, existe otro tipo de texto muy difundido en Italia, Francia y países germánicos durante los siglos VII y VIII. Traube consideró como interpolaciones las diferencias que este tipo presenta respecto a la tradición pura, interpolaciones debidas, ora a la mala comprensión del texto

genuino, ora al prurito de adaptarlo a las reglas de la gramática clásica. De ahí su nombre de "texto interpolado". El arquetipo (Σ) de tales códices se considera como de fines del siglo VI. A este grupo pertenecen los más antiguos manuscritos de la *Regla:* el *Oxoniensis,* Hatton 48 (= O), escrito en Cantorbery hacia el año 700; el *Veronensis LII* (= V), del siglo VIII-IX; el *Sangallensis 916* (= S), de la misma época, notable por la traducción interlinear en antiguo alemán. Estos tres códices provienen de una fuente común (= σ). Notemos que el más antiguo testimonio del texto interpolado es la *Regula Donati* (mitades del s.VII).

Existe, finalmente, un tercer tipo del texto benedictino. Reproducido ya en el siglo VIII por Pablo Diácono y en el IX por Hildemaro en sus respectivos comentarios a la *Regla,* representa el resultado de las tentativas de los amanuenses por "normalizar" el latín del siglo VI según las leyes de la gramática clásica que los buenos amanuenses habían aprendido en las florecientes escuelas carolingias. Este texto, a partir del siglo X, empezó a obtener tal éxito, que acabó por ser recibido en todas partes—de donde su nombre de *textus receptus* (= TR)—, constituyendo una especie de "vulgata" de la *Santa Regla.* Su fortuna se explica por su composición misma: sus variantes están tomadas de los otros tipos según mejor parecía; las anormalidades gramaticales más chocantes han sido corregidas; el texto se ha hecho más inteligible gracias a estas correcciones y a las glosas con que se explican los pasajes más oscuros.

Tal es, en resumen, lo más notable de los resultados de los trabajos emprendidos en torno al texto de la *Regla,* desde fines del siglo pasado, y en particular de los del célebre filólogo Luis Traube. Mas, ¿es esta construcción absolutamente sólida? No lo creemos. Las investigaciones que se llevan a cabo alrededor de la cuestión *Regula Benedicti-Regula Magistri* le aportarán sin duda bastantes modificaciones. Recientemente un erudito monje de Weltenburg, Dom B. Paringer, ha publicado un largo y enérgico artículo en el que ataca por primera vez de una manera sistemática toda la tesis de Traube [70]. No todo en este estudio es igualmente convincente. Es indudable que la proposición central, según la que el latín del *Sangallensis 914* representa la última etapa de una serie de corrupciones del "latín clásico" de San Benito, corrupciones debidas a la impericia de los escribas anglosajones y alemanes, reposa sobre concepciones lingüísticas absolutamente falsas; mas, bajo el aspecto histórico, contiene este artículo elementos valiosos. La autenticidad de ciertos documentos esenciales en la construcción de Traube, es en él seriamente atacada; ciertas interpretaciones

[70] B. PARINGER, *Le manuscrit de Saint-Gall 914 représente-t-il le latin original de la Règle de Saint Benoît? Étude historique et critique,* en R. Bén., t.61 (1951), p.81-140.

tendenciosas, ciertas afirmaciones poco fundadas, puestas en evidencia; parece muy probable que el célebre filólogo se fió *en demasía de las afirmaciones tendenciosas e inverificables* de los dos monjes casinenses, Pablo Warnefrido († c.799) y León de Ostia († 1115). De toda la argumentación de Dom Paringer nos parece deducirse que la historia de la transmisión del texto de la *Regla,* y en particular la historia del famoso códice *Sangallensis 914,* no es tan simple como pretendía Traube. Su hermosa construcción, en este punto, se derrumba; será, sin duda, necesario rehacerla sobre bases más firmes. Esto no obstante, el valor del *Sangallensis* se mantiene firme, pues, lejos de ser una corrupción del idioma de San Benito, su texto nos ofrece el auténtico latín del siglo VI, con lo que se ha llamado su inconsecuencia ortográfica, morfológica y sintáctica [71]; del examen de tales particularidades, se deduce clarísimamente que no pueden ser éstas obra de copistas germánicos, anglosajones o carolingios, antes bien, "no se admirará bastante la delicada atención de los escribas, quienes han conservado elementos que diferían en gran manera de lo que ellos consideraban como un latín normal" [72].

EDICIONES Y TRADUCCIONES

Mejor que acerca de los manuscritos, estamos informados sobre las ediciones de la *Regla.* La obra, fruto de una labor minuciosa y tenaz, de Dom A. M. Albareda sobre el texto impreso del código benedictino [73], arrojaba, en 1933, los siguientes resultados: de las ediciones datadas de la *Regla,* la *editio princeps* es la de Venecia, 1489, aunque tal vez sea anterior la edición de Memmingen, sin fecha, pero que debe situarse entre 1485-1490; a éstas siguieron otras doce ediciones incunables [74]; el texto de San Benito fué impreso 112 veces durante el siglo XVI, 283 en el XVII, 148 en el XVIII, 175 en el XIX, 149 en el XX; a estas cifras hay que añadir cuatro impresiones de hacia el 1500, y 17 que no es posible fechar; en total, pues, llega a contar Dom Albareda 909 ediciones de la *Regla.* El autor no presume ser completo, antes bien cree que posiblemente se descubrirán al menos otras cien ediciones, llegando así al millar. De hecho se han señalado algunas más [75]. Varias otras han visto la luz pública desde 1933. Estas cifras, por lo demás, no expresan bien la difusión real de la *Regla* impresa: muchas ediciones han desaparecido, sobre todo, a causa de la costumbre

[71] Véase el excelente artículo de CH. MOHRMANN, *La latinité de Saint Benoît,* en R. Bén., t.62 (1952), p.108-139.
[72] ID., *ibid.,* p.162.
[73] A. M. ALBAREDA, *Bibliografía de la Regla benedictina* (Montserrat 1933).
[74] ID., *ibid.,* p.199-202.
[75] Cf. B. H. B., t.4, n.942; R. BAUERREISS, *Bibliographie der Benediktinerregel,* en St. M., t.58 (1940), p.3-20. Por desgracia no hemos podido consultar este último artículo.

de quemar los textos venerables cuando ya no servían para el uso.

No todas estas ediciones nos ofrecen el texto latino. Desde muy antiguo la *Regla* fué traducida en lengua vulgar. Tales versiones estaban destinadas particularmente a las monjas y más tarde, también a los hermanos legos. La más antigua conservada es la versión interlinear del codice *Sangallensis 916*, en antiguo alemán; data del siglo IX. Poseemos una versión anglosajona del siglo X [76], que fué seguida de otras, la más célebre de las cuales es la de Winteney, perteneciente al siglo XII [77]. Las traducciones en lenguas romances son, naturalmente, más recientes [78]. La imprenta multiplicó tales versiones. Dom Albareda ha señalado 150 ediciones en francés; 129 en italiano; 78 en alemán; 61 en castellano; 32 en inglés; 29 en portugués; 15 en polaco; 9 en flamenco 3 en checo, armenio y catalán; 2 en húngaro; 1 en holandés, danés, provenzal, ruso, árabe, chino, japonés y coreano. La primera versión impresa castellana parece ser la debida a un monje cisterciense anónimo del monasterio de Benifasar, publicada en Valencia, 1543; sigue la elegante traducción del P. Juan de Robles, monje de Montserrat, Salamanca, 1571 (varias reediciones); especial mención merecen la versión del P. D. Mecolaeta y la del P. P. Vicente, ambos del siglo XVIII y pertenecientes a la Congregación de San Benito de Valladolid, pues han hallado aceptación hasta nuestros días [79]. Últimamente la *Regla* ha sido de nuevo vertida al español por los PP. L. Alesanco (Montserrat 1929) Bruno Ávila (Buenos Aires 1939) y Germán Prado (Madrid 1943.)

Las ediciones en latín, de las que Dom Albareda señala 379, reproducen, por lo general, el *textus receptus*. No obstante, no debe creerse que, como se ha repetido muchas veces, nadie se preocupara de obtener un texto crítico hasta fines del siglo XIX [80]. Ya en el siglo XV, Juan Schlittpacher, monje de Melk, puso a un primer hito en el largo camino, cuyo final no se ha alcanzado todavía, hacia la restitución del texto de la *Regla* [81]. En 1499, el monasterio de Montserrat, gobernado entonces por el insigne abad García de Cisneros, daba a la estampa una *Regula* que, de todas las ediciones publicadas hasta los trabajos críticos modernos, es la que más se aparta del *textus receptus* [82]. F. Chrétien, antes de dar a luz su edición de París,

[76] Ms. Cotton Tib. A. III. Fué editado por A. SCHÖER, en *Grein-Wülkers Bibliothek der angelsächsischen Prosa*, III (1885-1888). Cf. G. W. ROHR, *Die Sprache der altenglischen Prosabearbeitungen der Benediktinerregel* (Bonn 1912).

[77] Ed. A. SCHRÖER (Halle 1880).

[78] Remitimos al lector interesado por las versiones medievales de la *Santa Regla*, al D. H. C. E., t.8, col.235-236, y al D. H. B., t.1 n.10 y 11; t.2, n.39; t.3, n.757 y 367; t.4, n.947; t.5 n.105, 106, 1336, 1337, 1342 y 2209.

[79] Véase A. M. ALBAREDA, *o.c.*, p.127-132.

[80] Para lo que sigue, vease sobre todo In., *ibid.*, p.64-78.

[81] Cf. H. PLENKERS, *Une édition de la Règle bénédictine au XVe siècle.* en R. Bén., t.18 (1901), p.21-25.

[82] [A. M. ALBAREDA], *La "Regula Sancti Benedicti" estampada a Montserrat el 1499*, en *Catalonia Monastica*, t.2 (Montserrat 1919), p.385 ss.

c.1500, confrontó numerosos manuscritos a fin de restituir la *Regla "ad pristinam integritatem"*. En 1611, un cisterciense de Cambron, B. Moreau, publicaba su texto obtenido a base de colacionar una treintena de manuscritos y ediciones [83]. Su ejemplo fué imitado por Andrés Salazar, monje de San Millán de la Cogolla (Roma 1614) y J. Ferraigne (1627). El maurino H. Ménard (París 1638) y Dom B. Haeften (Amberes 1644) publicaron también sendos textos con preocupaciones críticas. Pero el mérito de todas estas ediciones fué superado con ventaja por el del texto que publicó en Nápoles, 1659, Pablo Agustín de Ferrari, monje de Montecasino; su obra es, seguramente, lo mejor que, desde nuestro punto de vista, vió la luz pública hasta fines del siglo pasado. Entre los textos críticos publicados posteriormente merece especial mención el de Dom E. Martène, basado en diversas ediciones y manuscritos, particularmente en el célebre de Oxford, Hatton 48.

El XIV centenario del nacimiento de San Benito marca una fecha memorable en los trabajos de la restitución del texto de la *Regla*. En 1880, en efecto, Edmundo Schmidt, monje de Metten, después de aprovechar los materiales del abad D. B. von Haneberg, daba a luz la primera edición crítica de los tiempos modernos, en la que por vez primera probó la existencia de dos familias de manuscritos, que explicó apelando a la hipótesis de dos recensiones de la *Regla*, ambas obra de San Benito: los códices O V S son, según él, los representantes de la primera; el códice T, en el que basa su edición, de la segunda; el aparato crítico ofrecía las variantes de 15 manuscritos. En 1892 publicó el mismo autor una edición manual, sin aparato crítico, pero notable por apoyarse en el códice A, reconocido como el mejor. El conocido filólogo E. Wölfflin preparó con premura la edición de la *Regla* que salió en Leipzig, 1895, formando parte de la *Bibliotheca Teuoneriana;* Wölfflin acepta la tesis de Schmidt cuanto a las dos redacciones, e incluso se muestra dispuesto a admitir más de dos, pero ignora el manuscrito A y se basa en el O. En 1898 apareció el célebre estudio de L. Traube, en el que el *Sangallensis 914* halló su consagración definitiva como el mejor testigo del venerable texto, y dos años más tarde Dom Germán Morin daba una edición diplomática del célebre códice, añadiendo en el aparato crítico las variantes de la tradición casinense. Esta obra debía contribuir a la edición crítica que el incansable H. Plenkers preparaba para el *Corpus sciptorum ecclesiasticorum Latinorum* de Viena, edición que no llegó a ver la luz pública.

Entretanto, Dom Cutberto Butler, abad de Downside, publicó en 1912 (Friburgo de Brisgovia) una edición que titulaba "crítico-práctica": crítica, pues estaba basada sobre el có-

[83] H. PLENKERS. *L'édition de la Règle bénédictine par Baudouin Moreau*, en R. Bén., t.39 (1927), p.368-370.

dice A y otros manuscritos autorizados; práctica, pues hecha a intención de su uso cotidiano en el coro y en la celda, presentaba corregidas según las normas de la gramática clásica, las formas más ofensivas para los oídos modernos. Enriquecida con la indicación de las citaciones bíblicas y patrístico-monásticas, muy útil a causa de sus índices y de una breve *Medulla doctrinae* en que, con sólo frases extraídas de la *Regla*, se ofrece un hermoso compendio de las enseñanzas de San Benito sobre la vida espiritual y el régimen del monasterio, la edición de Butler ha hallado una difusión merecida [84].

Cabe mencionar aquí la nítida y esmerada edición (Nápoles, 1913; 2.ª edición, 1929) del códice A, debida a Dom A. Ettinger, abad de La Cava.

En 1922 Dom Benno Linderbauer, de Metten, publicó su primera edición de la *Regla*, que constituye una contribución muy importante al estudio y comprensión del código de San Benito. El texto, basado en el manuscrito de San Galo 914 y otros numerosos códices, va seguido de un comentario filológico. Mas a pesar de su positivo valor, no puede considerarse este texto como definitivo; así como tampoco el que ofrece la edición que el mismo Linderbauer publicó en el *Florilegium patristicum* de Bonn (fasc.17) en 1928, mucho más fiel al *Sangallensis 914*.

En 1946 Dom Filiberto Schmitz, monje de Maredsous, editó de nuevo el códice A, aunque muy enmendado según las normas del latín clásico. Este criterio nos parece muy discutible. Lo más nuevo de la obra de Dom Schmitz son, sin duda, las *Concordantiae* que siguen al texto de la *Regla* [85].

Las demás ediciones de estos últimos años suelen reproducir más o menos fielmente las mencionadas ediciones críticas, en especial la de Butler.

En resumen, la mejor edición hasta la fecha es, bajo el aspecto crítico, la última de Linderbauer, aunque, según ya se ha dicho, no puede considerarse como definitiva. La edición ideal, que reproduzca fielmente el texto primigenio, con todas sus particularidades lingüísticas, ortográficas y gramaticales, tal como salió de manos de San Benito, queda aún por hacer. Los trabajos en curso en diversos monasterios nos la darán un día, quizá no muy lejano. Entretanto, podemos darnos por contentos con las que ya poseemos: los cambios que, en cuanto al sentido, deberán introducirse serán, a lo que creemos, pocos o de reducida importancia.

[84] La segunda edición es de 1927; la tercera, de 1935. La segunda fué reproducida, *pauculis exceptis*, en Beuron, 1929.

[85] A estas concordancias, se puede objetar que no agrupan las mismas formas de cada nombre o verbo, ni las disponen según el orden gramatical.

El P. Gregorio Arroyo, monje de Silos, publicó también en 1947 unas concordancias de la *Regla*, precedidas del texto de Butler. Desgraciadamente se registran en ellas bastantes lagunas (cf. B. H. B., t.5 n.1329).

En el mismo año Dom Enrique Koenders editó, en la abadía de Westmalle, otras concordancias que no son tampoco del todo perfectas (cf. B. H. B., t.5, n.1330).

Comentarios

Aparte la Biblia, ningún libro tiene, como la *Santa Regla*, una tradición manuscrita tan copiosa; pocos, tantas ediciones y traducciones; menos aún, tan abundantes comentarios. Y esto prescindiendo de las innumerables obras ascéticas inspiradas en el código benedictino, así como de las numerosísimas exposiciones parciales que éste ha suscitado. Entendemos aquí comentarios en sentido estricto, es decir, obras que explican, capítulo tras capítulo, todo el texto de San Benito, o que al menos ofrecen una visión de conjunto, sistemática y completa, de su contenido. No trataremos, evidentemente, de enumerarlos todos, sino sólo de dar una idea de los más importantes [86].

El más antiguo de los conocidos es el debido a Pablo Diácono, identificado ordinariamente con Pablo Warnefrido († c.799)—identificación no del todo segura—, monje de Montecasino y uno de los más célebres sabios de su tiempo [87]. Los pareceres se dividen sobre el lugar de su composición: mientras ciertos autores piensan que fué escrito en la Italia septentrional, probablemente en el monasterio de Civate, otros, volviendo a la opinión tradicional, fijan su redacción en Montecasino [88]. De todos modos, el valor de esta obra es excepcional, no sólo porque nos ofrece la primera interpretación de la *Regla* llegada hasta nosotros, sino sobre todo porque constituye una mina de materiales para trazar un cuadro muy completo de la vida en un cenobio benedictino antes de la reforma vinculada al nombre de San Benito de Aniano [89].

El comentario de Pablo Diácono obtuvo en seguida gran éxito entre los monjes. En el siglo IX, diversos autores se basaron en él para tejer sus propios comentarios. Así particular-

[86] No poseemos todavía un estudio metódico de los comentarios a la *Regla*. Se ha ocupado de ellos C. Butler, *Benedictine Monachism*, p.177-183; U. Berlière, *L'ascèse bénédictine...*, p.19-23; A. Lentini, *S. Benedetto...*, p.LXXIII-LXXVIII; y, sobre todo, Ph. Schmitz *Histoire...*, t.1, p.373-381. Sobre ediciones de comentarios que incluyen el texto de la *Regla*, véase A. M. Albareda, *o.c., passim*, particularmente p.78-90. Acerca de los manuscritos véase, además, A. Calmet, *o.c.*, t.1, p.73 ss. y 592 ss.

[87] *Pauli Warnefridi diaconi cassinensis in Sanctam Regulam commentarium* (Montecasino 1880). Publicado igualmente en la *Bibliotheca Cassinensis*, t.4 (1880), *Florilegium* p.1-173.

[88] L. Traube (*o.c.*, p.37-41; 102-107), contra la opinión tradicional creyó probar que procedía de la provincia de Milán. Esta sentencia fué generalmente admitida hasta que P. Paschini (*Paolo Diacono e la sua "Expositio super Regulam S. Benedicti"*, en *Memorie storiche Forogiuliesi*, t.25 (1929), p.67-88) volvió a abogar por Montecasino. Según este último autor, Pablo Warnefrido redactó su comentario hacia el año 786, a su regreso de Francia.

[89] Esta pintura ha sido intentada a base de este comentario y del de Hildemaro, por M. A. Schroll, *Benedictine Monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildemar Commentaries on the Rule* (Nueva York 1941).

mente HILDEMARO, monje franco del monasterio de Civate [90]. En realidad, este autor no escribió él mismo su obra, sino que fueron sus discípulos quienes recogieron sus conferencias, que luego publicaron. Su interés estriba en los cambios introducidos y las observaciones que aporta al texto de Pablo Diácono.

Entre el 817 y el 820, ESMARAGDO, abad de Saint-Mihiel y gran admirador de San Benito de Aniano, compuso una *Expositio in Regulam Sancti Benedicti* [91], destinada a una enorme difusión. Formado en gran parte de extractos de reglas monásticas y de obras patrísticas, este comentario se aplica sobre todo a alumbrar los pasajes más difíciles de la *Regla*, y ofrece no escasas noticias acerca de los usos monásticos en Francia, a principios del siglo IX.

Escasas y de poca importancia son las exposiciones de la *Regla* que nos han legado los siglos X y XI. El siglo XII nos ofrece los comentarios de PEDRO DIÁCONO, de Montecasino [92], y de ESTEBAN, maestro de París [93]. Pero mucho más sustancial es el de BERNARDO AYGLIER, monje borgoñón, abad primeramente de Lérins y luego de Montecasino († 1282): su *Expositio in Regulam* [94], basada en la obra de Pablo Diácono y Esmaragdo, llena de erudición teológica y patrística, y no obstante muy original, presenta una interesante imagen de la vida y las ideas de la abadía casinense en uno de los más bellos períodos de su historia. Este comentario, muy difundido, sirvió de base a otras explicaciones de la *Regla*, particularmente a la de PEDRO BOHIER († c.1389), monje francés que llegó a ser obispo de Orvieto; su obra pretende, ante todo, iluminar la *Santa Regla* mediante los escritos de Casiano, San Jerónimo y otros, pero no pasa de mediocre [95]; otro comentario suyo, anterior, de índole jurídica, queda todavía inédito.

El mismo siglo XIV y el siglo XV vieron la aparición de numerosos comentarios, particularmente en el sur de Alemania, donde por entonces florecían las reformas de Kastl y Melk; son obras de carácter eminentemente espiritual, y no han sido impresos.

Mucho más suerte cupo a la *Expositio in Regulam S. P. Benedicti* del dominico español, célebre cardenal y abad comendatario de Subiaco, JUAN DE TORQUEMADA († 1468); redactada en 1441, desde los orígenes de la imprenta obtuvo varias ediciones [96], lo que prueba su éxito y su valor. Está escrita con ciencia, piedad y verdadero amor a San Benito y a sus hijos.

[90] *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, ed. R. MITTERMÜLLER (Ratisbona 1880); *Tractatus Hildemari monachi in Regulam S. Benedicti* (Metten 1880).

[91] Diversas ediciones. Reproducida en PL 102, 689-932.

[92] Editado en *Bibliotheca Cassinensis*, t.5, p.82-174.

[93] Inédito. Mss. en Épinal, Munich y Melk.

[94] Ed. A. CAPLET, Montecassino 1894.

[95] *Petri Boheri in Regulam Sancti Benedicti commentarium*, ed. L. ALLODI (Subiaco 1908).

[96] París 1491, Venecia 1500, Colonia 1575.

En este comentario se manifiestan las ideas reformadoras de los concilios de Constanza y Basilea, en los que Torquemada había figurado [97].

Varios fueron los comentarios que vieron la luz en España en el decurso del siglo XVII. El más valioso de ellos es, sin duda, el debido a ANTONIO PÉREZ, monje y general de la Congregación de San Benito de Valladolid y arzobispo de Tarragona († 1637). Su obra, *Commentaria in Regulam S. Patris Benedicti* [98], revela las ideas y las tendencias que siguieron al concilio de Trento, al par que las propias de la gran congregación benedictina española.

Hasta entonces los comentarios a la *Regla* se proponían como fin edificar a sus lectores e influir en la vida práctica del monasterio; contenían explicaciones de lo que San Benito había dicho o querido decir, ilustrándolas con citas del monacato antiguo, de los Padres, de los cánones, de los maestros escolásticos más ilustres, tomando a menudo pie de una palabra del legislador para hacer largas exhortaciones a la virtud y a la práctica fiel de la vida monástica. Eran, ante todo, al decir de Dom Calmet, "comentarios morales". Mas en el siglo XVII las corrientes de la erudición penetran incluso en los comentaristas de la *Regla*, y así nacieron diferentes explanaciones de índole sobre todo histórica, filológica y arqueológica, con lo que, indudablemente, se hicieron grandes progresos en la verdadera comprensión del código benedictino.

Acomodándonos al orden cronológico, señalemos en primer lugar las *Notae et observationes* que el maurino H. MÉNARD añadió a su edición (París, 1638) de la *Concordia Regularum*, de San Benito de Aniano. La obra del gran reformador del monacato carolingio, aunque únicamente a base de pasajes sacados de otras reglas antiguas, constituye un verdadero comentario a la *Santa Regla;* por esto las notas de Ménard, eruditas pero un tanto confusas, deben clasificarse entre las mejores explicaciones del código benedictino [99].

Pocos años más tarde veía la luz pública una obra realmente grandiosa, llena de sorprendente erudición, sobre todo si se tiene en cuenta que los maurinos no habían realizado todavía sus sabios estudios. Nos referimos a los dos infolios publicados en Amberes, 1644, bajo el título de *Sanctus Benedictus illustratus sive Disquisitionum monasticarum libri XII quibus S. P. Benedicti Regula et religiosorum rituum antiquitates variae dilucidantur*. Contienen primeramente un comentario al libro segundo de los *Diálogos* de San Gregorio Magno; mas el cuerpo de la obra está dedicado a explicar la *Santa Regla*, no siguien-

[97] Véase CH. GREMPER, *Des Kardinals Johann von Turrecremata Komentar zur Regel des heiligen Benedikt*, en St. M., t.45 (1927), p.223-283.

[98] Ed. en Lyón, 1624.

[99] La edición de Ménard, con sus notas, ha sido reproducida en PL 103, 701-1380.

do el orden de los capítulos, sino agrupando su contenido por materias. B. VAN HAEFTEN, prior de Afflighem, es el benemérito autor de esta mina de noticias de toda clase sobre la vida monástica, que Dom Butler juzga ser el libro más provechoso entre todos los que comentan la *Regla* benedictina [100].

Sigue la obra de Dom A. J. MÈGE, monje de la Congregación de San Mauro († 1691). Nacido en lo más duro de la contienda entre los maurinos y la Trapa, y como respuesta a la famosa obra *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, en la que Rancé defendía las ideas más rigoristas sobre la observancia benedictina, el *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît* fué publicado en París en 1689. Aunque sus ideas son justas y aun excelentes, fué mal acogido por una sociedad que, reaccionando contra la decadencia moral de aquel entonces, se inclinaba excesivamente hacia el rigorismo. Rancé era el héroe del monacato; su monasterio de la Trapa, el modelo incontrovertible de vida religiosa. Y la presión que desde el exterior se hizo sobre los superiores de la Congregación de San Mauro fué tan poderosa, que se prohibió la lectura de la obra de Dom Mège. Esto no obstante, el comentario no dejó de circular, e incluso fué traducido al italiano.

RANCÉ respondió a Mège con su libro *La Règle de Saint Benoît expliquée selon son véritable esprit* (París, 1689), en el que exponía una vez más sus ideas de una austeridad extremada.

No tardó en aparecer un nuevo comentario salido de las filas de los maurinos. En 1690 y en París, publicó Dom E. MARTÈNE un grueso volumen bajo el título de *Commentarius in Regulam Sancti Benedicti litteralis, moralis, historicus*... En él había acumulado el ilustre erudito un inmenso arsenal de ciencia monástica, histórica, arqueológica, litúrgica. Y en cuanto a la interpretación de los puntos controvertidos, ataca a Mège al mismo tiempo que polemiza con Rancé. Era una suerte de compromiso, lo que, junto con su valor intrínseco, le valió gran éxito, de manera que fué considerado como el comentario oficial de la Congregación de San Mauro [101].

No inferior al precedente en mérito histórico y muy superior desde el punto de vista religioso, es el comentario debido a Dom A. CALMET († 1757), abad de Senones, de la Congregación de Saint-Vanne [102]. Con erudición y piedad, aborda Dom Calmet el texto de la *Santa Regla*, y hace resaltar mejor que Martène el sentido y el espíritu del código benedictino. Dom

[100] C. BUTLER, *Benedictine Monachism*, p.181.
[101] Ha sido incorporado por MIGNE a su PL, 66, 219 ss.
[102] *Commentaire littéral, historique et moral sur la Règle de Saint Benoît* (París 1732). 2 vols. Una segunda edición fué publicada ya en 1734. Ha sido traducido al latín y a otros idiomas.

Butler, un crítico competente, cree que es su comentario el mejor de los de este grupo [103].

Modernamente, el venerable texto de San Benito ha hallado diversos expositores. No los mencionaremos a todos. Dom P. DELATTE, abad de Solesmes († 1937), ocupa entre ellos un lugar muy eminente [104]. Dotado de una inteligencia poderosa, de una excelente formación teológica, de un conocimiento suficiente y un amor mucho mayor de la auténtica tradición monástica, nos ha dado un comentario "claro, exacto, completo (ocupa casi 600 páginas) y satisfactorio" [105].

Entre las obras modernas dedicadas al estudio del monacato benedictino, la única verdaderamente completa es el libro tantas veces mencionado de Dom C. BUTLER, abad de Downside, *Benedictine Monachism* [106]. Si bien no podemos estar de acuerdo con todas las particularidades del contenido de este libro, es innegable que la erudición, el juicio, la claridad y la doctrina de Dom Butler nos han dado una buena interpretación metódica, una filosofía, una teoría de la *Regla* y de la vida benedictinas, una explicación de la tradición y del espíritu benedictinos, considerados tanto en su vida íntima como en sus manifestaciones exteriores. La obra de Dom Butler continúa siendo, al par que un buen comentario metódico de la *Regla*, el mejor libro de información general sobre el monacato benedictino.

B. LINDERBAUER, monje de Metten, añadió a su primera edición de la *Regla* un comentario de índole puramente filológica [107]. El análisis minucioso de la lengua, de las formas literarias, del léxico, es de gran utilidad para la comprensión del pensamiento de San Benito. "El diligentísimo trabajo" de Linderbauer "sigue siendo fundamental para la exégesis de la *Regla* y para todo ulterior estudio filológico de la materia" [108].

Hacia el final de sus días, el venerable abad de María Laach Dom I. HERWEGEN publicó una nueva exposición de la *Regla*, que presenta como su testamento espiritual [109]. Fruto maduro de su doble enseñanza como abad y como profesor de la Academia Benedictina que fundó en su monasterio y en la que explicaba la *Regla*, este comentario descubre y hace resaltar, ante todo, el espíritu, el πνεῦμα, para usar un vocablo entrañablemente amado por el autor, que halla en los más pequeños detalles de la legislación benedictina. Su información es gene-

[103] C. BUTLER, *Benedictine Monachism*, p.182.
[104] [P. DELATTE], *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît par l'abbé de Solesmes* (París 1913). Reeditado diversas veces y traducido a varias lenguas.
[105] C. BUTLER *Benedictine Monachism*, p.183
[106] Existen dos ediciones inglesas, Londres, 1919 y 1924. Hay además una traducción francesa (París 1924) y otra alemana (1929).
[107] B. LINDERBAUER, *S. Benedicti Regula, herausgegeben und philologisch erklärt* (Metten 1922).
[108] A. LENTINI, *S. Benedetto...*, p.LXXVIII.
[109] I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel* (Einsiedeln-Colonia 1944).

ralmente notable, pero acaso la inspiración demasiado sistemática.

Dom A. LENTINI, monje de Montecasino, es autor de una edición bilingüe de la *Regla*, a la que añade un comentario que, si no aspira a gran originalidad, posee indudables dotes de selección y de ponderación, resultando muy útil para cuantos deseen conocer el verdadero sentido del código benedictino [110].

Finalmente cabe mencionar aquí la valiente y original explicación del texto de San Benito que nos ha dado recientemente Dom B. STEIDLE, monje de Beuron y profesor en el Colegio internacional de San Anselmo (Roma). Como su título indica, el propósito de este comentario, en forma de notas y *excursus*, es iluminar la *Regla* a base de la tradición monástica anterior al patriarca de Casino [111].

PLAN Y ANÁLISIS

La *Regla* se compone de un prólogo y setenta y tres capítulos, el último de los cuales constituye un verdadero epílogo. Algunos autores pretenden demostrar que hay en ella un plan bien definido y que la trabazón lógica entre todos sus miembros es tan perfecta, que forma un verdadero todo orgánico. Pero tales demostraciones tienen mucho de arbitrario y artificioso. Ya hemos visto cómo San Benito no compuso su código monástico de una vez. Además, los antiguos desconocían ese cuidado meticuloso de los modernos por compaginar lógicamente las diversas partes de sus escritos. Ello no obstante, no es difícil distinguir cierto orden en los capítulos de la *Regla*.

Prólogo

La razón fundamental de la existencia del monaquismo y la fijación del monje en la trayectoria hacia Dios, se nos hacen patentes en esta introducción de carácter exhortatorio. Es una alocución paternal que sitúa al lector en el ambiente sobrenatural pretendido por el santo. La finalidad última de la vida monástica es la posesión de Dios, y para conseguirla, busca el monje la perfecta configuración con Cristo. Toda la *Regla* no será más que la aplicación de este principio; todo el trabajo ascético que deberá realizar el monje bajo la mirada de Dios, toma el aspecto de un "retorno" por vía de renuncia de la propia voluntad o de obediencia a Aquél de quien nos habíamos apartado por el camino de la desobediencia. La gracia y el esfuerzo personal son elementos necesarios, con los cuales hay que contar para beneficiarse de la permanencia en la "Escuela del servicio divino", instituída por la *Regla*.

[110] A. LENTINI, *S. Benedetto, La Regola. Testo, versione e comento* (Montecassino 1947).

[111] B. STEIDLE, *Die Regel St. Benedikts. Eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt* (Beuron 1952).

I. Constitución orgánica del cenobio

La sociedad a la cual se endereza toda la legislación regular, es el "fortísimo linaje de los cenobitas" (c.1).

Aparte de la norma escrita o *Regla*, la comunidad cenobítica está animada por la vitalidad de su cabeza, el abad, que ejerce en ella una función espiritual y temporal. Él es su providencia; él es el padre, el maestro, el médico, el pastor, todo, por cuanto ocupa el lugar de Cristo. Es la piedra angular sobre la que descansa todo el peso de la autoridad, sin otras limitaciones que la *Regla* y el temor del juicio de Dios (c.2).

En las decisiones importantes tiene el abad la ayuda del consejo plenario de todos sus monjes, y en los asuntos de interés secundario, el pequeño consejo de los ancianos (c.3).

II. El arte espiritual

La modelación del alma del monje según el supremo dechado que es Cristo, exige una fidelidad estricta a los divinos preceptos y un ejercicio ininterrumpido de todas las virtudes. San Benito pone en sus manos un extenso catálogo de "instrumentos de las buenas obras", que le facilitará el logro del galardón celestial prometido por el Señor (c. 4).

No obstante, el ideal del maestro está concentrado en unas disposiciones fundamentales sobre las cuales basa todo el edificio espiritual del monje, a saber: la obediencia (c.5), el amor al silencio (c.6) y la humildad (c.7).

III. La oración

San Benito trata de la oración bajo dos aspectos: colectivo y privado.

1. *Opus Dei.*—La purificación operada en el monje por la vida ascética, debe mantenerle en un estado propicio para consagrarse plenamente a las cosas de Dios. Todo en la *Regla* tiende a un amplio desenvolvimiento de la virtud de religión. Doce capítulos van destinados a la ordenación del ejercicio de esta virtud, desde el punto de vista conventual: es la celebración litúrgica.

San Benito dedica siete capítulos a la reglamentación de las horas de la noche y la mañana: vigilias nocturnas (hoy

maitines) de los días feriales (c.8-10) y de los domingos (c.11), y oración de la mañana (hoy laudes) de los domingos (c.12) y de los días feriales (c.13). Las fiestas de los santos tienen también una ordenación especial para las vigilias y oración de la mañana (c.14).

En un paréntesis entre la reglamentación de los oficios nocturno y diurno, y refiriéndose a los dos por igual, el legislador expone su pensamiento sobre el uso del *Alleluia* durante el año (c.15).

El oficio diurno comprende dos capítulos: fijación de las horas, la oración de la mañana inclusive (c.16), y la composición de las mismas, excluyendo la de esta última (c.17).

El elemento más importante de todo el oficio aquí ordenado, es el Salterio, que, siguiendo la tradición secular, pasa a formar el cuerpo de la oración monástica litúrgica. San Benito distribuye los ciento cincuenta salmos para una semana (c.18).

A la manifestación externa de la virtud de religión, deben corresponder unas disposiciones interiores que estén en perfecta consonancia con ella. Según la expresión de San Benito: "que nuestra mente concuerde con nuestra voz" (c.19).

2. *Oración privada.*—Como consecuencia de la celebración litúrgica, nace una vida de oración privada interna, cuyas características son la brevedad, la pureza, la humildad y la intensidad de afecto (c.20).

IV. Régimen interior y disciplina

1. *Régimen interior.*—Para facilitar a la autoridad el perfecto desenvolvimiento de las actividades del monasterio, si la comunidad es numerosa, se dividirá en decanías. Sobre cada una de ellas velará un decano, hombre de confianza del abad, que podrá compartir con él la responsabilidad (c.21). Una aplicación práctica de esta institución de los decanos, es lo que dispone San Benito para el dormitorio (c.22).

2. *Código penitencial.*—Los ocho capítulos que siguen forman un todo al que se ha dado en llamar "código penitencial". Dada la flaqueza humana, de la que el monje no está libre del todo aún a pesar de haber entrado en el monasterio, hay que contar de antemano con inobservancias que deberán ser corregidas por aquellos a quienes incumbe tal misión.

El criterio a seguir ha de ser preciso. Hay culpas que por su gravedad exigirán una corrección de acuerdo con un proceso de amonestaciones que podrá terminar, en última instancia, con la "excomunión" o el castigo corporal (c.23). La "excomunión" podrá ser menor, o de la mesa (c.24), o bien mayor, o sea del oratorio y de la mesa simultáneamente (c.25); y a fin de que la pena surta el efecto que se desea, deberá mantenerse estrictamente la separación de los "excomulgados" (c.26). No podrá

llegar hasta ellos más que el consuelo que la solicitud del abad les procurará (c.27). El proceso abarcará toda clase de procedimientos vindicativos y medicinales, de índole espiritual o material; el fracaso de tal modo de proceder, y hasta el de la plegaria por el excomulgado, llevará en definitiva a la amputación (c.28). No obstante, una medida de condescendencia por una parte y el propósito de enmienda por otra, harán posible hasta tres veces el retorno al monasterio (c.29).

Siguiendo el consejo del sentimiento natural, la *Regla* excluye a los niños del rigor de estas leyes penales. Se les tratará con arreglo a la capacidad de sus años (c.30).

V. Administración de la "casa de Dios"

La existencia y manera de ser del cenobio, se funda en un orden sobrenatural. El hecho, empero, de congregar a una multitud para llevar una misma vida, dentro de una misma clausura, crea la necesidad de establecer una administración de las cosas temporales, indicando la posición de los monjes respecto a ellas; asimismo, ordenar la vida interna en los puntos más esenciales; fijar un horario; señalar un programa de vida; reglamentar las relaciones con el exterior, etc.; eso constituye propiamente el contenido de los capítulos 31-57.

1. *Bienes temporales.* a) *Administración.*—El monasterio, por lo mismo que debe tener en su recinto todo lo necesario para que los monjes no se vean precisados a salir frecuentemente, y puedan ejercer diversos oficios, e incluso con miras a su propio mantenimiento, reclama una administración material esmerada y solícita. El fundamento de esta administración está en el abad, pero el que tiene el cuidado directo de ella es el mayordomo, que será para el monasterio "como un padre y dará a cada uno lo que necesite". Toda su administración debe estar informada por un espíritu sobrenatural, tanto en el trato con las personas, como en el de las cosas (c.31); y al objeto de que todo se haga con orden y puedan tratarse todas las cosas con la debida solicitud y esmero, el mayordomo tendrá ayudantes al efecto (c.32).

b) *Uso de las cosas materiales.*—En el uso de todas las cosas materiales, es necesario que el monje se abrace con una total pobreza de espíritu que le prohiba considerar nada como propio y le haga esperar todo del padre del monasterio (c.33). Es éste quien deberá justipreciar las necesidades de los monjes y distribuir lo necesario de una manera justa y razonable (c.34).

2. *El refectorio del monasterio.*—Uno de los actos importantes de la vida del cenobio es la refección. Este acto, de suyo tan natural, lo trata por extenso el santo legislador, elevándolo

al rango de un ejercicio de caridad, sobriedad y espíritu sobrenatural. Los hermanos, todos, se servirán mutuamente. Cada semana se sucederán unos a otros en el oficio de la cocina y servicio de la mesa (c.35).

En un paréntesis, expone San Benito el tratamiento que hay que dar a los enfermos (c.36), y a los ancianos y niños (c.37), ya que unos y otros exigen una comprensión especial.

En el refectorio, no faltará nunca la lectura. Estará a cargo de un monje que pueda edificar a los oyentes, y cumplirá su cometido durante toda una semana (c.38). No sin escrúpulo, da San Benito un criterio a seguir en la medida de los manjares (c.39) y de la bebida (c.40), y lo hace con amplitud de miras y paternal condescendencia, pero guardando siempre los límites de la sobriedad. Se fijan las horas de la comida, siguiendo como norma determinante los ayunos eclesiástico y regular (c.41).

3. *Disposiciones regulares y disciplinarias.*—Este grupo de capítulos tiene un carácter complementario. Se especifican algunos puntos referentes al horario y a la regularidad, y afectan particularmente al orden de la vida común. La referencia que se encuentra en todos ellos a la parte penal, los relaciona con el código penitencial antes expuesto. Así, prescribe la lectura antes del oficio de completas y la observancia del silencio nocturno (c.42); exige la puntual asistencia a los actos de comunidad (oficio divino y refectorio), y la forma cómo deberán satisfacer los negligentes (c.43); detalla el proceso de reconciliación de los excomulgados (c.44), y el modo de satisfacer por los errores cometidos en el coro (c.45), o por otras cualesquiera faltas (c.46). Con objeto de asegurar la regularidad de la celebración litúrgica, confía la incumbencia de hacer la señal para el oficio divino al abad o a un monje solícito (c.47), para que la obra primordial de los monjes no sufra ninguna negligencia.

4. *"Ora et labora".*—Dos leyes gravitan sobre la vida del monje: la oración y el trabajo. La primera comprende la oración común u *opus Dei*, juntamente con la privada, ya descritas, a las cuales se añade un tercer elemento, la *lectio*, a la que da San Benito especial importancia, y que junto con el trabajo, que ocupa toda la restante actividad del monje, vienen regulados por un horario preciso para todos los tiempos del año (c.48). En un nuevo paréntesis, habla de la Cuaresma como tiempo de la máxima intensificación de la vida monástica. El capítulo se sale de la línea de prescripciones materiales, para trasladarse a un campo plenamente espiritual (c.49).

La regularidad de este plan de oración y trabajo presenta algunas excepciones, como por ejemplo, las que ocasionan la labor realizada por los monjes en lugares distantes, o cuando éstos van de camino (c.50), y también cuando, aún no muy lejos, están ausentes del monasterio (c.51).

El local destinado para oratorio será lugar de oración y silencio. En él se celebrará el oficio divino y se aplicarán los monjes a la oración privada, con plegaria pura e intensa (c.52).

5. *El monje y el monasterio, relacionados con el exterior.*—A pesar de su renuncia al mundo y de la separación efectiva de todas las cosas temporales, el monje vive en comunidad, y ésta se desenvuelve dentro de un ambiente social concreto y determinado. A este mundo externo, visto bajo diferentes aspectos, van encaminados los capítulos que siguen (c.53-57).

En el monasterio "no faltan nunca los huéspedes". El santo legislador hace una exposición del concepto sobrenatural que hay que tener del huésped, ceremonial de recepción, organización que ello implica dentro de la vida del monasterio, y precauciones que habrán de tomarse en relación con la marcha de la comunidad (c.53). El contacto con ellos puede constituir un peligro para la pobreza, por razón de los regalos o presentes que dirigidos al monje pueden crearle un título de propiedad, ocasión que es preciso evitar a toda costa (c.54).

Afecta particularmente al carácter social del monje la indumentaria con que se cubre. Caso de salir de viaje deberá disponer de prendas de vestir algo mejores. El vestido, sin embargo, será siempre sencillo y proporcionado al clima (c.55).

A fin de orillar las irregularidades que los huéspedes podrían introducir en la vida de comunidad, y para su misma comodidad, el abad comerá aparte con ellos (c.56). Finalmente, en la venta de los productos de artesanía ejercida por los monjes, debe seguirse un criterio netamente monástico, alejado del afán de lucro y del modo de proceder mundano (c.57).

VI. La comunidad

Es una entidad viva que constantemente va renovándose en sus miembros. Su constitución jurídica exige precisión para poder gozar de un progreso ordenado y justo. San Benito tiene presente para ello tres cosas: el reclutamiento del personal o aumento de la comunidad, el orden jerárquico que deberán guardar todos los elementos que la integran, y de una manera especial, el proceso jurídico para la institución del abad, que es su fundamento.

1. *Reclutamiento del personal.*—Preséntase en formas distintas, una ordinaria y otras especiales, por razón de la naturaleza de los candidatos a la vida cenobítica. La forma ordinaria es la de un seglar adulto que se presenta a la vida monástica. San Benito aborda el tema y lo trata por extenso y con minuciosidad, desde la llegada al monasterio, prueba y profesión, hasta la incardinación definitiva a la vida de comunidad (c.58). Los candidatos de naturaleza especial son los niños (c.59), los

sacerdotes y clérigos (c.60), y los monjes procedentes de otros monasterios (c.61).

2. *Orden de la comunidad.*—La comunidad debe vivir y moverse dentro de un orden orgánico en la jerarquía de sus elementos. En esta ordenación podrá tenerse en cuenta la jerarquía sagrada, si el mérito de la vida es reconocido por la comunidad y aceptado por el abad, no por razón del mismo sacerdocio, que sólo es norma de preferencia en el ministerio del altar (c.62). El orden normal es el de entrada en el monasterio, y sólo podrá modificarlo el abad por superiores motivos. Este orden se observa en todo lugar, suavizando su rigidez la mutua reverencia (c.63).

3. *Institución de la jerarquía.*—El abad es elegido por la comunidad e instalado después por el obispo. El candidato debe ser recto, docto, paternal, discreto y observante de la *Regla* (c. 64). El prepósito, extensión de la autoridad, será constituído por el mismo abad, para que conste claramente de qué autoridad depende (c.65).

VII. Conclusión

Una primera redacción de la *Regla* terminaba con la institución del portero del monasterio y una exhortación a la observancia de la clausura y a la lectura de la *Regla*, para no dar lugar a las excusas de ignorancia (c.66).

VIII. Adiciones

Escrita ya la *Regla*, otras normas complementarias vinieron a perfeccionar el cuerpo de su doctrina. En general tienden a garantizar la perfecta realización del ideal espiritual y de organización antes reglamentado.

El c.67 va íntimamente ligado al tema de la clausura, del último capítulo; su finalidad es completarlo llamando la atención sobre los inconvenientes que pueden acarrear las salidas del monasterio.

Los capítulos restantes tienen por especial punto de mira mantener el espíritu y vida de la comunidad: dificultades que pueden ofrecerse al monje en sus relaciones con el abad (c.68) y los inconvenientes que pueden surgir en la convivencia con los hermanos, por ejemplo, quererse defender mutuamente (c.69), corregirse los unos a los otros (c.70), y en tercer lugar sobre la obediencia mutua (c.71). Finalmente, la unción espiritual que afianza la vida de caridad, respeto y comprensión entre los monjes, la constituye el "buen celo", con el cual la vida de comunidad queda informada del auténtico espíritu cristiano (c.72).

IX. Epílogo

El epílogo lo constituye una fórmula de presentación de la *Regla*, unas primeras indicaciones bibliográficas para la formación espiritual de los monjes y una paternal y conclusiva exhortación a realizar el programa presentado (c.73).

He aquí resumido en un esquema el contenido del código benedictino:

ESQUEMA IDEOLÓGICO DE LA SANTA REGLA

PRÓLOGO.

I. CONSTITUCIÓN ORGÁNICA DEL CENOBIO.

a) Personal (monjes cenobitas), c.1.
b) La autoridad abacial, c.2.
c) Participación de los monjes en el gobierno, c.3.

II. EL ARTE ESPIRITUAL.

Instrumentos del arte espiritual, c.4.
Disposiciones fundamentales:
a) Obediencia, c.5.
b) Silencio, c.6.
c) Humildad, c.7.

III. LA ORACIÓN.

1. El "Opus Dei".
   Por la noche (vigilias o maitines):
   Días feriales:
   Hora, c.8.
   Composición:
   Invierno, c.9.
   Verano, c.10.
   Domingos, c.11.
   Por la mañana (laudes):
   Domingos, c.12.
   Días feriales, c.13.
   Vigilias y maitines de las fiestas de los santos, c.14.
   (El *Alleluia*), c.15.
   Oficio diurno:
   Horas menores, c.16.
   Composición, c.17.
   Salterio monástico, c.18.
   Disposiciones *(disciplina)*, c.19.
2. Oración privada: Disposiciones y condiciones, c.20.

IV. Régimen interior y disciplinar.

1. Régimen interior:
   - Los decanos, c.21.
   - El dormitorio, c.22.
2. Código de disciplina regular:
   - Para los monjes:
     - Culpas graves y jerarquía de las correcciones, c.23.
     - La excomunión:
       - Menor o de la mesa, c.24.
       - Mayor o de la mesa y el oratorio, c.25.
       - Relaciones con los excomulgados, c.26-27.
       - Procedimientos vindicativos y medicinales, c.28.
       - Readmisión de los expulsados, c.29.
   - Para los niños, c.30.

V. Administración de la "Casa de Dios".

1. Bienes temporales.
   - Administración:
     - Mayordomo, c.31.
     - Ayudantes, c.32.
   - Uso de las cosas materiales, c.33-34.
2. Refectorio del monasterio:
   - Servidores de cocina, c.35.
   - (Enfermos), c.36.
   - (Ancianos y niños), c.37.
   - Lector, c.38.
   - Tasa de la comida, c.39.
   - Tasa de la bebida, c.40.
   - Horas de refección, c.41.
3. Disposiciones regulares y disciplinares:
   - Completas y silencio nocturno, c.42.
   - Puntualidad, c.43.
   - Satisfacciones:
     - "Excomulgados", c.44.
     - Faltas en el coro, c.45.
     - Faltas leves, c.46.
   - Señal para el oficio divino, c.47.
4. *Ora et labora:*
   - Trabajo y lectura, c.48.
   - Cuaresma, c.49.
   - Excepciones:
     - Ausentes lejanos, c.50.
     - Ausentes próximos, c.51.
   - El oratorio, c.52.
5. El monje y el monasterio relacionados con el exterior:
   - Hospitalidad monástica, c.53.
   - Obsequios y correspondencia, c.54.
   - Indumentaria monástica, c.55.
   - La mesa del abad, c.56.
   - Los artífices, c.57.

VI. La comunidad.

1. Reclutamiento del personal.
   - Ordinario: novicios en general, c.58.
   - Especial:
     - Niños, c.59.
     - Sacerdotes, c.60.
     - Monjes, c.61.
2. Orden de la comunidad.
   - Jerarquía sagrada, c.62.
   - Los monjes, c.63.
3. Institución de la jerarquía.
   - El abad, c.64.
   - El prepósito, c.65.

VII. Conclusión.

Del portero y la clausura, c.66.

VIII. Adiciones.

Precauciones para los que salen, c.67.
Normas para mantener el espíritu y vida de comunidad:
- Relaciones difíciles con los superiores, c.68.
- Relaciones con los monjes:
  - Defensa mutua, c.69.
  - Corrección mutua, c.70.
  - Obediencia mutua, c.71.

"Del buen celo", c.72.

IX. Epílogo.

Presentación y valorización de la *Regla*, c.73.

La presente edición

Como arriba dijimos, no poseemos todavía una edición del texto de San Benito bajo todos los aspectos definitiva; notamos asimismo que tal edición no sería posible hasta después de muchos y largos estudios—que felizmente se llevan a cabo en diversos monasterios—, y especialmente hasta que no hayan recibido una solución satisfactoria los diversos problemas suscitados por la apasionante polémica sobre las relaciones que median entre la *Regula S. Benedicti* y la *Regula Magistri*. Así, pues, hemos tenido que limitarnos a reproducir aquí una de las ediciones ya existentes. Hemos escogido la debida al monje de Montecasino Dom A. Lentini (Montecasino, 1947). Este texto adopta generalmente el de la edición "crítico-práctica" de C. Butler (3.ª ed.), si bien modificándolo a veces a base de la edición crítica de B. Linderbauer (publicada primeramente con comentarios filológicos y más tarde con el aparato crítico) o

por la introducción de raras aunque muy juiciosas variantes personales. Esta edición—como las de Butler, Linderbauer, etc., basadas en primer lugar en el códice *Sangallensis 914*—, nos ofrece un texto suficientemente crítico que, si no puede gloriarse de ser en todas sus partes tal cual salió de manos de San Benito, por lo menos nos da la garantía de que sus variantes respecto al original no afectan a puntos esenciales, sobre todo en cuanto al sentido.

Lo que nos ha inducido a preferir a las otras la edición de Dom Lentini no son precisamente las modificaciones introducidas en la de Butler, sino la distribución en versículos del texto de San Benito, felizmente adoptada por el editor casinense. Huelga insistir sobre la utilidad de tal sistema, en particular para citar la *Regla* con precisión. Sus ventajas son tan evidentes, que fueron ya tenidas en cuenta por antiguos editores del código benedictino. En efecto, no se trata de una novedad tan "absoluta" como Dom Lentini parece creer. En 1722, Dom T. Erhard publicaba en Augsburgo una *Regla "ad modum Sacrorum Bibliorum in versus tributa"*; en la dedicatoria al abad general de la Congregación de los Santos Angeles Custodios, el buen editor se atribuía a sí mismo todo el mérito de lo que creía una feliz innovación: *"haec tota novitia inventio mea est"*. Pero tampoco tenía razón el P. Erhard, pues en 1690 había salido a la luz pública en Klagenfurt una edición de la *Santa Regla "in versus distributa"* que el editor de Augsburgo había ciertamente tenido a la vista, puesto que su división en versículos está calcada sobre la anterior, salvo insignificantes casos esporádicos. Más aún: un siglo antes de la edición de T. Erhard, ya se había publicado el texto de la *Regla* dividido en versículos: y no sólo en latín, sino también en traducciones, como la edición polaca de 1626. La idea continuó teniendo partidarios. Recordemos, entre otras, las ediciones en latín y castellano de Dom Mecolaeta: *Regla con versículos y secciones* [112]. Ello no obstante, constituye un mérito innegable de Dom Lentini el acierto en la distribución, al guiarse por los criterios más loables [113].

A fin de que nuestro texto resultase eminentemente práctico, hemos creído interesante, además, indicar gráficamente los acentos, lo que sin duda facilitará la lectura en público.

Pensando, en fin, en los lectores asiduos de la *Santa Regla*, hemos conservado la triple distribución anual del texto en uso en los monasterios benedictinos.

[112] Cf. A. M. ALBAREDA, *a.c.*, p.102.
[113] Cf. A. LENTINI, *S. Benedetto...*, p.IX-X.

HOC AUTEM NOLO TE LATEAT QUOD VIR DEI INTER TOT MIRACULA, QUIBUS IN MUNDO CLARUIT, DOCTRINAE QUOQUE VERBO NON MEDIOCRITER FULSIT, 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.

S. GREGORIUS MAGNUS
(*Dial.*, II, 36).

SANCTI BENEDICTI
SANCTA REGULA

SAN BENITO
LA SANTA REGLA

SANCTA REGULA. Es muy verosímil que S. B. diese un título a su *Regla*, mas hoy resulta imposible determinar cuál fuera este título. Los códices traen *Regula monachorum (Regla de los monjes)* o *Regula monasteriorum (Regla de los monasterios)*. San Gregorio dice de S.B.: *scripsit monachorum regulam (Dial.* II, 36); pero no es seguro que nos dé aquí el título del código monástico, ya que la frase tanto puede traducirse: "escribió una regla de monjes", como: "escribió la regla de los monjes"; y aun parece más probable la primera versión pues de haber querido dar el título de la *Regla*, no hubiera usado el hipérbaton *monachorum regulam*. El mismo S.B. desconoce las expresiones *Regula monachorum* o *Regula monasteriorum*, y habla siempre de la *Regula* o de la *Sancta Regula*. Hemos adoptado como título esta última expresión del patriarca porque tal es la manera habitual de designar la *Regla* en los monasterios benedictinos (cf. H. S. BRECHTER, *Zum authentischen Titel der Regel des heiligen Benedikt. Beitrag zur Textkritik und Revision der Textgeschichte*, en St.M., t.55 (1937), p. 157-229).

Introducción al Prólogo.

El prólogo es una exhortación paternal, persuasiva y convincente, saturada de doctrina y destinada a situar a cualquiera que tome el código monástico en sus manos en el ambiente espiritual que ha de sustraerle al orden temporal para elevarle al eterno. Una nota dominante, en efecto, se acusa a lo largo de su contenido, y es la que va inclinando insensiblemente el espíritu hacia un centro de gravedad y de atracción irresistible: Dios. Con esta idea S.B. hace penetrar al hombre en una esfera de trascendencia que le arranca constantemente de su limitación, introduciéndole en las profundidades y en la seriedad de lo que es más importante para él: el orden del espíritu.

En unos pocos conceptos, sintetiza S.B. los grandes hechos de la creación, caída del hombre y redención, haciendo resaltar la necesidad de la colaboración humana en la obra salvífica de Cristo. Bajo el impulso del mismo espíritu divino la humanidad, a su vez, debe ponerse en movimiento y volver a la fuente pura de donde tiene su origen. La institución que crea el santo no tiene otro fin: "para que vuelvas a Aquel del cual te has apartado" (prol., 2). Iluminado por el ideal de la búsqueda de Dios, el hombre lo abandona todo, inclusive lo que tiene de más personal, la propia voluntad, y emprende el camino del gran retorno. Este es el mismo que el del alejamiento, pero siguiendo la dirección diametralmente opuesta: a la desobediencia corresponde la obediencia. En su legislación se propone el patriarca hacerlo converger todo en un objeto supremo: que la naturaleza se revista de los dones que perdió. Si aparece lo duro y áspero, esto sólo servirá para purificarla, levantarla, sublimarla. Y aun constituído el monje en un estado de perfección, no podrá sustraerse a la exigencia que pesará sobre él, de un progreso más y más grande en el servicio de Dios.

La fuente de esta dirección terminal está en la visión de la dependencia que existe entre el ser contingente, que es el hombre, y el Bien sumo, la Verdad absoluta, el Inmóvil por esencia, que exige por sí mismo el retorno a Él de todo lo que es de Él y para Él. La majestad de Dios deberá invadir y dominar por completo el alma. Así, S.B. le nombrará "nuestro Creador", "Señor del universo", "Omnipotente". He aquí el centro, el punto de confluencia que reduciendo el alma a la humildad, la atrae irresistiblemente hacia sí.

El alma del monje vivirá envuelta en la inmensidad de Dios. Por tanto, no queda al margen de su acción. Presente por el conocimiento y por el poder, e inefablemente por su esencia, es Señor y domina el espacio, *omni loco*, y el tiempo, *omni hora, semper*, y ni los repliegues del corazón humano escapan a su mirada. Él habita en la región inaccesible, *de caelis*, desde donde observa el movimiento de todos los seres, y sobre todo del hombre, que es el preferido, siguiendo de continuo con su mirada todo lo que hace, tanto en el ámbito externo, como en su intimidad. Dios, pues, no vive desinteresado del hombre. Éste está completamente ligado a Él por estrechos vínculos de dependencia que no pueden romperse jamás. Es la criatura delante del Creador. La idea, por tanto, del hombre espiritual es para S.B. cabalmente la del que camina a todas horas en la presencia de Dios.

Ya al principio del prólogo recuerda S.B. una relación que existe entre Dios y nosotros, que informa radicalmente toda nuestra vida y que al hombre regenerado le evoca toda una cadena de realidades de predilección de parte de Dios a su criatura. Al iniciarse la trayectoria ascensional—que se desarrolla en la primera parte de la *Regla*—, S.B. se limita sencillamente a recordar esas realidades. Dios, que es Padre ha fijado su atención, su pensamiento en nosotros, y nos ha escogido gratuitamente. He aquí un hecho real y el de más trascendencia para el hombre, poder llamar a Dios: Padre. Sólo una palabra, pero que entraña maravillosamente y nos revela toda la economía de adopción. Abarca toda la obra: la realidad temporal preconcebida por Dios en su voluntad gratuita, que se pierde en la eternidad, y las consecuencias que de ella fluyen en

derechos de herencia, si la correspondencia es fiel: "Se ha dignado contarnos entre sus hijos"; "que ni cual padre airado se vea obligado, por nuestras malas acciones, a desheredarnos de su gloria" (prol., 5-7).

Concebido el plan divino eternamente, Dios ha querido garantizar su realización, ligándonos tan estrechamente a Él, que podemos adivinar su mano y su presencia en todos los estadios sucesivos de ese plan.

No cabe dudar que es Dios mismo quien ha tomado la iniciativa en el negocio de nuestra eterna felicidad. Por eso, después que el monje ha puesto todo su empeño en corresponderle siguiendo con fidelidad el camino indicado por Jesucristo para ver a Dios en su reino, S.B. muestra al monje el verdadero orden de las cosas. La llave está en mano de Dios: *Qui nos vocavit* (prol., 21). Es esta la claridad que ilumina el trabajo oculto del obrero fiel. Estaba lejos, perdido..., y es Dios quien le ha tendido la mano. Van al Padre aquellos que el Padre atrae. Y en este llamamiento inicial se encierra la forma especial del camino que conduce al Padre. El que da el orden a un fin, da al mismo tiempo el medio para el logro de este fin.

Hay que percatarse del predominio que tiene la voluntad de Dios sobre todo lo que puede realizar el hombre. Es Dios quien impera con su voluntad sobre nosotros, y así pedimos en la oración que se cumpla esa voluntad soberana. La escala de la perfección puede estar constituída por nuestra humildad, pero quien la endereza a su fin es el Señor.

Al resolvernos a seguir la invitación de Dios—respuesta indispensable para ir hacia Él—, se nos acerca inmediatamente para asegurar nuestros pasos: *ecce adsum* (prol., 18). Es que Dios posee, según el mismo plan con que predestina, el poderoso medio de su gracia, para ayudarnos en lo que la naturaleza no alcanza (prol., 41); no sólo para ayudarnos a apartar el mal—*averiit spiritum elationis* (38,2)—, sino también para hacer posible el bien, la virtud: *Deus dat tolerantiam abstinentiae* (40,4); *bonum aliquid in se cum viderit, Deo applicet* (4,42). Dada la condición frágil y enfermiza del hombre, este contacto saludable con la virtud de Dios tendrá lugar a menudo a través de acontecimienots dolorosos y aflictivos, que obedeciendo a su mismo plan providencial, le transformarán purificándolo—*passionibus Christi per patientiam participemur* (prol., 50)—, y puesto en movimiento con miras a una acción buena, únicamente de Él podrá esperar el llevarla a cabo con perfección: *ab eo perfici...* (prol., 4).

El ideal, pues, de S.B. está informado por la presencia de Dios. Hay que tener presente, no obstante, que no se ciñe el patriarca a una contemplación del Dios único, grande, poderoso..., pero temible del Antiguo Testamento sino que gusta plenamente del fulgor de la luz nueva, traída por Jesucristo. Y es justamente a la configuración con Cristo, a la plasmación de una actitud profundamente obediente y humilde hasta el sacrificio, a lo que está vinculada la obra del monje para llegar a la plenitud espiritual que hace ya pregustar S.B. desde ahora, en esta exhortación preliminar.

En la exposición de las ideas se acusa una trabazón lógica, natural y espontánea, cual sería la de una alocución viva y hablada. He aquí el contenido del prólogo:

1- 3. Alocución preliminar del padre y maestro.
4- 7. Presupuesto fundamental: la gracia y la fidelidad.
8-13. Invitación general de la Escritura.
14-39. El tabernáculo.
  14 20. *a)* Invitación particular del Señor. *Veni.*
  21. *b)* El camino.
  22-34. *c)* Condiciones para vivir en el tabernáculo.
  35-39. *d)* Conclusión.
40-44. Exhortación final.
45-50. Justificación de la *Regla*: institución de la "Escuela del servicio divino".

PROLOGUS

1 ian., 2 mai, 1 sept.

1 Obscúlta, o fili, praecépta magistri, et inclína aurem cordis tui, et admonitiónem pii patris libénter éxcipe et efficáciter comple,

2 ut ad eum per oboediéntiae labórem rédeas, a quo per inoboediéntiae desídiam recésseras.

---

[1] Cf. Prov. 4, 20; 1, 8; 6, 20; Ps. 44, 11; Eccli. 51, 21, etc.

2. Ut ad illum redeamus a quo peccando recesseramus (AGUST., *De Civ. Dei*, XI, 28).
Lapsi ad ecclesiam pulsent, ut recipi illuc possint ubi fuerunt et ad Christum *redeant a quo recesserunt* (CIPRIA., *Ep.* LXV, 5).
Oboedientiae labor (VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum*, V, XIV, 15).
A quo per inobedientiam recedendo (AGUST., *De Nat. et Grat.*, XX, 22).

1-3. ALOCUCIÓN PRELIMINAR DEL PADRE Y MAESTRO

1. **Obsculta**... Con gesto de inspiración escriturística, establece S.B. su primer contacto vivo y animado con el alma. Le indica así las disposiciones que deberán asegurar la fecundidad de la enseñanza escrita que quiere darle en la *Santa Regla*, y que la prepararán después a recibir la prolongación de esta enseñanza de labios del abad, que ejercerá la doble misión de padre y maestro. Las disposiciones son: atención y acogida benévola a su palabra. La actitud filial abarcará los preceptos del maestro y las exhortaciones del padre amoroso.

Magistri..., **pii patris**... Sabia revalorización de un principio fundamental en el orden natural, intelectual o físico: el principio de la autoridad, que tan firmemente mantuvo la antigüedad monástica. El monje, durante toda su vida permanecía discípulo e hijo. La anarquía no había traído consigo todavía la necia independencia de siglos posteriores. La juventud se beneficiaba, con simplicidad y noble afán, de las riquezas de experiencia y doctrina espirituales acumuladas durante largos años por sus mayores, quienes las transmitían con caridad y diligencia sobrenaturales a los espíritus bien dispuestos de los principiantes. Es el orden aprendido de la naturaleza. S.B. no teme presentarse en esta forma. Es padre y es maestro. La superioridad paternal la admite aquí el santo legislador por la misma razón que después la otorgará a su sucesor, el abad, es decir, por cuanto ostenta la representación de Dios. El santo ejerció esta función de padre y maestro durante largos años, y continúa ejerciéndola en el decurso de los siglos merced a sus escritos.

Efficaciter comple. Disposición activa necesaria y en perfecta consonancia con un carácter lógico, objetivo y consecuente, cual debe ser el de aquel que tiene una voluntad decidida de abrazar un ideal.

2. **Ut ad eum**... Axioma profundo y capital para trasladar al monaquismo toda la economía de la vida cristiana. En el cielo y en la tierra, la aproximación o separación de Dios ha sido fruto de la obediencia o de la desobediencia. Ésta es la realidad objetiva en que se basa y apoya la elección del principio, haciéndolo indiscutible y esencial. Retorno, obediencia, Cristo, son conceptos tan coadunados en la mente del patriarca, que separarlos o pretender probar que no se corresponden, sería desintegrar el pensamiento monástico del santo legislador.

El hombre, separado de Dios por vía de desobediencia en la persona de su primer representante, Adán, no tiene otro camino de retorno que el de la configuración con el hombre nuevo, el segundo Adán, Cristo, por vía de obediencia. Y si el camino de la desobediencia fué fácil y cómodo, como fruto que era del amor desordenado a nosotros mismos, el de la obediencia será un laborioso trabajo de adaptación a una voluntad ajena.

En la vida monacal que no aspira a ser otra cosa que la realización perfecta de la vida cristiana, este principio ha pasado a ser la fuente auténtica de regeneración, el bautismo monástico. Es necesario, por tanto, despojarse uno de sí mismo, de su personalidad débil y defectuosa—configuración con la muerte de Cristo—, para revestirse de una nueva personalidad recia y sobrenatural, participada por la misma configuración con Cristo, y verdadera resurrección a una vida nueva. La obediencia sustrae al hombre del plano inseguro y quebradizo de su propia limitación y deficiencia, para constituirle en el plano infalible y trascendental de la fe.

PRÓLOGO

1 en., 2 may., 1 set.

[1] Escucha, oh hijo, los preceptos del maestro e inclina el oído de tu corazón; acoge de grado y cumple con eficacia la admonición del padre piadoso, [2] a fin de que vuelvas por el trabajo de la obediencia a Aquel de quien te habías apartado por la desidia de la desobediencia.

3 *Ad te ergo nunc mihi sermo dirígitur, quisquis abrenúntians própriis voluntátibus, Dómino Christo vero regi militatúrus, oboediéntiae fortíssima atque praeclára arma sumis.*

4 *Inprímis, ut quidquid agéndum inchoas bonum, ab eo pérfici instantíssima oratióne depóscas;*

5 *ut, qui nos iam in filiórum dignátus est número computáre, non debet aliquándo de malis áctibus nostris contristári.*

6 *Ita enim ei, omni témpore, de bonis suis in nobis pa-*

[3] Cf. Mt. 27, 37; 2 Tim. 2, 3-4.

3. *Nunc ad te omnis dirigitur oratio* [Ps. 140 2] (JERÓN., *Ep.* 22, 15).
... Omnibus propriis renunt.at voluntatibus (VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum*, *V*, I, 9).
... renuntiet propriis voluntatibus (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.*, 31).

3. **Ad te ergo**... Conclusión consecuente y enérgica. La vida monástica puede ser un ideal para toda clase de personas indistintamente, y tiene como nota característica y esencial la obediencia. Esta idea es como la consigna de la institución de la nueva milicia. El monje se asemeja, siguiendo la metáfora que San Pablo aplica al cristiano, a un soldado. S.B. pone de relieve tres momentos en esta milicia: la segregación de todo otro servicio, la investidura de una nueva armadura, y el ejercicio de la milicia. La segregación de todo otro servicio es una *conditio sine qua non;* y ante todo, la exclusión del peor de los servicios, que sería la esclavitud y sujeción a la voluntad propia, raíz de la primera desviación y que es preciso rechazar absolutamente; es un tema que sacará a colación el patriarca muy a menudo a lo largo de la *Regla*. La investidura de la nueva armadura la constituye la promesa de obediencia, que pone en manos del hombre las armas más poderosas para trabajar en la obra de su transfiguración y perfecta configuración con Cristo; son las armas más brillantes y esclarecidas por la actuación que facilitan al hombre en el campo sobrenatural, manteniéndole en un plano de espiritual trascendencia. Pero lo que confiere más dignidad a esta milicia es el servicio prestado a Cristo, verdadero Señor y Rey. De aquí que para S.B. la vida monástica tiene por ideal la imitación de Cristo. A Él deberá prestarse el servicio de todas las facultades y potencias humanas. La obediencia es, al mismo tiempo que el gran principio práctico que sobrenaturaliza la vida monástica, la señal específica de la milicia a que uno pertenece.

Mihi. Se trata de un *dativus sympatheticus*. Esta construcción, que se halla en todas las lenguas indoeuropeas, excepción hecha del armenio, y que es muy frecuente en los sermones de San Agustín, se da preferentemente, como aquí, con el pronombre personal, confiriendo a la frase un matiz más cordial que el pronombre posesivo al que substituye. Los códices que han reemplazado *mihi* por *meus* han hecho más "normal" el texto, pero han privado a la frase del fino matiz de sensibilidad paterna del texto original (CH. MOHRMANN, *a.c.*, l.c., p.134).

[3] A ti, pues, se dirige ahora mi palabra, quienquiera que seas, que renunciando a tus propias voluntades, empuñas las fortísimas y esclarecidas armas de la obediencia, para militar bajo el verdadero rey, Cristo Señor.

[4] Ante todo, pídele con oración muy fervorosa que perfeccione cualquier obra buena que emprendas; [5] para que, pues se ha dignado ya contarnos en el número de sus hijos, jamás deba enojarse por nuestras malas acciones. [6] Porque de tal suerte hemos de servirle en todo tiempo con sus bie-

4-7. PRESUPUESTO FUNDAMENTAL: LA GRACIA Y LA FIDELIDAD

4. **Inprimis**... Lo primero que debe intentar el monje es hacerse consciente de la vida sobrenatural en cuya atmósfera se mueve, y persuadirse de que, así como no podrá mantenerse en esta vida si sale de la esfera de la influencia divina, tampoco podrá obrar conforme a ella si la acción de Dios no informa totalmente las obras que emprende. El negocio de la perfección espiritual, obra buena por excelencia, debe estar sazonado con la plegaria persistente y fervorosa, para obtener su coronamiento.

Instantissima. Es, en la lengua de la Iglesia, atributo comunísimo de *oratio*. Significa "intensísima", tanto en el grado, como en el tiempo: fervorosa y perseverante. Acaso S.B. quiere dar a la palabra ambos sentidos (A. LENTINI, *S. Benedetto...*, p.8).

Oratione. Plegaria. Es uno de los elementos de importancia capital en la vida monástica. Constituye la expresión viva de las relaciones normales existentes entre Dios, Padre bondadoso, y el alma.

5. **Ut, qui nos**... La vida monástica tiene presente el misterio de la adopción divina; es más, estriba en él. El bautismo es el punto de partida de la santificación del hombre, y sobre esta realidad será preciso levantar todo el edificio de la vida espiritual del monje.

Por tanto, la corriente de vida del monasterio recibe su eficacia y valor de la fuente que es Cristo, en su Iglesia. Es la filiación que Él nos ha merecido, la que deberá constituir la substancia de las relaciones del alma con Dios. Sin la gracia, que se nos da gratuitamente, y sin la plegaria, que es la correspondencia agradecida del monje, no es posible la obra espiritual que el monaquismo se propone.

La vida monástica no intenta ser más que la vida cristiana llevada hasta las últimas consecuencias y suma perfección. Tendrá, por tanto, el carácter filial, y así se mostrará incluso en las relaciones externas del monje con el abad.

Actibus. El plural *actus*, particularmente entre los escritores eclesiásticos, suele tener, como aquí, el sentido de "conducta" (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.111-112).

6-7. **Ita enim**... La fidelidad es la aportación del hombre a su propia santificación. Dios ha depositado en él sus dones; es me-

réndum est, ut non solum, irátus pater, suos non aliquándo fílios exherédet,

7 *sed nec ut metuéndus dóminus, irritátus a malis nostris, ut nequissimos servos perpétuam tradat ad poenam, qui eum sequi nolúerint ad glóriam.*

2 ian., 3 mai., 2 sept.

8 *Exurgámus ergo tandem aliquándo, excitánte nos Scriptúra ac dicénte:* Hora est iam nos de somno súrgere;

9 *et apértis óculis nostris ad deíficum lumen, adtónitis*

[8] Rom. 13, 11.

9-18. Audiamus illum... docere nos vult. Et quid dicit? *Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos...*, sed sicut ipse dixit in Evangelio: *Qui habet aures audiendi audiat... Quis est homo qui vult vitam, et diligit dies videre bonos?* Interrogat. Nonne omnis in vobis respondet: Ego?... Quid vis? Vitam et dies bonos. Audi et fac: *Contine linguam tuam a malo* (AGUST., *Enarr. in Ps.* 33, 16, 17. 18).

... sed ipsum Dominum quaere, et exaudiet te, et adhuc te loquente dicet: *Ecce adsum* (*ibid.* 9).

Cf. *Enarr. in Ps.* 143, 9.

nester que, con el amor de un hijo y con la adhesión de un esclavo, invierta el tiempo que se le da para hacerlos fructificar. De lo contrario, quedarán sin efecto los derechos a la vida eterna que le ha conferido la adopción de hijo.

6. **Omni tempore.** Igual a *semper*. S. B. prefiere y usa frecuentemente ésta y semejantes expresiones populares. Así también: *omni hora, nullo tempore, aliqua hora,* etc. (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.112-113).

De bonis. La preposición *de*, ya en la época clásica, tuvo varios significados; en el latín posterior, empero, sobre todo entre los escritores que emplean la *lingua vulgaris*, se ensanchó en gran manera el ámbito de su uso, invadiendo el campo de las otras preposiciones. Es el caso de nuestra *Regla*. Aquí *de* tiene función instrumental, y por lo mismo indica el medio o instrumento (cf. ID., *ibid.*, p.113-115).

In nobis. Expresión compendiosa para significar: "con los bienes de Él que están en nosotros".

7. **Nec.** Igual a *ne quidem*, "ni tampoco". Acepción muy frecuente en la baja latinidad (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.116).

A malis. En el latín de la decadencia, máxime entre escritores populares, hallamos corrientemente los verbos en pasiva construídos con *a*, en lugar del solo ablativo (cf. ID., *ibid.*, p.116-117). En cuanto a *malis*, muchas veces usa S.B. *malum* en sentido de "falta" o "pecado".

Servos. Hay que entender aquí *servus* en el significado genuinamente romano de "esclavo".

nes que hay en nosotros, que no sólo cual padre airado no desherede algún día a sus hijos, [7] sino que ni como señor temible, irritado por nuestras maldades, condene a pena eterna, como siervos malvados, a los que no quisieron seguirle a la gloria.

2 en., 3 may., 2 set.

[8] Levantémonos, pues, de una vez a las excitaciones de la Escritura, que nos dice: *Ya es hora de despertar.* [9] Y abiertos nuestros ojos a la luz deífica, escuchemos atónitos

8-13. INVITACIÓN GENERAL DE LA ESCRITURA

8. **Exurgamus**... La Escritura, palabra de Dios o revelación divina, ha sido siempre el sagrado depósito guardado con la máxima veneración por toda la tradición eclesiástica. De la Escritura ha sacado la Iglesia, como de una cantera inagotable, la verdad a través de los siglos. S.B. se muestra profundo conocedor de ella y la cita constantemente de memoria, apoyando sus enseñanzas en la doctrina contenida en los libros sagrados. La Biblia es para él algo más que un acervo de instrucciones por escrito. Es el vehículo y al mismo tiempo la presencia permanente de aquel Espíritu eterno que habla por ella: de ahí la actualidad y la eficacia real que ha de tener para el alma que busca a Dios.

9. **Et apertis**... La disposición atenta será siempre la actitud del que quiere caminar hacia Dios. La obra magnífica realizada por la Escritura en el alma humana es la de aureolarla con la luz misma que envuelve a la Divinidad, de modo que su pensamiento quede, en cierta manera, divinizado por la comunión de verdad que tiene con Dios. Por medio de ella, el alma progresa en la contemplación de los esplendores de la majestad y de la gloria divinas. La Iglesia no ha dejado perder un ápice de esta donación de Dios, y patrimonio del monaquismo ha sido siempre el consagrarse de lleno a saborearla y a vivir de ella.

Deificum. A veces, como en Tertuliano, conserva el significado propio de "deífico", "divinizante"; pero de ordinario tiene el sentido de "divino" (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.119-120).

Lumen. El camino que lleva a Dios es concebido como una suerte de iluminación constante. La palabra de Dios es la luz que penetra la inteligencia inmunizándola contra el error, si el hombre la acepta por la fe. Luz es también la riqueza y esplendor de bienes con que Dios acompaña sus manifestaciones.

Adtonitis... Admiración causada por la magnificencia de la comunicación divina y, al propio tiempo, por la desproporción entre el que comunica y el que recibe. Es la situación feliz, rebosante de una alegría íntima y consoladora de quien descubre en la palabra las profundidades del que la pronuncia.

B. LINDERBAUER (*o.c.*, p.120) opina que debe traducirse *adtonitis* por "atentos"; mas, aunque es éste un sentido admisible, creemos que

áuribus audiámus, divína cotídie clamans quid nos ádmonet vox dicens:

10 Hódie si vocem eius audiéritis, nolite obdurâre corda vestra;

11 *et iterum:* Qui habet aures audiéndi, áudiat quid Spíritus dicat ecclésiis.

12 *Et quid dicit?* Veníte, fílii, audíte me, timórem Dómini docébo vos.

13 Cúrrite, dum lumen vitae habeátis, ne ténebrae mortis vos comprehéndant.

3 ian., 4 maii, 3 sept.

14 *Et quaerens Dóminus, in multitúdine pópuli cui haec clamat, operárium suum, iterum dicit:*

15 Quis est homo qui vult vitam, et cupit vidére dies bonos?

16 *Quod si tu áudiens, respóndeas "Ego", dicit tibi Deus:*

[10] Ps. 94, 8.
[11] Mt. 11, 15; Apoc. 2, 7.
[12] Ps. 33, 12.
[13] Io. 12, 35.
[15] Ps. 33, 13; Cf. 1 Petr. 3, 10.

resta fuerza a la expresión. Como nota A. LENTINI *(S. Benedetto...*, p.11), S.B. tiene presente en la mente la escena de los apóstoles contemplando la "magnífica gloria" (2 Ptr. 1, 17) de Cristo transfigurado, escuchando atónitos y como fuera de sí la voz del Padre. Se trata realmente aquí de una manifestación de Dios, de una "teofanía", y este contacto con el mundo sobrenatural causa en el hombre una admiración extrema e incluso espanto. Es cabalmente lo que ha querido expresar S.B.: no es sólo con atención, sino también maravillados y temerosos a la vez, como debemos escuchar la voz de Dios. Y usa la palabra *adtonitus*, término consagrado y técnico al hablar de las relaciones del hombre con la Divinidad (cf. TH. MICHELS, *"Attonitis auribus audiamus" Reg. S. Benedicti, Prol.*, en St.M., t.50 [1932], p.336-342).

Por el texto escriturístico que S. B. aduce en seguida, da a entender que el alma del monje debe permanecer fija en el *hodie* eterno de la existencia y comunicación divinas. Dios existe eternamente y es siempre operante, y por lo mismo llama y atrae e invita a los hombres cada día a la participación de su vida.

10-13. **Hodie**... Cadena de textos escriturísticos, saturados de un sentido apremiante de invitación y urgencia. Invitación repetida cada día al comienzo del oficio divino de la noche, en el salmo llamado invitatorio.

El monje ha de mostrarse fiel y dócil en aceptar desde lo más íntimo de su ser la comunicación divina, y acercarse filialmente a Dios para aprender de sus propios labios el principio de la sabiduría, el temor de Dios, acuciado por la conciencia que tiene de la

lo que a diario nos amonesta la voz divina que clama: [10] *Si oyereis hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones.* [11] Y también: *El que tiene oidos para oír, escuche lo que el Espíritu dice a las iglesias.* [12] Y ¿qué dice? *Venid, hijos, escuchadme; os enseñaré el temor del Señor.* [13] *Corred mientras tenéis la luz de la vida, para que no os envuelvan las tinieblas de la muerte.*

3 en., 4 may., 3 set.

[14] Y buscando el Señor a su obrero entre la muchedumbre del pueblo, al que endereza tales palabras, dice otra vez: [15] *¿Quién es el hombre que quiere la vida y desea gozar días felices?* [16] Y si tú, al oírlo, respondieres: "Yo", di-

brevedad de la vida. Esto deberá suscitar en él el fervor y la presteza necesarios que le obligarán a correr hacia su fin sobrenatural, aprovechando los dones de iluminación con que el Señor habrá enriquecido a su alma.

14-39. EL TABERNÁCULO

14-20. a) *Invitación particular del Señor: "Veni".*

14. **Et quaerens**...A la iluminación de la mente deben corresponder las obras. La vida monástica será la respuesta. Y es Dios mismo quien, al llamamiento general, añade la invitación concreta y particular del hombre escogido de entre la multitud heterogénea y hecho objeto de predilección.

Operarium suum. La vida monástica es un trabajo especializado de retorno a Dios. Trabajo asiduo y difícil, que tiene como objetivo la perfección del alma. El monje es aquel operario que, llamado a una hora del día, se esfuerza en hacer fructificar los bienes de su Señor. Artífice de una obra sublime, guiado por el Espíritu de Dios, trabaja solícito en pulir la obra espiritual de su configuración con Cristo, echando mano y utilizando sin cesar los instrumentos que el arte del espíritu pone a su alcance. El *suum*, a más de expresar el hecho de pertenecer a Dios por completo, como cosa suya, insinúa el lazo constituido por la comunión de intereses y ocupación en una misma obra.

15. **Quis est**... La promesa es seductora: la vida, la felicidad. Recuerda la cadena de salvación hecha por Dios: la penetración cada vez más profunda en la posesión de la felicidad divina, comenzada en el tiempo y entre la niebla del trabajo y la lucha, y terminada en la eternidad, en los esplendores del triunfo y de la gloria. Dios promete aquello que sólo Él puede dar y que el hombre busca: la vida que perfeccione su ser y la felicidad que le proporcione el descanso, asegurándole a perpetuidad la posesión de ambas cosas.

16. **Quod si tu**... El llamamiento particular reclama una respuesta personal y concreta: "yo". Acto de fe y generosa entrega a la di-

17 *"Si vis habére veram et perpétuam vitam,* próhibe linguam tuam a malo, et lábia tua ne loquántur dolum; devérte a malo et fac bonum, inquíre pacem et séquere eam".

18 *Et cum haec fecéritis, óculi mei super vos, et aures meae ad preces vestras; et ántequam me invocétis, dicam vobis:* Ecce adsum.

19 *Quid dúlcius nobis ab hac voce Dómini invitántis nos, fratres carissimi?*

20 *Ecce, pietáte sua demónstrat nobis Dóminus viam vitae.*

4 ian., 5 mail, 4 sept.

21 *Succinctis ergo fide vel observántia bonórum áctuum lumbis nostris, per ducátum Evangélii pergámus itinera*

[17] Ps. 33, 14-15.
[18] Cf. Ps. 33, 16; Is. 58, 9; cf. 65, 24.
[20] Cf. Ps. 15, 11; cf. Prov. 6, 23, etc.; cf. Ier. 21, 8.
[21] Cf. Eph. 6, 14; 1 Thes. 2, 12.

rección del Espíritu de Dios, que implica la actitud de constante atención y docilidad; merced a ella, podrá el hombre llegar al fin que se propone. Es el *fiat* del alma al plan providencial de Dios sobre ella.

17. **Si vis**... Al proponer las directrices que deben garantizar la realización del plan divino, S.B. recuerda una vez más el objeto que ha puesto en movimiento la actividad toda del hombre: la *vida verdadera,* no la ilusoria de un bienestar material, y la *vida perdurable,* no la que se afianza en las cosas perecederas y pasa con ellas. *Verdad* y *perpetuidad* son las dos cualidades que caracterizan el don de Dios.

Prohibe... Actitud negativa y purificante del instrumento más poderoso para comunicar el bien o el mal: la lengua, reduciéndola a la simplicidad y verdad.

APARTATE

Deverte... Principio general de conducta, que se impone de una manera universal a quien aspira a la perfección. Negativamente, supone la separación de todo lo que puede obstaculizar la acción del Espíritu de Dios, y positivamente, contribuye al bien propio o ajeno por la aportación de la propia actividad. No basta no hacer el mal, es necesario hacer el bien. De lo contrario, la gracia no alcanzaría la plenitud de sus efectos. Al comunicársenos la vida de Cristo, debe seguirse naturalmente una acción positiva en consonancia con ella.

BUSCA

Inquire... La paz, anhelo espontáneo del corazón humano, sello auténtico de la reconciliación de la criatura con Dios, si debe ser verdadera y abarcar todo el hombre, tendrá que ser la resultante del bien, del orden, del equilibrio y del amor. La paz anticipa el descanso de la gloria conquistado por Cristo. Es, por decirlo así,

cete el Señor: [17] "Si deseas gozar verdadera y perpetua vida, *guarda tu lengua del mal y no profieran tus labios dolo alguno. Apártate del mal y haz el bien, busca la paz y síguela.*" [18] Y cuando esto hiciereis, pondré mis ojos sobre vosotros y mis oídos atenderán a vuestros ruegos, y antes de que me invoquéis os diré: *Aquí me tenéis.* [19] ¿Qué cosa más dulce para nosotros, hermanos carísimos, que esta voz del Señor que nos invita? [20] Ved cómo en su piedad nos muestra el Señor el camino de la vida.

4 en., 5 may., 4 set.

[21] Ceñidos, pues, nuestros lomos con la fe y la observancia de las buenas obras, sigamos sus caminos, tomando

la salutación constante de Cristo resucitado, que los monjes han querido perpetuar a lo largo de la historia, haciendo del *pax* su divisa y la idea básica de toda su actividad: *séquere eam.*

18. **Et cum haec**... A partir de este momento, el monje camina por la senda de la intimidad de Dios. Ha ido en busca de su presencia y ve ahora que los ojos del Señor se complacen en contemplarle y su corazón se inclina a satisfacer sus aspiraciones. La fidelidad del siervo ha pasado a ser un compromiso amoroso para Dios. En lo sucesivo se anticipará el Señor a cualquier deseo suyo, dándose a Sí mismo en recompensa.

19 **Quid dulcius**... No puede presentar el patriarca la invitación de Dios de una manera más dulce y atractiva. Es el bosquejo y al mismo tiempo el presentimiento feliz del maravilloso idilio espiritual del monje fiel, soleado por los esplendores de la gracia y abandonado totalmente en brazos de Dios.

Ab hac voce. S. B., conforme a la costumbre bastante generalizada entre los escritores post-clásicos, usa varias veces la preposición *ab* después del comparativo, en vez del simple ablativo, o de la partícula *quam* (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.,* p.128-130).

Fratres carissimi. También el patriarca se enternece y se esponja en sentimientos de bondad, poniéndose al lado del monje para asentar su convencimiento espiritual en la seducción que ejerce sobre el alma el objeto de su felicidad.

20. **Ecce, pietate**... Si Dios ha sido bueno en señalar el lugar donde se halla la felicidad y la paz, no ha sido menos bondadoso en demostrar el camino que a Él conduce.

21. b) *El camino.*

En toda la invitación que precede se presentía latente la figura amable de Cristo, puesto que por Él ha demostrado el Padre el amor que tenía a los hombres y a Él ha constituido en camino de vida. Al terminar, pues, concentra toda la atención en Él. Es uno de los puntos de la *Regla* en que se perfila con más claridad la posición cristocéntrica de la vida monástica.

eius, ut mereámur eum qui nos vocávit in regnum suum *vidére.*

22 *In cuius regni tabernáculo si vólumus habitáre, nisi illuc bonis áctibus cúrritur, minime pervenítur.*

23 *Sed interrogémus cum Prophéta Dóminum, dicéntes ei:* Dómine, quis habitábit in tabernáculo tuo? aut quis requiéscit in monte sancto tuo?

24 *Post hanc interrogatiónem, fratres, audiámus Dóminum respondéntem, et ostendéntem nobis viam ipsius tabernáculi,*

25 *dicens:* Qui ingréditur sine mácula, et operátur iustítiam;

[23] Ps. 14, 1.
[25-27] Ps. 14, 2-3.

21. **Succinctis ergo**... Ahora el monje es considerado como un peregrino que camina hacia la Patria. Lleva ceñidos los lomos como un caminante, según la figura usada por el divino Maestro. El cíngulo lo constituye el trenzado de fe y buenas obras, es decir, una vida de perfecta correspondencia entre la fe y las obras que son su expresión más cabal.

Fide. La fe es lo que establece el primer contacto entre el hombre y Dios, y la que lo mantiene vivo y eficaz. Ilumina sobrenaturalmente la vida humana; y todo el ámbito de su actividad acompaña todo el proceso del hombre hacia Dios, desde la regeneración bautismal hasta la entrega del alma en sus manos. La vida del monje es un acto de fe continuado. Como la vida cristiana, tiene su fundamento y razón de ser en la fe. De aquí que el monje debe sumergirse en la fe como en las aguas permanentes de la regeneración.

Vel. Como *aut* y *sive*, tiene a menudo en la *Regla*, al igual que en otros escritos de la baja latinidad, el valor de *et* (cf. B LINDERBAUER, *o.c.*, p.130).

Observantia bonorum actuum. Sobre esta correspondencia consiguiente insistirá S.B. en otras ocasiones. Las obras son la manifestación palmaria de que la fe es viva; por lo mismo, son necesarias para probar a Dios nuestro amor. La fe en Dios y en el orden sobrenatural impone al hombre una manera propia de vivir y obrar. Sin esta realidad, es aquélla un absurdo. La fe y las buenas obras son la contribución necesaria del hombre para progresar hacia Dios.

Per ducatum Evangelii. Durante el camino, tendremos que ir siempre precedidos por la figura del Buen Pastor, tal como se ha dignado mostrarse a nuestros ojos en el Evangelio. Ésta será la norma de vida, la medida de nuestra justicia. Deberemos ir siempre en pos de Él, y toda nuestra existencia deberá ser una labor constante de conformación con este modelo, con este Hombre-tipo que es Jesucristo. Su misma vida divinizará la nuestra, y su ejemplo soberano reformará nuestros actos. Él será el supremo ideal del monje.

Pergamus itinera eius. La perfección del discípulo está en seguir las huellas del Maestro por el camino de la justicia y la santidad, en la aspereza del sacrificio y la inmolación.

por guía el Evangelio, a fin de que merezcamos ver en su reino a Aquel que nos llamó.

[22] Si queremos habitar en la morada de su reino, no llegaremos a ella si no es corriendo con las buenas obras. [23] Mas preguntemos al Señor, diciéndole con el Profeta: *Señor, ¿quién habitará en tu tabernáculo, o quién descansará en tu monte santo?* [24] Tras de esta pregunta, hermanos, oigamos al Señor que nos responde y señala el camino del mismo tabernáculo, [25] diciendo: *Aquel que anda sin pecado y obra la justicia;* [26] *el que habla verdad en su corazón; que*

Ut mereamur... La participación en los sufrimientos de Cristo produce frutos de resurrección. Siguiendo la voz que una y otra vez hemos escuchado, entraremos con Él en su reino.

Nótese que *mereamur* es susceptible de varios significados: "recibir por derecho", o simplemente "recibir", "obtener"; pero aquí parece preferible "ser digno" o "hacerse digno", otro de los sentidos de este verbo (B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.131).

Videre. Es el reposo y la satisfacción cumplida de las aspiraciones del hombre. Es el esclarecimiento total de la oscuridad en que ha vivido, para poder ver a Dios tal como es. La fe habrá cumplido ya su misión, y cederá el lugar a la visión que no tendrá fin.

22-34. c) *Condiciones para vivir en el tabernáculo.*

Conocemos el fin hacia el cual nos dirigimos y conocemos también el camino. Preguntando al Señor más concretamente sobre las condiciones necesarias para morar con Él, el patriarca subraya tres que descubre en la revelación divina: las buenas obras (22-28), la humildad (29-32) y la obediencia (33-34).

22. **In cuius**... Es la posición católica de que la fe sin las obras es vana. Sin ella, dice S.B., es imposible *(minime)* tener entrada en el reino de Dios. Por ella, en cambio, córrese *(curritur)* y se avanza rápidamente. Por esto al monje se le exigirán constantemente las obras como prueba de su fe, es decir, de su fidelidad, y de ahí que el patriarca le considere reiteradas veces como un "operario" en el orden del espíritu.

23. **Sed interrogemus**... El tabernáculo, el monte de que aquí se habla, es la ciudad de los elegidos, la Jerusalén celestial, hacia la cual avanza la Iglesia a través de los tiempos, y, por tanto, también esa porción escogida de la Iglesia que son los monjes.

25. **Dicens.** Nominativo absoluto que no concuerda con el acusativo *Dominum*. El uso libre del participio *dicens* que introduce un texto citado, es un fenómeno muy frecuente en el latín cristiano. Se trata de una locución consagrada que remonta al uso bíblico, equivalente al *be'mor* hebreo y al λέγων griego. Los traductores latinos de la Biblia conservaron este giro, que vierten por *dicens* o

26 qui lóquitur veritátem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua;
27 qui non fecit próximo suo malum, qui oppróbrium non accépit advérsus próximum suum;
28 *qui malignum diábolum, áliqua suadéntem sibi, cum ipsa suasióne sua a conspéctibus cordis sui réspuens,* dedúxit ad níhilum, *et párvulos cogitátus eius ténuit et adlísit ad Christum;*
29 *qui,* timéntes Dóminum, *de bona observántia sua non se reddunt elátos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Dómino fieri existimántes.*
30 *operántem in se Dóminum* magnificant, *illud cum Prophéta dicéntes:* Non nobis, Dómine, non nobis, sed nómini tuo da glóriam.
31 *Sicut nec Paulus Apóstolus de praedicatióne sua sibi*

[28] Cf. Ps. 136, 9; cf. Eph. 1, 18; cf. Ps. 14, 4; cf. 1 Cor. 10, 4.
[29] Ps. 14, 4.
[30] Cf. Ps. 14, 4; Phil. 2, 13; Ps. 113[b], 1.
[31] 1 Cor. 15, 10.

28. Cf. ORÍGEN.-RUFINO, *In Num.* 20, 22.
Et allidit ad petram. Petra autem, secundum Apostolum, *Christus est.* In quem beatus est qui filiae Babylonis parvulos, id est, tenera adhuc corporis vitia, allidet et conteret (HILAR., *Tract. in Ps.* 136, 14).
Beatus qui allidet parvulos tuos ad petram. Hoc est, qui infirmas et lubricas cogitationes elidat ad Christum (AMBROS., *De paenit.*, II, 106).
Si vero in cogitatione vestra suggesserint ipsi daemones aliquid, unde laudari debeatis et extolli, non acquiescatis eis, sed tunc vos magis humiliate in conspectu Domini, et pro nihilo ducite... (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 1).
Ille praedicatur beatus, qui, statim ut coeperit cogitare (sordida) interficit cogitatus, et elidit eos ad petram: *Petra autem Christus est* (JERÓN., *Ep.* 22, 6).
Incipientes sordidos cogitatus elidit ad petram: Petra, etc. (JERÓN., *Comm. in Psalm., Anecd. Maredsol.* III, I, 94; cf. 2, 265).
Qui sunt parvuli Babyloniae? Nascentes malae cupiditates... Cum parvula est, elide illam, ... ad petram elide: *Petra autem erat Christus* (AGUST., *Enarr. in Ps.* 136, 21).
Cf. *Inst.* VI, 13.
29. Nihil a semetipso se posse facere (*Inst.* XII, 17).

dicendo. Por vía del lenguaje bíblico pasó esta expresión al latín cristiano, apoyada por ciertas tendencias pleonásticas de la lengua corriente; sin embargo, no se convirtió nunca en uso popular, sino que se mantuvo como forma de cierta solemnidad, hallándose preferentemente en sermones, cartas pastorales, escritos hagiográficos y comentarios de la Biblia (CH. MOHRMANN, *ac.c., l.c.,* p.119-120. Cf. B. LINDERBAUER, *o.c.,* p.133-134).

25-27. **Qui ingreditur**... Es la descripción de los hijos de la luz, de los que han sido iluminados por Cristo. Luz que se proyecta y resplandece sobre el alma por el bautismo y que intensifica la profesión monástica. Hijo de la luz es el que lleva una vida íntegra y cuyo obrar está de acuerdo con la santidad de Dios; el que, lleno de caridad sobrenatural, no obra el mal contra sus hermanos. Es una explicación del v.17.

28. **Qui malignum**... S. B. completa su programa con una idea

no tiene dolo en su lengua; [27] *que no ha hecho mal a su prójimo; que no da oídos a cosas afrentosas contra su semejante.* [28] Aquel que rechazando de la vista de su corazón al diablo maligno junto con la misma sugestión con que intentaba persuadirle, *le redujo a la nada* y frustró sus nacientes designios estrellándolos en Cristo. [29] *Los que temiendo al Señor,* no se engríen por su buena observancia, antes, reconociendo que estos mismos bienes que en ellos hay no los pueden tener de sí mismos, sino que son obra de Dios, [30] glorifican al Señor que obra en ellos, diciendo con el Profeta: *No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da la gloria.* [31] Como tampoco el Apóstol Pablo se atribuyó nada de su predicación, diciendo: *Por la gracia de*

que le es familiar: la destrucción de la obra oculta del maligno. La rectitud o malicia de las obras parte del corazón, y la intención puede dar al traste con la bondad de las acciones del monje. Por tanto, será preciso penetrar en las profundidades de la conciencia para rechazar de ella al maligno, presente sobre todo por las tentaciones seductoras. Más: habrá que atenazar las más pequeñas sugerencias que de él proceden, para estrellarlas contra la piedra que es Cristo y aniquilarlas así por completo. Esta idea volverá a aparecer en el c.4,50, y el mismo pensamiento en 7,44. Es una de las estratagemas, por así decirlo, más eficaces del arte espiritual. Si la intención y el corazón son puros, los actos serán luminosos.

29. **Qui, timentes Dominum**... Una segunda condición para vivir en el tabernáculo del señor es la humildad. Sumergida el alma en el temor de Dios, en cuya presencia vive a todas horas, descubre por la iluminación de la gracia, la mano activa de su Dios, y le glorifica. Esta luz permite ver con claridad la bondad de los propios actos, cuando en realidad lo son, refiriéndolos a la omnipotencia y bondad de quien los hace posibles.

30. **Operantem in se**... Reivindicación clara de la primacía de la gracia contra la exagerada estima de las acciones humanas. Obrar, sí, pero reconociendo al mismo tiempo la absoluta impotencia humana, caso de querer obrar prescindiendo de Dios. S.B. resuelve el problema de la misteriosa conjunción de dos operaciones, la de la gracia y la acción del hombre, dejando a la criatura como engolfada en el obrar del Creador y colaborando según lo que ella es a aquello que Él quiere. Y la voluntad de Dios es el bien máximo para el alma. Por eso, al darse cuenta de la magnitud de su grandeza y el bien que le reporta esa obra conjunta que realizan de consumo la criatura y el Creador, prorrumpe aquélla en un himno de alabanza.

31. **Sicut**... Gradación ordinaria en S. B. en la aportación de testimonios de la Escritura: el Profeta (= el Salmista), el Apóstol, el Evangelio. Se inculca aquí la necesidad de reconocer siempre que la permanencia en el bien y en el orden sobrenatural, es pura gracia de Dios.

áliquid imputávit, dicens: Grátia Dei sum id, quod sum;
32 *et iterum ipse dicit:* Qui gloriátur, in Dómino gloriétur.

5 ian., 6 maii, 5 sept.

33 *Unde et Dóminus in Evangélio ait:* Qui audit verba mea haec et facit ea, similábo eum viro sapiénti, qui aedificávit domum suam super petram;
34 venérunt flúmina, flavérunt venti, et impegérunt in domum illam, et non cécidit, quia fundáta erat super petram.
35 *Haec complens, Dóminus exspéctat nos cotidie his suis sanctis mónitis factis nos respondére debére.*
36 *Ideo nobis, propter emendatiónem malórum, huius vitae dies ad indútias relaxántur,*
37 *dicénte Apóstolo:* An nescis quia patiéntia Dei ad paeniténtiam te addúcit?
38 *Nam pius Dóminus dicit:* Nolo mortem peccatóris, sed convertátur et vivat.

6 ian., 7 maii, 6 sept.

39 *Cum ergo interrogassémus Dóminum, fratres, de habitatóre tabernáculi eius, audívimus habitándi praecéptum: sed si compleámus habitatóris officium.*

---

32 2 Cor. 10, 17.
33-34 Mt. 7, 24-25.
37 Rom. 2, 4.
38 Ez. 33, 11.

33. **Unde et Dominus**... Es la tercera condición o requisito para poder vivir cerca del Señor: la obediencia. La vida espiritual que nos proporciona el trato y vida doméstica con Dios, exige la prudencia de un hombre sabio que considera atentamente las bases en que se asienta el edificio que levanta. Y un basamento importante en profundidad y solidez es precisamente el adaptar la inteligencia y la voluntad a los deseos de Dios: *Qui audit... et facit...*: docilidad y obediencia. S.B. insiste en la idea del principio del prólogo.

35-39. d) *Conclusión.*

35. **Haec complens**... Con A. LENTINI (*S. Benedetto...*, 22-23) creemos que S.B., al escribir estas dos palabras, recuerda la conclusión de la parábola que acaba de citar. En efecto, después de exponer la segunda parte—el insensato que edifica sobre arena—, el evangelista añade: *Et factum est, cum consummasset Iesus verba haec...*: "Habiendo Jesús concluído este razonamiento..." Así,

Dios soy lo que soy; [32] y en otra parte dice él mismo: *El que se gloría, gloríese en el Señor.*

5 en., 6 may., 5 set.

[33] Por donde dice también el Señor en el Evangelio: *A quien oye estas mis palabras y las cumple, le asemejaré al varón prudente que edificó su casa sobre roca;* [34] *vinieron los ríos, soplaron los vientos y embistieron aquella casa, pero no se derrumbó porque estaba fundada sobre piedra.* [35] Al terminar el Señor de proferir estas palabras, espera que nosotros hemos de responder cada día con hechos a sus santos avisos. [36] Que por eso se nos dan de tregua los días de esta vida, para la enmienda de nuestros males, [37] según dice el Apóstol: *¿Ignoras tú que la paciencia de Dios te estimula a penitencia?* [38] En efecto, el piadoso Señor dice: *No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.*

6 en., 7 may., 6 set.

[39] Habiendo, pues, hermanos, preguntado al Señor quién moraría en su tabernáculo, oímos ya el precepto para habitar en él: si cumplimos el deber del morador. [40] Por tan-

---

pues, el sentido obvio de las palabras de S.B. nos parece ser: "Concluída así su respuesta..."

Dios ha hablado, y el obrero sabe ya su deseo. La posición es, pues, de transición. El Señor se mantiene expectante y concede un margen de tiempo para que el obrero responda ajustando las obras de cada día a sus palabras, reformando así su vida. Nótese la correlación establecida por S.B. con singular insistencia, entre la correspondencia de los actos, la necesidad de obrar y la obtención de las promesas.

36. **Propter.** Tiene aquí sentido final, raro en el latín clásico, pero corriente en el posterior (B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.138-139).

39. **Sed si compleamus**... No debe entenderse el *si* como equivalente a *utinam*, "ojalá", como si expresara un deseo, sino simplemente en función condicional con el valor de *ea conditione ut*, "con tal que", "a condición de" (B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.140). La proposición, según advierte A. LENTINI (*S. Benedetto...*, p.24), va unida, en la mente de S.B., a otra implícita en la precedente: *"habitaremos realmente en él* [el tabernáculo], a condición de cumplir los deberes..." S.B. nos da aquí un grave aviso y nos pone en guardia contra una posible ilusión.

La oscuridad de la frase inspiró a un copista la idea de iluminarla añadiendo después de *officium* las palabras: *erimus heredes regni caelorum* ("seremos herederos del reino de los cielos"). Esta interpolación acabó por incorporarse al *textus receptus*.

40 *Ergo praeparánda sunt corda et córpora nostra, sanctae praeceptórum oboediéntiae militánda.*

41 *Et quod minus habet in nos natúra possíbile, rogémus Dóminum, ut grátiae suae iúbeat nobis adiutórium ministráre.*

42 *Et si, fugiéntes gehénnae poenas, ad vitam vólumus pervenire perpétuam,*

43 *dum adhuc vacat, et in hoc córpore sumus, et haec ómnia per hanc lucis vitam vacat implére,*

44 *curréndum et agéndum est modo, quod in perpétuo nobis expédiat.*

7 ian., 8 maii., 7 sept.

45 *Constituénda est ergo nobis dominici scola servitii.*

41. Gratia ad bene operandum nobis adiutorium subministrat (FULGEN., *Ep.* 17, 47).

40-44. EXHORTACIÓN FINAL

El fragmento 40-50 falta en su integridad en muchos manuscritos interpolados. Según algunos autores, la laguna se debería a que la primera redacción del prólogo terminaba con la frase precedente; S.B. añadiría con posterioridad lo que sigue. Pero, como se ha observado, este fragmento final parece imprescindible para dar su pleno sentido al prólogo y descender de las normas generales a las particulares y específicas de la vida monástica. Goza de mayor verosimilitud, y aun es casi cierta, la explicación de que la anomalía se debería a haberse desprendido del arquetipo el folio que contenía esta sección final en sus dos páginas, o sólo en la primera de ellas, dejando en blanco la posterior para comenzar el capítulo primero en el folio siguiente. Esta sería también la causa principal de la interpolación *erimus heredes...*, pues la frase *sed si compleamus habitatoris officium* parecería no sólo algo oscura, sino también brusca para constituir el final de todo el prólogo.

El resumen que contiene esta exhortación postrera está estrechamente unido con los conceptos apuntados al principio del prólogo: la obediencia es el único camino de salvación; y para poder practicarla, precisa recurrir a la gracia y a las obras, permaneciendo siempre bajo la égida de Cristo. Sólo así será posible huir de la perdición y aprovechar el tiempo precioso que para ello nos da Dios en este mundo.

40. **Ergo**... Es la consecuencia que fluye espontánea y lógica. Dios es generoso en las promesas, pero no hay más que un camino para lograrlas: el hombre todo debe disponerse para emprender este camino que es la obediencia.

Militanda = *militatura*. El gerundio tiene con frecuencia valor activo: "para militar".

41. **Et quod minus**... La naturaleza es débil, y la obediencia manjar de fuertes. Ella exige renuncias heroicas y profundas. Abandonado el hombre a sus propias fuerzas, sucumbirá, a no dudarlo. La plegaria humilde, elevada al Señor, nos alcanzará la ayuda necesaria: su gracia.

Gramaticalmente, *minus* equivale a *non* entre los autores del período postclásico. S.B. le da, sin duda, este sentido en 30,2 y 18,16, y muy probable en 56,2.

In nos. En lugar de *in nobis*.

Iubeat. En la significación de *dignari* o *velle* (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.143).

42. **Et si**... Es el fruto conseguido en concordancia perfecta con el principio establecido antes de ahora: *diverte a malo et fac bonum*, v.17.

Gehenna. Voz bíblica que S. B. usa varias veces para designar el infierno. Véase 4,45; 5,3; 7,11.

43-44. **Dum adhuc**... Expresión dinámica de la vida cristiana. La vida es breve, y la luz copiosa. Es preciso que el hombre aproveche este lapso de tiempo que se le concede. La vida en el monasterio, merced al ejercicio constante de las virtudes y la penetración espiritual profunda e incesante en la vida de Dios, será un avance rápido cuanto fructífero en la consecución de sus destinos. La distracción, el cansancio, la esterilidad de la vida, deben rechazarse a todo trance, procurando que toda ella sea útil para la eternidad.

43. **Vacat**. Verbo impersonal que tiene aquí el valor de "hay tiempo", "es posible". Esta acepción es frecuente entre los escritores de esta época y los de la posterior.

45-50. JUSTIFICACION DE LA REGLA: INSTITUCIÓN DE LA ESCUELA DEL SERVICIO DIVINO

Al dar por terminada su exhortación paternal introductoria, S.B., en el lenguaje solemne de legislador, nos dice lo que pretende hacer al escribir su *Regla*, y esboza a continuación los rasgos esenciales de su institución monástica.

45. **Dominici scola servitii**. Es la definición auténtica de la obra de S.B.; de ahí la importancia de averiguar el alcance exacto

to, prepárense nuestros cuerpos y nuestros corazones para militar bajo la santa obediencia de los preceptos; [41] y roguemos al Señor que se digne otorgarnos el auxilio de su gracia, para lo que no es posible a nuestra naturaleza.

[42] Y si huyendo de las penas del infierno, queremos llegar a la vida eterna, [43] preciso es que, mientras hay tiempo aún y moramos en este cuerpo y nos es dado cumplir todas estas cosas a la luz de esta vida, [44] corramos y practiquemos ahora lo que nos conviene para la eternidad.

7 en., 8 may., 7 set.

[45] Vamos, pues, a establecer una escuela del servicio di-

46 In qua institutióne nihil ásperum, nihil grave nos constitutúros sperámus.
47 Sed et si quid páululum restrictius, dictánte aequitátis ratióne, propter emendatiónem vitiórum vel conservatiónem caritátis procésserit,
48 non ílico pavóre pertérritus refúgias viam salútis, quae non est nisi angústo initio incipiénda.
49 Procéssu vero conversatiónis et fidei, dilatáto corde,

[48] Cf. Mt. 7, 14.
[49] Cf. Ps. 118, 32.

48. Dehinc cum religionis *initia* suscepisset, orat sibi praecepta dari, quibus *viam salutis* deberet incedere (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 9).
48-49. Initium conversationis (otros mss.: conversionis) ac fidei (*Conl.* III, 15).
Fratres probatae conversationis et fidei (*Reg. Pachomii*, 190).
49. Viam mandatorum dilatato corde curremus (SACR. GELAS., *III*, XXV).

de estas palabras. Diferentes interpretaciones han sido propuestas. Últimamente Dom B. STEIDLE *(Dominici schola servitii Zum Verständnis des Prologes der Regel St. Benedikts,* en B.M., t.28 [1952], p.397-406), después de examinar el sentido de la palabra *schola* (σχολή) en la antigüedad profana, en los Padres de la Iglesia y en el monacato, ha concluído que, en la *Santa Regla, schola* significa el cenobio, la comunidad y "todo el conjunto de la observancia monástica" (p.406). Esta conclusión nos parece demasiado general. *Schola* evidentemente no tiene aquí el sentido original de ocio, vacación de asuntos públicos, lo que permitía por consiguiente dedicarse a las cosas del espíritu y, en especial, a estudios científicos; ni tampoco el significado consiguiente de investigación erudita, doctrina y enseñanza; sino el de lugar donde se aprende algo o se ejerce una profesión. Ahora bien, incluyendo el matiz de lugar, el vocablo *schola* puede tomarse aquí principalmente en sentido de "cuartel", o, según el uso más corriente, en la acepción de "escuela". S.B. ha hablado ya del monje como soldado que reviste la brillante panoplia de la obediencia en servicio del verdadero rey, Cristo Jesús (Prol., 3,40), y en la *Regla* abundan las expresiones propias del viejo tema de la *militia spiritualis;* por eso el monasterio benedictino es un lugar donde el monje se ejercita en la milicia de Cristo. Sin embargo, juzgamos más conforme con el contexto, en el que se habla de *magisterium* y *doctrina* (prol., 50), el interpretar *schola* en el sentido ordinario de "escuela", una escuela donde se *aprende* a servir a Cristo. Y hacemos hincapié sobre la palabra *aprende,* porque pensamos con R. MOLITOR *(Anfänge..., l.c.,* p.115) que la palabra *schola* ha sido escogida intencionadamente para dar a entender que el cenobio benedictino no es "un Areópago ni un establecimiento sólo para perfectos y maestros". El monasterio de S.B. es ante todo una escuela para principiantes (73,1 y 8), para monjes que quieren ser durante toda su vida simples discípulos. No se olvide que la palabra *discipulus* es en la *Regla* sinónima de *monachus.* Sólo secundariamente la voz *schola* abarca aquí, a lo que creemos, las normas espirituales, los reglamentos y la disciplina vigentes en el monasterio. El servicio del Señor, que se aprende teórica y prácticamente en la escuela benedictina, incluye, no solamente

vino, [46] en cuya institución no esperamos ordenar nada duro, nada penoso. [47] Mas, si dictándolo alguna razón de equidad, debiera disponerse algo un tanto más severamente para enmienda de los vicios y conservación de la caridad, [48] no rehuyas en seguida, sobrecogido de temor, el camino de salvación, que no puede iniciarse sino por un principio estrecho. [49] Pero, por el progreso en la vida monástica y en la fe, dilatado el corazón, córrese con inena-

el oficio divino, que S.B. llamará el *pensum servitutis* de sus monjes, sino también el conjunto de las actividades monásticas, orientadas todas ellas hacia Dios, homenaje de obediencia a Dios.

46. **In qua...** El método que se adoptará en esta escuela es objetivo, y le caracteriza la máxima prudencia y sencillez. Procédese por un sistema de simplicidad natural y cristiana. Nada de medidas duras y ásperas, sistematizadas con antelación. El maestro conoce muy bien la condición humana. Es necesario, pues, amar al hombre e inclinarse benévolamente hacia él.

47. **Sed et si...** Todo lo que exige de dulzura el hombre, lo reclama de inflexibilidad el mal que en él puede hallarse. La orientación y el enfoque a una vida santa, aconseja la fijación de unas normas austeras de vida: convivencia en común, leyes que garanticen el funcionamiento perfecto de las articulaciones del organismo monástico según el principio vital de la caridad cristiana, y una mano firme y enérgica que sepa extirpar los vicios propios y ajenos hasta sus mismas raíces. La realidad, por tanto, creará dificultades y sufrimientos. Pero los remedios se aplicarán con el juicio y la comprensión debidos, habida cuenta de las necesidades.

48. **Non ilico...** Los principios, sobre todo, son costosos; y es precisamente al principio, cuando puede presentarse la tentación de abandonar el camino. Con todo, muchas veces las dificultades son más aparentes que reales. Es preciso no atemorizarse antes de tiempo, ni dejarse vencer bajo la acción de los primeros impulsos. El camino de la vida es angosto y estrecho al abordarlo, pero después se dilata de una manera insospechada.

49. **Processu vero...** El camino se dilata a medida que se corre por él. Y la razón es muy sencilla: el tenor de vida a que se somete el monje en el monasterio engendra en él una segunda naturaleza, y la fe que colocó a su alma en un rango de vida superior a los obstáculos que se ofrecen a su paso, hace que se abran los horizoontes de su existencia y se dilate el corazón. No hace falta entonces sino que el amor invada con su inenarrable dulzura todo su ser. Bajo su fuerza incoercible emprenderá el raudo vuelo por el camino de los mandamientos de Dios, y suspirará por las donaciones profundas del espíritu. En esta descripción briosa y vivida asoma toda el alma experimentada y agradecida del patriarca.

Conversationis. El sustantivo *conversatio* puede derivarse del intransitivo *conversari* o del transitivo *conversare.* En el primer

inenarrábili dilectiónis dulcédine cúrritur via mandatórum Dei.

50 *Ut ab ipsíus numquam magistério discedéntes, in eius doctrínam usque ad mortem in monastério perseverántes, passiónibus Christi per patiéntiam participémur, ut et regno eius mereámur esse consórtes. Amen.*

Explicit Prologus

[50] Cf. Act. 2, 42; cf. 1 Pet. 4, 13.

50. ... *ut usque ad mortem suam ibi* (in monasterio) *perseveret* (CESÁR., *Reg. ad mon.* I).
... a divino *magisterio non recedamus* (CIPRIA., *Ep.* 63, 10).
... si in lumine Christi ambulare volumus, a praeceptis et monitis eius *non recedamus* (*ibid.* 18).

caso, significa "conducta", "género de vida"; en el segundo, equivale a *conversio*, en sentido propio o figurado. Aquí se trata de la primera acepción, pero tomada en sentido específicamente monástico: "pertenencia al estado monacal", "vida propia del monje", "ascetismo monástico", etc. En este pasaje S.B. quiso expresar sin duda el ejercicio de la virtud en el monasterio.

50. **Monasterio.** Del griego μοναστήριον. Originariamente habitación de un solitario (μοναχός). El κοινόβιον, *coenobium*, era, en cambio, el lugar donde se llevaba vida de comunidad. Pero la voz *monasterium*, usada en vez de *coenobium*, acabó por suplantar, en latín, a esa palabra, cuando no designa la comunidad misma.

Passionibus... La doctrina de San Pablo sobre la necesidad de que la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, se asocie en este mundo a la pasión de su Cabeza, se aplicó siempre con mayor razón a los monjes, que desean seguir al Señor más de cerca que los otros fieles. Véanse sobre esto las hermosas páginas de CASIANO, Inst. IV,33 ss. Después de animar a su discípulo, en los renglones precedentes, S.B., que no quiere burlar a nadie, pone de relieve este aspecto importante y profundo de la vida monástica considerada como participación vivida e íntima de la pasión de Cristo.

Patientiam. Acaso mejor que el de paciencia, tenga aquí esta voz el significado de sufrimiento.

Ut et regno... Ésta es la aspiración primera y última del cristiano. Que la vida de íntima unión mística con la cabeza que es Cristo, iniciada en el tiempo y en el dolor, tenga su coronamiento magnífico y glorioso en la eternidad.

rrable dulzura de caridad, por el camino de los mandamientos de Dios. [50] De modo que, no apartándonos jamás de su magisterio, perseverando en su doctrina hasta la muerte en el monasterio, participemos de los sufrimientos de Cristo por la paciencia, y merezcamos también acompañarle en su reino. Así sea.

Termina el Prólogo.

El ambiente que crea S.B. con las palabras de su prólogo, es la atmósfera de gracia sobrenatural que ha conquistado para sí con sus años de vida monástica. Las ideas profundas y enjundiosas que acaba de exponer en él, son su sustancia. Pero además consigue el legislador, con su palabra elocuente y afectuosa, los tres fines que los antiguos preceptores.—Cicerón, Quintiliano—asignan al prefacio: ganarse la benevolencia, la atención y la docilidad de sus oyentes. El prólogo contiene, en fin—también según las exigencias del arte—, los rasgos esenciales del contenido de toda la *Regla* y pone de relieve la grande importancia de su doctrina.

Amen. Atestiguada por el códice A y por casi todos los otros, y escrita sin duda por la mano de S.B., esta palabra confiere al prólogo en su conjunto el solemne carácter de una oración de tipo homilético, oración perfectamente lograda, tanto en su fondo doctrinal como en su forma literaria, verdadera obra maestra bajo todos los aspectos.

Entre el prólogo y el cuerpo de la *Regla*, figura en los manuscritos el índice de capítulos, que nosotros hemos colocado, por evidentes razones prácticas, al principio del volumen. Sobre la autenticidad benedictina de este índice, hase de advertir que no hay argumentos decisivos en favor o en contra. Los antiguos hacían preceder a veces sus obras de un elenco de capítulos, y no es improbable que S.B. siguiera esta costumbre, máxime teniendo en cuenta el carácter práctico de su *Regla*. En cuanto a las discrepancias existentes entre el texto del índice y los títulos de los capítulos dentro de la *Regla*, pueden explicarse en parte por la diversa solución adoptada en las abreviaturas, y en parte porque algún copista se permitió tal vez ampliar el epígrafe para conformarlo mejor al contenido del capítulo; y aun cabe en lo posible que el mismo S.B. no copiara exactamente los títulos de los capítulos. El índice se anuncia en los códices con diversas fórmulas, pero éstas son debidas, sin duda, a los copistas. La frase final: *Expliciunt capitula* es de autenticidad muy dudosa.

I. CONSTITUCIÓN ORGÁNICA DEL MONASTERIO (c. 1-3)

La constitución orgánica del monasterio, que S.B. expone en los capítulos 1-3, es bien simple. Los monjes son los que componen la sociedad cenobítica. Todos se mueven en un plano de igualdad relativa, bajo el yugo de una regla y de un abad. Ésta es la forma, el principio vital, la autoridad única en la que todo estriba espiritual y temporalmente. La *Regla* (la ley eclesiástica) y el temor de Dios son los únicos límites fijados a su acción. Como auxiliares en los negocios, los monjes podrán aconsejarle, quedando, empero, en manos del abad la decisión final. Se trata, pues, de una constitución monárquica.

Introducción al capítulo I.

El capítulo primero empieza hablando de los distintos géneros de monjes. Auténticos o falsos, dentro del mundo monástico existían monjes que diferían mucho los unos de los otros, a causa de los principios por que se regían, la forma de vida que llevaban y el ideal que perseguían. S.B. habla de una clasificación y precisa su pensamiento. A los monjes se les concibe como hombres que lo abandonan todo y se retiran a la soledad para consagrarse de lleno a la búsqueda de una vida sobrenatural y vivir sólo para Dios.

Contenido del capítulo:

1. Tema: géneros de monjes.
2. Cenobitas.
3- 5. Anacoretas.
6- 9. Sarabaítas.
10-11. Girovagos.
12-13. Conclusión.

CAPUT I

De genéribus monachórum

8 ian., 9 maii, 8 sept.

1 *Monachórum quáttuor esse génera maniféstum est.*
2 *Primum coenobitárum, hoc est monasteriále, militans sub régula vel abbáte.*
3 *Deínde secúndum genus est anachoritárum, id est*

1-8. *Tria sunt in Aegypto genera monachorum: coenobium (genus) quod... nos "in commune viventes" possumus appellare; anachoretae qui soli habitant per deserta... Tertium genus est quod dicunt Remnuoth, deterrimum* (otros: *teterrimum*) *atque neglectum...* Hi bini vel terni nec multo plures simul habitant suo arbitratu ac ditione viventes (Jerón., *Ep.* 22, 34).

Tria sunt in Aegypto genera monachorum... Primum est coenobiotarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur... Secundum anachoretarum, qui prius in coenobiis instituti iamque in actuali conversatione perfecti, solitudinis elegere secreta... Tertium reprehensibile sarabaitarum est... (Anachoretae) nequaquam contenti hac victoria, qua inter homines occultas insidias diaboli calcaverunt, aperto certamine ac manifesto conflictu daemonibus congredi cupientes vastos heremi recessus penetrare non timeant... Emersit post haec illud *deterrimum* et infidele *monachorum genus* (sarabaitarum): ... coenobiorum nullatenus expetunt disciplinam... *nec ullam* sanae discretionis *regulam legitima eruditione suscipiunt... bini vel terni in cellulis commorantur, non contenti abbatis cura atque imperio gubernari...* procurantes, ut... agendi quod libitum fuerit habeant libertatem (*Conl.* XVIII, 4, 6, 7).

3-5. (Anachoretae) in coenobiis primum diutissime commorantes, omnem patientiae et discretionis regulam diligenter edocti... dirissimis daemonum proeliis congressuri penetrant heremi profunda secreta (*Inst.* V. 36).

De ludo monasteriorum huiusmodi volumus egredi milites, quos (eremi dura) rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint (Jerón., *Ep.* 125, 9).

1. TEMA: GÉNEROS DE MONJES

Los géneros aquí mencionados no son los únicos, pero sí cuatro entonces muy conocidos y fácilmente caracterizables. Sólo los dos primeros pueden contarse como dos ramas auténticas del monaquismo. Los dos restantes, por más que abundaban según testimonios antiguos, son más bien formas abusivas y totalmente condenables.

Monachorum. Vocablo de origen griego (μοναχός), que significa "solo", "único". En sentido cristiano, se encuentra por primera vez en Eusebio de Cesarea († antes del 340). San Jerónimo († 420) es el primer escritor que usa este nombre en su forma latinizada (P. Labriolle, en *Revue des études latines*, t.6 (1928), p.32,n.3; cf. *Revue de Philologie*, t.60 (1934),p.3,n.4). Al principio significó propiamente "solitario", pero luego se aplicó también a los cenobitas.

CAPÍTULO I

De los géneros de monjes

8 en., 9 may., 8 set.

1 Sabido es que hay cuatro géneros de monjes.
2 El primero es el de los cenobitas, es decir, monasterial, que militan bajo una regla y un abad.
3 Luego, el segundo género es el de los anacoretas, esto

2. CENOBITAS.

Las características de este primer género de monjes son: la vida común en un monasterio, y la sujeción a una regla y a un abad. El cenobita no vive solo, sino con unos hermanos, a los que le une la comunión de ideales y de vida; permanece fijo en un monasterio, donde se ejercita en todo lo que exige la consecución de esos mismos ideales de perfección espiritual; tiene, además, por norma una regla inalterable que precisa las líneas básicas y generales, y obedece a un jefe que, sobre dar unidad al conjunto de los monjes, es la norma viva que garantiza y aplica los principios de perfección que ha escogido al abandonar el mundo. Su vida es como una milicia en la que se ejercita y lucha al lado de los otros hermanos, a las órdenes de un solo caudillo.

Primum. Según ciertos autores, particularmente Casiano *(Conl.* XVIII, 5), los cenobitas constituyen el primer género de monjes aun cronológicamente, pues su origen arranca de la primera comunidad cristiana de Jerusalén.

Coenobitarum. El término *coenobita* indica "el que vive en comunidad" (del griego κοῖνος = "común", y βίος = "vida").

Vel = *et.*

3-5. ANACORETAS.

Los anacoretas son considerados por S.B. como un linaje de selección. La condición básica que de ellos se exige, es que tengan a favor suyo un largo aprendizaje en el monasterio. Se trata de librar una lucha personal, sin ayuda ni consuelo ajenos, en la máxima soledad, contra el diablo y contra las propias tendencias, los vicios de la carne y del pensamiento. La dureza y dificultad de este género de vida reclaman una solidez espiritual nada común, una virtud experimentada, no las ilusiones forjadas por un fervor novicio. Es una vida admirable, patrimonio exclusivo de los gran-

heremitárum, horum qui non conversatiónis fervóre novicio, sed monastérii probatióne diutúrna,
4 *qui didicérunt contra diábolum, multórum solácio iam docti, pugnáre,*
5 *et bene extrúcti fratérna ex ácie ad singulárem pugnam herémi, secúri iam sine consolatióne alterius, sola manu vel bráchio, contra vítia carnis vel cogitatiónum, Deo auxiliánte, pugnáre sufficiunt.*

9 ian., 10 maii, 9 sept.

6 *Tértium verò monachórum tetérrimum genus est sarabaitárum, qui nulla régula adprobáti experiéntia*

[6] Cf. Sap. 3, 6.

6. Magistra experientia (*Conl.* XIX, 7; cf. XII, 4, 16).

es, de los ermitaños, quienes, no por un fervor de vida novicio, sino por larga prueba en el monasterio, [4] instruídos ya con la ayuda de muchos, aprendieron a combatir contra el diablo; [5] y bien adiestrados en las filas de sus hermanos para el singular combate del yermo, seguros ya, sin el socorro ajeno, se bastan con el auxilio de Dios, para luchar con sólo su mano y su brazo, contra los vicios de la carne y de los pensamientos.

9 en., 10 may., 9 set.

[6] El tercero y sumamente detestable género de monjes, es el de los sarabaítas, quienes, sin haber sido probados por

3. **Anachoritarum.** Del griego ἀναχωρητής "el que vive aparte".

Id est, heremitarum. Del griego ἐρημίτης, "el habitante del desierto" (ἔρημος). S.B. no distingue entre anacoretas y ermitaños.

Horum qui. En vez de *eorum qui.*

4. **Qui.** Repetición no insólita en el estilo de S. B. (cf. prol. 35; 7,30).

Solacio. En el sentido de "ayuda", común en la baja latinidad (B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.152).

5. **Extructi**= "formados" y también "equipados", "armados".

Consolatione. Como arriba *solacio*, en sentido de "ayuda".

6-9. SARABAÍTAS.

El error fundamental que destruía la vida de estos seudo-monjes, era el de estar faltos de una regla y de un abad; por tanto, de una dirección y de una exigencia que les purificara y que les perfeccionara. Sacuden el yugo de una santidad que aparentan tener con la tonsura que llevan, pues continúan adheridos al proceder del mundo, fomentando sus vicios y obrando de acuerdo con

des atletas en los ejercicios del espíritu. La convivencia con los hermanos en el claustro es una gracia inapreciable. Su ejemplo, sus exhortaciones y su oración ofrecen una poderosa ayuda en los momentos de prueba y en general son un estímulo para avanzar por las sendas de la perfección. En el desierto falta este apoyo moral, y las dificultades y peligros se hacen más sensibles. Sin una reciedumbre espiritual adquirida durante largos años en el monasterio, se expone el monje al fracaso. Pero una vez ésta adquirida, y apoyándose en la ayuda divina, puede el monje aspirar a esta vida escondida totalmente en Dios y tan rica de claridades y dones del cielo.

la veleidad de sus caprichos, ordinariamente de dos en dos o de tres en tres, concediéndose a la recíproca ser ley de santidad lo que no es más que satisfacción de voluntad antojadiza. Su vida es una mentira constante, ya que la tonsura—que significa externamente la pertenencia y consagración a Dios con una vida de renuncia al mundo—y las obras que hacen, no se corresponden.

Esta contradicción e hipocresía podrá tener, ciertamente, grados, pero un estado de falsedad semejante es abominable para un espíritu sincero y recto. Por eso, S.B. lo califica de tristísimo. No puede ser considerado como santo ni apto para un perfeccionamiento espiritual de la vida, y por tanto no se ajusta a la finalidad de la vida monástica.

6. **Teterrimum.** Otros códices leen *deterrimum.* El primer superlativo significa "muy horrendo"; el segundo, "pésimo", "detestable". De todos modos, S.B. ha querido expresar su profundo desprecio por tal género de vida, y de acuerdo con este sentido traducimos nosotros.

Sarabaitarum. Al decir de Casiano *(Conl.* XVIII, 7), es palabra egipcia. Según I. HERWEGEN *(Sinn...*, p.66, nota 4), viene de *Sar* = "disperso" y *Abet* = "monasterio", ambos vocablos coptos, y significaría "disperso con relación al monasterio", es decir, dispersos en celdas individuales.

Experientia magistra. Ablativo absoluto susceptible de muchas interpretaciones. El sentido más obvio parece desprenderse de una manera natural del texto, y es: la experiencia enseña que la regla prueba a los monjes, como el oro en el crisol, en tanto que los sarabaítas no son de hecho probados por ninguna regla; por lo mismo se parecen no al oro, sino al plomo. Es decir, que *experientia magistra* tendría el valor de "según enseña la experiencia", como en 59,6 *(experimento didicimus)*. Mas parece preferible interpretar *experientia* en el sentido de "experiencia práctica", "observancia efectiva", de la regla o del ascetismo, fundándonos en el sentido de ciertas expresiones análogas de CASIANO: *magistra experientia (Conl.* XIX,7); *experientiae magisterio (Conl.* XII,4); *experientia docente (Conl.* XII,16). Además, como nota A. LENTINI *(S. Benedetto...*, p.41), el concepto de la *experientia magistra* no está co-

magístra, sicut aurum fornácis, sed in plumbi natúra molliti,

7 *adhuc opéribus servántes saéculo fidem, mentíri Deo per tonsúram noscúntur;*

8 *qui bini aut terni aut certe sínguli, sine pastóre, non domínicis sed suis inclúsi ovílibus, pro lege eis est desideriórum volúptas,*

9 *cum quidquid putáverint vel elégerint, hoc dicunt sanctum, et quod nolúerint, hoc putant non licére.*

10 *Quartum vero genus est monachórum, quod nominátur gyróvagum, qui tota vita sua per divérsas provincias, ternis aut quatérnis diébus, per diversórum cellas hospitántur,*

11 *semper vagi et numquam stábiles, et própriis voluntátibus et gulae inlécebris serviéntes, et per ómnia deterióres sarabaítis.*

12 *De quorum ómnium horum misérrima conversatióne, mélius est silére quam loqui.*

[7] Cf. Act. 5, 3-4.

9. Quid est hoc aliud quam quod Tyconius de illis ait: Quod volumus sanctum est? (AGUST., *Contra Parm.* II, 13, 31; cf. *Ep.* 9, 14, 43; cf. *Crescon.* IV, 37).

10-11. (Hypocritae sub habitu monachorum) circumeuntes provincias, nusquam missi, nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes... Circumcelliones dicti sunt, quia circum cellas vagantur; solent enim ire hac illac, nusquam habentes sedes (AGUST., *De opere mon.* 36; *Enarr. in Ps.* 132, 3).

11. Instabilis ac vagus (*Inst.* X, 6).
Servire propriae voluntati (VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum V*, XIV, 10).

12. Cf. RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 7.

ordinado al de *regula*, sino subordinado, de suerte que no son dos elementos paralelos. Es la regla precisamente la que obliga a la observancia práctica que ejercita y amaestra al monje. De ahí la ausencia de toda conjunción que una los dos conceptos. Según esto, la traducción exacta sería: "no aprobados por regla alguna, en cuya experiencia hayan sido amaestrados".

7. **Per tonsuram.** Etimológicamente, el efecto de tonsurar. Por eso, como advierten los comentaristas, no es necesario pensar en una forma determinada de tonsura eclesiástica, tal como hoy suele sugerir el vocablo. Simplemente se trataría de llevar el pelo corto. A nosotros, sin embargo, nos parece que S.B. alude aquí al cerquillo o corona de cabellos. Por una parte, la tonsura es, en la mente del patriarca, lo que distingue al monje del seglar; ahora bien, los romanos, a diferencia de los bárbaros, llevaban el pelo corto; y no se diga que los monjes raparían sus cabezas, pues los cristianos de aquel tiempo abominaban tal práctica que les recordaba el uso de los sacerdotes de ciertas divinidades paganas, particularmente egipcias. Por lo demás, es indudable que la *corona Sancti Petri* o cerquillo estaba ya en boga entre el clero y hay indicios de que la llevaban asimismo los monjes, al menos los de

regla alguna, con el magisterio de la experiencia, como oro en el crisol, antes ablandados a la manera del plomo, [7] guardando todavía en sus obras fidelidad al mundo, se les ve mentir a Dios con la tonsura. [8] Los cuales, de dos en dos o de tres en tres, o también solos, sin pastor, recluídos no en los apriscos del Señor sino en los propios, tienen por ley la satisfacción de sus caprichos; [9] pues cuanto piensan o eligen llaman santo y lo que no les place juzgan ser ilícito.

[10] El cuarto género es el de los monjes que llaman girógvagos, que a lo largo de su vida se hospedan tres o cuatro días por diversas regiones, en distintos monasterios, [11] siempre vagabundos y nunca estables, sirviendo a sus propias voluntades y a los deleites de la gula y peores en todo que los sarabaítas. [12] De la misérrima vida de todos los cuales es mejor callar que hablar.

las Galias. De todos modos, sea cual fuere su forma, la tonsura significaba de suyo una especial pertenencia a Dios.

8. **Pro lege eis est.** Uno de tantos anacolutos que ocurren en la *Regla*.

10-11. GIRÓVAGOS.

El absurdo más deplorable es el de los girógvagos, que radica en una completa inestabilidad local, que les sustrae de toda obediencia y vida monástica. Como verdaderos parásitos, se aprovechan de las atenciones y buen tratamiento que la ley de la hospitalidad les ofrece. La gravedad de esta posición la constituye la inestabilidad sobre todo material y local que lleva consigo como consecuencia la inestabilidad en el bien. Son esclavos de la propia voluntad y aficionados a toda clase de molicie, entregándose a rienda suelta a los placeres de la gula. Son el extremo opuesto a toda vida de perfección. Tal género de monjes es sencillamente abominable.

10. **Gyrovagum.** Vocablo híbrido, compuesto del griego γῦρος y del latín *vagus*.

Cellas. *Cella*, en el lenguaje monástico, significaba, entonces como ahora, la habitación del monje, pero también un departamento del cenobio y aun el monasterio entero. Aquí, como lo indica el contexto, equivale a toda morada de monjes.

11. **Voluntatibus.** Algunos códices traen *voluptatibus*, pero *voluntatibus* es preferible por ser lección mejor atestiguada y estar más en conformidad con el contexto. La idea de "placer" está contenida ya en el siguiente vocablo: *inlecebris*.

12-13. CONCLUSIÓN.

S.B. ha tanteado el valor y prestancia de cada una de las principales formas de vida monástica entonces existentes, y ha estu-

13 His ergo omissis, ad coenobitárum fortíssimum genus disponéndum, adiuvánte Dómino veniámus.

13. His igitur quasi quibusdam pestibus exterminatis, veniamus ad eos qui plures in communi habitant, id est, quos vocari coenobium diximus (JERÓN., *Ep.* 22, 35).

diado las posibles causas de desviación anejas a ellas, para forjar su ideal de vida cenobítica. Para ello le ha aplicado en sus mismos cimientos, los principios que constituirán el antídoto a los incon-

13 Prescindiendo, pues, de éstos, vengamos con la ayuda del Señor, a reglamentar el fortísimo linaje de los cenobitas.

venientes que cada una de ellas contiene. Por los monjes de S.B. circulará una vitalidad más sana, de mejor temple y más al abrigo de los peligros que le rodean. A este fin se enderezan todos los capítulos de la *Regla*.

Introducción al capítulo II.

Conocido el género de monjes a quien se dirige la legislación monástica, o sea, los cenobitas, que militan bajo una regla y un abad, S.B. habla largamente del *principio* vital de esta sociedad: el abad. El abad es el que da forma al monasterio. Él es quien coordina todas las energías, tanto en el orden material como en el espiritual. Es el *señor* que ejerce una autoridad absoluta; el *padre* que tiene providencia en todas las necesidades espirituales y temporales de sus hijos y que da al monasterio su carácter de familia; el *maestro* de quien procede la doctrina y la iluminación espiritual en la búsqueda de Dios y de la perfección; el *pastor* que conduce la grey a los pastos donde hallará su sustento, guiándola por los caminos del Evangelio; el *médico* que fortalecerá a los débiles para que no desfallezcan, y curará a los enfermos, evitando que se agraven sus dolencias y les lleven a la muerte, y amputando el miembro enfermo que pueda comprometer la vida de todo el cuerpo. En una palabra, el abad ocupará el lugar de Cristo y conformará su vida y acción a la de Él, perpetuando así su presencia y su gracia. La necesidad y absolutismo de esta autoridad no admite en la mente del patriarca contradicción alguna. Es uno de los principios fundamentales de la institución cenobítica, y en la misma proporción en que se intente aminorarla o abolirla, se esteriliza y se destruye la eficacia de la vida monástica en orden a la santidad y perfección. La Iglesia ha concretado algunos puntos más complejos en el ejercicio de esta autoridad, fijando normas para orillar los peligros que puedan ofrecerse, pero ha dejado intactas las ideas básicas que caracterizan la institución y le dan la forma precisa para poder crecer, desarrollarse y obtener la perfección.

Para los monjes no es éste un capítulo que les constituya en jueces o fiscalizadores del abad. Éste ocupa un lugar primordial e insustituíble en la santificación de cada uno de ellos. La buena marcha de sus relaciones con el abad será para los monjes un síntoma de la propia rectitud y el mejor medio para ir a Dios. Alejarse o separarse de este principio vivificante, constituiría la *disminución o el total rompimiento de la comunión con Dios.* Faltando la fe y la confianza en el abad, la vida se termina. El único camino para el monje benedictino es, pues, el de la obediencia.

Contenido esquemático del capítulo:

1- 3. El abad, vicario de Cristo. Dignidad.
4-10. Administrador de los intereses de Dios. Responsabilidad.
11-15. Maestro de la "escuela del servicio divino". Misión.
16-40. Normas de gobierno:
- *a)* 16-22. Imparcialidad.
- *b)* 23-29. Corrección juiciosa.
- *c)* 30-32. Flexibilidad y adaptabilidad.
- *d)* 33-36. El espíritu antes que la materia.
- *e)* 37-40. Principio estimulante y moderador: el juicio de Dios.

CAPUT II

QUALIS DÉBEAT ABBAS ESSE

10 ian., 11 maii, 10 sept.

1 *Abbas qui praeésse dignus est monastério, semper meminere debet quod dicitur, et nomen maióris factis implére.*

2 *Christi enim ágere vices in monastério créditur, quando ipsius vocátur pronómine,*

1-3. EL ABAD, VICARIO DE CRISTO. DIGNIDAD

Tratándose de una sociedad cuyo aglutinante es el espíritu, la constitución de su fundamento se inspira en absoluto en una razón sobrenatural. Quien la rige y la perfecciona es Cristo. El abad ocupa su lugar visiblemente, lleva además su nombre, esto es padre, y es la fuente de donde dimanan para el monje las gracias de la vida monástica. El ambiente en que se mueve esta constitución es la fe. Y con una lógica certera, S.B. acepta, junto con el principio, todas las consecuencias que de él se derivan y que irá indicando en el decurso de la *Regla*. Por su parte el abad debe ser consciente de lo que es, y ajustar su vida a la santidad y rectitud de Cristo. Para los monjes es el abad el gran don del cual procede el pan de cada día de la voluntad de Dios que él les manifiesta de continuo. Por un paralelismo bellísimo con la vida cristiana, la fe transporta a un campo sensible las delicadezas de la filiación divina. La fe les liga al abad por la profesión monástica con un vínculo parecido al que la misma fe les liga a Dios por el bautismo cristiano. De ahí la paternidad y el concepto correlativo de filiación existentes en el monasterio.

1. **Abbas.** Palabra de origen arameo: *Abba* = padre. En el Antiguo Testamento se aplica indistintamente a los profetas, a los doctores y a los sacerdotes; en el Nuevo, en cambio, se refiere siempre a Dios (*Mt.* 14,37; *Rom.* 8,15; *Gal.* 4,6). En Egipto y en Siria se daba el nombre de *Abba* (o *Apa* en copto sahídico) únicamente al monje llegado a la perfección, al τέλειος, al πνευμα τοφόρος capaz de pronunciar el λόγιον inspirado por el Espíritu Santo, y por consiguiente, de engendrar hijos espirituales (cf. W. BOUSSET, *o.c.*, p.79). Mas al irse agrupando los primeros monjes y formar así grandes comunidades, el nombre de abad fué adquiriendo un significado cada vez más jurídico: era ya una institución, un cargo; paternidad espiritual, naturalmente, pero asi-

CAPITULO II

CUÁL DEBE SER EL ABAD

10 en., 11 may., 10 set.

[1] El abad que es digno de presidir un monasterio, debe siempre acordarse del nombre que se le da y llenar con obras el apelativo de superior. [2] Porque se cree que hace las veces de Cristo en el monasterio, como quiera que se le llama con su mismo nombre, [3] según lo que dice el Após-

mismo responsabilidad material y aglutinante de la gran familia monástica, fueron las notas que le caracterizaron en lo sucesivo. S.B. se apropia ambas concepciones. El abad de la *Regla* es ante todo el πατήρ πνευματικός, el padre espiritual de los desiertos de Escete (cf. K. HEUSSI, *o.c.*, p.164 ss.). Pero en un romano como S.B., no podía dejar de adquirir gran importancia el sentido cenobítico, jerárquico del abad, a que hemos aludido. I. HERWEGEN (*Sinn...*, p.67 ss.) ha querido ver estos dos aspectos del abad benedictino en los dos apelativos que le da S.B. al principio de este capítulo: *abbas* = "padre", *maior* = "superior". La palabra *abbas* expresa la paternidad espiritual; la palabra *maior*, el orden jerárquico, sociológico y jurídico. Sobre el abad en general véase H. EMONDS, *Abt*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, t.1, 1950, col.45-55; sobre el cometido espiritual y el gobierno del abad benedictino, J. DE PUNIET, *Abbé*, en D.S., t.1 [1932], p.54-57.

Nomen maioris. Es de notar el intento de Dom O. CASEL (*Bemerkungen zu einem Text der Regula Sancti Benedicti*, en St.M., t.61 [1947], p.6-8) de demostrar que la palabra *maior* no significa aquí otra cosa que "padre"; mas no hemos adoptado tal traducción por creer que esa sentencia no se mantiene suficientemente.

2. **Christi...** SAN JERÓNIMO (*ad Galat.* 4, 6) se indignaba de que, contrariando el precepto del Señor de atribuir sólo a Dios el título de padre, hubiese en los monasterios quienes osaran llamar a otros, y aun hacerse llamar a sí mismos, con este nombre. S.B. justifica aquí esta costumbre: el superior del cenobio lleva el apelativo de abad únicamente por ser el lugarteniente de Cristo.

Ipsius vocatur pronomine. Al atribuir a Cristo el nombre de "padre", S.B. no comete ningún desliz teológico, ni siquiera innova nada en la tradición cristiana. En efecto, si sólo la primera Persona de la Santísima Trinidad puede llamarse Padre cuando se la considera en su relación personal con la segunda, la noción de paternidad corresponde por igual a las tres Personas tomadas

3 *dicénte Apóstolo:* Accepístis spíritum adoptiónis filiórum, in quo clamámus: Abba, Pater.
4 *Ideóque abbas nihil, extra praecéptum Dómini quod sit, debet aut docére aut constitúere vel iubére;*
5 *sed iússio eius vel doctrina, ferméntum divínae iustítiae in discipulórum méntibus conspargátur;*
6 *memor semper abbas quia doctrinae suae vel discipulorum oboediéntiae, utrarúmque rerum in treméndo iudício Dei faciénda erit discússio.*

[8] Rom. 8, 15.

3. (Is qui praeest) timens ne praeter voluntatem Dei, vel praeter quod in Sacris Scripturis evidenter praecipitur, vel dicat aliquid vel imperet (BASIL., *Reg.* 15).

en la unidad de la naturaleza divina y como único principio de operación *ad extra*. Cristo, además, puede llamarse "padre" en calidad de maestro, en función de segundo Adán, en su carácter de esposo de la Iglesia. La idea de la paternidad espiritual del maestro adquirió gran difusión, gracias a los doctores de la escuela alejandrina; Cristo, como maestro de los cristianos, es asimismo su padre. Cristo es llamado por San Pablo (I Cor. 15,22 y 42-47) segundo Adán, regenerador de la humanidad que en el primer Adán halló la muerte; el apologista ARÍSTIDES (*Apología* XV, 1) se hace eco de esta idea al afirmar que la genealogía de los cristianos arranca (γενεαλογοῦνται) de Cristo; y San Justino, según testimonio de las actas de su martirio (*Martyrium Iustini, 2*), exclamaba: "nuestro verdadero padre es Cristo". Muchos Padres han visto a Cristo en el padre de familia, dueño de la viña del Evangelio (Mt. 20,1 ss.), y por ende aplican asimismo a Cristo el nombre de padre. Otro fundamento para tal apelativo lo proporcionan dos textos de San Juan: "*qui videt me videt et Patrem*" (Io., 14,9 ss.) y "*Pater et ego unum sumus*" (Io., 10.13), idea que recogen CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Stromata* VIII, 81,7), SAN ATANASIO (*Orationes contra Arianos*, I y III), etc. Además de los citados, atribuyen a Cristo el nombre de "padre" Orígenes, Arnobio, San Agustín, San Cesáreo y otros Padres. Cf. H. S. MAYER, *Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation*, t.II (Beuron 1932), p.89 ss.; B. STEIDLE, *Heilige Vaterschaft*, en B.M., 14 (1932), p.215-226; ID., *Abba, Vater*, en B.M., t.16 (1934), p.89-101; M. ROTHENHÄUSLER, *Der Vatername Christi*, en St.M., t.52 (1934), p.178-179.

4-10. ADMINISTRADOR DE LOS INTERESES DE DIOS. RESPONSABILIDAD

La primera consecuencia que se deriva del principio propuesto, es que el abad está investido de un poder divino que dimana de la paternidad que le ha sido conferida. Su autoridad es la única que existe en el monasterio. S.B. hará hincapié con harta frecuencia en esta plenitud de poder y la pondrá al abrigo de todo lo que pueda atentarla. No hay ningún principio de autoridad que se le anteponga, a no ser la *Regla* y los mandamientos de Dios.

tol: *Recibisteis el espíritu de adopción de hijos, por el cual llamamos: Abba, Padre.* [4] Por lo mismo, el abad nada debe enseñar, establecer o mandar que se aparte de los preceptos del Señor; [5] antes bien, sus mandatos y doctrina, a modo de fermento de la divina justicia, han de difundirse en las almas de sus discípulos; [6] acordándose siempre que de su doctrina y de la obediencia de sus discípulos, de entrambas cosas se le pedirá cuenta en el tremendo juicio de Dios.

El abad está identificado con la voluntad de Dios e interesado en sus mismos intereses. No se apartará, pues, un ápice de Él, ni en la enseñanza, ni en la ordenación de las cosas, ni en disposición alguna. Imitando el proceder de Dios, deberá procurar que todo lo que emane de él en preceptos o en doctrina, penetre con eficacia en las mentes de sus discípulos, para que, como por obra de un fermento poderoso que recibe su vitalidad de la asistencia especial que tiene de Dios, ilumine a sus monjes y obtenga de ellos el máximo incremento espiritual. Su poder, pues, si bien enorme, no es ilimitado ni arbitrario.

El principio regulador de la conducta del abad es el temor de Dios. Deberá un día rendir cuentas al Juez supremo, de dos cosas: de sus enseñanzas y de la obediencia de sus discípulos. En cuanto a la enseñanza, se le examinará de si ha nutrido espiritualmente a los suyos proporcionándoles una doctrina suficiente, sólida y asequible a sus inteligencias, y de cómo ha procurado perfeccionar en la práctica la vida espiritual de cada uno de ellos, desbrozando el camino y previniendo los escollos, corrigiendo y castigando los vicios y custodiando la observancia monástica. No podrá excusarse de los daños que habrá podido causar a los intereses del supremo Pastor, si es que ha cerrado los ojos y, cruzándose de brazos, ha contemporizado a sabiendas con el mal. El abad no puede abandonarse a la vida cómoda, procediendo inconsideradamente en materia de observancia, o prodigando concesiones a su antojo que podrían ahorrarle quebraderos de cabeza, sino que deberá exigir en todo momento la perfección de sus hijos, según el deseo de Aquel cuyos intereses defiende en el monasterio.

4. **Quod sit.** Varios códices, entre ellos K, ofrecen la expresión *quod absit*, que adoptó *el textus receptus*. Tal lección no carece de verosimilitud, ya que esta locución es familiar a S.B.; pero está mejor atestiguada la que adoptamos. Se trata de una inversión de construcción, en lugar de *nihil quod sit extra praeceptum Domini*.

6. **Memor**... Gramaticalmente puede interpretarse de varias maneras, bien relacionando esta proposición con la anterior, en la que *abbas* ocupaba todavía el lugar de sujeto lógico; bien tomándola como un nominativo absoluto, y entonces *memor* equivaldría al participio *meminens;* bien sobrentendiendo el verbo *sit*.

Utrarumque rerum. Plural harto frecuente en el latín tardío; en vez de *utriusque rei*.

7 *Sciátque abbas culpae pastóris incúmbere, quidquid*
in óvibus paterfamílias utilitátis minus potúerit inveníre.
8 *Tantúndem iterum erit, ut, si inquiéto vel inoboediénti gregi, pastóris fúerit omnis diligéntia adtribúta, et*
mórbidis eárum áctibus univérsa fúerit cura exhíbita,
9 *pastor eórum in iudicio Dómini absolútus, dicat cum Prophéta Dómino:* Iustítiam tuam non abscóndi in corde meo, veritátem tuam et salutáre tuum dixi; ipsi autem contempnéntes sprevérunt me;
10 *et tunc demum, inoboediéntibus curae suae óvibus, poena sit eis praévalens ipsa mors.*

11 ian., 12 mai, 11 sept.

11 *Ergo, cum áliquis súscipit nomen abbátis, dúplici debet doctrina suis praeésse discípulis,*
12 *id est ómnia bona et sancta, factis ámplius quam verbis osténdat; ut capácibus discípulis mandáta Dómini verbis propónere; duris corde vero et simplicióribus, factis suis divina praecépta monstráre.*
13 *Omnia vero quae discípulis docúerit esse contrária, in suis factis índicet non agénda, ne áliis praédicans, ipse réprobus inveniátur;*
14 *ne quando illi dicat Deus peccánti:* Quare tu enárras iustítias meas, et adsúmis testaméntum meum per os tuum? Tu vero odísti disciplínam et proiecísti sermónes meos post te.

[9] Ps. 39, 11; Is. 1, 2; cf. Ez. 20, 27.
[10] Cf. Is. 25, 8 (Vet. Lat.).
[13] Cf. 1 Cor. 9, 27.
[14] Ps. 49, 16-17.

8. **Tantundem**... El *textus receptus* nos da la lectura *tantum iterum liber erit;* los códices casinenses, *tantundem iterum erit liber;* OVS, *tantum iterum erit;* pero los mejores manuscritos—ABC y otros—nos brindan la lección que ofrecemos. La discrepancia de los copistas se explica porque no entendieron la lectura primitiva. La frase ha dado asimismo lugar a diversas traducciones. Pero nos parece evidente que *tantundem* tiene un valor aproximado al de "otro tanto", que ya tenía en los clásicos; en cuanto a *iterum*—todos los traductores están concordes en ello—, significa "por otra parte". En consecuencia, podríamos traducir a la letra: "Con no menos razón, por otra parte, sucederá que". Como si dijera: "Es verdad que se imputará a falta del pastor lo que se echare de menos en el bien de las ovejas, *pero no es menos cierto por otra parte que,* si ha desplegado el mayor celo por las ovejas indóciles..."

[7] Y sepa el abad que se imputará a culpa del pastor todo lo que el padre de familia pudiere echar de menos en el provecho de sus ovejas. [8] Por otra parte, no es menos cierto que, si hubiere desplegado toda la diligencia del pastor con la grey inquieta y desobediente, y aplicado a sus actos malsanos todo su cuidado, [9] será absuelto como pastor de la misma en el juicio de Dios, y podrá decir con el Profeta al Señor: *No escondí tu justicia en mi corazón: he manifestado tu verdad y tu salvación, pero ellos, menospreciándome, me desoyeron.* [10] Y entonces, por fin, sea la misma muerte la pena que prevalezca sobre las ovejas rebeldes a sus cuidados.

11 en., 12 may., 11 set.

[11] Luego cuando alguno recibe el nombre de abad, debe presidir a sus discípulos con doble doctrina, [12] esto es, que muestre todas las cosas buenas y santas más con hechos que con palabras; de suerte que a los discípulos capaces les proponga los mandatos del Señor verbalmente, y en cambio, a los duros de corazón y a los simples muestre los divinos preceptos con sus obras. [13] Y todo aquello que enseñare a sus discípulos serles perjudicial, indique él con sus actos que no deben hacerlo, [14] no sea que predicando a los demás, sea él hallado réprobo; y que al pecar le diga Dios algún día: *¿Por qué anuncias tú mis preceptos y tomas en boca mi alianza? Siendo así que has aborrecido mi ley y has echado a tus espaldas mis palabras.* [15] Y: *Tú que*

11-15. MAESTRO DE LA ESCUELA DEL SERVICIO DIVINO. MISIÓN

La misión primera del abad es enseñar. Los monjes se congregan en una escuela—que así concibe el monasterio S.B.—, y el maestro único es el abad. Los medios de esta misión docente son la palabra y el ejemplo; pero en tanto la primera queda limitada a los discípulos capaces, el segundo se extiende a todos. He ahí por qué tiene S.B. en tan alta estima el valor del ejemplo. No hay que olvidar que se trata de una escuela eminentemente práctica, donde debe aprenderse la bondad y la santidad, y que el lenguaje más eficaz es el ejemplo, asequible a todas las edades y condiciones. Se intuye en esta concepción la idea del Buen Pastor precediendo a su rebaño por los caminos de la ascensión hacia Dios. Pero allí donde las disposiciones naturales o la educación lo permitan, ha de exponer con sabia doctrina la verdad revelada por Dios para garantizar un mayor progreso en las almas. Y en todo caso la doctrina y las obras deberán hermanarse y estar siempre de acuerdo, porque la discordancia destruiría evidentemente la eficacia.

15 *Et: "Qui in fratris tui óculo festúcam vidébas, in tuo trabem non vidísti".*

12 ian., 13 maii, 12 sept.

16 *Non ab eo persóna in monastério discernátur.*
17 *Non unus plus amétur quam álius, nisi quem in bonis áctibus aut oboediéntia invénerit meliórem.*
18 *Non converténti ex servítio praeponátur ingénuus, nisiália rationábilis causa existat.*
19 *Quod si ita, iustítia dictánte, abbáti visum fúerit, et de cuiúslibet órdine id fáciet; sin álias, própria téneant loca;*
20 *quia sive servus sive liber, omnes in Christo unum sumus, et sub uno Dómino aequálem servitútis militiam baiulámus, quia* non est apud Deum personárum acséptio.
21 *Solúmmodo in hac parte apud ipsum discérnimur, si melióres ab áliis in opéribus bonis et húmiles inveniámur.*
22 *Ergo aequális sit ab eo ómnibus cáritas, una praebeátur in ómnibus secúndum mérita disciplína.*

[15] Cf. Mt. 7, 3.
[20] Cf. Gal. 3, 28; Rom. 2, 11.

11, 16-22. Omnia quae agenda sunt ante factis impleas... Ne unam plus, aliam minus ames: sed cuncta... aequo moderamine disponas, parique moderatione dispenses, ac parem eis caritatem impertias; et non quibuslibet per privatum amorem, sed cunctis secundum merita singularum, quae sunt necessaria largiaris. Non quae tibi vultu intuituque placuerit..., sed quam amor Christi et religiosior demonstraverit vita, praeponas (CESÁR., *Ep. hort. ad Virg.*).

16-17. Praecipimus vobis qui huic officio praestis, ut personae a vobis non accipiantur, sed aequali affectu omnes diligantur (*Reg. I SS. Patrum* 16).

Haec vere est caritas ordinata, quae odio habens neminem, quosdam meritorum iure plus diligit; quaeque cum generaliter diligat cunctos, excipit tamen sibi ex his, quos debeat peculiari affectione complecti (*Conl.* XVI, 14).

20. Ubi dives et pauper, servus et liber, ... omnes in Christo unum sumus (AMBROS., *Ep.* 63, 85).

22. Unumquemque secundum merita quotidianae conversationis iudicans... (*Reg. Orient.* I).

16-40. NORMAS DE GOBIERNO

a) 16-22. *Imparcialidad.*

En el ejercicio de su cometido, el abad debe trascender el orden natural. Es un punto asaz delicado y difícil. ¿Cómo debe tratar a sus monjes? En principio, a todos de la misma manera, porque todos por igual deben ser objeto de su solicitud y caridad. Por tanto, todos ocuparán el lugar que les corresponde. No obs-

veías una mota en el ojo de tu hermano, no viste una viga en el tuyo.

12 en., 13 may., 12 set.

[16] No haga acepción de personas en el monasterio. [17] No ame a uno más que a otro, si no es al que hallare mejor en las buenas obras y en la obediencia. [18] No se anteponga el noble al que procede de condición servil, de no existir otra causa razonable; [19] mas, si dictándolo la justicia, así le pareciere al abad, lo hará de cualquier rango que sea; de lo contrario, conserven sus propios puestos, [20] porque tanto el esclavo como el libre, todos somos uno en Cristo y prestamos bajo un solo Señor la milicia de una misma servidumbre, *que ante Dios no hay acepción de personas.* [21] Sólo en este sentido se nos distingue ante Él: si somos hallados mejores que los otros en las buenas obras y humildes. [22] Tenga, pues, igual caridad con todos, observando con todos la misma línea de conducta, según los méritos.

tante, una solución tan simplista no resuelve todas las dificultades. La igualdad no puede ser absoluta sino relativa, ya que la misma naturaleza de las cosas impondrá una diferenciación que es preciso admitir. No debe entonces predominar un principio natural, como por ejemplo, la condición social de procedencia, una simpatía personal, un vínculo familiar u otras razones por el estilo, ya que no son valores estimables delante de Dios como fundamento de predilección. Las diferencias naturales quedan abolidas por razón del servicio de Dios al cual están los monjes consagrados. La distinción, pues, deberá proceder razonablemente y según justicia, de una causa más elevada, como es la superioridad en buenas obras, una obediencia más incondicional, una humildad más profunda, o el mérito de su vida. En este caso el abad podrá obrar tranquilamente según el mismo proceder de Dios, conceder una distinción, preferir, anteponer o estimar en más a unos que a otros. La prudencia le indicará la medida, pero la vida sobrenatural justifica este principio. Una vida santa y perfecta explica las diferencias que puede hacer el abad, del mismo modo que Dios se complace con preferencia, en aquellos que con su vida recta e íntegra se asemejan más al Hombre-tipo Jesucristo, su hijo predilecto, dechado que ha propuesto a los hombres. El abad debe mirar siempre a los monjes con los mismos ojos que los mira Dios.

b) 23-29. *Corrección juiciosa.*

La naturaleza humana es voluble y tornadiza; la teoría doctrinal no le basta. Si no existe una corrección que se aplique a la

13 ian., 14 maii, 13 sept.

23 *In doctrina sua namque abbas apostólicam debet illam semper formam serváre, in qua dicit:* Argue, óbsecra, increpa;

24 *id est, miscens témpori bus témpora, terróribus blandiménta, dirum magistri, pium patris osténdat affléctum;*

25 *id est, indisciplinátos et inquiétos debet dúrius argúere; oboediéntes autem et mites et patiéntes, ut in mélius proficiant obsecráre; neglegéntes et contempnéntes, ut increpet et corrípiat admonémus.*

26 *Neque dissimulet peccáta delinquéntium, sed mox ut coéperint oriri, radícitus ea, ut praévalet, ámputet, memor periculi Heli, sacerdótis de Silo.*

27 *Et honestióres quidem atque intellegíbiles ánimos, prima vel secúnda admonitióne, verbis corrípiat;*

28 *improbos autem et duros ac supérbos vel inoboediéntes, vérberum vel córporis castigatióne ipso initio peccáti*

[23] 2 Tim. 4, 2.
[26] Cf. Sap. 11, 24; cf. 1 Reg. 2.
[28] Prov. 29, 19 (Vet. Lat.).

23-24. ... dicente Apostolo: *Argue, increpa, obsecra cum omni patientia et doctrina*... Decernendum est ab illo qui praeest, qualiter circa singulos debeat pietatis affectum monstrare, et qualiter tenere debeat disciplinam (*Reg. I SS. Patrum* 5).
25. Tamquam inquietus et indisciplinatus confundatur (Basil., *Reg.* 98).
26. Radicitus amputare (*Conl.* XVI, 6; cf. 20).
28. Cf. c. 28, 1.

continua, se desfigura una comunidad, hasta el punto de tomar un aspecto monstruoso y absurdo. La corrección es un elemento de todo punto necesario. Si el abad quiere gobernar como es debido, no deberá nunca adoptar un molde único en donde vaciar, sin distinción alguna, las almas de sus monjes. Sería un abuso de idealismo abstracto. Es menester partir de la naturaleza de las cosas. Entre los monjes pueden hallarse tres categorías que los diferencian netamente: los buenos, los defectuosos y los malos. Como mortales, todos faltarán, y las culpas no pueden ser disimuladas. El mal de los monasterios no está en la existencia de los vicios, sino en que éstos no son corregidos y sancionados. Y es necesario extirparlos de raíz, no bien den señales de vida. El procedimiento, empero, es complejo y exige tacto. A los primeros, obedientes, pacíficos y sufridos, les bastará una ayuda en los momentos de debilidad, una exhortación que les anime a ser mejores y a progresar en la virtud. A los defectuosos, indisciplinados o de carácter voluble e inquieto, será preciso amonestarles con más firmeza e insistencia para frenar su inestabilidad en el bien y rectificar el desequilibrio de su alma. A los apáticos, empero, que menosprecian la observancia conculcando todo principio de autoridad, como son la tradición y costumbres del monasterio, las prescripciones de la *Regla* o los mandamientos del abad, que se les

13 en., 14 may., 13 set.

[23] En su gobierno debe el abad observar siempre aquella norma del Apóstol que dice: *Reprende, exhorta, amonesta;* [24] es decir, que combinando tiempos y circunstancias y el rigor con la dulzura, muestre la severidad del maestro y el piadoso afecto del padre, [25] o sea: que a los indisciplinados e inquietos debe reprenderlos más duramente; en cambio, a los obedientes, pacíficos y sufridos debe exhortarles para que aprovechen más; a los negligentes y a los que menosprecian [la observancia], le amonestamos que les reprenda y castigue.

[26] Y no disimule los pecados de los delincuentes, sino que tan pronto como empiecen a nacer, córtelos de raíz con todas sus energías, acordándose de la desgracia de Helí, sacerdote de Silo. [27] Corrija verbalmente amonestándoles una o dos veces a los más dóciles e inteligentes; [28] a los malos, empero, y a los duros, a los soberbios y desobedientes, reprímalos en seguida que asome el vicio, con azo-

reprenda y castigue. Dejarles en ese estado equivale a ponerles en el trance de perderse y poner en peligro el bien común. El castigo de Dios caería entonces implacable sobre la autoridad que se muestra indulgente.

Al aplicar el abad la corrección, tendrá presente la adecuación al modo de ser de cada uno. Hay personas bien educadas que son sensibles a las exigencias naturales y sobrenaturales de la rectitud, inteligentes para comprender lo irrazonable del desorden y el pecado. Un aviso verbal les es más que suficiente para entrar en razón y modificar su conducta. En nuestros tiempos es éste el caso más corriente. Pero hay inteligencias tan obtusas y faltas de luz, almas tan soberbias y rebeldes, que no comprenden otro lenguaje que el de los azotes. Entonces el mismo interés por su salvación justifica los procedimeintos duros y penosos. La civilización actual ha hecho innecesario apelar a estos recursos draconianos.

Todavía habrá de tener presente el abad otra cosa: la oportunidad del castigo. No todo han de ser halagos y afecto para atraer al culpable, ni tampoco amenazas y sanciones para poner coto a sus desórdenes. Ambas cosas deben compaginarse según lo exijan las circunstancias, de suerte que pueda lograrse el fin del magisterio paternal que ejerce el abad: llevar las almas a Dios.

23. **In doctrina sua**... Es claro por el contexto, que doctrina tiene aquí un significado más amplio y universal: abraza todo el gobierno espiritual del abad, sobre todo desde el punto de vista de su doble función de padre y maestro. De ahí nuestra traducción.

24. **Miscens**... A la letra: "mezclando tiempos con tiempos, terrores con caricias". El sentido es a todas luces evidente por el contexto. Nótese el paralelismo entre las frases: *temporibus-terroribus, tempora-blandimenta.* Es una simetría muy cara a S.B.

cohérceat, sciens scriptum: Stultus verbis non corrígitur;

29 *et iterum:* Pércute fílium tuum virga, et liberábis ánimam eius a morte.

14 ian., 15 maii, 14 sept.

30 *Meminere debet semper abbas quod est, meminere quod dicitur; et scire quia cui plus conmittitur, plus ab eo exígitur.*

31 *Sciátque quam difficilem et árduam rem súscipit, régere ánimas et multórum servíre móribus, et álium quidem blandiméntis, álium vero increpatiónibus, álium suasiónibus;*

32 *et secúndum uniuscuiúsque qualitátem vel intellegéntiam, ita se ómnibus conformet et aptet, ut non solum detrimenta gregis sibi conmissi non patiátur, verum in augmentatióne boni gregis gáudeat.*

15 ian., 16 maii, 15 sept.

33 *Ante ómnia, ne dissímulans aut parvipéndens salútem animárum sibi conmissárum, ne plus gerat sol-*

[29] Prov. 23, 14.
[30] Cf. Lc. 12, 48.

30. Plus ab eo exigitur cui plus commissum est (AMBROS., *Apol. proph. David* 51).
Cui plus creditur, plus ab eo exigitur (JERÓN., *Ep.* 14, 9).
Secundum illud: Cui plus datur, plus exigitur ab eo (AGUST., *Quaest. in Hept.* III, 31).
32. Ne grex tuus (Domine) detrimentum sustineat (SACR. GELAS., *I.* XXXVIII).
Cum omni cautione et sollicitudine singuli commissum sibi gregem custodiant (ORSIES., *Doctr.* 17).
33. Transitoria bona atque terrena (AGUST., *De Civ. Dei* XXII, 2).
De terrenis istis et vanissimis et caducae vitae transitoriis (AGUST., *Serm.* 113, 6).
Transitorium aliquid et caducum (*Conl.* IX, 24).
... de rebus caducis atque terrenis (*ibid.* XVI, 9).

c) 30-32. *Flexibilidad y adaptabilidad.*

Los intereses confiados al abad no se ciñen a la materia, es decir, a una administración puramente temporal. La gravedad de su cometido radica en lo que él es y representa, y que se le recuerda con el nombre que se le da. Esto es, que ejerce la función de padre, y padre espiritual. Si la confianza que en él se deposita es tan importante por razón del carácter espiritual y sagrado del cargo que ha asumido de gobernar almas, la exigencia por parte de Dios guarda con aquélla igual proporción. Es el toque de atención que S.B. hace constantemente al abad. No puede obrar inconscientemente, a la ligera o con fatua presunción propia de quien

tes y otras penas corporales, sabiendo que está escrito: *El necio no se enmienda con palabras.* [29] Y también: *Pega a tu hijo con vara y librarás su alma de la muerte.*

14 en., 15 may., 14 set.

[30] Debe acordarse siempre el abad de lo que es, acordarse del nombre que se le da, y saber que a quien más se le confía, más se le exige. [31] Y sepa cuán difícil y ardua cosa emprende: gobernar almas y adaptarse a los temperamentos de muchos; y a uno precisamente con halagos, a otro con reprensiones, a otro con la persuasión; [32] y según la condición e inteligencia de cada cual, de tal manera se conforme y adapte a todos, que no sólo no sufra detrimento la grey que se le ha confiado, sino que se goce del aumento del buen rebaño.

15 en., 16 may., 15 set.

[33] Ante todo, que descuidando o estimando en poco la salvación de las almas a él confiadas, no preste mayor so-

no tiene experiencia. La dirección espiritual es harto difícil, tanto por la naturaleza misma del alma, como por la gran diversidad de dones y cualidades que cada uno posee. El honor de regir a los demás no será para él como un dominio en provecho propio, sino que deberá conformarse y adaptarse en todo a la manera de ser de cada cual. Su conducta ha de ser la de un modesto operario que tiene todos los instrumentos de su arte en las manos y los maneja hábilmente según conviene. Es decir, que no sólo no deberá *obstaculizar el progreso de sus hijos hacia Dios*, sino que perfilará en cada uno de ellos los rasgos del primogénito Jesucristo, para poder gozarse en el incremento espiritual del buen rebaño.

31. **Multorum**... Literalmente: "servir a las índoles de muchos". *Moribus* tiene aquí la acepción, ya en vigor entre los clásicos, de "manera de ser", "temperamento", "índole", no de "costumbres" o "usos". *Servire* lo emplea S.B. en este pasaje, en el concepto genuinamente evangélico y cristiano de servir un superior a sus súbditos, usando de la autoridad en beneficio de ellos.

d) 33-36. *El espíritu antes que la materia.*

Todo en el monasterio está en manos del abad: los bienes temporales y la dirección espiritual. Pero mientras la administración de los bienes temporales es compartida en gran manera con el mayordomo, en las cosas espirituales es el abad el único que dirige y gobierna. El carácter difícil de esta misión podría fatigarle y

licitúdinem de rebus transitóriis et terrénis atque cadúcis,

34 *sed semper cógitet quia ánimas suscépit regéndas, de quibus et ratiónem reddítúrus est.*

35 *Et ne causétur de minóri forte substántia, meminerit scriptum:* Primum quaérite regnum Dei et iustítiam eius, et haec ómnia adiciéntur vobis;

36 *et iterum:* Nihil deest timéntibus eum.

37 *Sciátque quia qui súscipit ánimas regéndas, paret se ad ratiónem reddéndam.*

38 *Et quantum sub cura sua fratrum se habére scierit número, agnóscat pro certo quia in die iudicii ipsárum*

[35] Mt. 6, 33.
[36] Ps. 33, 10; cf. Ps. 22, 1.
[37] Cf. Heb. 13, 17.

34. Semper cogitans (praeposita) Deo se pro vobis reddituram esse rationem (AGUST., *Ep.* 211, 15).
38. (Discimus superiores, nos) post rationem vitae nostrae, etiam pro aliis qui nobis crediti sint reddituros esse similiter rationem (ORSIES., *Doctr.* 11).

ser parte para que adoptara una actitud indiferente, decantando paulatinamente su espíritu hacia las cosas temporales que le solicitan. O también el afán de dar más esplendor material al monasterio, muy legítimo por otra parte, podría hacerle olvidar lo que tiene la primacía en el orden de los intereses de la comunidad. El mejor antídoto contra esta posición falsa, es el pensar que habrá de dar cuenta de todo en el tremendo juicio de Dios. Este pensamiento le centrará en la verdad de las cosas, penetrándole de la caducidad de los bienes temporales y haciéndole justipreciar el gran valor de los eternos.

Es un hecho incuestionable que el abad tiene una gran responsabilidad respecto al patrimonio del monasterio, cuya sabia administración le obliga apremiantemente; pero esto no debe ser nunca motivo para preterir de modo indirecto, sí, pero por desgracia muy real, sus mucho más graves deberes para con las almas. Lo que S.B. le recuerda con singular insistencia es la primacía indiscutible que vindican para sí las cosas del espíritu sobre la materia. Hay que atender siempre al valor de la jerarquía y a la jerarquía de los valores. Trastornar las cosas procediendo sin reflexión y con versatilidad, ocasionaría un peligro sumamente funesto para toda la vida del monasterio. Por otra parte, el espíritu de fe debe pacificar la solicitud del abad, que en circunstancias podrá tener visos de desasosiego. Existe una providencia que vela sobre todo y que recompensa, incluso materialmente, la búsqueda del reino de Dios y es palabra suya que, nada falta a los que le temen. Si los monjes deben esperarlo todo de la providencia divina personificada en el abad, éste por su parte debe depositar plenamente su confianza en Dios directamente, y trabajar sin tregua dentro de la paz de esta protección divina.

35. **Causetur.** Traducimos este verbo por el significado clásico,

licitud por las cosas transitorias, terrenas y caducas; [34] sino que piense siempre que ha recibido almas para gobernar, de las cuales habrá de rendir cuenta. [35] Y para que no pretexte una posible penuria de bienes, acuérdese de lo que está escrito: *Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas se os darán por añadidura.* [36] Y en otra parte: *Nada falta a los que le temen.*

[37] Sepa que el que ha recibido almas que gobernar, debe prepararse para dar razón de ellas. [38] Y tenga por cierto que según el número de monjes que sabe bajo su cuidado, de todas estas mismas almas habrá de dar razón al Se-

y que ciertamente tiene en este pasaje, de "alegar una excusa", "aducir un pretexto", "pretextar". Otros interpretan "angustiarse", "preocuparse", "afligirse". Pero esta acepción no parece estar en consonancia con el contexto.

Substantia. Al igual que en 31, 12 y 32, 1, usa S.B. aquí esta palabra en el sentido de "bienes", "patrimonio".

c) 37-40. *Principio estimulante y moderador: el juicio de Dios.*

Si a través de todo el capítulo, como de toda la *Regla*, el principio del temor de Dios es el que regula todas las disposiciones y toda la vida del monasterio, al tratar S.B. del abad, adquiere aquél un relieve extraordinario. El abad no tiene para el recto ejercicio de su autoridad más norma que la *Regla* y el buen consejo que le brindan los monjes. Sobre él, pues, recae toda la responsabilidad en aplicar aquélla y en decidir sobre la aceptación de éste. No existe en el monasterio ningún otro principio de autoridad que se anteponga al abad. Es, pues, de todo punto necesario que esté poseído de un espíritu recto y profundamente religioso, para que la visión de las verdades eternas sea capaz de darle equilibrio y evitarle todo proceder arbitrario o apasionado, y frenarle contra todo abuso. Ha de dar cuenta de todo. Y no solamente de sí mismo, sino también de las almas de cada uno de los monjes, los cuales por eso mismo deben ayudarle con su fidelidad y oración.

Este capítulo, de valor primario en la constitución y en la espiritualidad benedictinas, es al propio tiempo un monumento de prudencia y sensatez humanas. El carácter familiar, natural y bueno que S.B. da a la institución del abad, comunica al ideal de perfección que presenta la *Regla*, una manera de ser sencilla y espontánea. Y la investidura vitalicia del poder y de la dirección, le da estabilidad y perennidad. Constituída así la vida benedictina, se mueve al ritmo y compás de la naturaleza, a pesar de sus alternativas en el grado de perfección. La existencia de estas alternativas podrán disimularlas otras formas de vida religiosa, pero no evitar su realidad que se deriva de las condiciones humanas, como ocurre por ejemplo, en la misma Iglesia de Cristo. La legislación eclesiástica ha prevenido estas circunstancias y ha establecido los medios de rectificación.

ómnium animárum est reddítúrus Dómino ratiónem, sine dúbio áddita et suae ánimae.

39 *Et ita, timens semper futúram discussiónem pastóris de créditis óvibus, cum de aliénis ratiocíniis cavet, réd-ditur de suis sollícitus;*

40 *et cum de monitiónibus suis emendatiónem áliis sub-ministrat, ipse efficitur a vítiis emendátus.*

ñor el día del juicio, añadiendo sin duda la de la suya propia.

39 Y así, temiendo siempre el futuro examen del pastor acerca de las ovejas a él confiadas, mientras se preocupa de la cuenta ajena, se va haciendo solícito de la suya propia; 40 y al par que con sus exhortaciones procura la enmienda de los otros, va él mismo enmendándose de sus defectos.

CAPUT III

De adhibéndis ad consílium frátribus

16 ian., 17 maii, 16 sept.

1 *Quótiens áliqua praecípua agénda sunt in monastério, cónvocet abbas omnem congregatiónem et dicat ipse unde ágitur.*

2 *Et áudiens consílium fratrum, tractet apud se; et quod utílius iudicáverit, fáciat.*

3 *Ideo autem omnes ad consílium vocári diximus, quia saepe iunióri Dóminus revélat quod mélius est.*

Toda la responsabilidad de los negocios del monasterio recae, según la *Regla*, sobre el abad. Él es quien debe resolver todos los problemas materiales y espirituales que se plantean durante su gobierno. Hallar la solución es a menudo cosa muy ardua. El abad es un hombre sujeto a error, como los demás, y S.B., que desea que la casa de Dios sea bien administrada, le recuerda un principio de prudencia que esta vez ha colocado al final del capítulo: "haz las cosas con consejo y así no tendrás que arrepentirte". El abad, pues, consultando el parecer de sus monjes, esclarece su propio pensamiento y puede resolver los asuntos del monasterio con más acierto. Con esta disposición quedará completa la constitución del cenobio.

Contenido del capítulo:

1- 3. Convocación de toda la comunidad.
4- 6. Conducta del que aconseja y del que decide.
7-11. Autoridad de la *Regla*.
12-13. Convocación sólo de los ancianos.

1-3. CONVOCACIÓN DE TODA LA COMUNIDAD

La convocación del consejo no tiene el sentido de restricción de los poderes abaciales, ni siquiera el de dar una forma democrática a la dirección del monasterio. Para S.B. la autoridad del abad es intangible y no admite para ella oposición ninguna. Son de notar tres puntos en esta convocación:

a) Que se trate de un asunto de importancia. Ésta debe apreciarla el abad, ya que él es quien debe sentir la necesidad de conocer el pensamiento de los hermanos y servirse de él. Reunida la comunidad, expone la materia de que se trata. Los monjes deben atenerse a la exposición que él haga, sin derivar la cuestión a otros puntos que se salgan del tema propuesto.

b) Las sugerencias de los monjes tienen un valor puramente consultivo. Por tanto, no se trata de defender pareceres distintos ni de imponer un criterio determinado. Con el espíritu de colaboración que puede tener un hijo ante el bien colectivo de la familia, cada monje debe aportar su luz y talento en servicio del abad, sin que ello implique en éste una obligación de seguir lo que le ha sido manifestado en plan de consejo. Sobre los elementos nuevos de juicio que saque el abad de esta consulta general, reflexionará él y resolverá lo que crea más conducente. Como se ve, la actitud de los monjes exige mucha humildad y sujeción.

c) Todo el mundo tiene voz activa en el consejo. El contenido de este capítulo se presta fácilmente a no ver en sus disposiciones más que un formulario jurídico. No obstante, ya al principio de la convocación se halla una razón que rebasa los estrechos límites de ese concepto jurídico. El objeto que deberá tratarse podrá ser acaso muy material, pero aun entonces el espíritu de fe nos dice que no bastan las luces naturales para encontrar la voluntad de Dios. Y como hay que esperar de Dios la ayuda necesaria, ésta puede presentársenos por el instrumento que a Él más le plazca. Y a menudo Dios manifiesta la solución al más joven, al más simple, al que por ventura está más desprovisto de ciencia humana. Por eso, incluso los niños que son ya monjes por la profesión, ocuparán su lugar en el consejo y podrán hacer uso de la palabra. Todos, pues, serán convocados a consejo.

1. **Unde.** = *de qua re.*

2. **Audiens.** Tiene sentido de pretérito: "después de haber oído".

CAPÍTULO III

De convocar los monjes a consejo

16 en., 17 may., 16 set.

1 Siempre que hubieren de tratarse cosas de importancia en el monasterio, convoque el abad a toda la comunidad y exponga él mismo de qué se trata. 2 Y oído el consejo de los monjes, examínelo consigo mismo y haga lo que juzgue más útil. 3 Y hemos dicho que sean todos llamados a consejo, porque a menudo revela Dios a un joven lo que es mejor.

4 *Sic autem dent fratres consílium cum omni humilitátis subiectióne, et non praesúmant procáciter defénděre quod eis visum fúerit;*
5 *et magis in abbátis pendat arbítrio, ut quod salúbrius esse iudicáverit, ei cuncti oboédiant.*
6 *Sed sicut discípulos cónvenit oboedire magístro, ita et ipsum próvide et iuste cóndecet cuncta dispónere.*

17 ian., 18 mai, 7 sept.

7 *In ómnibus ígitur omnes magístram sequántur Régulam, neque ab ea témere declinétur a quoquam.*
8 *Nullus in monastério próprii sequátur cordis voluntátem.*
9 *Neque praesúmat quisquam cum abbáte suo protérve aut foris monastérium conténdere.*

5. Voluntas eorum ex voluntate pendet abbatis (*Conl.* XXIV, 26). Per omnia ad nutum (abbatis) potestatemque pendere (SULP. SEV., *Dial.* I, 10).

4-6. COMPORTAMIENTO DEL QUE ACONSEJA Y DEL QUE DECIDE

El que es llamado a consejo no debe olvidar lo que es y por qué razón se le convoca. Unicamente el espíritu de humildad acrisolará sus palabras vaciándolas de todo egoísmo y de miras personalistas, y regulará la manifestación de su criterio apartando toda expresión orgullosa o una insistencia autoritaria, terca o partidista. Hay que estar convencido de lo poco que uno es para que el servicio que debe prestarse al abad sea aceptable y provechoso.

Por parte de la autoridad, el hecho de que todo criterio en el monasterio se incline ante ella con sumisión y obediencia, no quiere decir que pueda disponer de todo con veleidad y ligereza, menospreciando la luz que los monjes le proporcionen, ni tampoco de una manera arbitraria y despótica, sino que la sujeción, obediencia y confianza de los discípulos exigen del abad disponerlo todo próvida y justamente.

La decisión, por tanto, tras de haber oído el parecer de todos, depende únicamente del abad; y todos los monjes, aun en el supuesto de que hayan manifestado lo contrario, al aparecer la voluntad del abad, deberán acatarla teniéndola como objeto de sobrenatural obediencia. El monasterio está regido por una sola inteligencia y una sola voluntad, a la cual deberán prestársele todos los auxilios naturales y sobrenaturales que la comunidad posee, pero que en definitiva es preciso se acepten como una manifestación de la voluntad de Dios.

4. **Sic.** = "entonces", "luego" (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.185-186).

Omni. En frases semejantes a ésta tiene en S.B. valor de *summus*.

4 Emitan entonces los monjes su dictamen con toda sumisión y humildad, y no presuman defender procazmente lo que a ellos les pareciere; 5 antes dependiendo de la resolución del abad, obedézcanle todos en lo que él estimare ser más conveniente. 6 Pero así como conviene que los discípulos obedezcan al maestro, así procede también que él disponga todas las cosas con madurez y justicia.

17 en., 18 may., 17 set.

7 Así, pues, en todas las cosas sigan todos la Regla como maestra y nadie se aparte de ella temerariamente.
8 Nadie siga en el monasterio los impulsos de su propio corazón, 9 y ninguno se atreva a discutir con petulancia con

Praesumant. En la *Regla,* al igual que en otros escritos de autores de la época, suele significar "osar", "atreverse". S.B. no usa nunca el verbo *audeo,* corriente en la baja latinidad.

5. **Magis** = *potius.*

In abbatis... Se sobrentiende el sujeto: "el asunto", "la materia".

7-11. AUTORIDAD DE LA REGLA

Sobre la norma viva y la voluntad móvil del abad hay una ley que se impone a todos: la *Regla.* La *Regla* ha sido concebida delante de Dios, precisada con datos que ha proporcionado la experiencia, elaborada según un ideal de vida santa, basándose en la Sagrada Escritura, palabra de Dios, y en la venerable tradición monástica. Es la dirección fija y escrita que da las líneas fundamentales de la vida cenobítica, y nadie, ni el abad ni los monjes, podrá sustraerse a ella. Es un código que habla y obliga a todos. Por eso todos deben abandonar la propia voluntad: los monjes para no oponer resistencia a la del abad, contradiciéndole o discutiendo en su presencia o ausente, pues serían reos de castigo; y el abad, para no ejercer un poder arbitrario. Al presentar esta limitación a la voluntad abacial, S.B. pone ante sus ojos la verdadera y suprema limitación: el juicio de Dios y la cuenta que habrá de dar.

7. **In omnibus**... Nótese la gravedad, la lucidez y la majestad de esta frase lapidaria, digna de figurar en los auténticos monumentos de la legislación romana.

8. **Nullus.** Se halla frecuentemente en lugar de *nemo.*

9. **Proterve aut foris monasterii.** El textus receptus trae: *proterve intus aut foris monasterii;* pero el *intus* es sin duda una interpolación. Según nota Esmaragdo *(in loco),* S.B. admitiría dentro del monasterio una *amica contentio* entre el monje y el abad. A. LENTINI *(S. Benedetto...,* p.78) opina que S.B. escribió realmente *intus aut foris,* pero el *intus* iría abreviado: *int.,* abreviación que los amanuenses omitirían engañados por su semejanza con *aut.*

10 *Quod si praesúmpserit, regulári disciplínae subiáceat.*
11 *Ipse tamen abba cum timóre Dei et observatióne Régulae ómnia fáciat, sciens se procul dúbio de ómnibus iudíciis suis aequíssimo iúdici Deo ratiónem reddítúrum.*
12 *Si qua vero minóra agénda sunt in monastérii utilitátibus, seniórum tantum utátur consílio,*
13 *sicut scriptum est:* Omnia fac cum consílio, et post factum non paenitéberis.

[11] Cf. Rom. 14, 12.
[13] Prov. 31, 4 (Vet. Lat.); Eccli. 32, 24.

12. Monasterii utilitas (*Inst.* VII, 9; cf. c.65).

11. **Abba.** Forma poco común en el latín, pero bien atestiguada por los códices.

12-13. CONVOCACIÓN DE LOS ANCIANOS

Hay otros asuntos de menor monta por los cuales el abad puede sentir la necesidad de perspectiva y de conocer puntos de vista diferentes del suyo. Convocar a todos sería innecesario; podría incluso ser causa de perturbación para el monasterio. En estos casos tiene a su disposición a los ancianos, aquellos que comparten más

su abad o fuera del monasterio; [10] y si tal hiciese, quede sometido a la disciplina regular. [11] Mas el abad, por su parte, hágalo todo con temor de Dios y observancia de la Regla, sabiendo que indudablemente dará cuenta de todas sus determinaciones a Dios, justísimo juez.

[12] Pero si hubieren de tratarse cosas de menor monta para utilidad del monasterio, tome consejo únicamente de los ancianos, [13] según está escrito: *Hazlo todo con consejo y después de hecho no te arrepentirás.*

de cerca sus cargas en la dirección del monasterio. Ellos podrán brindarle un criterio juicioso, una palabra experimentada y así podrá el abad evadir en sus propias decisiones, pareceres demasiado personales y limitados que tal vez le conducirían a error.

12. **Utilitatibus.** En sentido de "negocios", "intereses".

Es indudable que estas consultas pueden ser un descanso y un poderoso medio auxiliar del abad en la ardua tarea de su gobierno. Hoy la Iglesia, por medio de la legislación canónica general y de las constituciones particulares, ha precisado algunas limitaciones en el poder abacial que hay que tener presentes. Excepción hecha de estos casos particulares, el capítulo de la *Regla* mantiene todo su valor y actualidad. Es, en efecto, para todos una norma de conducta.

II. EL ARTE ESPIRITUAL (c. 4-7)

En el capítulo cuarto, empieza la constitución espiritual del monasterio que abarca hasta el capítulo séptimo. Es el núcleo doctrinal más importante de la *Regla*. El contenido es fundamental para la vida interior del monje. Las normas aquí establecidas constituyen la ascesis monástica, el medio poderoso de purificación del espíritu, el conjunto de disposiciones internas y externas que sitúan al alma delante de Dios, los axiomas principales de la ciencia espiritual: en suma, las bases de todo progreso del monje hacia Dios.

El no dedicar S.B. ex profeso ningún capítulo a hablar de los caminos de oración y del método y forma de los progresos del alma en la vida de intimidad con Dios, sino dejarlos sólo insinuados, parece demostrar que para él la vida monástica tiene por objeto inmediato elevar la vida humana, rectificar y purificar la naturaleza de sus desviaciones y debilidades, lavar el alma por medio de las renuncias más profundas, sumergirla en un ambiente de santidad donde se respire sobrenaturalmente, obtener, en fin, una pureza de vida y colocar al hombre en un plano lo más apto posible para entablar comunicación directa e íntima con Dios; y entonces, obtenida ya esa pureza de vida, la oración será su natural consecuencia, si bien Dios se reservará siempre la fijación y la medida de su forma y grado. No quiere decir esto que renuncie S.B. a las elevaciones magníficas propias del que ha encontrado ya a Dios, al contrario. Mas esas elevaciones son el fin último, del cual la *Regla* no se hace normativa, ya que el Espíritu obra como quiere. La legislación se refiere nada más a la parte que atañe al hombre y en la cual deberá emplear toda su vida y actividad, si quiere que Dios le llene de sus dones.

La ascesis de S.B. es bien tradicional en el fondo, sin que en las formas admita las exageraciones del monaquismo precedente. Preséntase asimismo en una forma dinámica, muy lógica y sensata. La concepción del monje como un obrero, que aparece ya en el prólogo, se confirma una vez más por los instrumentos que pone a su alcance. La actividad ascética del monje toma a menudo un aspecto negativo en lo que se refiere a la parte aflictiva corporal, a la que no parece darle más que el valor secundario que le corresponde. Las grandes renuncias son en el orden del espíritu: una humildad y obediencia llevadas hasta sus últimos límites y que constituyen el despojo más absoluto de todo lo que el hombre puede apreciar fuera de Dios. Su ascetismo conduce a las almas con suavidad a los grados heroicos de la virtud y deja bien palpable la virilidad de la savia cristiana.

Introducción al capítulo IV.

El capítulo cuarto no es más que una colección de preceptos, consejos, sentencias y normas de vida cristiana y monástica, redactados en forma breve que facilita su memoria. Por lo común proceden de la Sagrada Escritura o son principios de moral cristiana ya existentes en otros autores. Piensan algunos que S.B. no hizo más que recoger aquí, retocándola acaso, una de las numerosas series de sentencias espirituales tan amadas de los antiguos cristianos y particularmente de los monjes—recuérdense los opúsculos de Evagrio—; mas, según objetan otros autores, tal opinión, si bien no es inverosímil, está lejos de ser segura. S.B. pudo muy bien componer esta lista utilizando sus fuentes de costumbre, y B. LINDERBAUER *(o.c.,* p.189-190) observa que el lenguaje de este capítulo es idéntico al de los demás.

Asimismo se ha interpretado de varias maneras la frase *instrumenta bonorum operum*. Pero dando de mano a sutilezas inútiles, y teniendo presente el final del capítulo (v.75-78), resulta evidente que se trata aquí de "instrumentos" de trabajo, naturalmente en sentido metafórico, que el monje debe emplear constantemente en la obra de su perfección espiritual.

Se consideran como instrumentos aptos para el perfeccionamiento del espíritu, desde las leyes fundamentales decretadas por Dios en el Sinaí y que se imponen a todos por igual, hasta los pequeños consejos que matizan la vida del monasterio, los diferentes aspectos de renuncia, abnegación y sujeción de la carne al espíritu, dominando las tendencias inherentes a la naturaleza humana, las obras positivas de caridad y misericordia, los pensamientos y verdades profundas que rebasan los límites del tiempo y que introducen al monje en un ambiente de eternidad, y una serie de otros medios de santificación más específicos de la vida monacal.

S.B. no ha seguido un orden lógico. Algunos grupos van jalonándose con cierta homogeneidad, como por ejemplo, el decálogo, las obras de misericordia y los novísimos; en tanto que otros se agrupan por cierta unidad de materia. No obstante, no guardan un orden riguroso. Para facilitar su comprensión, los agrupamos con arreglo a la siguiente forma esquemática:

1- 9. El decálogo.
10-13. Abnegación y renuncia.
14-19. Obras de misericordia.
20-21. Absolutismo por Cristo.
22-43. Dominio de las malas tendencias espirituales y corporales.
44-47. Novísimos.
48-73. Otros medios de santificación:
- 48-49. guarda de sí mismo;
- 50. manifestación de la conciencia;
- 51-54. silencio y seriedad;
- 55-56. lectura y oración;
- 57-58. compunción;
- 59-64. superación del orgullo y de la sensualidad;
- 65-73. ejercicio de la caridad.

74. Abandono en manos de Dios.
75-78. Exhortación conclusiva.

CAPUT IV

QUAE SUNT INSTRUMÉNTA BONÓRUM ÓPERUM

18 ian., 19 maii, 18 sept.

1 *In primis Dóminum Deum diligere ex toto corde, tota ánima, tota virtúte;*
2 *deínde próximum tamquam seípsum.*
3 *Deínde non occídere.*
4 *Non adulterári.*
5 *Non fácere furtum.*
6 *Non concupíscere.*
7 *Non falsum testimónium dícere.*
8 *Honoráre omnes hómines.*
9 *Et quod sibi quis fieri non vult, álio ne fáciat.*

1-2 Cf. Mc. 12, 30-31; cf. Deut. 6, 5.
3-7 Mt. 19, 18; Lc. 18, 20; Rom. 13, 9; cf. Ex. 20, 12-17.
8 Cf. 1 Pet. 2, 17.
9 Cf. Mt. 7, 12.

1. *Ante omnia*, fratres carissimi, *diligatur Deus, deinde proximus...* (*Ordo monasterii*).

1-9. EL DECÁLOGO

No siendo la vida monástica en substancia más que la vida cristiana, no puede causar maravilla que se propongan al monje los mismos deberes morales que a todo cristiano.

1. **In primis**... Por este amor, el hombre lo ha dejado todo, y por la vida monástica, le consagra todas sus potencias y facultades. Es una adhesión a Dios con toda la voluntad, y con toda la comprensión y fuerza de que es capaz. Es el móvil supremo y el fin último de toda su vida.

2. **Deinde**... Uno de los bienes de la vida cenobítica es la convivencia con otros hermanos, por cuyo medio hallará el monje mil ocasiones de manifestar su amor a Dios, haciéndoles objeto, no sólo en lo íntimo del alma, sino también en todas las circunstancias, del mejor afecto y amor con que se ama a sí mismo. Y con esta fuerza de convergencia a Dios, toda la vida queda unificada, simplificada y se torna sumamente fecunda.

CAPÍTULO IV

CUÁLES SON LOS INSTRUMENTOS DE LAS BUENAS OBRAS

18 en., 19 may., 18 set.

1 Ante todo, amar al Señor Dios de todo corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas.
2 Luego al prójimo como a sí mismo.
3 Después no matar.
4 No cometer adulterio.
5 No hurtar.
6 No codiciar.
7 No levantar falso testimonio.
8 Honrar a todos los hombres.
9 No hacer a otro lo que no quiere para sí.

3-7. **Deinde**... La vida en el monasterio no le inmuniza al monje contra los errores más graves anejos a la naturaleza humana y que son fruto de sus pasiones. Y si deja de ser fiel al ideal que ha escogido, deja de ser monje, aunque no sea más que en el corazón, y se pone incluso en el trance de dejar de ser hombre, por la magnitud de sus desviaciones. El sostén de la observancia de los consejos está en el cumplimiento estricto de la ley moral fijada por Dios.

8. **Honorare**... Exige algo más que el mero precepto de respetar a los padres. Se hace aquí extensivo a la multitud de los hermanos que el monje ha adquirido por la profesión y a todos aquellos con quienes se relaciona. Es una actitud positiva de donación a los hermanos, que pide humildad y respeto. Su mejor apoyo consiste en ver en ellos a Cristo.

9. **Et quod sibi**... Regla sencilla y perfecta para relacionarse con todos. El amor a sí mismo, a menudo exagerado y que nunca desaparece por completo, tendiendo siempre a exigirlo todo del mundo que le rodea, se le da al monje como modelo de su propia donación a los otros. Aunque expresado en forma negativa, es una de las normas que dan más equilibrio en las relaciones humanas. S.B. la saca a colación otras veces.

Alio. Dativo ya usado por los clásicos, frecuentísimo en el bajo latín.

10 Abnegáre semetipsum sibi, ut sequátur Christum.
11 Corpus castigáre.
12 Delícias non amplécti.
13 Ieiúnium amáre.
14 Páuperes recreáre.
15 Nudum vestíre.
16 Infírmum visitáre.
17 Mórtuum sepelíre.
18 In tribulatióne subvenire.
19 Doléntem consolári.
20 Saéculi áctibus se fácere aliénum.
21 Nihil amóri Christi praepónere.

[10] Cf. Mt. 16, 24; Lc. 9, 23.
[11] Cf. 1 Cor. 9, 27.
[16-16] Mt. 25, 36.

21. *Nihil amori Christi anteponendum* (*Vita S. Antonii* [versión antigua] 13, otros: 14).
Dilectioni Dei et *Christi nihil praeponendum* (CIPRIA., *Test.* III, 18).

10-13. ABNEGACION Y RENUNCIA

El amor a Dios trae consigo el desprecio de sí mismo y la renuncia a toda ley de egoísmo y estima de la propia persona.

10. **Abnegare**... Es la máxima que resume la vida de los seguidores de Cristo, toda la lucha contra el amor propio, para hacer prevalecer un amor más elevado y fecundo, que con su influencia y atractivo conduzca a la vida. El seguir a Jesucristo importa, como consecuencia natural, la renuncia de toda adhesión a las cosas creadas y a sí mismo.

11. **Corpus castigare**... En el sentido de reducirlo a servidumbre, abandonar sus principios y mantenerlo sujeto al espíritu. Sin la mortificación, la vida moral del hombre no puede mantenerse ordenada.

12. **Delicias**... La satisfacción de los instintos, la comodidad, el placer, causan naturalmente la materialización de la vida y el disgusto de todo lo que hace referencia al orden sobrenatural. La embriaguez de los sentidos anestesia al alma haciéndola insensible e incapaz para recibir los dones del Espíritu. La austeridad, por el contrario, afina la percepción espiritual.

13. **Ieiunium**... Es la ley austera de la Iglesia, tenida en gran estima por el monaquismo. Dios no acepta lo que se le da por fuerza. Es menester que el sacrificio y las privaciones corporales vayan condimentadas por el amor, y éste no es posible sin la convicción del gran bien que es para el alma la mortificación del cuerpo.

14-19. OBRAS DE MISERICORDIA

La misericordia fluye espontánea de la caridad. Es ésta difusiva y tiende a comunicarse y beneficiar a todos de lo que posee. La vida

[10] Negarse a sí mismo para seguir a Cristo.
[11] Castigar el cuerpo.
[12] No abrazarse a los deleites.
[13] Amar el ayuno.
[14] Regalar a los pobres.
[15] Vestir al desnudo.
[16] Visitar a los enfermos.
[17] Enterrar a los muertos.
[18] Socorrer al atribulado.
[19] Consolar al afligido.
[20] Hacerse extraño a la conducta del mundo.
[21] No anteponer nada al amor de Cristo.

del monasterio, mientras hace imposible su práctica en algunos de sus aspectos, deja en otros amplio margen a su ejercicio. Sólo el abad o aquellos a quienes él lo encomiende podrán satisfacer el anhelo de prodigarse con los pobres y desvalidos que llamen a la puerta del monasterio. No obstante, las diferencias naturales existentes entre los monjes siempre ofrecerán óptimas ocasiones para escanciar en el vaso exhausto de un hermano el vino de la alegría espiritual, el aceite suave de la misericordia, mostrándose asequible y generoso en su afecto hacia aquellos a quienes la naturaleza ha dotado escasamente, haciéndose presente en la soledad al que está enfermo; cumpliendo con respeto las últimas demostraciones de honor a los que abandonan la tierra; llevando al espíritu atribulado una palabra de consejo que contribuya a encontrar de nuevo la paz; sosteniendo al afligido con el bálsamo de una palabra buena, o reanimarlo con demostraciones de comprensión que le llenen de consuelo. El monje no puede vivir desinteresado de sus hermanos. Es menester que de su pobreza y austeridad sepa sacar y atesorar las riquezas, si no materiales, al menos espirituales, para satisfacer toda necesidad.

20-21. ABSOLUTISMO POR CRISTO

No puede existir para el monje la neutralidad entre los dos reinos que se oponen mutuamente: el de Jesucristo y el mundano. Las costumbres monásticas llevan consigo todo un acervo de formas totalmente opuestas y a menudo incomprendidas por el mundo. Tiene éste sus principios y de ellos arranca su vida y actuación, con normas y puntos de vista que le son propios y que el monje ha abandonado en absoluto. Cuando el monje quiere acortar las distancias que le separan del mundo, corre el riesgo de ser arrastrado por su fuerza atractiva y deleitosa que le privará de acercarse a Dios. Y por lo mismo, su vida no tendrá razón de ser si no es abandonando el mundo totalmente, para no tener otro amor, ideal y objetivo que Cristo. Este es el centro de sus ilusiones y aspiraciones todas, el centro de gravedad de toda su vida espiritual.

19 ian., 20 maii, 19 sept.

22 *Iram non perficere.*
23 *Iracúndiae tempus non reservâre.*
24 *Dolum in corde non tenére.*
25 *Pacem falsam non dare.*
26 *Caritátem non derelinquere.*
27 *Non iurâre, ne forte periúret.*
28 *Veritátem ex corde et ore proférre.*
29 *Malum pro malo non réddere.*
30 *Iniúriam non fácere, sed et factas patiénter suffférre.*
31 *Inimícos dilígere.*
32 *Maledicéntes se non remaledícere, sed magis benedícere.*
33 *Persecutiónem pro iustítia sustinére.*

[24] Cf. Prov. 12, 20.
[29] 1 Pet. 3, 9.
[31-32] Lc. 6, 27-28; 1 Pet. 3, 9.
[33] Cf. Mt. 5, 10.

30. Iniuriam facere non nosse, factam posse tolerare (CIPRIANO, *De orat. dom.* 15; cf. *Reg. Macarii*, 21).
Si non solum iniuriam inferat nulli, sed ne ab alio quidem sibimet inrogatam doleat atque tristetur (*Inst.* IV, 39).

22-43. DOMINIO DE LAS MALAS TENDENCIAS ESPIRITUALES Y CORPORALES

22-23. **Iram**... **Iracundiae**... Cualesquiera que sean las causas que conmuevan al hombre en su mundo moral, es propio de él experimentar los movimientos de la ira, que en ciertos momentos puede nublar su inteligencia. El trabajo ascético cristiano y monástico lleva al dominio de sí mismo, para no ejecutar una obra bajo el único influjo de la pasión, ni guardar en su interior las pequeñas injurias y deficiencias del prójimo, acumulándolas y esperando el momento oportuno para vengarse de ellas. Nótese lo gráfico de la frase, que al pie de la letra podría traducirse: "no reservarse tiempo para satisfacer la ira". El humilde raramente se siente ofendido, y olvida siempre y en seguida.

24. **Dolum**... La falsedad es la base de la desconfianza. El engaño, las ficciones y la disimulación de las propias intenciones contradicen la naturaleza misma de las relaciones filiales o paternales que la familia monástica reclama. Son modos de proceder puramente humanos que aflojan el lazo del amor.

25. **Pacem**... Es el ósculo símbolo de la fraternidad cristiana que la Iglesia ha conservado en la liturgia de la Misa, antes de la participación del cuerpo de Cristo. Se ha dicho que el hombre no perdona nunca. Si es difícil ciertamente el olvido total de las ofensas, el cristiano, y por tanto el monje, ha de aprender junto al altar a borrar de su corazón el recuerdo de toda injuria y estrechar generosamente en un único abrazo que le une a Cristo, a todos aquellos de quienes haya podido recibir un ultraje.

19 en., 20 may., 19 set.

[22] No satisfacer la ira.
[23] No guardar resentimiento.
[24] No tener dolo en el corazón.
[25] No dar paz fingida.
[26] No abandonar la caridad.
[27] No jurar, no sea que jure en falso.
[28] Decir verdad con el corazón y con la boca.
[29] No volver mal por mal.
[30] No hacer injuria a otro, sino llevar con paciencia las que se le hicieren.
[31] Amar a los enemigos.
[32] No maldecir a los que le maldicen, sino más bien bendecirles.
[33] Sufrir persecución por la justicia.

26. **Caritatem**... La dificultad, el sacrificio, el heroísmo, no son para el monje una razón suficiente para abandonar, cansado, la caridad. El precepto del amor es más fuerte que la muerte.

27. **Non iurare**... La simplicidad evangélica exige la norma sencilla y espontánea del "sí, sí; no, no". La costumbre de jurar desvaloriza la fuerza natural de las palabras y pone al hombre en el trance de jurar falsamente. El juramento lícito exige unas circunstancias solemnes y unas condiciones que lo justifiquen.

28. **Veritatem**... El alma del monje debe ser transparente. Su intención, recta, y toda su actividad, luminosa. No debe admitir en su corazón más que la verdad, tanto si le es favorable como si le es contraria; y esa verdad, que fluya del corazón a los labios. La vida y sus manifestaciones deben consonar con la verdad.

29-33. **Malum**... El ser bueno y recto con frecuencia no puede lograrse si no es a costa de sacrificio. La virtud cristiana exige que el hombre sepa mantenerse en una actitud paciente cuando es víctima de la maldad, y en plan de heroísmo cuando debe responder a ella con la acción. El principio consiste en vencer el mal con la abundancia del bien. No volver mal por mal, ni injuria por injuria. Agradecer la mano dura de nuestro enemigo, tanto si la enemistad es real como imaginaria; porque, sin sospecharlo siquiera, el enemigo colabora con nosotros en la obtención de una mayor corona. Es el ápice del amor que enseña el Evangelio: superar la maldición con una bendición, ahogar los deseos del mal implorando el bien. Inclusive, si la ocasión se presenta, beber el cáliz de la persecución y la muerte cuando la causa de la enemistad de nuestro adversario es el odio a la bondad y santidad que se atestiguan con la propia vida.

32. **Magis** = *potius*...

34 Non esse supérbum.
35 Non vinoléntum.
36 Non multum edácem.
37 Non somnuléntum.
38 Non pigrum.
39 Non murmuriósum.
40 Non detractórem.
41 Spem suam Deo committere.
42 Bonum áliquid in se cum víderit, Deo ádplicet, non sibi;
43 Malum vero semper a se factum sciat, et sibi réputet.

20 ian., 21 maii, 20 sept.

44 Diem iudicii timére.
45 Gehénnam expavéscere.
46 Vitam aetérnam omni concupiscéntia spirituáli desideráre.

34-35 Cf. Tit. 1-7.
39-40 Cf. Sap. 1, 11.

42-43. Quicquid boni habet, illi tribuat, a quo factus est: quicquid mali habet, ipse sibi fecit (Augsr., *Serm.* 96, 2).
Quicquid sumus boni, bono Deo tribuamus; quicquid sumus mali, nobis imputemus (Augsr., *Tractatus*, tr.22, 5: ed. Morin, 1917).
Si quid mali sumus, a nobis sumus; ita quicquid boni sumus, ab illo et per illum sumus (Augsr., *Tract. in Io.* 43, 1).
Cf. *Enarr.* II *in Ps.* 25, 11.

34-40. **Non esse**... La moralidad individual ha de ser muy elevada. El hombre tiene que ser perfecto y aspirar constantemente a una perfección humana siempre mayor. Así, sobre una base moralmente sana, la virtud encontrará su expansión. Es preciso sanear, por decirlo así, la vida moral desde sus cimientos, y ello merced a la humildad. Hay que corregir las manifestaciones viciosas que pueden nacer de las inclinaciones humanas. Hay que reprimir además la satisfacción del placer que la gula experimenta con la demasiada comida y bebida, y privarse de la comodidad y molicie que proporciona el exceso en el dormir y el no hacer nada. En suma: la sensualidad, junto con la soberbia, constituye una de las corrientes más destructivas de la moralidad del hombre. Una vida inclinada a la pereza, y al comer y dormir, en vez de ser una elevación, significaría un retroceso que colocaría al monje en un plano inferior a la condición del hombre. Y cuando la vida queda huérfana de ideal, insensible al orden del espíritu, se torna agria y cáustica, traduciéndose en un malestar que engendra la crítica, la murmuración y la maledicencia, viniendo a ser un foco infeccioso para todo el organismo monástico. La murmuración será condenada severísimamente en otros pasajes de la *Regla*.

41-43. **Spem suam**... Dos extremos pueden engañar al monje en su vida espiritual: son los dos polos opuestos de la presunción y el desánimo. Por una parte es necesario el convencimiento de quién es el autor del bien y quién el responsable del mal. Esta consideración crea una actitud humilde y agradecida respecto a Dios. Pero en toda circunstancia, próspera o adversa, los ojos del siervo deben estar fijos en su Señor, para esperar de Él su providencia paternal y no cifrar la esperanza en sí mismo o en las cosas que le rodean, porque todo apoyo temporal es inconsistente. Sólo la gracia y la bendición de Dios hacen prosperar la vida.

42. **Adplicet.** Tiene el valor de "atribuir", frecuente en el latín de la época.

[34] No ser soberbio.
[35] No ser dado al vino.
[36] No ser glotón.
[37] No ser soñoliento.
[38] No ser perezoso.
[39] No ser murmurador.
[40] No ser detractor.
[41] Poner en Dios su esperanza.
[42] Cuando viere en sí algo bueno, atribúyalo a Dios, no a sí mismo.
[43] El mal, en cambio, impúteselo a sí mismo y piense siempre que es obra suya.

20 en., 21 may., 20 set.

[44] Temer el día del juicio.
[45] Sentir terror del infierno.
[46] Suspirar con todo el afán espiritual por la vida eterna.

44-47. NOVÍSIMOS

Estamos de paso en este mundo, y no hay cosa más prudente para el hombre que tener fija la mirada en el término a donde se dirige. Esta visión le pone en la pista de la realidad de la vida y de toda su propia existencia. La vida del hombre está íntimamente ligada a una realidad trascendental, Dios, de donde tiene su origen y adonde se endereza en definitiva. El tiempo es breve, pero esa brevedad no le resta nada de la importancia decisiva que tiene frente a la eternidad que se avecina. Las postrimerías están bien definidas en el texto, si bien S.B. no conserva el orden cronológico.

44. **Diem iudicii**... El temor de Dios ha de acompañar siempre al hombre, ya que es el principio de la sabiduría. Es como el plinto de la rectitud humana y el guardián eficaz de sus actos. Nos ayuda a sacudir la propia imperfección, porque presentando de continuo nuestras obras al juicio de Dios, el alma siente, mientras todavía tiene tiempo de rectificar su proceder, cómo la santidad de Dios la aprueba o la condena. Es un pensamiento que la mantiene en una profunda humildad.

45. **Gehennam**... Uno de los efectos del juicio definitivo es la condenación. Allí donde el amor o el temor de Dios no obran una conversión, puede aún obrarla el temor de un tormento eterno.

46. **Vitam**... El anhelo de salvar la meta suspirada constituye la aspiración constante del monje. Esa meta será la unión definitiva

47 Mortem cotídie ante óculos suspéctam habére.
48 Actus vitae suae omni hora custodíre.
49 In omni loco Deum se respícere pro certo scire.
50 Cogitatiónes malas cordi suo adveniéntes mox ad Christum allídere, et senióri spirituli patefácere.
51 Os suum a malo vel pravo elóquio custodíre.
52 Multum loqui non amáre.
53 Verba vana aut risui apta non loqui.
54 Risum multum aut excússum non amáre.
55 Lectiónes sanctas libénter audíre.

[50] Cf. Ps. 136, 9; cf. 1 Cor. 10, 4.

47. Omni hora ponat sibi (monachus) mortem ante oculos suos (VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum* III, 196).
50. Nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint, *eas suo patefacere seniori* (*Inst.* IV, 9; cf. 37).
Qui disperdit cogitationes malas de corde suo similis est ei qui allidit parvulos ad petram (EVAGRIO, *Sententiae ad coenob.*).
Cf. Prólogo, 28.

con Dios, su visión cara a cara en la beatitud eterna. S.B. la hace objeto de una concupiscencia espiritual, a la que el monje debe darse por completo, sin miedo ninguno, y con todas las energías de su ser. El goce de aquella comunión con Dios lo prepara con el deseo ardiente de obtenerla, mantenido a través del tiempo. Este anhelo es un rayo de luz en medio de las tinieblas de la vida, que le envuelven, es como una ilusión que abriga en su corazón, y lo dilata, siendo para él vivo acicate que le impulsa a correr por los caminos de la perfección. Nótese que, a la letra, el texto del patriarca es como sigue: "Desear la vida eterna con toda la concupiscencia espiritual".

47. **Mortem**... Todo monje que es bueno ve con alegría abrírsele las puertas de la eternidad; y la muerte, que es condición de castigo y paga del pecado, se le convierte en el medio suspirado que le ha de conducir a la patria. La muerte es temida por el malvado y el infiel y esperada por el justo y el fiel. Pero en todo su recuerdo es para el hombre en general un poderoso impulsor ascético. Es además la última purificación que tiene lugar en el tiempo, en el umbral mismo de la eternidad. Por lo demás, obsérvese la originalidad de la frase y sobre todo la fuerza del *suspectam*. Se deriva de *suspicere*, "sospechar", y evoca la idea evangélica, según la cual debemos pensar en la muerte como en un ladrón que sorprende al hombre en el momento menos pensado (Mt. 24,43; Lc. 12,39; etc.). *Suspectam habere* indica el carácter de idea estable que tiene la muerte en la mente del monje, como quien sospecharía continuamente de alguien que estuviera al acecho para cogerle de improviso.

48-73. OTROS MEDIOS DE SANTIFICACION

48-49. Guarda de sí mismo.

La clara visión que Dios tiene de toda la vida interior y exterior del hombre, reclama de éste una gran circunspección y delicadeza en su obrar, pues de lo contrario ofendería a la santidad divina. Ante esta mirada, motivo de amor o de temor, el hombre aquilata todos los movimientos de su existencia, los sentimientos más íntimos del corazón o de la inteligencia, su conformidad con la voluntad divina y la correspondencia a la gran generosidad que Él le ha mostrado. Con el tiempo, forja el hombre su eternidad.

[47] Tener cada día presente ante los ojos la muerte.
[48] Velar a todas horas sobre los actos de su vida.
[49] Tener por cierto que Dios le está mirando en todo lugar.
[50] Estrellar en seguida en Cristo los malos pensamientos que sobrevengan a su corazón, y manifestarlos al padre espiritual.
[51] Guardar su boca de palabras malas y perversas.
[52] No ser amigo de hablar mucho.
[53] No decir palabras vanas o que exciten la risa.
[54] No gustar de reír mucho o estrepitosamente.
[55] Oír de grado las lecturas santas.

50. *Manifestación de la conciencia.*

Repite aquí el santo patriarca lo que ha dicho en el prólogo (v.28) y que al hablar de la humildad (grado 5.º) sacará de nuevo a colación. El mal que nace en lo más secreto del corazón ha de ser destruído en Cristo, que es el que ha obtenido la victoria total sobre el pecado. El medio ascético que S.B. conceptúa como el mejor es expulsar el mal de las interioridades del alma, merced a una confesión sincera y humilde a su abad o a aquellos que ejercen sobre el monje una paternidad espiritual.

51-54. Silencio y seriedad.

51. **Os suum**... Son condiciones necesarias para la vida del espíritu, tanto individual como colectiva. La lengua puede tener una actividad destructora disipando el alma, pecando o propagando el mal, con palabra venenosa, sobreabundante o vana. Y la ligereza y la locuacidad perturban la paz interna, impidiendo escuchar la voz de Dios. La palabra y las risas excesivas y de mal gusto pueden neutralizar y aun destruir el ambiente favorable de disciplina del monasterio.

54. **Risum**... Cabe advertir aquí el equilibrio y ponderación del patriarca, quien prohibe ciertamente los excesos en el reír, pero no la sonrisa y aun la risa sobria y moderada. Es uno de los puntos en que discrepa a todas luces de muchos de los Padres del yermo (Véase B. SLEIDLE, *Das Lachen im alten Mönchtum*, en B.M., t.21, 1939, p.28 ss.).

55-56. Lectura y oración.

55. **Lectiones**... El estudio y penetración de las cosas sobrenaturales es la ocupación predilecta del monje. No basta la renuncia a las cosas temporales; la mente precisa nutrirse de las verda-

56 *Oratióni frequénter incúmbere.*
57 *Mala sua praetérita cum lácrimis vel gémitu cotídie in oratióne Deo confitéri.*
58 *De ipsis malis de cétero emendáre.*
59 *Desidéria carnis non efficere.*
60 *Voluntátem própriam odíre.*
61 *Praecéptis abbátis in ómnibus oboedíre, étiam si ipse áliter, quod absit, agat, mémores illud domínicum praecéptum:* "Quae dicunt, fácite; quae autem fáciunt, fácere nolíte".
62 *Non velle dici sanctum ántequam sit, sed prius esse quod vérius dicátur.*

[59] Gal. 5, 16.
[61] Mt. 23, 3.

56. Quamobren utilius censent breves quidem orationes sed creberrimas fieri: illud quidem ut frequentius Deum deprecantes iugiter eidem cohaerere possimus... (*Inst.* II, 10).

57. *In oratione* prostrati nosmetipsos *ad confessionis lacrimas* valebimus excitare, per quas delictorum veniam consequi mereamur secundum illud: Lavabo per *singulas noctes* lectum meum... Dum adhuc vitiosorum actuum recordatione mordemur, necessarium est ut ignem conscientiae nostrae obortus *ex confessione culparum lacrimarum imber extinguant.* Cum vero cuiquam in hac humilitate cordis et spiritus... defixo atque in labore et *gemitu* perdurati... (*Conl.* XX, 6, 7).

62. Sancta magis esse quam videri stude, quia nihil prodest aestimari quod non sis (SULPIC. SEV., *Ep. 2 ad sororem*, 17).

des eternas, saturarse de ellas. Las lecturas santas tienen cabida en el plan de S.B., de una manera sumamente notable. Ocupan muchas horas de la vida que se lleva en el monasterio. Hechas directamente o escuchadas, son el conducto de la verdad y vehículo de luces abundantes para el espíritu. Son, por decirlo así, la plataforma desde donde el monje se eleva hasta las sublimidades de la oración y contemplación. Robustecen el espíritu, le llenan de Dios y le dan acceso a sus inefables intimidades.

56. **Orationi**... Aparte de la plegaria oficial, litúrgica, existe una oración individual, privada, que es resultado y al mismo tiempo preparación de aquélla, y que fomenta la unión del alma con Dios. S.B. quiere que sea frecuente, como exponente de la aspiración ininterrumpida del alma hacia su objeto de predilección. En ella quiere satisfacer todas las exigencias que importan las relaciones con la divinidad: petición, acción de gracias, adoración, efusión de todo su ser en Dios. El adjetivo "frecuente" con que se la califica parece insinuar su brevedad. Son aquellas elevaciones rápidas pero sinceras del espíritu que tonifican e iluminan tanto las potencias del alma.

57-58. *Compunción.*

No por ser monje deja de ser el hombre lo que era. El amor herido, la generosidad divina desestimada, la imperfección adherida

[56] Darse con frecuencia a la oración.
[57] Confesar a Dios todos los días en la oración con lágrimas y gemidos las culpas pasadas.
[58] De esas mismas culpas corregirse en adelante.
[59] No satisfacer los deseos de la carne.
[60] Aborrecer la propia voluntad.
[61] Obedecer en todo los preceptos del abad, aun cuando—lo que Dios no permita—obrare él de otro modo, acordándose de aquel precepto del Señor: *Haced lo que dicen, pero no hagáis lo que ellos hacen.*
[62] No querer ser tenido por santo antes de serlo, mas serlo en efecto para que se lo digan con verdad.

al alma que está en pugna con la santidad divina, engendran la compunción. Esta actitud del alma no es más que un estado de postración y humildad, que se baraja con un sentimiento gozoso y lleno de esperanza ante la misericordia infinita de Dios. El don de lágrimas tiene su pleno ejercicio en la oración compungida con que el monje anhela lavar su alma de toda mancha pretérita, y de ella saca las resoluciones viriles que le aseguran una enmienda para lo sucesivo.

57. **Mala.** Significa aquí "pecado", "culpa".

58. **Emendare.** En sentido reflexivo.

59-64. Superación del orgullo y de la sensualidad.

59-60. **Desideria**... Las grandes fuerzas que arrastran al hombre al pecado deben ser objeto de una atención especial por parte de aquel que aspira a una libertad de espíritu para ir a Dios. En efecto, en este orden de cosas, las obras de la carne de nada aprovechan, antes al contrario, empecen y contradicen todo movimiento ascensional. Es menester sencillamente rechazarlas de plano, no ejecutarlas. Y por lo que al orgullo se refiere, tiene la misma fuerza envilecedora, colocando al alma en el camino de la separación de Dios. La acción salvadora que le pondrá al abrigo de tales miserias, será el odio a la propia voluntad, adhiriéndose a la de Dios y practicándola, por el abandono completo en manos de un hombre, el abad. Este es quien manifiesta al monje la voluntad divina, inclusive en medio de sus propias flaquezas.

62. **Non velle**... La vida santa y la práctica de las observancias monásticas pueden también dar pie al amor propio, haciendo que el monje lo prefiera a la misma santidad. El orgulloso tiene en gran estima la veneración y la gloria a que se hace acreedora la santidad, pero se sustrae fácilmente al sacrificio que esa misma veneración exige. El monje bueno, en cambio, edifica la propia perfección sobre fundamentos sólidos y verdaderos, desinteresándose del eco o resonancia que produzca su virtud.

21 ian., 22 maii, 21 sept.

63 *Praecépta Dei factis cotídie adimplére.*
64 *Castitátem amáre.*
65 *Nullum odíre.*
66 *Zelum non habére.*
67 *Invídiam non exercére.*
68 *Contentiónem non amáre.*
69 *Elatiónem fúgere.*
70 *Et senióres veneráre.*
71 *Iunióres dilígere.*
72 *In Christi amóre pro inimícis oráre.*
73 *Cum discordánte ante solis occásum in pacem redíre.*
74 *Et de Dei misericórdia numquam desperáre.*
75 *Ecce haec sunt instruménta artis spiritális.*

[72] Cf. Mt. 5, 44.
[73] Cf. Eph. 4, 26.

75. Instrumenta perfectionis (*Conl.* I, 7).

64. **Castitatem**... La castidad es una virtud esencial al estado monástico. Sin ella éste no se concibe. Es una aureola de la generación preclara del monaquismo cristiano. Es delicada y oculta, pero profundamente estimada. Pide circunspección y vigilancia y lleva al alma a la visión de Dios. Merced a la castidad, aun el cuerpo se une al homenaje que el alma tributa a Dios, con su integridad.

65. **Odire.** Forma desconocida en el latín clásico, pero corriente, con *odivit, odiet,* etc., en el posterior (B. LINDERBAUER, *o.c.,* p.196).

65-73. *Ejercicio de la caridad.*

La caridad es la que obra, de un modo simple pero eficaz, la unidad corporativa de la comunidad. Suaviza los contornos demasiado específicos y personales de los miembros que la componen, represando las imperfecciones de cada uno de ellos, y obra la fusión moral y material de los sentimientos y actividades que dan vida al monasterio. Apaga los odios, los celos, la envidia; desvaloriza las discusiones, contrarresta las actitudes de suficiencia, y soslaya los pensamientos de superioridad. Si se han originado divisiones, que la debilidad humana hará siempre posibles, la discordia no se mantiene de un día para otro, sino que antes de poner fin a la actividad diurna, la unidad malograda se restablece de nuevo. Y si el monje siente caer sobre sus espaldas el peso de una enemistad inevitable, cambia por una oración el rencor con que el sentimiento natural podría invadir su alma. No es, pues, la caridad solamente una virtud que reprime los movimientos perversos del corazón humano, sino una fuerza vital para construir el edificio armónico y sobrenatural de la comunión cristiana.

En el monasterio se hace patente esta comunión por la corriente de simpatía que impera entre los miembros de la comunidad. Los jóvenes respetan y veneran la virtud y experiencia de los ancianos,

21 en., 22 may., 21 set.

[63] Practicar con obras todos los días los preceptos del Señor.
[64] Amar la castidad.
[65] No aborrecer a nadie.
[66] No abrigar celos.
[67] No tener envidia.
[68] No amar las disputas.
[69] Huir la altivez.
[70] Venerar a los ancianos.
[71] Amar a los jóvenes.
[72] Orar por los enemigos en el amor de Cristo.
[73] Reconciliarse antes del ocaso con quien se haya tenido alguna discordia.
[74] Y no desesperar jamás de la misericordia de Dios.
[75] He aquí los instrumentos del arte espiritual, [76] los

soportando el posible estancamiento de la inteligencia y los achaques corporales; y los ancianos, a su vez, aman y coadyuvan a esa energía primera, a ese frescor de los ideales de la juventud, comprendiendo caritativamente sus anhelos de renovación y la impetuosidad de su entusiasmo, falto todavía de experiencia. La caridad es el bálsamo que suaviza todos los movimientos del organismo monástico, y es al mismo tiempo la expresión del amor de Dios.

66. **Zelum.** Uno de los muchos vocablos griegos introducidos en el latín cristiano que usa S.B. En la *Regla* tiene doble sentido: uno malo—como aquí—y otro bueno. El *textus receptus* lee: *Zelum et invidiam non habere.*

72. **In Christi amore.** La preposición *in* dilató en el latín postclásico el ámbito de su significado. Aquí indica el motivo (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.,* p.200).

74. ABANDONO EN MANOS DE DIOS

Es el retorno del monje al seno de Dios, pese a las deficiencias en el ejercicio de las buenas obras. Es el aliento que hincha de vitales impulsos el pecho de los atletas en los combates del espíritu y les anima a caminar de victoria en victoria. Si la realidad, a pesar de los buenos propósitos y el trabajo constante, no llega al límite del ideal o se mantiene a distancia de él, jamás debe faltar el abandono humilde y confiado en manos del Padre misericordioso, para no descuidar las exigencias del amor. Es el descanso para el alma, en su trabajo ímprobo de la vida temporal, y el consuelo más hondo ante su natural impotencia.

75-78. EXHORTACIÓN CONCLUSIVA

El hombre atesora una infinidad de medios para perfeccionarse, y S.B. pone en sus manos un gran número de ellos, para que uti-

76 *Quae cum fúerint a nobis die noctúque incessabiliter adimpléta, et in die iudícii reconsignáta, illa merces nobis a Dómino reconpensábitur, quam ipse promísit:*
77 Quod óculus non vidit, nec auris audívit, nec in cor hóminis ascéndit, quae praeparávit Deus his qui díligunt illum.
78 *Officina vero ubi haec ómnia diligénter operémur, claustra sunt monastérii et stabílitas in congregatióne.*

[77] 1 Cor. 2, 9.

lizándolos como instrumentos de un arte espiritual, labore en la modelación de su semejanza con Cristo. La tarea debe ser constante; el artífice no puede abandonar la obra ni un momento. La apreciación de esta labor que no admite solución de continuidad, la hará un día el supremo Artífice que ha presidido, dirigido y hecho posible su ejecución aportando la parte principal como causa primera de ella. El juicio ha de dar al operario fiel el acceso definitivo a la posesión de los tesoros de Dios o sea, de Él mismo, ya que es Él quien ha querido ser el gran premio suyo. En Él todas las facultades del hombre serán saturadas de una manera inimaginable e imprevisible. Es una correspondencia infinita a un amor limitado, pero que ha sido sincero.

El ejercicio de todo arte postula un ambiente propicio que facilite y asegure sus resultados. El lugar apto es, para S.B., el monasterio: sus muros colocan al monje al abrigo de las influencias exteriores; la paz y continuidad de su movimiento vital y progresivo, junto con la permanencia fija del monje en la vida común y familiar, le proporcionarán sobreabundantemente todos los elementos necesarios para su vida espiritual, desde sus comienzos hasta la más perfecta consumación.

76. **Adimpleta.** Del comunísimo sentido de "cumplir" pasó *adimpleo* a significar "poner en práctica", y después "ejercitar"... "utilizar", "emplear" (A. LENTINI, *S. Benedetto...*, p.102).

cuales, si utilizamos incesantemente día y noche, y los devolvemos el día del juicio, nos recompensará el Señor con aquel galardón que tiene prometido: [77] *Que ni ojo vió, ni oído oyó, ni el hombre entendió lo que Dios tiene preparado para los que le aman.* [78] Pero la oficina donde hemos de practicar con diligencia todas estas cosas, es el recinto del monasterio, guardando la estabilidad en la familia monástica.

78. **Claustra.** Todo lo contenido dentro de los límites del monasterio. No son, pues, los claustros, sino el recinto del cenobio.

Congregatione. Esta palabra tiene siempre en la *Regla* el sentido de "comunidad", "familia monástica", no de congregación según la acepción moderna de "congregación religiosa". La *congregatio* en S.B. es el conjunto de monjes que habitan corporativamente en el monasterio formando una familia sobrenatural; nunca una asociación de comunidades sujetas a un mismo régimen.

Este capítulo constituye un manual de vida ascética que debe servir al monje para no apartarse lo más mínimo del ideal monástico que ha abrazado, ni desfigurar aquella fisonomía de Jesucristo, tan agradable al Padre Celestial, que intenta reproducir en cuanto cabe. El final nos enseña, además, con claridad meridiana que, según S.B., "toda la actividad del monje se desarrolla dentro de la clausura y en una permanencia real en el seno de la familia espiritual adoptada". Se puede imaginar, claro es, otro sistema en el servicio de Dios y de las almas; es posible inspirarse en la *Regla* a fin de crear nuevos institutos religiosos, adaptados a las necesidades de la época...; pero, ¿qué debe conservarse de la *Regla* para seguir teniendo el régimen propia y específicamente benedictino? No nos pertenece a nosotros el determinarlo. Recordemos solamente cuán rico es en consecuencias prácticas este axioma de Dom Guéranger: "La observancia de la *Regla* de San Benito es lo que nos hará benedictinos" (A. SAVATON *La Règle de saint Benoît traduite et annotée*, Wisques-Lille [1950] p.34, nota 1).

CAPUT V

De oboediéntia

22 ian., 23 maii, 22 sept.

1 *Primus humilitátis gradus est oboediéntia sine mora.*
2 *Haec cónvenit his qui nihil sibi a Christo cárius áliquid exístimant;*
3 *propter servítium sanctum quod profléssi sunt, seu propter metum gehénnae vel glóriam vitae aetérnae,*
4 *mox áliquid imperátum a maióre fúerit, ac si divínitus imperétur, moram pati nésciant in faciéndo.*

4. Statimque cum tibi a maiore fuerit imperatum... (*Reg. Pachomii* 30).
Sicque universa complere quaecumque fuerint ab eo [praeposito] praecepta, tamquam si ex Deo sint caelitus edita, sine ulla discussione festinant (*Inst.* IV, 10).
Universa quae sibi fuerint a senioribus imperata sine ulla discussione perficiens, sacrosancta ea credens ac divinitus promulgata (*Inst.* XII, 32).
Mandatum velut divinitus emissum (*Inst.* IV, 24).

La obediencia es el camino seguro, único, para llegar a Dios. Coloca a la criatura en el lugar que le corresponde dentro de la obra armónica de la creación. Si esa obediencia es perfecta, la mantiene completamente unida a la voluntad de Dios, y no de una manera estática, sino que moviéndose ambas voluntades al unísono, hace que la humana colabore con la divina y sea plasmación continua del querer de Dios. S.B. ha comprendido la trascendencia de esta virtud moral a la luz de la figura de Cristo, quien para dar cumplimiento a su obra redentora, opuso a la desobediencia de los primeros padres una obediencia total a la voluntad del Padre celestial. Para S.B., pues, la obediencia es, junto con la humildad, la base del ascetismo monástico.

Contenido del capítulo:

1- 6. Naturaleza y motivos de la obediencia.
7-15. Cualidades de la obediencia.
16-19. Disposiciones internas.

1-6. NATURALEZA Y MOTIVOS DE LA OBEDIENCIA

1. **Primus**... La humildad y la obediencia tienen su origen en la disposición fundamental religiosa mantenida en el monje por la presencia de Dios. La primera es la actitud interna, el efecto

CAPÍTULO V

De la obediencia

22 en., 23 may., 22 set.

[1] El primer grado de humildad es una obediencia sin demora.
[2] Ésta es peculiar de aquellos que ninguna cosa estiman tanto como a Cristo. [3] Ya por razón del servicio santo que han profesado, ya por temor del infierno y por la gloria de la vida eterna, [4] en el instante en que algo les ha sido mandado por el superior, cual si se lo mandara el mismo

producido en el alma por el temor de Dios; mientras que la segunda es esa misma actitud expresada al exterior; de aquí que en el fondo se encuentren y confundan. Para S.B. la obediencia inmediata es la expresión más elevada y diáfana de la humildad, de la reverencia y del amor a Dios.

No hay contradicción, como pudiera parecer, entre lo que este texto afirma y lo que se dirá en el c.7,10 ss. y 33. *Primus* equivale aquí a "principal"; *gradus* no significa "peldaño", con relación a una escalera que deba subirse gradualmente, sino más bien "manifestación" o "signo". Así, pues, el sentido de la frase es el siguiente: "la principal y más evidente expresión de la humildad es la obediencia pronta".

2-6. **Haec convenit**... Los motivos que inducen al monje a esta sujeción, pueden ser diversos, según las circunstancias o la perfección que posea. Para aquel que ha reunido en una sola su oblación y la de Cristo, el supremo motivo y al mismo tiempo el móvil de su voluntad será siempre el amor que siente por Él sobre toda otra cosa. Es la razón más pura y desinteresada. Otros motivos serán la fidelidad a la promesa hecha de aceptar el yugo de la vida monástica, la que tiene como consecuencia, o el temor del castigo o el estímulo del premio. Motivos menos perfectos, pero que no dejan de ser eficaces, dada la condición humana.

Las virtudes teologales encuentran vasto campo de ejercicio en la obediencia, y ésta, calificada por ellas, identifica la voz del que manda con la de Dios y aplica todas sus facultades a la realización pronta de lo mandado. Es la conjunción de dos voluntades.

2. **A Christo.** Como ya se ha observado, es frecuente en S. B. el uso del comparativo con *a* en lugar del simple ablativo.

5 *De quibus Dóminus dicit:* Obaudítu auris oboedívit mihi.
6 *Et item dicit doctóribus:* Qui vos audit, me audit.
7 *Ergo hi tales relinquéntes statim quae sua sunt, et voluntátem própriam deseréntes,*
8 *mox exoccupátis mánibus, et quod agébant imperfectum relinquéntes, vicino oboediéntiae pede, iubéntis vocem factis sequúntur.*
9 *Et véluti uno moménto, praedicta magístri iússio et perfécta discípuli ópera, in velocitáte timóris Dei, ambae res commúniter cítius explicántur:*
10 *quibus ad vitam aetérnam gradiéndi amor incúmbit.*
11 *Ideo angústam viam arripiunt, unde Dóminus dicit:* Angústa via est quae ducit ad vitam;
12 *ut non suo arbítrio vivéntes, vel desidériis suis et voluptátibus oboediéntes, sed ambulántes aliéno iudicio*

[5] Ps. 17, 45.
[6] Lc. 10, 16.
[11] Mt. 7, 14.
[12] Cf. Iud. 16.

7-10. Cf. *Inst.* IV, 12 (R. c.43, 1-3).
7. ... suas vincere voluntates... mortificare per oboedientiam suas voluntates... voluntates suas superare (*Inst.* IV, 8).
8. Imperfectas litterae lineas derelinquens (*Inst.* IV, 12).
12-13. (*Io.* 6, 38): quam virtutem illi specialiter exercent, qui *in coenobiis conmorantes senioris reguntur imperio, qui nihil omnino arbitrio suo agunt,* sed voluntas eorum ex voluntate pendet abbatis (*Conl.* XXIV, 26).
... in coenobiis conmorantes ac sub abbatis cura et sollicitudine constituti (*Inst.* IV, 15).
(Coenobitis) summum ius est, abbatis imperio vivere, *nihil suo arbitrio agere,* per omnia ad nutum illius potestatemque pendere... Haec illorum prima virtus est, *parere alieno imperio* (SULPIC. SEV., *Dial.* I, 10).

7-15. CUALIDADES DE LA OBEDIENCIA

La obediencia es la oblación más difícil que puede hacer el hombre: supone el abandono de aquello que le ocupa, la interrupción de la corriente de afecto e inclinación personal a las cosas, proyectos, ideales. Es un despojarse de la propia voluntad; supone una vida que sacrifica radical y voluntariamente todas las manifestaciones personales del libre albedrío, deseos y gustos: es realmente el camino estrecho.

S.B. tiene plena conciencia del sacrificio que la obediencia impone. Cualitativamente, la obediencia implica prontitud en abandonar lo que uno está haciendo, aun a trueque de dejarlo inacabado. Todo lo personal ha perdido ya su valor desde el preciso momento en que la voz de Dios se ha manifestado en un sentido contrario o diverso. El ideal sería que el mandamiento del maestro y la obra del discípulo fueran realidad en un mismo instante. Conviene, por tanto, apartar todo aquello que pueda entorpecer o viciar esta obra: la indecisión, la lentitud, el fastidio y aún más la murmuración o la protesta, actitudes todas que o desvalorizan sobrenaturalmente el

Dios, no saben sufrir dilación en realizarlo. [5] De ellos dice el Señor: *No bien oyó mi voz, me obedeció.* [6] Y a los maestros dice también: *El que a vosotros oye, a mí me oye.*

[7] Estos tales, pues, dejando al punto sus cosas y abandonando la propia voluntad, [8] desocupando sus manos y dejando inacabado lo que estaban haciendo, siguen con hechos, en alas de la obediencia, la voz del que manda. [9] Y como en un momento, por la velocidad que imprime el temor de Dios, se realizan casi juntamente y con prontitud ambas cosas: la orden dada por el maestro y su perfecta ejecución por el discípulo: [10] es que les anima el deseo de caminar hacia la vida eterna; [11] por eso toman el camino estrecho, del cual dice el Señor: *Angosta es la senda que conduce a la vida,* [12] pues no viviendo a su antojo ni obedeciendo a sus deseos y apetitos, sino caminando según

acto cumplido o destruyen totalmente su mérito. Otras cualidades externas las detallará S.B. en el c. 7.

La obediencia debe buscarse positivamente como el mejor alimento de la vida espiritual. El monje desea salir de la limitación del propio juicio y criterio, para caminar según el de otro, que si bien podrá equivocarse en un caso concreto, manifestará infaliblemente la voluntad salvadora, libertadora y magnífica de Dios. El principio que rige las cualidades de la obediencia al par que las resume, es que pueda ser "agradable a Dios y dulce a los hombres". Norma de perfecto equilibrio entre la satisfacción de la exigencia divina y la condición de la vida humana.

Este ideal es fruto de la contemplación de Cristo, el supremo modelo que resumió toda su misión en un acto libre de sujeción a la voluntad del Padre. El monje se ha adherido a esta misma donación y constantemente le hace entrega de su voluntad.

8. **Mox**... Es de notar aquí la expresión más concreta y gráfica de CASIANO (*Inst.* IV, 12), quien dice que al dar la señal para la oración, debe dejarse incluso una letra a medio escribir.

Vicino oboedientiae pede. Pasaje de difícil versión para quien sea excesivamente solícito de la letra. Según ésta tendríamos que decir: "con el pie ágil de la obediencia", o también "con pie pronto a obedecer". Adoptamos la versión de Dom Alesanco, que, a nuestro juicio, expresa muy bien el sentido que se propone indicar S.B.: "en alas de la obediencia".

9. **Et veluti**... Atinadamente hacen notar A. LENTINI (*S. Benedetto...*, p.108) y muchos otros comentaristas, el estilo movido y vívido del presente punto, dando una fuerte impresión de rapidez, de simultaneidad.

11. **Angusta**... Esta lección, distinta de la del Evangelio de San Mateo 7,14 según la Vulgata, se halla también, entre otros ejemplos patrísticos, en S. AGUSTÍN, *Enarratio in Ps.* 43,17.

et império, in coenóbiis degéntes, abbátem sibi praeésse desíderant.

13 *Sine dúbio hi tales illam Dómini imitántur sententiam qua dicit:* Non veni fácere voluntátem meam, sed eius qui misit me.

23 ian., 24 maii, 23 sept.

14 *Sed haec ipsa oboediéntia tunc acceptábilis erit Deo et dulcis homínibus, si quod iubétur, non trépide, non tarde, non tépide, aut cum murmúrio, vel cum respónso noléntis efficiátur.*

15 *Quia oboediéntia quae maióribus praebétur, Deo exhibétur; ipse enim dixit:* Qui vos audit, me audit.

16 *Et cum bono ánimo a discípulis praebéri opórtet, quia* hilarem datórem díligit Deus.

17 *Nam cum malo ánimo si oboédit discípulus, et non solum ore, sed étiam in corde si murmuráverit,*

18 *étiam si impleat iussiónem, tamen accéptum iam non erit Deo, qui cor eius réspicit murmurántem;*

19 *et pro tali facto nullam conséquitur grátiam, immo poenam murmurántium incúrrit, si non cum satisfactióne emendáverit.*

[13] Io. 6, 38.
[15] Lc. 10, 16.
[16] Cf. Eccli. 35, 10; 2 Cor. 9, 7.

14. Trepidas et tepidas contradictiunculas (AGUST., *De cons. Evang.* I, 13). Tardius vel tepidius (*Conl.* XXIII, 7).
17-19. Nemo cum murmurio aliquid faciat ut non simili iudicio murmuratorum pereat (*Ordo monasterii*).

16-19. DISPOSICIONES INTERNAS

La obediencia monástica es una donación hecha a Dios. Y Dios no puede aceptar una ofrenda que no sea más que un formulismo externo. Su mirada penetra en lo más íntimo del hombre, y siendo Él santidad y justicia absoluta, no puede aceptar sino lo que procede de una voluntad espontánea y libre, de una intención recta, de un corazón generoso. Una ofrenda forzada resta valor y mérito al oferente. Porque si el discípulo obedece de mala gana o si en su interior murmura, el acto externo adquiere un matiz de obra fingida y falsa, abominable para Dios que es testigo de la discordancia entre su voluntad y sus acciones. Entonces no sólo queda malograda la gracia que naturalmente debía seguirse de aquella obra, sino que será preciso que con la penitencia satisfaga por la culpa de la murmuración, pues ésta, a más de esterilizar la acción realizada, le ha hecho al monje reo de mayor pena. Si en las relaciones con los hombres es necesaria la sinceridad, respecto a las relaciones con Dios, es esencial.

La murmuración, por insignificante que sea, es una infidelidad a Dios que carcome las acciones humanas, las desvirtúa en relación a la vida eterna, y carga la conciencia del monje con la responsabilidad de una constante separación de la influencia divina, manifestada concretamente por las disposiciones de los que representan a Dios.

La obediencia perfecta da en cambio al monje una completa victoria sobre sí mismo, y le ata estrechamente a Dios, manteniéndole bajo su dirección soberana.

18. **Murmurantem.** Algunos códices, como K, sin duda en su afán de adaptar el latín de S.B. a las normas de la gramática clásica, ofrecen la lectura *murmurantis*, que acabó por pasar al *textus receptus*. Mas la concordancia que aquí se presenta—*murmurantem* concuerda con *cor*—es un fenómeno gramatical nada extraordinario en el latín popular (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.206).

el juicio e imperio de otro, viviendo en los monasterios, desean que les presida un abad. [13] Sin duda estos tales imitan aquella sentencia del Señor, que dice: *No vine a hacer mi voluntad, sino la de Aquel que me envió.*

33 en., 24 may., 23 set.

[14] Pero esta misma obediencia sólo entonces será acepta a Dios y dulce a los hombres, si se ejecuta lo mandado sin vacilación, sin tardanza, sin tibieza, sin murmuración y sin réplica de resistencia; [15] porque la obediencia que a los mayores se presta, a Dios se presta, supuesto que Él mismo dijo: *El que a vosotros oye, a mí me oye.* [16] Y es preciso que los discípulos obedezcan de buen grado, porque *Dios ama al que da con alegría.* [17] Pues si el discípulo obedece con repugnancia y murmura, no ya con la boca sino aun en su corazón, [18] aunque cumpla el mandato no será ya grato a Dios que ve su corazón que murmura, [19] y por tal acción no conseguirá premio alguno; es más, incurre en la pena de los murmuradores, si no satisface y se enmienda.

Introducción al capítulo VI.

El medio normal de comunicación entre los hombres es la palabra, vehículo del pensamiento. En este capítulo S.B. nos dice con simplicidad que, ya que el monje busca la vida interior del espíritu y la intimidad con el Señor que obra en él, debe alejarse de la dispación del hablar, sustituyendo este movimiento natural hacia el exterior, por otro en dirección opuesta. Si éste último es verdadero, espontáneamente vivirá el monje en silencio.

No es el silencio de S.B. una aversión al trato humano; no es misantropía, ni siquiera el resultado de una obra negativa de limitación, ni mucho menos todavía un intento de destrucción de este vínculo natural y excelente entre los hombres, que es la palabra. El santo legislador ha pretendido describir un voluntario y virtuoso hábito de callar, un silencio intencional, saturado de vida interior, fruto natural de la madurez espiritual. La simplicidad, la humildad de corazón y la eficacia de la acción del Espíritu lo exigen como ornamento y a la vez como muro de protección.

El contenido esquemático del capítulo es:

1. Texto escriturístico.
2. Comentario.
3-8. Aplicaciones.

   a) 3-5. en general;
   b) 6-7. en relación con los superiores;
   c) 8. palabras inconvenientes.

CAPUT VI

De taciturnitáte

24 ian., 25 maii, 24 sept.

1 *Faciámus quod ait Prophéta:* Dixi: custódiam vias meas, ut non delínquam in lingua mea; pósui ori meo custódiam, obmútui et humiliátus sum et sílui a bonis.

2 *Hic osténdit Prophéta si a bonis elóquiis intérdum propter taciturnitátem debére tacére, quanto magis a malis verbis propter poenam peccáti debet cessári.*

3 *Ergo, quamvis de bonis et sanctis et aedificatiónum elóquiis, perféctis discípulis propter taciturnitátis gravitátem rara loquéndi concedátur licéntia,*

4 *quia scriptum est:* In multilóquio non effúgies peccátum;

5 *et álibi:* Mors et vita in mánibus linguae.

6 *Nam loqui et docére magístrum cóndecet, tacére et audíre discípulum cónvenit.*

7 *Et ídeo, si qua requirénda sunt a prióre, cum omni humilitáte et subiectióne reveréntiae requirántur.*

8 *Scurrilitátes vero vel verba otiósa et risum movéntia, aetérna clusúra in ómnibus locis damnámus; et ad tália elóquia discípulum aperíre os non permíttimus.*

---

[1] Ps. 38, 2-3.
[4] Prov. 10, 19.
[5] Prov. 18, 21.

3. ... gravitate taciturnitatis elidit (*Inst.* XI, 4).
6. Meum est loqui in hoc loco, vestrum autem tacere et audire (Agust., *Serm.* [cf. *Reg.* Butler, sin cita]).

Ni por lo que se dice en este capítulo, ni por otras referencias al silencio hechas en el transcurso de la *Regla*, puede deducirse que S.B. prohiba en absoluto el uso de la palabra y menos todavía que lo sustituya sistemáticamente por signos. No obstante, lo limita y reduce según las necesidades de una vida sobrenatural. El patriarca prevé las siguientes ocasiones de hablar:

1. El pedir a otro sobriamente lo necesario.
2. Las conversaciones buenas y de edificación, que deberán ser pocas, por amor al silencio, y porque pueden degenerar y conducir al pecado, o por lo menos, hacer perder el tiempo.

CAPÍTULO VI

Del silencio

24 en., 25 may., 24 set.

[1] Hagamos lo que dice el Profeta: *Dije: guardaré mis caminos, para no pecar con mi lengua; puse guarda a mi boca: enmudecí, me humillé y me abstuve de hablar aun de cosas buenas.* [2] Muestra aquí el Profeta que si a veces debe uno abstenerse de conversaciones buenas por causa del silencio, ¡cuánto más deberá evitar las palabras malas por la pena del pecado! [3] Por tanto, aun tratándose de palabras buenas, santas y de edificación, dada la gravedad del silencio, raras veces se concederá a los discípulos perfectos licencia para hablar, [4] porque escrito está: *En el mucho hablar no evitarás el pecado.* [5] Y en otra parte: *La muerte y la vida están en manos de la lengua.* [6] Porque hablar y enseñar incumbe al maestro, callar y oír conviene al discípulo. [7] Por eso, si hubiere que solicitar algo del superior, pídase con toda la humildad y sumisión que la reverencia inspira.

[8] Mas las chanzas y palabras ociosas o que excitan la hilaridad, las condenamos a eterna clausura en todo lugar, y no permitimos que el discípulo abra su boca para tales expresiones.

---

3. Las palabras frívolas, mundanas y desatinadas, que prohibe en absoluto.
4. Las conversaciones malas, que se excluyen por sí mismas por razón del pecado.

La mente de S.B. es que el monje se mantenga siempre en la actitud de discípulo—pues él lo será siempre en el monasterio—, y es propio del discípulo callar y escuchar. Es una posición natural y simple el estar pendiente del maestro, y exponer humildemente las cuestiones que se cree convenientes, con toda sencillez.

Por tanto, las razones del silencio son: la condición de discípulo propia del monje, el alejamiento del pecado, y positivamente el amor al ambiente bienhechor que crea para su vida interior.

En las ocasiones en que deberá hacerse uso de la palabra, el monje revestirá sus manifestaciones con las cualidades que, como procedentes de la humildad, se describen en el c. 7. Aquí son calificadas de una manera genérica de humildes y llenas de reverente sumisión.

Introducción al capítulo VII.

Este capítulo contiene el núcleo más substancial de los principios ascéticos de la *Regla*. S.B. aborda el tema de la humildad y lo desarrolla *mucho más ampliamente de lo que exigiría la sola virtud*. El concepto de la humildad en el santo patriarca parte de la consideración de la distancia que media entre Dios y el hombre con todas las consecuencias teóricas y prácticas que de ella se derivan. Y la inmensidad de esta distancia queda bien patente, dada la absoluta desproporción entre el Ser supremo y la criatura. La humildad reduce al hombre a lo que es, y le lleva a comprender la verdad de lo que Dios le ha dado. Por eso la considera el santo como la fuerza ascensional de más eficacia y que le pone en más íntimo contacto con Dios. La humildad engendra simultáneamente en el alma la conciencia de la propia vileza y la visión clara de la magnífica obra que Dios hace en ella. Merced a esta virtud se obtiene aquella perfecta pureza de corazón que hace expeditos los caminos del mundo sobrenatural y las sendas de la unión con Dios.

Contenido del capítulo:

1-9. Introducción.

a) 1-4. La humildad es necesaria.
b) 5-9. Figura simbólica de la humildad.

10-30. Primer grado: Temor de Dios y desestima de sí mismo.
31-33. Segundo grado: Renuncia a la propia voluntad y búsqueda de la de Dios.
34. Tercer grado: Obediencia a un hombre representante de Dios.
35-43. *Cuarto grado: Paciencia hasta el heroísmo.*
44-48. Quinto grado: Manifestación de la conciencia.
49-50. Sexto grado: Alegría en la humillación.
51-54. Séptimo grado: Conciencia de la propia vileza.
55. Octavo grado: Huir la singularidad.
56-58. Grado nono: Guarda de la lengua.
59. Décimo grado: Seriedad.
60-61. Grado undécimo: Gravedad en todas las manifestaciones.
62-66. Grado duodécimo: Expresión externa de la humildad.
67-70. Conclusión.

CAPUT VII

De humilitáte

25 ian., 26 maii, 25 sept.

1 *Clamat nobis Scriptúra divina, fratres, dicens:* Omnis qui se exáltat humiliábitur, et qui se humíliat exaltábitur.

2 *Cum haec ergo dicit, osténdit nobis omnem exaltatiónem genus esse supérbiae;*

3 *quod se cavére Prophéta indicat dicens:* Dómine, non est exaltátum cor meum, neque eláti sunt óculi mei; neque ambulávi in magnis, neque in mirabílibus super me.

4 *Sed quid?* Si non humíliter sentiébam, si exaltávi ánimam meam, sicut ablactátum super matrem suam, ita retribuis in ánima mea.

26 ian., 27 maii, 26 sept.

5 *Unde, fratres, si summae humilitátis vólumus culmen adtíngere, et ad exaltatiónem illam caeléstem, ad quam per praeséntis vitae humilitátem ascénditur, vólumus velóciter pervenire,*

[1] Lc. 14, 11.
[3-4] Ps. 130, 1-2.

5. Si quis velit ad perfectionem velociter pervenire (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 31).

1-9. INTRODUCCIÓN

a) 1-4. *La humildad es necesaria.*

S.B. no expone de una manera directa todo el proceso de ascensión a Dios. Lo apoya en un acto de fe absoluta en la eficacia de una palabra divina: "El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado". Y la garantía que aparece constantemente a los ojos del monje, tocante a la eficacia de este principio básico, es el ejemplo de Jesucristo, que es el que ha trillado primero el camino y así ha entrado en su gloria, consiguiendo un nombre sobre todo nombre. La necesidad, pues, de la humildad la revela Dios al hombre directamente. Él ha querido colocarle en el camino se-

CAPÍTULO VII

De la humildad

25 en., 26 may., 25 set.

[1] La divina Escritura, hermanos, clama diciéndonos: *Todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.* [2] Al decir esto nos declara que toda exaltación es una especie de soberbia, [3] de la cual indica el Profeta que se guardaba, diciendo: *Señor, no se ha ensalzado mi corazón, ni se han ensoberbecido mis ojos; no anduve en grandezas, ni en cosas maravillosas sobre mí.* [4] Pero ved lo que añade en seguida: *Si no he sentido humildemente de mí, si se ha ensalzado mi alma, dadle su merecido como al niño que le apartan del pecho de su madre.*

26 en., 27 may., 26 set.

[5] Por tanto, hermanos, si queremos alcanzar la cumbre de la más alta humildad y queremos llegar velozmente a aquella celestial exaltación a la cual se asciende por la humildad de la vida presente, [6] preciso es erigir con nuestros

guro, que no hubiera sabido encontrar en el laberinto de sus propias inclinaciones.

—Toda apropiación por parte del hombre, de mérito y de gloria, toda exaltación interior o exterior, es linaje de soberbia, que necesariamente ha de ser rechazada por Dios, puesto que intenta arrebatarle lo que le pertenece exclusivamente. La Escritura enseña la sencillez y la humildad. Esta virtud tiene el privilegio de mantener al alma de una manera habitual delante de Dios, y poner ante sus ojos dos grandes realidades: una trascendente, es decir, Dios infinito en su esencia, y otra caduca e inconstante, esto es, el hombre, en el cual se encuentra a su vez una doble realidad: una personal y propia, la inconsistencia y el pecado, y la otra que posee por donación de Dios las perfecciones naturales y la gracia de la filiación. Así se establece un orden perfecto. El hombre se encuentra en su lugar.

5-9. *Figura simbólica de la humildad.*

La escala de Jacob era la imagen escogida tradicionalmente al hablar del progreso del alma hacia Dios. Esta escala debe ser cons-

6 *áctibus nostris ascendéntibus scala illa erigénda est, quae in sómnio Iacob appáruit, per quam ei descendéntes et ascendéntes ángeli monstrabántur.*

7 *Non áliud sine dúbio descénsus ille et ascénsus a nobis intellégitur, nisi exaltatione descéndere, et humilitáte ascéndere.*

8 *Scala vero ipsa erécta, nostra est vita in saéculo, quae humiliáto corde a Dómino erigátur ad caelum.*

9 *Látera enim eius scalae dicimus nostrum esse corpus et ánimam, in qua látera divérsos gradus humilitátis vel disciplínae evocátio divína ascendéndos inséruit.*

[6] Cf. Gen. 28, 12.

6-9. Quod intellegens et patriarcha Iacob, *scalam cernit in sommis*, cuius caput pertingebat usque ad caelum, per quam *diversis virtutum gradibus* ad superna conscenditur (JERÓN., *Ep.* 98, 3).

Ego equidem pietatis exercitationem scalae consimilem esse crediderim, videlicet scalae illi, quam beatus Iacob olim vidit, cuius quidem pars terram tangebat, eratque humi depressa, pars vero altera ultra ipsum coelum porrigebat (BASILIO, *Hom. in Ps.* 1, 4).

Scalarum enim similem esse Scriptura nos docet pietatis ascensum, per quas vidit angelos Domini *ascendentes et descendentes* stus. Iacob vir exercitationis, qui nobis propositus est, ut per illum congnosceremus *gradum* virtutis paulatim nos proferre debere et ita posse ab imis ad summa contendere... Ne timeas, o homo, *gradus* hos ascendere *disciplinae* (AMBROS., *Explan. Ps.* 1, 18).

9. Gradus quidam ita ordinati atque distincti sunt ut humana humilitas possit ad sublime conscendere (*Conl.* XIV, 2).

truída con los actos de la propia vida, que si son humildes elevan el alma, y al contrario, si son fruto de soberbia. Sin embargo, a pesar de que en esta escala que le sirve al santo de figura simbólica se habla de un ascenso y de un descenso, S.B. no fija la atención sino en la dirección ascendente, la humildad, que en su apariencia es un movimiento descendente. Cree él, depositando una fe total en la enseñanza divina, que con el ejercicio constante de la humildad y el abatimiento del corazón, se obtiene necesariamente la elevación a las cumbres de la santidad. Los peldaños de esta escala se apoyan en dos costados, que son el cuerpo y el alma. Ambos deben participar de un mismo ejercicio de virtudes, ya que se hallan íntimamente ligados entre sí. La ascensión será gradual, pero afectará al hombre entero. S.B. describe el ejercicio de la humildad en su aspecto interno y también externo. Este último es completado por el santo, de una manera original y muy suya, en el grado duodécimo. Estos grados no establecen un proceso completo ni sucesivo de intensidad, sino que son más bien facetas diferentes de la virtud, o si se quiere, fases concretas de su ejercicio que pueden—y aun algunos deben—darse simultáneamente.

9. **Gradus.** Casiano, en el libro IV, c. 39 de sus *Instituciones*, había hablado de diez indicios por los cuales se da a conocer la humildad del monje. S.B. ha tomado sustancialmente la doctrina de Casiano, pero la ha asimilado de una manera completamente personal. Aunque muchos grados de S.B. están tomados casi a la letra de los "indicios" de Casiano, con todo les ha dado un matiz

actos ascendentes aquella escala que se apareció en sueños a Jacob, por la cual se le mostraba que bajaban y subían ángeles. [7] No otra cosa sin duda entendemos en este bajar y subir, sino que por la exaltación se baja y por la humildad se sube. [8] En cuanto a la escala misma así erigida, representa nuestra vida en el mundo, que a medida que se humilla el corazón va elevando el Señor hasta el cielo. [9] Porque los lados de ella decimos ser nuestro cuerpo y nuestra alma, lados sobre los cuales la vocación divina ha dispuesto diversos grados de humildad y ascetismo por los que debemos subir.

original no solamente en cuanto a la manera de presentarlos en forma de grados y como formando una escala de la humildad, sino sobre todo en el modo de ordenarlos, y aun en la manera más desarrollada de presentarlos. Otra variante esencial es que para Casiano los *indicia* no son más que señales de la humildad del monje, mientras que para S.B. cada grado es una verdadera norma de conducta. Además S.B. ha introducido dos nuevos grados completamente originales, y que para el patriarca de Casino son básicos. El primer grado de humildad, creación de S.B., es el que da carácter a toda la escala. Es, por decirlo así, el que da ambiente a toda la humildad del monje, y que constituye la razón de ser de todos los demás grados. Por otra parte, el monje que posee una sincera humildad según la concibe el santo legislador en su escala, espontáneamente habrá adquirido un último grado, del cual no habla Casiano, que le hará irradiar en su parte exterior este concepto de sí mismo de que está interiormente imbuído.

Sabido es que Santo Tomás comentó en un artículo de la *Suma* los grados de humildad de S.B. (II, II, q.161, a.6). La manera como el Doctor Angélico ha ordenado los grados es completamente opuesta a la de la *Regla*. Dom C. LAMBOT *(L'ordre et le texte des "degrés d'humilité" dans S.Thomas,* en R. Bén., t.39, 1927, p.129-135) demostró, a nuestro parecer suficientemente, que no se trata de un cambio intencionado verificado por Santo Tomás, puesto que él mismo encuentra mucho más natural la ordenación de los grados procediendo de los actos internos a los externos. En la respuesta a la segunda objeción del presente artículo el Aquinatense trata de justificar el orden que coloca primero los grados externos, no diciendo que es el orden propio de S.B., sino buscando una explicación en la manera de proceder del hombre. Santo Tomás, pues, seguiría en la ordenación de los grados, los 12 *capitula* que, según la edición del *De Gradibus humilitatis et superbiae*, de San Bernardo, preparada por M.B. MILLS *(Cambridge Patristic Texts,* 1926, p.77), deben preceder a los grados de San Bernardo. Según esto S.B. y Santo Tomás están completamente de acuerdo en el orden en que deben sucederse los grados de humildad, en cuanto *ex interiori dispositione humilitatis procedunt quaedam exteriora signa in verbis et factis et gestibus, quibus id quod interius latet manifestatur, sicut et in caeteris virtutibus accidit (Summa,* loc.cit.).

27 ian., 28 maii, 27 sept.

10 *Primus itaque humilitátis gradus est, si timórem Dei sibi ante óculos semper ponens, oblivionem omnino fúgiat;*

11 *et semper sit memor ómnia quae praecépit Deus, ut quáliter et contemnéntes Deum gehénna de peccátis incéndat, et vitam aetérnam quae timéntibus Deum praeparáta est, ánimo suo semper evólvat;*

12 *et custódiens se omni hora a peccátis et vítiis, id est cogitatiónum, linguae, mánuum, pedum vel voluntátis própriae, sed et desidéria carnis amputáre festinet.*

13 *Aéstimet se homo de caelis a Deo semper réspici omni hora, et facta sua omni loco ab aspéctu Divinitátis vidéri, et ab ángelis omni hora renuntiári;*

14 *demónstrans nobis hoc Prophéta, cum in cogitatióni-*

[10] Cf. Ps. 35, 2.
[14] Ps. 7, 10.

10. Si quis ad perfectionem tendit, *de illo primo timoris gradu* quem proprie diximus esse servilem... (*Conl.* XI, 7); (cf. 13; Si principum sapientiae in timore consistit, quael erit eius nisi in Christi caritate perfectio...?).

10-11. Haec sit... diurna ac nocturna meditatio, *ante oculos* habere et cogitatione semper ac sensibus *volvere* iniquorum supplicia et praemia ac merita iustorum, quid negantibus Dominus comminetur ad poenam, quid confitentibus promittat ad gloriam. Si haec cogitantibus ac meditantibus nobis supervenerit persecutionis dies, miles Christi *praeceptis* eius et monitis eruditus non expavescit ad pugnam... (Cipria., *Ep.* 58, 11).

13. Quae licet possit hominum praeterire notitiam, sanctorum tamen angelorum ipsiusque omnipotentis Dei scientiam, quam nulla subterfugiunt secreta, latere non potuit (*Inst.* V, 9).

10-30. PRIMER GRADO: TEMOR DE DIOS Y DESESTIMA DE SÍ MISMO

Este primer grado está compuesto internamente de breves fragmentos determinados por dos ideas que constituyen su nervio y que van repitiéndose en esta forma: *a)* presencia de Dios. *b)* guarda del mal; es decir, el principio y las consecuencias. Se anuncia cinco veces: 10-12; 13-18; 19-22; 23-25; 26-30. La primera vez tiene el carácter de un enunciado general que se desarrolla en las otras y que resume la última generalizando.

En este primer grado se establece la base de la humildad cristiana. Se expone el principio con un realismo sorprendente. Hay que recurrir a una verdad objetiva: Dios y el hombre. La presencia de Dios es la fuente de donde dimanan todas las actividades y movimientos del alma humilde. El alma contempla a Dios en la verdad de su santidad, magnitud y omnipotencia infinitas, y comprende que Dios con su mirada dominante lo penetra todo, que no sólo ve las acciones externas, sino que escudriña las profundidades del alma sopesando los principios de todo desorden, de todo movimiento de las pasiones y las más pequeñas decisiones de la vo-

27 en., 28 may., 27 set.

[10] Así, pues, el primer grado de humildad consiste en que poniendo siempre ante sus ojos el temor de Dios, huya echarlo jamás en olvido; [11] y acordándose siempre de cuanto Dios tiene mandado, considere de continuo en su corazón, cómo el infierno abrasa por sus pecados a los que menosprecian a Dios, y cómo la vida eterna está aparejada para los que le temen. [12] Y absteniéndose en todo tiempo de los pecados y vicios, de los pensamientos, de la lengua, de las manos, de los pies y de la voluntad propia, procure también atajar los deseos de la carne. [13] Piense el hombre que Dios le está mirando a todas horas desde los cielos, y que la mirada de la divinidad ve en todas partes sus acciones y que los ángeles le dan cuenta de ellas a cada instante. [14] Esto nos demuestra el Profeta cuan-

luntad; en una palabra, que todo lo presencia, rodeado de sus ángeles, que le anuncian constantemente el curso de la vida de los hombres.

En este primer grado desarrolla S.B. ampliamente la doctrina del "temor de Dios", que acompaña al alma en su ascensión espiritual y va transformándose paulatinamente hasta ser suplido por el amor, a medida que la purificación por la humildad es más perfecta. El juicio de Dios, con su decisión final e inapelable a una gloria o a un infierno—suspendido por la espera paciente y piadosa de una conversión—, estimula al alma a recorrer la senda estrecha de la humildad, no fuera caso que la vida resultara inútil y se hiciera acreedora a condenación.

La resultante bienhechora de esta mirada de Dios, viene expresada con una serie de consecuencias prácticas: guarda de los pensamientos, acciones y deseos. La atención principal, empero, la fija el patriarca en una conciencia inmaculada de la que excluye todo incentivo de pecado y todo deseo de la carne, puesto que la muerte está apostada junto al umbral del deleite. Y como quiera que la razón del pecado radica en la voluntad del hombre, tan endeble y sujeta a error, también la renuncia a todo egoísmo y el odio a la voluntad propia, es la resolución que entraña más trascendentales consecuencias para la vida del alma: resolución nacida precisamente de esa presencia de Dios. La luz de Dios es tan clara, que el alma se siente como impulsada al aniquilamiento de sí misma y a desconfiar de todo lo que puede proceder de ella.

11. **Et semper sit memor omnia.** S.B. construye *memor* tanto con acusativo como con genitivo. Se trata de un fenómeno muy extendido que no puede calificarse de popular. Los giros perifrásticos de un adjetivo con *esse* adoptan frecuentemente el acusativo del verbo a quien substituyen: *memor sum* = *memini*, *nescius sum* = *nescio*, etc. Esta construcción es muy antigua. Se halla ya en Plauto y otros textos antiguos (cf. Ch. Mohrmann, *a.c.*, l.c., p.121).

bus nostris ita Deum semper praeséntem osténdit, dicens: Scrutans corda et renes Deus.
15 *Et item:* Dóminus novit cogitatiónes hóminum.
16 *Et item dicit:* Intellexísti cogitatiónes meas a longe.
17 *Et:* Quia cogitátio hóminis confitébitur tibi.
18 *Nam ut sollícitus sit circa cogitatiónes suas pervérsas, dicat semper útilis frater in corde suo:* Tunc ero immaculátus coram eo, si observávero me ab iniquitáte mea.

28 ian., 29 maii, 28 sept.

19 *Voluntátem vero própriam ita fácere prohibémur, cum dicit Scriptúra nobis:* Et a voluntátibus tuis avértere.
20 *Et item rogámus Deum in Oratione, ut fíat illíus volúntas in nobis.*
21 *Docémur ergo mérito nostram non fácere voluntátem, cum cavémus illud quod dicit Scriptúra:* Sunt viae quae vidéntur ab homínibus rectae, quarum finis usque ad profúndum inférni demérgit;
22 *et cum item pavémus illud quod de neglegéntibus dictum est:* Corrúpti sunt et abominábiles facti sunt in voluptátibus suis.
23 *In desidériis vero carnis, ita nobis Deum credámus semper esse praeséntem, cum dicit Prophéta Dómino:* Ante te est omne desidérium meum.

29 ian., 30 maii, 29 sept.

24 *Cavéndum ergo ideo malum desidérium, quia mors secus introítum delectatiónis pósita est;*
25 *unde Scriptúra praécipit dicens:* Post concupiscéntias tuas non eas.
26 *Ergo, si* óculi Dómini speculántur bonos et malos,
27 *et* Dóminus de caelo semper réspicit super fílios hó-

[15] Ps. 93, 11.
[16] Ps. 138, 3.
[17] Ps. 75, 11.
[18] Ps. 17, 24.
[19] Eccli. 18, 30.
[20] Cf. Mt. 6, 10.
[21] Prov. 16, 25; cf. Prov. 14, 12; Mt. 18, 6.
[22] Ps. 13, 1.
[23] Ps. 37, 10.
[25] Eccli. 18, 30.
[26] Prov. 15, 3.
[27] Ps. 13, 2.

do nos inculca que Dios siempre tiene presentes nuestros pensamientos, diciendo: *Dios escudriña nuestros corazones y todo nuestro interior.* [15] Y también: *El Señor conoce los pensamientos de los hombres.* [16] Y aun: *De lejos conociste mis pensamientos,* [17] y: *El pensamiento del hombre te será manifiesto.* [18] Y para que se prevenga solícito contra sus pensamientos perversos, diga continuamente el monje aprovechado en su corazón: *Entonces seré puro en su presencia, si me mantuviere siempre alerta contra mi iniquidad.*

28 en., 29 may., 28 set.

[19] Por lo que atañe a la propia voluntad, se nos prohibe hacerla al decirnos la Escritura: *Apártate de tus voluntades.* [20] Y también rogamos a Dios en la Oración que se cumpla en nosotros su voluntad.

[21] Con razón, pues, se nos enseña que no hagamos nuestra propia voluntad, pues nos evitamos aquello que dice la Escritura: *Hay caminos que a los hombres parecen rectos, cuyo fin, no obstante, conduce a lo profundo del infierno.* [22] Y también por temor de aquello que se ha dicho de los negligentes: *Hanse corrompido y hecho abominables en sus apetitos.*

[23] En cuanto a los deseos de la carne, creamos igualmente que Dios está siempre presente, cuando dice el Profeta al Señor: *Ante ti está todo mi deseo.*

29 en., 30 may., 29 set.

[24] Debemos, pues, guardarnos del mal deseo, como quiera que la muerte está apostada junto al umbral del deleite. [25] De aquí que nos intime la Escritura diciendo: *No vayas en pos de tus concupiscencias.*

[26] Luego si *los ojos del Señor observan a buenos y malos,* [27] y *el Señor mira constantemente desde el cielo a los*

20. Oramus et petimus ut fiat in nobis voluntas Dei (CIPRIAN., *De orat. dom.* 14).
24. *Mortem iuxta introitum delectationis posuit* (Creator) (*Acta S. Sebastiani* IV, 4).

18. **Utilis frater.** A la letra "el hermano útil". Alusión evidente a los pasajes escriturísticos Ps. 13,3; 52,4, *simul inutiles facti sunt*, y a otros similares en los que se habla del siervo inútil, y en los que ciertamente se inspira el epíteto. Vide también Rom. 13,18 y Lc., 17,10; Mt. 25,30. Un poco más abajo el mismo S.B. usa la palabra *inutilis* (v.29).

minum, ut vídeat si est intéllegens aut requírens Deum:
28 *et si ab ángelis nobis deputátis cotídie die noctúque Dómino factórum nostrórum ópera nuntiántur:*
29 *cavéndum est ergo omni hora, fratres, sicut dicit in psalmo Prophéta, ne nos* declinántes in malo et inútiles factos *áliqua hora aspíciat Deus,*
30 *et parcéndo nobis in hoc témpore, quia pius est et exspéctat nos convérti in mélius, ne dicat nobis in futúro:* Haec fecísti, et tácui.

30 ian., 31 maii, 30 sept.

31 *Secúndus humilitátis gradus est, si própriam quis non amans voluntátem, desidéria sua non delectétur implére,*
32 *sed vocem illam Dómini factis imitétur dicéntis:* Non veni fácere voluntátem meam, sed eius qui me misit.
33 *Item dicit Scriptúra: "Volúptas habet poenam, et necéssitas parit corónam".*

[29] Cf. Ps. 13, 3.
[30] Ps. 49, 21.
[32] Io. 6, 38.

31-61. Humilitas vero his indiciis conprobatur: primo si mortificatas in sese omnes habeat voluntates; secundo *si non solum suorum actuum, verum etiam cogitationum nihil suum celaverit seniorem;* tertio si nihil suae discretioni, sed iudicio eius universa committat ac monita eius sitiens ac libenter auscultet; quarto si in omnibus servet oboedientiae mansuetudinem patientiaeque constantiam; quinto si non solum *iniuriam* inferat nulli, *sed ne ab alio quidem sibimet inrogatam doleat atque tristetur;* sexto *si nihil agat, nihil praesumat, quod non vel communis regula vel maiorum cohortantur exempla;* septimo *si omni vilitate contentus sit et ad omnia se quae sibi praebentur velut operarium malum iudicar et indignum;* octavo *si semet ipsum cunctis inferiorem non superficie pronuntiet labiorum, sed intimo cordis credat affectu;* nono si linguam cohibeat vel *non sit clamosus in voce;* decimo *si non sit facilis et promptus in risu* (*Inst.* IV, 39).

31. Quod utique qui implere vult, sine dubio proprias sibi amputat voluntates, secundum imitationem ipsius Domini dicentis: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit Patris* (Basil., *Reg.* 12).

31-32. Qui *nullam habens propriam voluntatem* omnibus quae sibi fuerint imperata non solum patienter, sed etiam gratanter occurrit nostrique salvatoris exemplo *non quaerit suam, sed Patris facere voluntatem* (*Conl.* XXIV, 23).

Ante omnia unusquisque abneget semetipsum sibi, et renuntiet propriis voluntatibus, quia et Salvator ipse dixit: *Ego veni, non ut faciam voluntatem meam, sed eius qui misit me* (Rufino, *Hist. mon. in Aeg.* 31).

33. *Voluptas habet poenam et necessitas parat* (otros: *parit*) *coronam* (*Acta SS. Agapes, Chioniae et Irenes*, v. *Boll. Acta SS. Apr.* I, 250). Cf. Voluntas habet poenam, necessitas veniam (Optat. VII, 1).

31-33. SEGUNDO GRADO: RENUNCIA A LA PROPIA VOLUNTAD Y BÚSQUEDA DE LA DE DIOS

Al convencimiento íntimo de que la propia voluntad puede ser el origen de la desviación de la actividad humana, agrega el santo le-

hijos de los hombres, por ver si hay quien sea inteligente y busque a Dios, [28] y si los ángeles que nos están asignados anuncian noche y día nuestras obras al Señor, [29] es preciso, hermanos, "proceder con tiento a todas horas," como dice el Profeta en el salmo, no sea que vea Dios que *nos inclinamos al mal y nos hemos hecho inútiles;* [30] y perdonándonos en este mundo, porque es piadoso y espera que nos convirtamos a una vida mejor, nos diga en el futuro: *Esto hiciste y callé.*

30 en., 31 may., 30 set.

[31] El segundo grado de humildad es si no amando el monje la propia voluntad, no se complace en satisfacer sus deseos; [32] antes bien, imita con hechos aquella palabra del Señor, que dice: *No vine a hacer mi voluntad, sino la de Aquel que me envió.* [33] Y también dice la Escritura: "El placer merece pena y la necesidad engendra la corona".

gislador un elemento positivo que rompe el molde mezquino de los propios deseos e inclinaciones: la adhesión formal a la voluntad de Dios.

Este grado confiere a la acción del hombre una extraordinaria elevación, porque el inseguro motor que regía sus actos queda ahora reemplazado por la santísima voluntad de Aquel que le ha dado juntamente con el ser, una misión a realizar.

Cristo es quien guía al hombre en el escabroso camino de la humildad y Él le tenderá la mano dulcemente en todos estos peldaños del espíritu hasta llegar al fin. Y será preciso seguirle con las obras, teniendo presente que al seguimiento de las propias tendencias va vinculado el extravío y la pena, mientras que la voluntaria obediencia contiene gérmenes de gloria cuya más espléndida floración es una corona de inmortalidad. Este grado, pues, lo constituye la sujeción a la voluntad de Dios.

33. **Item**... S. B. aduce aquí como de la Escritura un texto que no se lee en ningún Libro Sagrado. La explicación de ello no es difícil. S.B. cita de memoria, y cree que esta frase, que le sería sin duda familiar, es de la Biblia.

Literalmente se encuentra esta sentencia en las *Actas de las santas Agape, Quionia e Irene (Acta Sanctorum,* apr. 1, p.250).

Se halla también muy semejante en San Optato de Milevi. Tal vez se trate de un adagio que no se mantendría en todos los lugares y tiempos en una forma constante (cf. B. Linderbauer, *o.c.*, p.217-218).

31 ian., 1 iun., 1 oct.

34 *Tértius humilitátis gradus est, ut quis pro Dei amóre omni oboediéntia se subdat maióri imitans Dóminum, de quo dicit Apóstolus:* Factus oboédiens usque ad mortem.

1 feb., 2 iun., 2 oct.

35 *Quartus humilitátis gradus est, si in ipsa oboediéntia, duris et contráriis rebus, vel etiam quibúslibet inrogátis iniúriis, tácite consciéntia patiéntiam amplectátur,*

36 *et sústinens non lasséscat vel discédat, dicénte Scrip-*

[34] Phil. 2, 8.
[35] Mt. 10, 22.

34. [Modum oboedientiae] Apostolus ostendit, proponens nobis oboedientiam Domini, *Qui factus est,* inquit, *oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis* (BASIL., *Reg.* 65) cf. *Conl.* XIX, 6.

35. Universa quae nobis fuerint inrogata, etsi iniuriosa sint vel tristia vel damnosa patientissime toleremus (*Inst.* XII, 33).

Inrogatas sibi iniurias mansueta cordis aequanimitate toleraverit (*Conl.* XVIII, 11).

Si inrogantur iniuriae esto immobilis (*Inst.* IV, 41).

Quibuslibet iniuriis lacessitus non solum labia sed etiam profunda *pectoris sui* monachus tranquilla custodiat: quae tamen si senserit vel tenuiter fuisse turbata, omni semet ipsum *taciturnitate* contineat (*Conl.* XVI, 26).

Ne exterioris hominis caede vel *tacitus* intra se moveatur *interior*. Videtis longe eos ab evangelica perfectione distare, quae *patientiam* docet non verbis, sed *interiore cordis* tranquillitate servandam (*Conl.* XVI, 22).

34. TERCER GRADO: OBEDIENCIA A UN HOMBRE REPRESENTANTE DE DIOS

En el camino de la humildad, la fe da una visión de las cosas que está vedada a los ojos profanos y materialistas. El monje, como todo buen cristiano, reverencia y obedece a la voluntad de Dios, manifestada por las circunstancias naturales y ordinarias; pero este tercer grado de humildad le coloca además ante un hombre en quien reconoce, con la mirada sobrenatural, una oculta corriente de gracia procedente del Ser supremo. Por eso, su alma se inclina delante de él por amor a Dios con la máxima generosidad, o sea, en toda clase de obediencia. La humildad indica siempre y sitúa al alma en el camino seguro que lleva a Dios: la obediencia.

El ejercicio de la obediencia, cuando media la intervención de un elemento humano, es más difícil; pero el hombre humilde sabe orillar esa dificultad, pues ve a su modelo Jesucristo que la acepta hasta la muerte. Es el primer paso específicamente monástico en la ascensión a la humildad.

35-43. CUARTO GRADO: PACIENCIA HASTA EL HEROÍSMO

La práctica de la humildad por medio de la obediencia puede llevarle al monje a circunstancias de enorme trascendencia. Por razones objetivas, nacidas de la condición humana, o bien por razones puramente subjetivas, derivadas de una pasión o de una idea abrazada de antemano, pueden situarle en un estado de perpetua tensión psicológica. La obediencia se presenta entonces dura, contraria, injuriosa, y en esta cuesta arriba puede sentir el hombre que se rompe por momentos el vínculo que le une a Dios. La solución no hay que buscarla entonces en la lógica, sino en la gracia; y ésta no es patrimonio de la razón, sino de la fe. Y la carga de la obediencia se hace precisamente más abrumadora, porque el monje no puede abandonarla si quiere seguir el camino de la fidelidad. Sólo el que persevera hasta el fin recibirá el galardón. Es menester soportarlo todo sin desfallecer, y abrazarse con la paciencia, ahogando no solamente toda manifestación externa de resistencia, pero aun toda queja y repugnancia interior. La fe es la que nos ilumina y nos hace comprender que bajo aquellas apariencias hostiles está latente una voluntad salvadora que todo lo gobierna, y así caminaremos hacia el sacrificio como el cordero a la muerte. Cifrando, pues, la esperanza en la retribución divina y cobrando alientos por el amor que profesa a su Señor, sufrirá el monje sin desmayo, luchando contra todos los obstáculos que se le ofrezcan en el camino.

La dificultad proviene del cruce de dos mundos, de los cuales el superior no destruye al inferior. Y es que si la sociedad cenobítica se funda, por una parte en un orden sobrenatural, no por eso deja de sentir por otra, el peso abrumador del orden temporal. El que ocupa el lugar de Dios es un hombre y los que viven en torno lo son también. Y es indudable que entre ellos habrá defectos e incluso podrá haber falsedad. Es posible que la injusticia esté de su parte. Y ello no obstante, la exigencia de Dios sobre el alma continúa siendo absoluta e inexorable. Será necesario soportar con paciencia la adversidad y la injuria, venciendo el mal con el bien.

Este estado heroico e indeclinable a que puede conducir la humildad, causa una sacudida en todo el hombre zarandeándole y conmoviéndole enteramente, como las tempestades y el invierno a la naturaleza; pero ello es garantía cierta de que seguirá después una feliz renovación espiritual llena de frutos de vida eterna.

31 en., 1 jun., 1 oct.

34 El tercer grado de humildad es que se someta el monje al superior por amor de Dios con una obediencia sin límites, imitando al Señor, de quien dice el Apóstol: *Hízose obediente hasta la muerte.*

1 feb., 2 jun., 2 oct.

35 El cuarto grado de humildad es que en esa misma obediencia, en cosas duras y contrarias y aun ante cualesquiera injurias que se le infieran, se abrace calladamente en su interior con la paciencia, 36 y soportándolo todo, no se canse ni desista, pues dice la Escritura: *El que perseverare*

túra: Qui perseveráverit usque in finem, hic salvus erit.
37 *Item:* Confortétur cor tuum, et sústine Dóminum.
38 *Et osténdens fidélem pro Dómino univérsa étiam contrária sustinére debére, dicit ex persóna sufferéntium:* Propter te morte adficimur tota die, aestimáti sumus ut oves occisiónis.
39 *Et secúri de spe retributiónis divinae, subsecúntur gaudéntes et dicéntes:* Sed in his ómnibus superámus propter eum qui diléxit nos.
40 *Et item álio loco Scriptúra:* Probásti nos, Deus; igne nos examinásti, sicut igne examinátur argéntum; induxísti nos in láqueo; posuísti tribulatiónes in dorso nostro.
41 *Et ut osténdat sub prióre debére nos esse, subséquitur dicens:* Inposuísti hómines super cápita nostra.
42 *Sed et praecéptum Dómini in advérsis et iniúriis per patiéntiam adimpléntes, qui percússi in maxillam praebent et áliam, auferénti túnicam dimíttunt et pállium, angariáti miliário vadunt duo,*
43 *cum Paulo Apóstolo falsos fratres sústinent, et maledicéntes se benedícent.*

2 feb., 3 iun., 3 oct.

44 *Quintus humilitátis gradus est, si omnes cogitatiónes malas cordi suo adveniéntes, vel mala a se abscónse conmissa, per húmilem confessiónem abbátem non celáverit suum.*

[37] Ps. 26, 14.
[38] Rom. 8, 36.
[39] Rom. 8, 37.
[40] Ps. 65, 10-11.
[41] Ps. 65, 12.
[42] Cf. Mt. 5, 39-41.
[43] Cf. 2 Cor. 11, 26; cf. 1 Cor. 4, 12.

44. *Qui universas cogitationes in corde nascentes* perniciosa verecundia *nescit obtegere*, sed eas maturo examine seniorum vel reprobat vel admittit (*Conl.* II, 10).

44-48. QUINTO GRADO: MANIFESTACIÓN DE LA CONCIENCIA

Los principios de humildad cristiano-monástica que preceden, tienden a demoler toda ley de egoísmo en orden a la acción. La obediencia despoja al monje de la voluntad propia y le hace obrar bajo el imperio de Dios a través de un hombre que ostenta su representación. Queda en pie, sin embargo, un último reducto en el cual puede el hombre encerrarse sin darse cuenta, viviendo su propia vida, y que por estar fuera del campo de visión del abad, puede

hasta el fin, se salvará. [37] Y también: *Cobre aliento tu corazón y soporta al Señor.* [38] Y mostrando que el siervo fiel debe sufrirlo todo por el Señor, incluso las cosas contrarias, dice en la persona de los que sufren: *Por ti sufrimos muerte cada día; se nos mira cual ovejas destinadas al cuchillo.* [39] Pero seguros en la esperanza de la divina retribución, prosiguen gozosos y dicen: *Mas en todas estas cosas triunfamos por Aquel que nos amó.* [40] Y en otra parte también la Escritura: *Probástenos, oh Dios; nos hiciste pasar por el fuego, como en el fuego se acrisola la plata; hicístenos caer en el lazo y amontonaste tribulaciones sobre nuestra espalda.* [41] Y para mostrar que debemos estar bajo un superior, prosigue diciendo: *Pusiste hombres sobre nuestras cabezas.* [42] Pero observando además por la paciencia en las adversidades y afrentas, el precepto del Señor, heridos en una mejilla, ofrecen también la otra; al que les quita la túnica, abandonan también el manto; forzados a andar una milla, andan dos; [43] soportan con el Apóstol Pablo a los falsos hermanos, y bendicen a los que les maldicen.

2 feb., 3 jun., 3 oct.

[44] El quinto grado de humildad es si por una humilde confesión no oculta a su abad ninguno de los malos pensamientos que sobrevengan a su corazón y el mal cometido ocultamente, [45] exhortándonos acerca de esto la Es-

resultar más peligroso, si se convierte en centro y foco de corrupción. S.B. derriba también este postrer baluarte, incluyendo en las exigencias de la humildad la sujeción más incondicional a la influencia del abad. Si el monje desea ser perfectamente humilde, no puede reservarse nada para sí. Es un principio capital de la vida monástica. Con sencilla manifestación hará patente a su padre espiritual el mal que anida en su corazón y las fuerzas de atracción que debilitan el impulso que había dirigido en un principio, hacia Dios. No se trata de una confesión sacramental, sino de confiar simplemente al hombre que hace las veces de Dios, la realidad de su vida más íntima, poniéndola al descubierto para que Dios pueda dirigir aprobando o reprobando, bendiciendo o condenando, por medio de su ministro, los movimientos internos del espíritu. Por tanto, ni en el orden espiritual siquiera, le está permitido al monje ejercer un dominio sobre sí mismo; la humildad le lleva al abandono más absoluto.

El resultado es que la paz y la alegría aumentan y crecen a medida que la dirección de toda la actividad personal, tanto en la zona del espíritu como en la de la materia, va pasando a manos de Dios.

45 *hortans nos de hac re Scriptúra, dicens:* Revéla ad Dóminum viam tuam et spera in eum.
46 *Et item dicit:* Confitémini Dómino quóniam bonus, quóniam in saéculum misericórdia eius.
47 *Et item Prophéta:* Delictum meum cógnitum tibi feci, et iniustítias meas non opérui.
48 Dixi: pronuntiábo advérsum me iniustítias meas Dómino, et tu remisísti impietátem cordis mei.

3 feb., 4 iun., 4 oct.

49 *S e x t u s humilitátis gradus est, si omni vilitáte vel extremitáte conténtus sit mónachus; et ad ómnia quae sibi iniungúntur, velut operárium se malum iúdicet et indignum.*
50 *dicens sibi cum Prophéta:* Ad níhilum redáctus sum et nescivi; ut iuméntum factus sum apud te, et ego semper tecum.

4 feb., 5 iun., 5 oct.

51 *S é p t i m u s humilitátis gradus est, si ómnibus se inferiórem et viliórem non solum sua lingua pronúntiet, sed étiam íntimo cordis credat affectu,*
52 *humílians se et dicens cum Prophéta:* Ego autem sum vermis et non homo, oppróbrium hóminum et abiéctio plebis;

45 Ps. 36, 5.
46 Ps. 105, 1.
47-48 Ps. 31, 5.
49 Cf. Lc. 17, 10.
50 Ps. 72, 22-23.
52 Ps. 21, 7.

51. Humilitas est haec, ut omnes homines aestimemus superiores nobis (BASIL. *Reg.* 62).
Crede te hominibus omnibus inferiorem esse (VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum* III, 206).
Unusquisque omnibus se inferiorem contemnat (*Reg. Macarii* 3).
Nosmet ipsos inferiores omnibus iudicantes (*Inst.* XII, 33).
Intimo cordis affectu (*Conl.* XII, 13, 17; XXIV, 16; *Inst.* XII, 32).

49-50. GRADO SEXTO: ALEGRÍA EN LA PRÁCTICA DE LA HUMILDAD

La humildad debe invertir de todo en todo la visión de las cosas externas, y comunicar al monje, con relación a ellas, una especie de estoicismo sobrenatural. Cuando la visión continua de Dios domina en el horizonte del alma, se desvanece completamente el afán por defender derechos, la ambición de deferencias y las exigencias personales; y así, todas las cosas humanamente viles y despreciables que se le encomiendan, las cree el monje proporcionadas

critura al decir: *Descubre al Señor tu camino y espera en Él.* [46] Y también dice: *Confesaos al Señor, que es bueno, que es eterna su misericordia.* [47] Otra vez el Profeta: *Te di a conocer mi delito y no disimulé mi injusticia.* [48] *Dije: confesaré mi iniquidad al Señor contra mí mismo, y Tú perdonaste la impiedad de mi corazón.*

3 feb., 4 jun., 4 oct.

[49] El sexto grado de humildad es que el monje esté contento en toda vileza y menosprecio, y para todo lo que le mandan se juzgue siervo malo e indigno, [50] diciéndose a sí mismo con el Profeta: *Fui reducido a la nada y no me percaté: como un jumento he venido a ser en tu presencia, mas yo siempre estoy contigo.*

4 feb., 5 jun., 5 oct.

[51] El séptimo grado de humildad consiste en que no sólo se proclame con su lengua el último y más vil de todos, sino que lo crea así con íntimo sentimiento del corazón, [52] humillándose y diciendo con el Profeta: *Yo soy un gusano y no un hombre; oprobio de los hombres y desecho de la plebe.*

a su mismo nivel y siente que le cuadran perfectamente. Está contento. Del mismo modo, cuando ha realizado con perfección las obras que se le han confiado, no se exalta; cree sencillamente que ha hecho lo que debía hacer. Su vida adquiere una gran simplicidad: ni le envanece el éxito, ni le abate la humillación.

51-54. SÉPTIMO GRADO: CONCIENCIA DE LA PROPIA VILEZA

Junto con el grado precedente, constituye éste el estado de la perfecta humildad interior. Sólo una gracia especial del Espíritu de Dios obrando en el alma, puede hacer que el monje llegue a él y permanezca en esta atmósfera de auténtica humildad. Estas profundidades proceden de la visión de Dios, por lo mismo que es esta visión la que origina la verdadera humildad. La intimidad y contacto con Él le van dando a comprender el abismo que los separa. El mal realizado y el que aún puede realizar, le instalan insensiblemente en el último lugar, hasta el punto de que no acierta a comprender que exista un grado de vileza inferior al suyo. Sabe de sobra que los seres todos obedecen al menos a la voluntad de Dios, y tiene de sus semejantes un conocimiento demasiado parcial y fragmentario para poderlos juzgar. La comparación que establece con éstos es *a posteriori*. Comprendiendo el alma, a la luz de Dios, que se halla en situación ínfima y pésima, coloca instintivamente a cualquier otro ser en un grado superior al suyo. Es la lógica de los santos, aprendida en la contemplación de las perfecciones divinas.

53 exaltátus sum et humiliátus et confúsus.
54 *Et item:* Bonum mihi quod humiliásti me, ut discam mandáta tua.

5 feb., 6 iun., 6 oct.

55 *Octávus humilitátis gradus est, si nihil agat mónachus, nisi quod commúnis monastérii régula, vel maiórum cohortántur exémpla.*

6 feb., 7 iun., 7 oct.

56 *Nonus humilitátis gradus est, si linguam ad loquéndum prohíbeat mónachus, et taciturnitátem habens, usque ad interrogatiónem non loquátur,*
57 *monstrânte Scriptúra quia* in multilóquio non effúgitur peccátum,
58 *et quia* vir linguósus non dirígitur super terram.

7 feb., 8 iun., 8 oct.

59 *Décimus humilitátis gradus est, si non sit fácilis ac promtus in risu, quia scriptum est:* Stultus in risu exáltat vocem suam.

8 feb., 9 iun., 9 oct.

60 *Undécimus humilitátis gradus est, si, cum lóquitur mónachus, léniter et sine risu, humíliter cum*

[53] Ps. 87, 16.
[54] Ps. 118, 71.
[57] Prov. 10, 19.
[58] Ps. 139, 12.
[59] Eccli. 21, 23.

55. Si non suo iudicio sed maiorum vivit exemplo (*Coni.* II, 10).
59. Non in risu promptus (BASIL., *Admonitio ad mon.*).

55. GRADO OCTAVO: EXCLUSIÓN DE LA SINGULARIDAD

La humildad, con el peso de la gracia sobrenatural a ella vinculada, establece una perfecta igualdad en el monasterio. Este principio es la ley del anónimo. Con ella aborda S.B. los grados de la humildad externa. Y aunque externa, tiene renuncias muy sensibles para la personalidad humana tan inclinada a la originalidad, a las discrepancias y a las singularidades. En la vida cotidiana será el principio de una cadena de renunciamientos que, con muy varios efectos, pulirán el espíritu y le vaciarán de todo egoísmo.

56-58. GRADO NONO: GUARDA DE LA LENGUA

Toda manifestación de la vida del monje debe llevar el marchamo de la humildad. Cuando ésta invade el alma del monje, desvía

[53] *Me he ensalzado y he sido humillado y confundido,* [54] Y también: *Bueno fué para mí que me humillaras, para que aprenda tus mandamientos.*

5 feb., 6 jun., 6 oct.

[55] El octavo grado de humildad es que nada haga el monje sino lo que persuade la regla común del monasterio y el ejemplo de los mayores.

6 feb., 7 jun., 7 oct.

[56] El grado nono de humildad es si el monje reprime su lengua para hablar, y guardando silencio, no habla hasta ser preguntado, [57] enseñándonos la Escritura que *en el mucho hablar no se evita el pecado,* [58] y que *el hombre hablador no prospera en la tierra.*

7 feb., 8 jun., 8 oct.

[59] El décimo grado de humildad consiste en no ser fácil y pronto en reír, porque escrito está: *El necio en la risa levanta su voz.*

8 feb., 9 jun., 9 oct.

[60] El undécimo grado de humildad consiste en que cuando el monje hable, lo haga suavemente y sin risa, humil-

a su vez la corriente expansional que, tendiendo al exterior, lleva a sus labios la palabra, y la hace revertir a su fuente en lo más recóndito, en donde entabla con Dios una conversación que suple, y con incalculable ventaja, a toda conversación humana. El monje ama el silencio, sin dejar de atender con sencillez a lo que se le pregunta. De ello se deriva serenidad y firmeza para su personalidad, porque sabe dominar el uso de la lengua.

59. GRADO DÉCIMO: SERIEDAD

La sonrisa benévola es el latir espontáneo de la alegría del corazón. El hombre, empero, tiende, buscando una felicidad vana, a la disipación y a la risa a carcajadas, a darse, en una palabra, a la diversión. Es la señal inequívoca de la estupidez y la falta absoluta de fondo en el alma. La humildad fija al hombre en Dios y le aparta de la ligereza de espíritu.

60-61. GRADO UNDÉCIMO: GRAVEDAD EN TODAS LAS MANIFESTACIONES

Este grado completa el capítulo sexto y el grado nono, de una manera positiva. Es verdad que debe hablarse poco, pero será ne-

gravitáte, vel pauca verba et rationabília loquátur, et non sit clamósus in voce;

61 *sicut scriptum est: "Sápiens verbis innotéscit paucis".*

9 feb., 10 iun., 10 oct.

62 *Duodécimus humilitátis gradus est, si non solum corde mónachus, sed étiam ipso córpore humilitátem vidéntibus se semper índicet;*

63 *id est, in Opere Dei, in oratório, in monastério, in horto, in via, in agro, vel ubicúmque, sedens, ámbulans, vel stans, inclináto sit semper cápite, defíxis in terram aspéctibus;*

64 *reum se omni hora de peccátis suis aéstimans, iam sé treméndo iudício repraesentári aéstimet.*

65 *dicens sibi in corde semper illud, quod publicánus ille evangélicus, fixis in terram óculis, dixit: Dómine, non sum dignus ego peccátor leváre óculos meos ad caelos.*

66 *Et item cum Prophéta:* Incurvátus sum et humiliátus sum usquequáque.

67 *Ergo his ómnibus humilitátis grádibus ascénsis, mó-*

[63] Cf. Lc. 18, 13; cf. Mt. 8, 8.
[64] Ps. 37, 7-9; Ps. 118, 107.
[65] 1 Io. 4, 18.

61. *Sapiens paucis verbis innotescit* (*Enchiridion seu Sententiae Sexti Pythagorei*, n.134 [otros: 145]: obra griega traducida al latín por Rufino y atribuída al papa Sixto II).

63. Inclinato capite (BASIL., *Admonitio ad mon.*).

67. ... ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere (*Conl.* I, 7).

67-69. Dum vel *poenarum metu* vel praemiorum spe incipimus vitia declinare, ad *caritatis gradum transire* possimus, *quia timor* non est in caritate, *sed perfecta caritas foras mittit timorem* (*Conl.* XI, 7).

Talibus namque indiciis et his similibus humilitas vera dinoscitur: quae cum fuerit in veritate possessa, *confestim te ad caritatem quae timorem non habet, gradu excelsiore perducet, per quam universa, quae prius non sine poena formidinis observabas, absque ullo labore velut naturaliter incipies custodire non iam contemplatione supplicii vel timoris ullius, sed amore ipsius boni et delectatione virtutum* (*Inst.* IV, 39).

cesario hacerlo, en cuyo caso la humildad debe ejercer una función suavemente reguladora. Las expresiones duras o las que ván acompañadas de la risa estrepitosa, los vocablos altaneros e insustanciales, la locuacidad con toda la inconsideración e imprudencia de que va revestida, desaparecen; las palabras adquieren una nueva forma de dulzura, seriedad, sencillez y gravedad; se hacen más escasas y razonables, y la voz se mantiene siempre baja. Gracias a la humildad el uso de la palabra adquiere una seriedad, dignidad y eficacia propias del sabio, diametralmente opuestas a la actitud del parlanchín.

demente y con gravedad, diciendo pocas palabras y razonables y sin levantar la voz, [61] como está escrito: *El sabio se da a conocer por las pocas palabras.*

9 feb., 10 jun., 10 oct.

[62] El duodécimo grado de humildad es si el monje, no sólo en su corazón, sino también en su mismo cuerpo manifiesta siempre la humildad a cuantos le ven; [63] esto es, que en la Obra de Dios, en el oratorio, en el monasterio, en la huerta, de camino, en el campo y en todo lugar, sentado, paseando o de pie, esté siempre con la cabeza inclinada, fijos los ojos en tierra; [64] y juzgándose a todas horas reo por sus pecados, crea hallarse ya en el tremendo juicio, [65] diciendo de continuo en su corazón lo que dijo aquel publicano del Evangelio con la mirada fija en la tierra: "Señor, no soy digno yo, pecador, de levantar mis ojos al cielo". [66] Y también con el Profeta: *He sido totalmente abatido y humillado.*

[67] Subidos, pues, finalmente, todos estos grados de hu-

62-66. GRADO DUODÉCIMO: EXPRESIÓN EXTERNA DE LA HUMILDAD

La humildad transforma todo el hombre. Apoderándose por completo del alma, repercute en todas sus manifestaciones vitales. La descripción que del monje se hace en este grado, es la traducción corporal de una actitud espiritual. La madurez interior inclina dulcemente todo el ser humano ante Aquel que es su Creador y su Juez, y de cuya presencia no puede separarse jamás. Si bien las disposiciones exteriores son una salvaguardia de la humildad y pueden en cierto modo comunicarla, sería tan funesta la falsedad de las formas externas desprovistas de la realidad interior, que S.B. no ha concebido proceso más seguro que el que parte del santuario del alma y se difunde naturalmente a los más pequeños actos de la vida cotidiana.

63. **In Opere Dei.** Expresión favorita de S. B. para designar la plegaria litúrgica. En este concepto se encuentra unas quince veces en la *Regla*. Con igual significado la hallamos asimismo en los escritos del círculo de Leríns, como por ejemplo, en San Cesáreo de Arlés, así como también en las *Vitae Patrum* (PL 73, 1006). En los otros escritores eclesiásticos indica los ejercicios de la vida espiritual en general (B. LINDERBAUER, *o.c.*, p. 222).

67-70. CONCLUSIÓN

Subidos todos estos grados de humildad, el alma está plenamente conformada con Cristo; la gracia que de Él procede, puede

nachus mox ad caritátem Dei pervéniet illam, quae perfécta foris mittit timórem;

68 *per quam univérsa quae prius non sine formídine observábat, absque ullo labóre, velut naturáliter, ex consuetúdine incípiet custodíre:*

69 *non iam timóre gehénnae, sed amóre Christi, et consuetúdine ipsa bona, et delectatióne virtútum.*

70 *Quae Dóminus iam in operárium suum, mundum a vítiis et peccátis, Spíritu Sancto dignábitur demonstráre.*

69. Multum differt inter eum qui metu gehennae vitiorum... in se extinguit incendia, et eum qui... agit omnia non contemplatione poenarum sed delectatione virtutum (*Conl.* XI, 8).

Tria sunt quae faciunt homines a vitiis temperare, id est aut *metus gehennae*... aut spes atque desiderium regni caelorum aut *affectus boni ipsius amorque virtutum*... Caritas quae nos *ad amorem Christi et spiritualium virtutum fructum* mentis ardore succendens, quidquid illis contrarium est, toto faciat odio detestari (*Conl.* XI, 6).. (Cf. *Conl.* XXI, 9; ... ob amorem Christi... Domino servientes poenam gehennae pariter evitemus.)

70. Qua coniugatione virtutum evidentissime nos voluit erudire de vigiliis atque ieiuniis ad castitatem... de suavitate ad Spiritum Sanctum, de Spiritu Sancto *ad caritatis non fictae praemia pervenire*. Cum igitur hac disciplina atque hoc ordine... perveneris ad scientiam spiritalem..., *subsequens Spiritus Sancti imber largissimus fecundabit*... (*Conl.* XIV, 16).

tener ya en el monje una libre y total expansión. La savia de la vida cristiana circula con toda su vitalidad, de modo que el ser y el obrar del monje obtienen la transformación que ella contiene. El aumento de la caridad reduce y achica constantemente la servidumbre temerosa hasta que, siendo aquélla perfecta, queda ésta eliminada. Penétrase luego por el camino esbozado en el prólogo. Al levantarse la ley del temor, se facilita la tarea del alma: una nueva naturaleza le comunica un obrar totalmente nuevo y la costumbre adquirida simplifica su ejecución. Es la suprema atracción de Cristo,

mildad, llegará el monje en seguida a aquella caridad de Dios que, *siendo perfecta, excluye todo temor;* [68] por ella todo cuanto antes observaba no sin recelo empezará a guardarlo sin trabajo alguno, como naturalmente y por costumbre; [69] no ya por temor del infierno, sino por amor de Cristo y cierta costumbre santa y por la delectación de las virtudes. [70] Lo cual se dignará el Señor manifestar por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados.

el gusto de complacerle, la ley que sigue a esta transformación.

La humildad, íntimamente unida a la obediencia, sumerge al monje en las aguas del nuevo bautismo de la vida monástica, que le purifica y le lava otra vez. Y cuando Dios ve a su obrero vacío de sí mismo y abandonado por completo en sus manos, le hace participante plenamente de su gracia y verdad, conduciéndole mediante su Espíritu por las sendas de una santidad más encumbrada.

La humildad entraña, para S.B., un sentido más amplio del que suele darse a esta virtud. Tiene su raigambre en la reverencia y respeto a Dios, y por esta proximidad que tiene con la fuente de toda vida espiritual y de toda manifestación religiosa, la considera el santo una misma cosa con la santidad, y por tanto, la concibe como el sostén y norma de las demás virtudes. Desde este punto de vista, parece que encuentran en ella su fundamento todas las virtudes cristianas.

Con este capítulo, da fin S.B. a la serie (4-7) de instrucciones básicas para la formación espiritual monástica. En ellas se encuentra expresada manifiestamente la simplicidad del Evangelio, la sabia tradición de los antiguos monjes y la más completa adhesión a la persona de Cristo, a quien el monje procura parecerse y reproducir. Lo restante de la *Regla* será una legislación pensada y concebida a la luz de estos principios.

III.. LA ORACION (c. 8-20)

La sección que componen los capítulos 8-20 está dedicada exclusivamente a la obra principal del cristiano y del monje: el culto de Dios. Ya sea el culto público, oficial y colectivo (c.8-19); ya sea el privado, particular y personal (c.20).

1. EL "OPUS DEI" (c. 8-19)

Todo el universo, salido de las manos de Dios, canta un himno al Creador. Sus perfecciones y belleza constituyen una sublime armonía. Es una alabanza que le dan con su propia existencia; una alabanza muda, propia de los seres faltos de libertad y de razón. El hombre se encuentra en medio de ellos como el engarce racional que une lo que está debajo de él con el Altísimo. Con los dones que Dios le ha concedido es el sacerdote natural que debe llevar a la presencia de Dios un homenaje de servidumbre y de alabanza en nombre de todo el universo. La virtud de religión induce al hombre a ofrecer este culto. Y el valor y elevación de sus obras depende del grado que posea de ordenación a este fin. No obstante, aunque el tributo de este homenaje sea cosa debida a Dios, por ser justa y razonable, con todo, ni le es esencial ni tiene necesidad de él.

La elevación al orden sobrenatural ha colocado al hombre en un rango muy superior de intimidad con Dios. Ha perfeccionado de una manera divina su naturaleza y le ha dado un colorido más intenso y de más subida trascendencia. Desde el momento en que ha sido asociado a la obra de Cristo, su homenaje ha llegado a las profundidades de Dios. Con Cristo se inmola, redime y glorifica, y da a Dios la máxima complacencia. El centro de toda esta obra lo constituye Cristo que en el correr del tiempo permanece con nosotros de manera misteriosa en la Eucaristía. Y en su derredor la Iglesia, esposa sin mancha y señora de su amor y de sus tesoros, ha tejido una corona, en la que ha engastado todo el afecto, toda la delicadeza, toda la profundidad de comprensión y toda la generosidad y reconocimiento de que es capaz su corazón, movido y guiado por el mismo Espíritu de Dios. Esta diadema luminosa es el oficio divino.

El monasterio, la *Domus Dei*, es también la casa del culto de Dios. Los que en ella viven, como hombres, como cristianos y como monjes procuran ofrecer de su pobreza alguna cosa a Dios, y satisfacer con alegría el "deber de su servidumbre". Para el monje, hombre interesado únicamente por las cosas de Dios, y que comprende que su máximo bien es darle honor, el oficio divino es la obra primordial, la mejor. Así la ha considerado el monaquismo benedictino, que se ha distinguido en el decurso de su historia por el esplendor y la delicadeza en la celebración litúrgica. S.B. no hace de ella la finalidad de su institución, pero sí la ocupación principal, siendo la purificación ascética su mejor preparación. En ella el monje ha de encontrar la glorificación de Dios, al par que su propia santificación. Debe hallar además la gracia de Cristo, que será el norte de su espiritualidad y el banquete espléndido en donde hallará todo lo que debe asimilar para el perfecto desarrollo de su organismo sobrenatural. La vida espiritual del monje está íntimamente unida al altar.

La oración privada, forma del culto interno y personal, es como una preparación para el culto público y común, y su natural consecuencia.

La importancia dada al oficio divino exige una ordenación circunstanciada para que se despliegue con naturalidad y perfección. Sus formas, sabias y ricas de contenido, son el medio por el que el monje llega a Dios y al prójimo. Éste saca gran provecho no solamente del contenido de los ritos, sino también de la forma pulcra y austera con que se desarrollan.

S.B. ordena únicamente lo que atañe al oficio divino, y distribuye la materia con arreglo al siguiente plan: c. 8-11, oficio de la noche para los días feriales y domingos; c.12-13, oficio de la mañana para domingos y días feriales; c.14, oficio de los días festivos de santos; c.15, uso del aleluya; c.16-17, horas diurnas; c.18, salterio monástico; c.19, disposiciones que deben animar al monje en la recitación del oficio divino.

Introducción al capítulo VIII.

S.B. empieza por los oficios de la noche porque es la primera de las obras que realiza el monje después del descanso nocturno. En todos los tiempos del año es el oficio más largo. Su lugar es parecido al que ocupaban en la vida cristiana, las vigilias de las grandes solemnidades. El monaquismo ha tenido siempre en gran estima este consagrarse a la salmodia y lecturas santas, durante las horas de la noche. De esta manera el espíritu se orienta hacia Dios para toda la jornada.

Contenido del capítulo:

1-2. Hora de levantarse durante el invierno.
3. El intervalo entre los Nocturnos y el Oficio de la mañana (Laudes).
4. Hora de levantarse durante el verano.

CAPUT VIII

De Offíciis divínis in nóctibus

10 feb., 11 iun., 11 oct.

1 *Hiemis témpore, id est a Kaléndis novémbribus usque in Pascha, iuxta consideratiónem ratiónis, octáva hora noctis surgéndum est,*
2 *ut módice ámplius de média nocte pausétur, et iam digésti surgant.*

4. [Matutina solemnitas] quae expletis nocturnis psalmis et orationibus post modicum temporis intervallum solet in Galliae monasteriis celebrari (*Inst.* III, 4).
2. In ipsis vespertinis sollemnitatibus *digesto* iam cibo invenietur aptissimus (*Conl.* II, 26).

1-2. HORA DE LEVANTARSE DURANTE EL INVIERNO

La alabanza divina en estas horas de la noche, será siempre un sacrificio que convendrá sumar a los del canto, como a tantas otras circunstancias mortificantes que exige la disciplina del coro. No obstante, S.B. parece estar lejos de los prejuicios que ha tenido el monaquismo posterior por lo que a ascetismo y a meticulosidad de horario se refiere. Su deseo es consagrar a Dios estas primeras horas, en medio de la paz acogedora del silencio nocturno. El hombre debe alabar a Dios en plena posesión de sus facultades. S.B. no prescribe la interrupción del descanso necesario a la naturaleza, para intercalar el oficio divino. La mente debe estar libre de cualquier exigencia natural para darse plenamente a Dios.

1. **Hiemis tempore.** S.B. divide el año en dos tiempos: verano e invierno. Con el nombre de verano quiere significar convencionalmente el tiempo que va de Pascua a las calendas de noviembre y con el de invierno, el que va de las calendas de noviembre a Pascua. Hildemaro *(in loco)* opina que por las calendas debe entenderse el domingo más próximo al día 1.º del mes (el mismo día 1.º, si éste coincide en domingo; el domingo precedente, si cae en los tres primeros días de la semana, o en el domingo siguiente, si en los tres últimos días). A. Calmet *(o.c.,* p. 274) corrobora esta suposición y argumenta en su favor partiendo del interés que S.B. demuestra (c.18) en que los monjes comiencen siempre el oficio y el Salterio el domingo. P. Delatte *(o.c.,* p.188) emite la hipótesis de que así como en el cap.48, 10 la expresión *Kalendis Octobris* designa el día 14 de septiembre (cf. 41,6), así también por *Kalendis Novembris* podría

CAPÍTULO VIII

De los Oficios divinos por la noche

10 feb., 11 jun., 11 oct.

1 En tiempo de invierno, esto es, desde el primero de noviembre hasta Pascua, han de levantarse a la octava hora de la noche habida cuenta del cómputo del tiempo, 2 para que se descanse hasta un poco más de media noche y se levanten ya reparados.

entenderse el 16 de octubre, en que ya empezaban a contarse los días por las calendas de noviembre.

Iuxta considerationem rationis. *Ratio* significa aquí "cómputo", "cálculo", no medida de prudencia o moderación. S.B. quiere decir que los monjes se levantarán a la octava hora de la noche, calculada con arreglo a la duración de ésta en las diversas estaciones del año. Por lo mismo, la traducción debe reflejar el sentido de cálculo estacional, no el de una medida de prudencia en el descanso de los monjes, como han opinado no pocos traductores y comentaristas.

Octava hora. S.B. cuenta las horas según la costumbre romana. El espacio de tiempo que mediaba entre la puesta del sol y el alba del día siguiente dividíase en doce horas. La octava hora de la noche variaba, pues, durante todo el año según se estuviese más o menos cerca del equinoccio. La duración de las horas oscilaba entre 45 y 75 minutos. En Montecasino la noche dura nueve horas el 21 de junio, y quince el 21 de diciembre (cf. P. Buddenborg, *Zur Tagesordnung in der Benediktinerregel,* en B.M., t.18, 1936, p. 88-100).

2. **De media nocte.** En lugar del ablativo comparativo, o mejor dicho, en lugar del genitivo comparativo. Depende de *amplius* (en español: *"más la mitad..."*. *Media* tiene sentido de "mitad", corriente en la baja latinidad (cf. B. Linderbauer, *o.c.,* p. 227-228). El uso de interrumpir el sueño para rezar Maitines a media noche es debido a una falsa interpretación de este pasaje; por lo demás, no es conforme a la antigua tradición monástica.

Iam digesti surgant. Esta frase se ha traducido a veces así: "hecha ya la digestión". Versión, a nuestro juicio, excesivamente literal y, además, inexacta, pues los monjes, que se levantaban hacia las dos de la madrugada, habían comido muchas horas antes. Parece ser que para los antiguos la profundidad del sueño y la pesadez

3 *Quod vero restat post Vigílias, a frátribus qui psaltérii vel lectiónum áliquid índigent, meditatióni inserviátur.*

4 *A Pascha autem usque ad supradictas novémbres, sic temperétur hora, ut Vigiliárum Agénda, parvíssimo intervállo quo fratres ad necessária natúrae éxeant, mox Matutíni, qui incipiénte luce agéndi sunt, subsequántur.*

de la digestión eran dos estados estrechamente asociados, si bien el término del primero supone el acabamiento del segundo. En este sentido, ver *Regula Magistri* (PL 88, 1002). Además, *digerere* tiene en el latín clásico y también en S.B. el sentido de disponer, poner en orden, distribuir, arreglar. La traducción que, según creemos, expresa mejor el sentido de S.B. es: "se levanten ya reparados o dispuestos", merced—se entiende—al descanso.

3. *EL INTERVALO ENTRE LOS NOCTURNOS Y LAUDES*

Habiendo descansado suficientemente, no es necesario volver a la cama después del oficio de la noche. Es un tiempo a propósito para perfeccionar todo lo que se refiere al oficio divino en canto, lecturas y conocimiento de cada una de sus partes, cosa que será de gran provecho para poder realizarlo después con dignidad, y sacar de él el máximo fruto.

3. **Quod vero restat.** Este intervalo, variable según el tiempo o la extensión de las Vigilias, podía llegar a ser de dos horas y cuarto, como máximo, o reducirse a casi nada.

3. **Vigilias.** El oficio nocturno, que hoy llamamos Maitines, sin duda por celebrarse desde hace siglos al amanecer y no durante la noche. Ésta se dividía según el uso romano en cuatro *vigiliae;* S.B. dedica al rezo coral las dos últimas.

Meditationi. S.B. no habla aquí de la "meditación" en el sentido moderno, si bien no parece que la excluya, y aun para aquellos que estaban ya formados podía ser verosímilmente aprovechada aquella hora, en este sentido.

3 Lo que restare después de las Vigilias lo invertirán, los hermanos que tengan necesidad de ello, en el estudio del salterio y de las lecciones.

4 Pero desde Pascua hasta el mencionado primero de noviembre, dispóngase la hora de tal suerte que, el Oficio de las Viglias, tras un brevísimo intervalo en que los monjes salgan a los naturales menesteres, sea inmediatamente seguido de Laudes, que deben rezarse al rayar el alba.

La palabra *meditatio,* parecidamente al ***meditent de*** 58,5, no designa sólo lo que toca más estrictamente a la contemplación y oración, como hoy día, antes bien abarca todos los ejercicios de preparación para la vida monástica y actividades espirituales: estudio de los salmos, oficio divino, canto, etc. Hace notar I. HERWEGEN *(Sinn...,* p. 339, y nota 2 de la p. 346) que en esta acepción de "conjunto de prácticas", se usaba en el arte militar (cf. VEGETIUS, *Epitome de re militari,* I, 1 y II, 24).

4. *HORA DE LEVANTARSE DURANTE EL VERANO*

Durante el verano la noche es más corta y la *meditatio* entre los Nocturnos y Laudes queda suprimida. Hay, no obstante, un pequeño intervalo por si alguien lo necesita. La luz indica la hora de la alabanza de la mañana. Las voces de los monjes se unen a los primeros resplandores y al despertar de la naturaleza entera.

4. **Agenda.** Es ciertamente sustantivo, y significa el oficio canónico. Es acusativo que depende de *Matutini subsequantur;* pero como en otro lugar (13,12) S.B., al igual que otros escritores, usa en tal sentido *agenda,-ae,* puede sospecharse que se trata de una variante ortográfica y que el original ofrecía *agendam* (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.,* p. 229). Como, por otra parte, todos los códices leen *agenda,* y éste puede explicarse como neutro plural, se ha conservado en el texto dicha forma.

Matutini. Plural sustantivado. Designa de ordinario la oración litúrgica celebrada al apuntar el día, oficio que actualmente lleva el nombre de Laudes (a causa de los salmos 148-150: *Laudate).*

Introducción al capítulo IX

En el capítulo 9 comienza S.B. a disponer el oficio divino con todo detalle. Fundándose en principios de tradición monástica, reúne y ordena elementos litúrgicos que en su tiempo aparecen en uso en distintas iglesias. Por lo que se refiere a su adopción, en concreto, de elementos del oficio romano, véase la hipótesis de CALLEWAERT *(o.c.,* p.52-55). Según este autor, lo que S.B. tomaría del culto de las basílicas romanas coincide precisamente con lo que en la *Regla* aparece menos determinado, pues se suponía como más conocido. Sin embargo, aun admitiendo tal suposición, la originalidad del oficio benedictino es innegable, así en el conjunto como en sus muchos detalles. Cf. S. BÄUMER, *Einfluss der Regel hl. V. Benedikt auf die Entwicklung des röm. Breviers,* en St.M., t.8 (1878), p.14 ss.; I. HERWEGEN, *Liturgie und Persönlichkeit skizziert nach der Regel des hl. Benedikt,* en *Alte Quellen...,* p.140-168; W. FINK, *Das Opus Dei des hl. Benedikt und seine Stellung in der Entwicklung der Liturgie und des Mönchtums,* en St.M., t.58 (1940), p.29-43; A. MIFSUD, *L'ufficio divino nelle regole monastiche dalle origine fino S. Benedetto,* en *Ephemerides Liturgicae,* t.61 (1947), p.260.

Los elementos principales del oficio de la noche son los salmos y las lecturas, mas el nervio esencial lo constituyen los salmos. De ahí que el título del capítulo nombre la parte por el todo, pues se determina en el contenido toda la composición del oficio nocturno durante el invierno y en los días feriales.

Contenido del capítulo:

1- 8. Primer nocturno.
9-11. Segundo nocturno.

La tradición de una plegaria nocturna es tan antigua como el mismo Cristianismo. Los Santos Padres aluden a ella reiteradamente. Pero debe distinguirse claramente entre el oficio nocturno cotidiano y las Vigilias solemnes de los domingos o fiestas. J. FROGER *(o.c.,* p.105) no admite la explicación de P. BATIFFOL *(Histoire du Bréviaire romain* [París 1893], p. 4), según la cual tanto los Nocturnos cotidianos como las Vísperas se habían originado de las Vigilias dominicales; opina, en cambio, que ambos oficios—Nocturnos y Vigilias—corresponden a dos intenciones y conceptos distintos. Lo que en el siglo III pudo ser oración privada de la noche o de la mañana se convirtió en oficio nocturno o matutino a primera mitad del siglo IV y, junto con el oficio vespertino, constituyó un *canon.* Es particularmente en la tradición monástica en la que vemos aparecer y perfilarse las características del oficio nocturno. La llamada "regla del ángel", estableció una constitución uniforme de doce salmos para las Vísperas y los Nocturnos (PALADIO, *Historia Lausiaca,* 32; SOZOMENO, *Hist. Eccles.,* 14; *Inst.* II, 5; *etc.* Cf. K. HEUSSI, *o.c.,* p.119-120). Después de cada salmo quedaba un intervalo de tiempo para orar en silencio. Al último salmo se respondía con el aleluya. Este postrer salmo aleluyático orientó de antemano todo el oficio. Para concluir el Nocturno se eligieron los salmos de alabanza 148, 149 y 150; estos tres, denominados *Laudes,* constituyeron más tarde el núcleo esencial del oficio siguiente, formándose la nueva hora canónica de la mañana. En Oriente, aun después de la introducción del oficio matutino, continuaron cantándose los salmos 148-150 también como conclusión de los *Nocturnos (Inst.,* III, 6. Cf. J. FROGER, *o.c.,* p.39).

Nótese que S.B. conservó este primer espíritu de la oración nocturna; quiso que el aleluya fuese como la meta a que debía dirigirse la plegaria, disponiendo que sirviera de antífona al último nocturno, así en domingo como en los días de entre semana (cf. C. CALLEWAERT, *o.c.,* p.170-176; M. RIGHETTI, *o.c.,* p.562-569; J. FROGER, *o.c.,* p.38-41 y 104-129).

Conviene tener presente que, como se ha advertido, el oficio que S.B. designa con el nombre de *Vigiliae* es el que modernamente se ha llamado Maitines y que lo que él llama *Matutini* equivale, en nuestra terminología, a las Laudes.

CAPUT IX

QUANTI PSALMI DICÉNDI SUNT NOCTÚRNIS HORIS

11 feb., 12 iun., 12 oct.

1 *Hiemis témpore suprascripto, inprimis versum tértio dicéndum:* Dómine, lábia mea apéries, et os meum adnuntiábit laudem tuam,
2 *cui subiungéndus est tértius psalmus et* Glória;
3 *post hunc, psalmum nonagésimum quartum cum antíphona, aut certe decantándum.*

[1] Ps. 50, 17.

1-8. PRIMER NOCTURNO

1. **Hiemis**... El oficio, sin ningún otro preámbulo, comienza con el versículo: *Domine labia mea aperies*... Invocación al Señor para que al abrir los labios en medio del gran silencio de la noche, purificados de toda mancha, reciban la ayuda necesaria para vibrar en una sola voz en alabanza de Aquel que es digno de todo honor y gloria. El verso *Deus in adiutorium*... no se encuentra en los mejores manuscritos.

Tertio. Equivale a *ter:* "tres veces"; uso frecuente en el bajo latín (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.* p. 233).

2. **Cui**... S.B. parece ser el primero en establecer un salmo fijo que sirviera de introducción a las Vigilias. Lo mismo puede decirse del salmo 66 en el oficio matutino (M. RIGHETTI, *o.c.*, p. 441). Se trata aquí del salmo tercero, escogido probablemente por razón del versículo 5: *Ego dormivi et soporatus sum*... Reconocimiento por el descanso tranquilo que ha precedido, y por el nuevo impulso de vida recibido para la nueva jornada que empieza. Expresa una actitud filial y confiada.

Gloria. La doxología es como el aglutinante de todos los sentimientos contenidos en los salmos, a los que a la vez eleva y cristianiza.

Posiblemente se empleaba como fórmula de doxología la que se había establecido en 529 en el sínodo de Vaison, es decir: insiriendo en la fórmula usual *Gloria Patri et Filio Spiritui Sancto et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen,* las palabras *sicut erat in principio.*

3. **Post hunc**... Es el salmo llamado invitatorio, tan perfectamente adaptado al momento, tanto por su principio como por su

CAPÍTULO IX

CUÁNTOS SALMOS HAN DE DECIRSE EN LAS HORAS NOCTURNAS

11 feb, 12 jun., 12 oct.

[1] En el mencionado tiempo de invierno dígase en primer lugar tres veces el verso: *Señor, abre mis labios, y mi boca anunciará tus alabanzas;* [2] al que se añadirá el salmo tercero y *Gloria.* [3] Seguidamente el salmo noventa y cuatro con antífona, o al menos cantado. [4] Siga luego el himno; a con-

contenido. Es una invitación a aclamar a Dios y adorarlo, y dispone el espíritu para el homenaje de alabanza que constituye todo el oficio divino que empieza.

Antiphona. El término reproduce de forma griega τὰ αντίφωνα neutro plural del adjetivo αντίφωνος; el latín lo usó como substantivo femenino singular, pero Casiano lo usa también como neutro plural: *tria antiphona (Inst.,* II 8; XXXVIII, 4). La forma *antefana,* que aparece en el latín tardío, no se encuentra apoyada por ninguno de los mejores códices de la *Regla.*

Antiphona primitivamente significaba canto en octavas o bien canto alternado a dos coros; más tarde designó solamente el segundo. Así se hablaba de "salmodia antifonal" por oposición a la "salmodia responsorial". San Ambrosio fué quien la introdujo en Milán y de allí se extendió por todo el Occidente. Pero ya en el siglo IV, salmos y antífonas se mencionan distintamente. La pieza que el coro repetía después de cada versículo o grupo de versículos es lo que S.B. entiende ya por antífona (P. WAGNER, *o.c.*, p.30-34; H. LECLERCQ. *Antienne,* en D.A.C.L., I-2, col.2293; B. STEIDLE, *Die Regel...*, p.155). Sobre si en tiempo de S.B. se alternaban los salmos a dos coros o bien si el coro respondía a los versículos que cantaba un solista, los autores no están contestes: P. WAGNER (*o c.*, p. 34) parece inclinarse por el canto alternado; ST. HILPISCH *(Der Psalmenvortrag nach der Regula Benedicti,* en St.M., t.59 [1941], p.105-115) opta por la forma responsorial; otros, como A. LENTINI *(S. Benedetto...*, p.164) se mantienen en sus reservas. Cf. A. WATKIN, *St. Benedict and the chanted office,* en D.R., t.59 1941, p. 311-326; C. VIVELL, *Musicalische Termini in der Benediktiner-Regel,* en St.M., t.37 (1916) p.611-627.

Aut certe decantandum. El salmo 94 se dirá con antífona, como aún hoy día, o sin ella, pero pausadamente para dar tiempo a los que lleguen tarde, ya que, suprimiendo la antífona que se intercalaba entre los versículos del salmo, su duración se reduce notablemente (C. VIVELL, *a.c.*, l.c., p.620).

4 *Inde sequátur ambrosiánum, deínde sex psalmi cum antíphonis.*
5 *Quibus dictis, dicto versu, benedicat abbas; et sedéntibus ómnibus in scamnis, legántur vicissim a fratribus in códice super analógium tres lectiónes, inter quas et tria responsória canténtur.*
6 *Duo responsória sine* Glória *dicántur; post tértiam vero lectiónem, qui cantat dicat* Glóriam;
7 *quam dum incipit cantor dicere, mox omnes de sedí-*

4-5. **Inde**... Con el himno termina la parte introductoria y se pasa al cuerpo del oficio nocturno: los salmos con las antífonas, y las lecciones con los responsorios.

4. **Ambrosianum.** El himno es uno de los elementos que S.B. adopta de la liturgia de Milán. Es probable que su difusión por las iglesias occidentales se debiese a la influencia del oficio de los monjes de S.B. (P. BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire romain* [París 1911], p.217-218). Los himnos a que S.B. podía referirse, aunque no todos tuvieran a San Ambrosio por autor, están escritos según el metro usado por el gran obispo de Milán: dímetro yámbico. Además, bien puede llamarse a éste el padre de la himnología latina, pues a él se debe el puesto que los himnos han llegado a ocupar en el culto cristiano (cf. C. BLUME, *Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6-9. Jahr. in ihrer Beziehung zu den Sonntags- und Ferialhymnen unseres Breviers* [*Hymnolog. Beiträge, 3*] Leipzig, 1908, p.134; U. BERLIÈRE, *Les hymnes dans le "Cursus" de S. Benoît*, en R. Bén., t.25 [1908], p.367-374).

Sex psalmi... El Salterio es el devocionario bíblico. Toda la tradición cristiana lo ha considerado como el libro manual más útil para la plegaria, y la Iglesia lo ha adoptado como el medio más adecuado para expresar todos sus sentimientos delante de Dios. Es el mismo Espíritu de Dios quien los ha inspirado, Aquel que con gemidos inefables ora en el alma del cristiano y del monje, y sabe perfectamente qué es lo que a éste le conviene y qué es lo que agrada a Dios.

5. **Dicto versu.** El verso es una breve frase sacada, por lo común, de los salmos. Se compone de dos miembros: uno o más cantores entonan el primero (℣), y el coro dice el segundo (℟) a modo de respuesta. S. BÄUMER (*Ein Beitrag zur Erklärung von Litaniae und Missae in cap. 9-17 der heiligen Regel*, en St.M., t.7 [1886], p.285-294) pretende hallar vestigios de su empleo en la liturgia del siglo I. Según F. CABROL (*La oración de la Iglesia*, trad. S. PUIG [Barcelona 1919], p.60), el testimonio decisivo en favor de la antigüedad e importancia de los versos en el culto cristiano se encuentra en la *Silviae peregrinatio*.

Benedicat abbas. La bendición antes de la lectura se había practicado ya en tiempo de San Ambrosio (cf. GREGORIO DE TOURS, *De miraculis S. Martini*, I, 3,5). La fórmula vendría a ser *Benedic, Pater*, o bien *Iube domne benedicere* (M. RIGHETTI, o.c., p.542).

Es la cabeza de la asamblea de los monjes, el padre, quien implora del cielo las bendiciones en favor de aquellos que en el oficio divino deberán prestar su servicio a los hermanos, con las lecturas santas. Éstas, probablemente de larga duración, serán interrumpidas solamente por el canto de los responsorios, en que coro y solistas alternan la melodía para expresar el efecto que ha producido en su interior la palabra de Dios. La lectura es una meditación sustanciosa interrumpida tres veces por las efusiones sonoras del espíritu que no puede menos de expresar lo que siente.

Una sola bendición bastaba para las tres o cuatro lecciones que se podían recitar en un nocturno (A. CALMET, *o.c.*, t.1, p.542). La bendición no se distinguía de la *absolutio* que hoy tenemos en nuestro breviario (P. DELATE, *o.c.*, p.171).

tinuación, seis salmos con antífonas; [5] acabados los cuales y dicho el verso, dé la bendición el abad; y sentándose todos en escaños, lean los monjes por turno tres lecciones en el libro sobre el atril, entre las cuales cántense tres responsorios. [6] Dos de ellos se dirán sin *Gloria;* mas después de la tercera lección, dirá *Gloria* el que canta; [7] y al empezar el cantor a entonarle, levántense todos inmediata-

Legantur... Las lecciones eran leídas, no cantadas, es decir: sin melismas o adornos musicales; pero ello no quiere significar que leyeran sin modulación alguna de la voz. El término *legere* excluye una verdadera y propia melodía, pero importa, según el uso del tiempo, una cierta modulación y una particular habilidad en la flexión y en el tono de la voz.

Tres lectiones. Según A. BAUMSTARK *(o.c.*, p.124-126), la disposición de lecturas en el oficio benedictino representa un acuerdo entre los usos sinaítico y pacomiano. El oficio pacomiano tenía dos lecturas, una del Antiguo y otra del Nuevo Testamento, al final de los doce salmos *(Inst.* II, 6); en los monasterios del Sinaí, en cambio, dividíase la salmodia en tres partes, alternando cada una de ellas con una extensa lección de las Epístolas. El oficio de S.B. admite de este último la alternancia de la salmodia con las lecciones, y del primero, la distribución de la lectura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Responsoria. La salmodia responsorial, por oposición a la antifónica, consistía en una especie de diálogo entre un solista y el coro.

6-7. **Duo responsoria**... Después del tercer responsorio concluye el primer nocturno con el canto del Gloria Patri, que modula el cantor; en este momento la asamblea se pone en pie con toda reverencia. Es un acto de adoración a la augusta Trinidad, que viene a resumir las aspiraciones del alma saturada de sus dones.

7. **De sedilibus suis.** Algunos de los mejores códices ofrecen la forma *de sedilia sua*, la cual podría muy bien adoptarse puesto que la preposición *de* con acusativo era usual en el lenguaje corriente desde el siglo IV; el acusativo con *de* se halla frecuentemente en las inscripciones (CH. MOHRMANN, *a.c.*, l.c., p.121).

libus suis surgant ob honórem et reveréntiam sanctae Trinitátis.

8 *Códices autem legántur, in Vigíliis, divinae auctoritátis tam véteris Testaménti quam novi; sed et expositiónes eárum, quae a nominátis et orthodóxis cathólicis Pátribus factae sunt.*

9 *Post has vero tres lectiónes cum responsóriis suis, sequántur réliqui sex psalmi cum* Allelúia *canéndi.*

10 *Post hos léctio Apóstoli sequátur, ex corde recitánda, et versus, et supplicátio litaniae, id est* Kyrie eléison;

11 *et sic finiántur Vigíliae noctúrnae.*

11. Vigiliae noctúrnae (*Inst.* II, 3; *Conl.* II, 26; *passim*).

8. **Codices**... Los libros que deberán leerse en estas horas serán solamente los del Antiguo y Nuevo Testamento, o sea, la revelación de los misterios de Dios, y los comentarios y exposiciones que puedan contribuir a su conocimiento y a profundizar su sentido, no siempre fácil de entender. Sin embargo, es necesario prevenirse contra la falsedad y el error. Conviene ser cauto en lo que se escoge, no sea que ocurra alguna desviación en el camino de la verdad. Los más indicados son los escritos de los Padres de la Iglesia cuya fidelidad a la fe católica es reconocida de todos. Esta recomendación deja entrever una gran libertad en las lecturas del oficio. Es éste el primer testimonio de la lectura de escritos de los Santos Padres en el oficio divino.

9-11. SEGUNDO NOCTURNO

Nuevamente los salmos inician la plegaria. El segundo nocturno termina en forma distinta y más conclusiva. Una breve lección en la que se deja oír la palabra vibrante del Apóstol, unas breves súplicas en forma de letanía, coreadas por todos, con el *Kyrie eleison* y una bendición. Así terminaba la plegaria oficial de la noche. El alma permanece embebida en la gracia de la contemplación de las cosas de Dios, y continúa meditándolas.

10. **Lectio Apostoli.** S.B. parece ser el primero en usar la lección breve así en las Vigilias como en las horas del día; con el tiempo esa breve lección se denominó también *capitulum* porque solía comprender el contenido de un capítulo (C. Callewaert, *De capitulis in officio romano ante S. Benedictum*, en *Sacris erudiri* [Steenbrugge, 1940], p.152; M. Righetti, *o.c.*, p.433, 541-42).

Supplicatio litaniae. S. Bäumer (*o.c.*, t.2, p.431) cree que S.B. se refiere a la *Oratio fidelium*, plegaria por todas las necesidades de la Iglesia. En verdad, así en Oriente como en Occidente, esta oración formaba parte del Oficio de la mañana y de las Vís-

mente de sus sillas en honor y reverencia de la Santísima Trinidad. [8] Léanse en las Vigilias los libros de autoridad divina así del Viejo como del Nuevo Testamento y los comentarios que de ellos han escrito los más célebres y ortodoxos Padres católicos.

[9] Después de estas tres lecciones con sus responsorios, síganse otros seis salmos, que se han de cantar con *Aleluya*. [10] Después de ellos dígase una lección del Apóstol, que ha de recitarse de memoria, el verso, las preces de la letanía, o sea, el *Kyrie eleison*, [11] y así concluirán las Vigilias nocturnas.

peras. En la liturgia milanesa conservó el nombre de *Litania*. Véase en S. Bäumer (*o.c.*, p.431-441) la diveersidad de formas que podía revestir. Mas, esta expresión de la *Regla* obliga a suponer que, en todo caso, la letanía del oficio benedictino se componía de una serie de peticiones a las que se contestaba *Kyrie eleison*.

Por San Cesáreo de Arlés, San Aureliano y el Concilio de Agda sabemos que en las iglesias del sur de las Galias estas peticiones se formaban con versículos de los salmos; de ahí que se diese a la letanía el nombre de *capitella*. No sería improbable que en el monasterio de S.B. se rezase también de este modo, puesto que tan a menudo utiliza versículos de los salmos como elemento de composición litúrgica (*Reg.* 9,1; 17,3; 35,16-17; 38,3; 43,13; 53,14; 58,21). La oración por los ausentes a que se alude en *Reg.* 67,2, podía ser una de las peticiones de esta letanía. El monasterio podía considerar como muy propias gran parte de las súplicas que en la *Oratio fidelium* no acostumbraban a faltar: por su abad y sus sacerdotes, sus enfermos, protectores, ausentes, difuntos; tenía también sus pecadores y sus penitentes; todos los monjes se sentirían aludidos en la súplica por los continentes; necesitaban además la lluvia y el buen tiempo para la fecundidad de sus campos de cultivo.

Esta letanía, de mayor o menor extensión, ¿se rezaría al fin de todas las horas canónicas? Puede notarse que S.B. se sirve del nombre de *litania* cuando se trata de las grandes horas canónicas (Oficio matutino: 12,4; 13,11; Vísperas: 17,1) y el de *Kyrie eleison* cuando se refiere a las demás horas del día (Prima: 17,4; Tercia, Sexta y Nona: 17,5; Completas: 17,10). En la expresión de *Reg.* 9.10: *supplicatio litaniae id est Kyrie eleison*, que podría parecer una equiparación de ambos términos, alguien (A. Calmet, *o.c.*, t.1, p.328) ha hallado precisamente la clave de una distinción. Según C. Callewaert (*o.c.*, p.155) al final del Oficio de la mañana y de Vísperas se rezaría la letanía en toda su extensión; en las demás horas, en cambio, se diría solamente la *supplicatio litaniae*, es decir, la invocación *Kyrie eleison*, sin la larga serie de peticiones. Sin embargo, cabe recordar que San Cesáreo prescribe los *capitella* al final de todas las horas, sin distinción alguna (*Reg. ad Virgines*, 66, 68-69).

CAPUT X

QUÁLITER AESTÁTIS TÉMPORE AGÁTUR NOCTÚRNA LAUS

12 feb., 13 iun., 13 oct.

1 *A Pascha autem usque ad Kaléndas novémbres, omnis ut supra dictum est psalmódiae quántitas teneátur;*

2 *excépto quod lectiónes in códice, propter brevitátem nóctium, minime legántur, sed pro ipsis tribus lectiónibus una de véteri Testaménto memóriter dicátur, quam brevis responsórius subsequátur;*

3 *et réliqua ómnia ut dictum est impleántur; id est, ut numquam minus a duódecim psalmórum quantitáte ad Vigílias noctúrnas dicántur, excéptis tértio et nonagésimo quarto psalmo.*

3. Igitur per universam Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus tam in vespertinis quam in nocturnis sollemnitatibus custoditur... (*Inst.* II, 4).

El contenido del capítulo es exactamente el que expresa el título. El conjunto invariable son los doce salmos (sin contar el 3.° y el 94 de la introducción) divididos en dos series de a seis, una para cada nocturno. Como la noche es corta, las lecturas se reducen a una lección breve entresacada del Antiguo Testamento, para el primer nocturno, seguida de un pequeño responsorio. El segundo nocturno queda lo mismo que en tiempo de invierno. Durante el verano, por tanto, hay en los oficios divinos una disminución notable de la lectura pública. No obstante, las horas del mediodía ofrecían la

CAPÍTULO X

CÓMO HA DE CELEBRARSE EN VERANO LA ALABANZA NOCTURNA

12 feb., 13 jun., 13 oct.

[1]Desde Pascua hasta el primero de noviembre se observará en cuanto al número de salmos todo lo que arriba dijimos; [2] excepto que por la brevedad de las noches no se leerán las lecciones en el libro, sino que en lugar de las tres se dirá solamente una del Antiguo Testamento, de memoria, seguida de un responsorio breve; [3] y todo lo demás hágase como queda dispuesto: es decir, que nunca se digan en las Vigilias de la noche menos de doce salmos, sin incluir en este número el tercero y el noventa y cuatro.

oportunidad (c.48,4-5) de suplirla en privado y de esta manera el espíritu diligente y sediento de la palabra inspirada encontraba manera de satisfacer su anhelo.

2 **Excepto quod.** Corresponde a la expresión castellana "excepto que". *Excepto* se convirtió en una forma indeclinable, algunas veces unida a un ablativo plural (cf. 48,22: *excepto his)*, quizás por analogía del latín antiguo *praesente nobis, absente nobis* que se halla, por ejemplo, en Plauto y Terencio. S.B. la usa asimismo con un acusativo (63,7: *excepto hos)*.

Lectiones. La *lectio continua* de la Biblia requería que se leyese en un año toda la Sagrada Escritura (M. RIGHETTI, *o.c.*, p.534); las lecciones tendrían que ser, por tanto, muy largas. Pero como en verano era menos el tiempo de que podía disponerse, reducíanse a una lección breve las tres del primer nocturno.

CAPUT XI

Quáliter diébus domínicis Vigíliae agántur

13 feb., 14 iun., 14 oct.

1 *Domínico die tempérius surgátur ad Vigílias.*
2 *In quibus Vigíliis teneátur mensúra: id est, modulátis, ut supra disposúimus, sex psalmis et versu, residéntibus cunctis dispósite et per órdinem in subsélliis, legántur in códice, ut supra díximus, quáttuor lectiónes cum responsóriis suis;*
3 *ubi tantum in quarto responsório dicátur a cantánte* Glória; *quam dum incipit, mox omnes cum reveréntia surgant.*
4 *Post quas lectiónes sequántur ex órdine álii sex psalmi cum antíphonis, sicut anterióres, et versu.*

En los días ordinarios, a pesar de la primacía del *opus Dei* sobre toda otra ocupación, el oficio nocturno se celebra con gran sobriedad. Es el domingo, día rememorativo de la resurrección del Señor, la Pascua cristiana, cuando adquiere aquél toda su amplitud (cf. J. Gaillard, *Le dimanche dans la Règle de saint Benoît*, en *Supplement de "La Vie Spirituelle"*, febrero 1948, p.469-488).

Contenido del capítulo:

1. Hora de levantarse.
2-10. Composición de los nocturnos.
11-13. Casos excepcionales que conviene prever.

1. HORA DE LEVANTARSE

1. **Dominico**... Como según la norma entonces absoluta, no podían las Laudes cantarse después del alba, los monjes debían levantarse más temprano para el oficio nocturno.

2-10. COMPOSICIÓN DE LOS NOCTURNOS

El oficio nocturno del domingo es el más desarrollado. He aquí su esquema:

Introducción:

Versículo *Domine labia,* salmos 3 y 94, y el himno.

CAPÍTULO XI

Cómo han de celebrarse las Vigilias los domingos

13 feb., 14 jun., 14 oct.

[1] El domingo levántense más temprano para las Vigilias. [2] En ellas obsérvese un orden determinado: o sea, que después de modulados seis salmos y el verso, según arriba dispusimos, sentados todos por orden en los escaños, léanse en el libro, como queda dicho, cuatro lecciones con sus responsorios; [3] de los cuales sólo en el cuarto dirá *Gloria* el que lo canta, levantándose todos con reverencia al empezarlo. [4] Después de estas lecciones síganse por orden otros seis salmos con antífonas, como las anteriores, y ver-

---

Primer nocturno:
a) Seis salmos con antífonas (c.9,4) y verso.
b) Bendición y cuatro lecciones con sus respectivos responsorios y Gloria en el cuarto.

Segundo nocturno:
a) Seis salmos con antífonas y verso.
b) Bendición y cuatro lecciones con responsorios.

Tercer nocturno:
a) Tres cánticos de los Profetas con aleluya y verso.
b) Bendición y cuatro lecciones del N.T. con responsorios.

Conclusión:
a) *Te Deum laudamus.*
b) Una lección del Evangelio y Amén.
c) *Te decet laus* y bendición.

2. **Disposite et per ordinem.** Es una nota sobre la perfección, orden y seriedad con que debe celebrarse el oficio divino. Todo ha de estar previsto, sin atolondramientos ni precipitaciones, y cada uno en su lugar. Es éste un criterio que S.B. hará extensivo a todas las formas del culto y que conservarán escrupulosamente sus hijos. Se advierte en todas estas cualidades un medio para elevar su alma a Dios y permanecer unidos a Él. La negligencia en las formas externas, a más de falta de respeto a Dios, es un perjuicio para el que ora.

4 **Ex ordine.** Puede significar: siguiendo el mismo orden del Salterio (B. Steidle, *Die Regel...*, p.160).

5 *Post quos iterum legántur áliae quáttuor lectiones cum responsóriis suis, órdine quo supra.*

6 *Post quas dicántur tria cántica de "Prophetárum", quae institúerit abbas; quae cántica cum* Allelúia *psallántur.*

7 *Dicto étiam versu, et benedicénte abbáte, legántur áliae quáttuor lectiónes de novo Testaménto, órdine quo supra.*

8 *Post quartum autem responsórium incípiat abbas hymnum* Te Deum laudámus.

9 *Quo perdicto, legat abbas lectiónem de* Evangélia, cum honóre et timóre stántibus ómnibus.

10 *Qua perlécta, respóndeant omnes* Amen, *et subsequátur mox abbas hymnum* Te decet láus; *et data benedictióne, incipiant Matutínos.*

11 *Qui ordo Vigiliárum omni témpore tam aestátis quam hiemis aequáliter in die dominico teneátur:*

6. **Cantica.** La solemnidad del domingo requería la adición de un nuevo nocturno; mas, para no exceder el sagrado número de doce salmos, S.B. determina que esta tercera parte de las vigilias se componga de cánticos de los Profetas. La iglesia romana los empleaba asimismo en sus divinos oficios (cf. H. SCHNEIDER, *Die altlateinischen biblischen Cantica* [Beuron 1938]; M. RIGHETTI, *o.c.*, p.503; O. ROUSSEAU, *La plus ancienne liste de Cantiques liturgiques tirés de l'Ecriture*, en *Recherches de science religieuse*, t.35 [1948], p.120-129; J. DANIÉLOU, *Lectures et cantiques*, en *La Maison-Dieu*, t.26 [1951], p.38).

De Prophetarum. Construcción elíptica en la que se sobrentiende *Libro*.

8. **Te Deum.** Es uno de los grandes himnos litúrgicos de la Iglesia. Su origen es oscuro, mas parece que debe atribuirse a Nicetas de Remesiana († después de 414). Este pasaje de la *Regla*, junto con el de S. CESÁREO DE ARLÉS (*Reg. ad Virgines*, 69), constituyen los primeros testimonios de la existencia del *Te Deum* (H. LECLERCQ, *Te Deum*, en D.A.C.L., fasc.172-173, col. 2032). S.B. es, sin embargo, el primero en colocarlo al fin de las vigilias, pues San Cesáreo había dispuesto que se cantara al final del oficio matutino (G. MORIN, *L'uniformité dans les Laudes du Dimanche du IVe au VIIe siècle*, en R. Bén., t.6 [1889], p.301-304).

9. **Quo perdicto...** La última lectura del oficio nocturno del domingo es el Evangelio. S.B. ha dado a este momento la mayor dignidad y magnificencia. Es el punto culminante de las prolongadas horas pasadas en vela. Cristo se hace presente por su palabra, pronunciada ahora por el abad, que ocupa visiblemente su lugar en la asamblea. Los monjes, iluminados por la fe, sienten palpitar en el relato evangélico el alma de Aquel que todavía hoy les infunde su vida. Por esto todos están de pie, y, penetrados de profundo respeto y temor filial, le honran y escuchan. A las palabras de Cristo, toda la asamblea presta su homenaje de adhesión con el Amén.

no. [5] En seguida léanse de nuevo otras cuatro lecciones con sus responsorios por el orden susodicho. [6] A continuación díganse tres cánticos de los Profetas a elección del abad; estos cánticos salmódiense con *Aleluya*. [7] Dicho también el verso y dada por el abad la bendición, léanse otras cuatro lecciones del Nuevo Testamento en el orden de referencia. [8] Después del cuarto responsorio empiece el abad el himno *Te Deum laudamus*. [9] Dicho el cual, lea el mismo abad la lección de los Evangelios, estando todos de pie con reverencia y temor, [10] y al terminar respondan todos *Amén;* inmediatamente entonará el abad el himno *Te decet laus*, y dada la bendición, empiecen las Laudes. [11] Este orden de las Vigilias obsérvese igualmente en los domingos de todo tiempo, tanto en verano como en invierno, [12] a no

En S.B. el verbo compuesto con *per* denota frecuentemente el término de la acción indicada por la forma simple; *perdicere* equivale a "acabar de decir". Cf. *perlegere* (versículo siguiente), *percelebratur* (44,1), *percompletur* (44,7).

De Evangelia. Seguramente el título del libro era simplemente *Evangelia*, citado aquí como indeclinable (cf. *Silviae peregrinatio*, C.S.E.L., t.39, p.73-74; S. CESÁREO DE ARLÉS, *Recapitulatio Regulae*, 66).

10. **Te decet laus.** Breve doxología, cuyo original griego aparece en las *Constituciones Apostólicas* VII, 48.

Data benedictione. Posiblemente quiere significar una oración colecta. P. DELATTE (*o.c.*, p.178-179), I. SCHUSTER (*S. Benedetto...*, p.118) y A. LENTINI (*S. Benedetto...*, p. 176-177) creen que S.B. puede referirse al conjunto de fórmulas que constituyen la conclusión del oficio. M. RIGHETTI (*o.c.*, p.558-559) explica que estas oraciones, fijas en un principio, y cuyo texto se refería al momento del día, andando el tiempo debieron sustituirse por otras, adecuadas más particularmente a la fiesta que se celebraba. En el *Sacramentario Leoniano*, después de la misa XXX de la sección correspondiente al mes de julio, aparecen algunas *Orationes matutinae vel ad vesperum*. P. DE MEESTER (*L'office décrit dans la Règle bénédictine et l'office grec*, en *Echos d'Orient*, t.67 [1907], p.342-344) emite la hipótesis de que esa *benedictio*, como la que precede a las lecturas, sea una fórmula de alabanza, análoga a las que en el oficio griego inician ciertos oficios, o forman transición entre dos partes de un mismo oficio. B. STEIDLE (*Die Regel...*, p.160) supone que por *benedictio—Segensgebet*, como él traduce—, debe entenderse la oración del Padrenuestro.

11-13. CASOS EXCEPCIONALES QUE CONVIENE PREVER

11. **Qui ordo...** El oficio del domingo, día del Señor, permanece invariable tanto en verano como en invierno. En este día toda la

12 nisi forte, quod absit, tárdius surgant, áliquid de lectiónibus breviándum est aut responsóriis.
13 Quod tamen omnino caveátur ne provéniat; quod si contígerit, digne inde satisfáciat Deo in oratório, per cuius evénerit negléctum.

12. Si vero evenerit ut tardius ad vigilia consurgant [otros: surgatur] singulas paginas aut quantum visum fuerit legant (*Ordo psalmodiae Lirinensis*).

atención la absorbe el *opus Dei*. Es la más perfecta santificación del día del Señor.

12. **Nisi forte**... No obstante, puede suceder que una distracción o negligencia haga imposible celebrar los oficios nocturnos con la amplitud predicha. El caso de levantarse tarde podía presentarse con frecuencia en aquellos tiempos, dada la dificultad de calcular las horas de la noche. Cuando esto sucedía y no quedaba el tiempo suficiente, pues el amanecer fijaba el comienzo del oficio de la mañana, se hacía preciso acortar el oficio de la noche. El elemento que debía abreviarse eran las lecciones, ya sea por ser más susceptibles de ello, ya porque la salmodia era considerada como el elemento esencial, sagrado e intangible.

ser que—no ocurra tal cosa—se levanten más tarde, en cuyo caso deberá cercenarse algo de las lecciones o de los responsorios. [13] Pero cuídese mucho de que tal no suceda; mas si aconteciere, dé cumplida satisfacción a Dios en el oratorio aquel por cuya negligencia hubiere sucedido.

13. **Quod omnino**... La "obra de Dios" es demasiado importante para dejarla a merced de una excusa cualquiera. Por consiguiente, hay que poner sumo cuidado para que aquello no suceda. Si aconteciere, el desorden y el perjuicio causado exigen una satisfacción competente por parte del culpable, quien satisfará en el mismo oratorio, delante de Dios, sin demorar la expiación de una culpa que ha privado a todos del servicio fiel que hay que prestar al Señor.

CAPUT XII

Quómodo Matutinórum sollémnitas agátur

14 feb., 15 iun., 15 oct.

1 *In Matutínis domínico die, inprímis dicátur sexagésimus sextus psalmus sine antíphona in diréctum;*
2 *post quem dicátur quinquagésimus cum* Allelúia;
3 *post quem dicátur centésimus séptimus décimus et sexagésimus secúndus;*

El oficio de la mañana tenía señalado un momento del día que se mantenía fijo contra todas las contingencias posibles. Era la hora de la luz. La habían tenido en gran estima los cristianos, y la tradición monástica comparte ese aprecio haciéndola inamovible. Así se conservaba el simbolismo del triunfo de la luz sobre las tinieblas como expresión de la victoria de Cristo sobre la muerte, la gracia sobre el pecado. El contenido del capítulo lo constituye solamente una parte de la ordenación del oficio de la mañana, ya que no comprende más que el domingo; en el capítulo siguiente se completará con los días feriales.

Su esquema, para el domingo, es el siguiente:

Parte introductoria:

Verso (c.43,10), el salmo 66 sin antífona y el 50 con aleluya.

Parte central:

a) Dos salmos (117 y 62) y el cántico de los tres jóvenes en el horno de fuego *(Benedictiones)*, y los *Laudate* (salmos 148,149,150).

b) Una lección breve (del Apocalipsis), responsorio, himno, verso, cántico del Evangelio (o sea el *Benedictus)*.

Parte conclusiva:

Letanía y las otras plegarias finales, y el *Pater noster* (c.13, 12-14) antes o después de las plegarias finales, como en Vísperas (c.17,8).

Cf. C. Callewaert, *De laudibus matutinis*, en *Collationes Brugenses*, t.27 (1927), p.383 ss. y p.488 ss.; *Laudes matutinae in officio romano ante Regulam S. Benedicti*, *ibid.*, t.28 (1928), p.49; *o.c.*, p.176-177.

1. **Matutinis.** Es la hora canónica que hoy llamamos "Laudes", debido a la parte invariable de los salmos *Laudate* que contiene. Según la tesis de J. Froger *(o.c.*, p.104-129), habría tenido origen en Belén, hacia el año 370; el primer testimonio de la misma sería Casiano *(Inst.* III, 4-6). Al reglamentarse con mayor moderación la oración nocturna, que antiguamente había durado hasta la mañana, se notó la necesidad de un nuevo oficio matutino (cf. B. Steidle, *Die Regel...*, p.166, *Die Morgenfeier)*.

CAPÍTULO XII

Cómo ha de celebrarse el oficio de Laudes

14 feb., 15 jun., 15 oct.

1 El domingo a Laudes dígase en primer lugar el salmo sesenta y seis sin antífona, seguido. 2 Después del cual dígase el salmo cincuenta con *Aleluya*. 3 A continuación el ciento diez y siete y el sesenta y dos; 4 luego el *Benedicite*

Inprimis dicatur... Es un salmo acertadísimo para esta hora. Cuando la luz del nuevo día empieza a proyectarse sobre toda la tierra, pide el monje las bendiciones del cielo. Y la principal de ellas es que Dios haga resplandecer su rostro, Cristo, sobre sus escogidos y se difunda su claridad por todos los pueblos. Este salmo se decía despacio (13,2) para dar lugar a que todos llegaran con puntualidad al oratorio. No era preciso mucho tiempo, porque todos estaban ya levantados.

In directum. El canto *in directum* consistía en decir el salmo seguido, sin adiciones responsoriales o antifónicas. En las reglas de San Cesáreo y San Aureliano aparece el *psalmus directaneus* (cf. A. Wagner, *o.c.*, p.180). Parece que debe negarse que se cantase sobre una misma nota, pues esta forma de recitación era desconocida por los antiguos (cf. J. Pothier, *Mélodies grégoriennes* [Tournai 1881], p. 235; F. Cabrol, *Antienne*, en D.A.C.L., t.1-2, col.2282-2319).

2. **Post quem**... El salmo 50 es por antonomasia el salmo de la penitencia. Era tradicional para estos momentos. Con sus ideas de confianza y compunción el alma se dispone a la salmodia y a la alabanza.

3. **Post quem**... Los salmos 117 y 62 están aquí escogidos, a no dudarlo, por su carácter pascual el primero, que es un cántico de victoria, y por la alusión a la hora de la mañana, el segundo.

Así como el salmo 140 se encuentra adoptado por todas las iglesias para el oficio de vísperas, así el salmo 62 se considera el himno matutino por excelencia *(Constituciones Apostólicas* II, 69 y VIII, 36-39; *Inst.* III, 6).

4 inde Benedictiónes et Laudes, lectiónem de Apocalypsi unam ex corde, et responsórium, ambrosiánum, versum, cánticum de "Evangélia", litaniam, et complétum est.

4 **Inde benedictiones.** Se trata del cántico de los tres jóvenes en el horno de Babilonia. La asamblea monástica presta su corazón y sus labios a toda la creación para bendecir al Señor que ha derramado tanta belleza por toda la redondez de la tierra.

Et Laudes. Son los últimos salmos del salterio (148,149,150) y los que han dado el nombre a la hora canónica. Parecidos al cántico precedente por los conceptos que encierran, constituyen una invitación a todos los seres del universo a cantar un himno de alabanzas a su Dios y Señor, de quien lo han recibido todo. Estos salmos se rezan en la oración de la mañana, así en Oriente como en Occidente; la única descripción del oficio en que no se encuentra es

y los *Laudate*, una lección del Apocalipsis, de memoria, con el responsorio; el himno, el verso, el cántico de los Evangelios, la letanía, y así se concluye.

el *Ordo Monasterii* (ed. D. DE BRUYNE, en R. Bén., t.42 [1930], p.318-326). Cf. H. SEEMANN, *Die Laudes-Psalmen der heiligen Regel*, en B.M., t.28 [1952], p.487-489.

Canticum... El *Benedictus*. El tema que le ha hecho a propósito para esta hora es el de la luz. El alma arde en deseos de salir de las tinieblas y las sombras de la muerte, y sabe que estas ansias sólo las puede realizar Cristo, la luz que procede del Padre de las luces, ofreciendo el don de su gracia. Es el momento preciso en que el sol va a aparecer en el horizonte para iluminar, dar calor e infundir la vida en el mundo material. Se ha querido atribuir a S.B. la introducción de los cánticos del Evangelio en el oficio (A. LENTINI, *S. Benedetto*..., p.182; cf. A. BAUMSTARK, *o.c.*, p.39).

CAPUT XIII

PRIVÁTIS DIÉBUS QUÁLITER AGÁNTUR MATUTÍNI

15 feb., 16 iun., 16 oct.

1 *Diébus autem privátis Matutinórum sollémnitas ita agátur:*
2 *id est, ut sexagésimus sextus psalmus dicátur sine antíphona, subtrahéndo módice sicut dominica, ut omnes accúrrant ad quinquagésimum, qui cum antíphona dicátur.*
3 *Post quem álii duo psalmi dicántur secúndum consuetúdinem; id est:*
4 *secúnda féria quintus et tricésimus quintus;*
5 *tértia féria quadragésimus secúndus et quinquagésimus sextus,*
6 *quarta féria sexagésimum tértium et sexagésimum quartum,*
7 *quinta féria octogésimum séptimum et octogésimum nonum,*
8 *sexta féria septuagésimum quintum et nonagésimum primum,*
9 *sabbatórum autem centésimum quadragésimum secún-*

1. Matutina sollemnitas (*Inst.* III, 3 y *passim*). Privatis diebus [bis] (*Ordo psalm. Lirin.*).

Contenido del capítulo:

1-11. Composición de las Laudes en los días feriales.
12-14. La oración dominical.

1-11. COMPOSICIÓN DE LAS LAUDES EN LOS DÍAS FERIALES

2. **Ut sexagesimus**... El salmo 66 dicho lentamente y sin antífona y el salmo 50 con antífona, que no es el aleluya, son la parte introductoria e invariable del oficio de la mañana.

3. **Post quem**... Los dos salmos y el cántico de la parte central (véase nota al c.12,1), constituyen la porción variable de cada día. Son salmos escogidos y distribuídos por orden (excepto el 75 del viernes). El criterio que ha presidido en su elección, parecen ser las

CAPÍTULO XIII

CÓMO HAN DE CELEBRARSE LAS LAUDES EN DÍAS FERIALES

15 feb., 16 jun., 16 oct.

1 En los días feriales, en cambio, celébrese así la solemnidad de Laudes: 2 el salmo sesenta y seis dígase sin antífona, pausándolo un poco, como el domingo, para que todos lleguen al cincuenta, que se dirá con antífona. 3 Después del cual díganse otros dos salmos, según costumbre, esto es: 4 el lunes el quinto y el treinta y cinco; 5 el martes el cuarenta y dos y el cincuenta y seis; 6 el miércoles el sesenta y tres y el sesenta y cuatro; 7 el jueves el ochenta y siete y el ochenta y nueve; 8 el viernes el setenta y cinco y el noventa y uno; 9 el sábado el ciento cuarenta y dos y el

alusiones a la mañana, a la luz, a la alegría, a la victoria y a la resurrección, o también a la sed de Dios, al deseo de conocer el camino a seguir, a la esperanza que abriga el salmista de saciarse de Dios, al ofrecimiento de votos, etc. Aspectos todos muy indicados en este momento, tanto por el simbolismo del triunfo de Cristo, que reflejan los primeros, como por la expresión del anhelo de saciarse de los dones divinos, que manifiestan los segundos, en la hora precisa en que nace el día.

6. **Sexagesimum.** Varios códices autorizados presentan todos los numerales en acusativo, y es posible que así fuera en el original. Pero también es probable que fluctuara el santo en la enumeración, debido, quizá, a que no pensase ya más en el *dicantur,* sino en un precedente *dicant.*

9. **Sabbatorum.** El genitivo se explica por una construcción elíptica en la que se sobrentiende *die.* Un giro semejante se halla en la *Silviae peregrinatio,* 28,4: *quadragesimarum sic fit, ut diximus* (cf. CH. MOHRMANN, *a.c.,* p.128).

De Deuteronomium. Muchos códices traen simplemente *canticum Deuteronomium,* que podría considerarse como expresión abreviada por *canticum de libro "Deuteronomium".* Pero parece probable la lectura de *Deuteronomium,* 1) por la costumbre de S.B. de escribir *cantica* o *lectio de* y el título del libro (cf. 11,6,9; 12,4; 17,8); 2) por ser *Deuteronomium* el título invariable del libro, como *Prophetarum* o *Evangelia;* 3) por explicarse muy bien la desaparición de la preposición *de* por la sílaba *De* que sigue.

dum et cánticum de "Deuteronómium", qui dividátur in duas Glórias.

10 *Nam céteris diébus cánticum unumquemque die suo ex Prophétis, sicut psallit Ecclésia Romána dicantur.*

11 *Post haec sequántur Laudes; deínde léctio una Apóstoli memóriter recitánda, responsórium, ambrosiánum, versum, cánticum de "Evangélia", litánia, et complétum est.*

16 feb., 17 jun., 17 oct.

12 *Plane Agénda matutina vel vespertina non tránseat aliquándo, nisi in último per órdinem Orátio domínica, ómnibus audiéntibus, dicátur a prióre, propter scandalórum spinas quae oríri solent,*

13 *ut convénti per ipsíus oratiónis sponsiónem qua dicunt:* Dimitte nobis, sicut et nos dimittimus, *purgent se ab huiúsmodi vítio.*

14 *Céteris vero Agéndis última pars eius oratiónis dicátur, ut ab ómnibus respondeátur:* Sed libera nos a malo.

[13] Mt. 6, 12.
[14] Mt. 6, 13.

12. Nobis placuit ut omnibus diebus post matutinas et vespertinas oratio dominica a sacerdote proferatur (*Concil. de Gerona,* a.517, *Can.* 10).
... peccatorum *spina* compungit (*Conl.* IX, 33: está poco después del comentario al Pater noster).
13. Certa nos conditione et sponsione constringens (CIPRIAN., *De orat. dom.* 23).
Sponsionem facimus cum Deo (AGUST., *Serm.* 56, 13: hablando también del Pater noster).

In duas glorias. Los cánticos se usaban con mucha más profusión en los divinos oficios de Oriente (cf. F. CABROL, *Cantiques,* en D.A.C.L. II-2, col.1975-1999). S.B., separándose en esto de otras constituciones monásticas, adopta la costumbre romana que prescribía un cántico distinto para cada día de la semana en el oficio matutino (S. BÄUMER, *o.c.,* t.1, p.249). Tales cánticos eran: para el domingo *Benedicite omnia opera* (Dan. 3,57-88 y 56), para el lunes *Confitebor tibi Domine* (Is. 12, 1-6), para el martes *Ego dixi* (Is. 38, 10-20), para el miércoles *Exsultavit cor meum in Domino* (1 Rg. 2, 1-10), para el jueves *Cantemus Domino* (Ex. 15, 1-19), para el viernes *Domine audivi* (Hab. 3, 1-19) y para el sábado *Audite coeli (Dt.* 32, 1-43) (cf. C. CALLEWAERT, *o.c.,* p.56). Es innovación de S.B. el dividir en dos partes el cántico del Deuteronomio; asigna por ello un salmo menos al oficio del sábado, pues la primera parte del cántico ocupa su lugar.

11. **Post haec...** Todo lo restante se desarrolla como de ordinario, o sea, termina la parte central (cf. nota al 12,1) con los *Laudate,* que son fijos, y con la variante de que la lección está tomada del Apóstol, siguiendo luego la parte conclusiva.

cántico del Deuteronomio, que se dividirá en dos *Glorias.* [10] Puesto que en los demás días debe decirse un cántico de los Profetas, cada día el suyo, como salmodia la Iglesia Romana. [11] Diganse a continuación los *Laudate;* luego una lección del Apóstol, que hay que recitar de memoria, el responsorio, el himno, el verso, el cántico de los Evangelios, la letanía y así se termina.

16 feb., 17 jun., 17 oct.

[12] Jamás deben terminarse los oficios de Laudes y Vísperas sin que al final recite el superior íntegramente, oyéndolo todos, la Oración dominical, a causa de las espinas de los escándalos que suelen nacer, [13] para que advertidos por la promesa de la misma oración por la cual dicen: *Perdónanos, así como nosotros perdonamos,* se purifiquen de semejante vicio. [14] Pero en los demás oficios, dígase la última parte de esta oración, para que todos respondan: *Mas líbranos de mal.*

12-14. LA ORACIÓN DOMINICAL

La fórmula oracional por excelencia enseñada por Jesucristo a sus discípulos debía ocupar un puesto de honor en la alabanza divina. S.B. se lo concede al final de todas las horas canónicas, ordenando que su última petición se haga en voz alta, para que todos de consuno la concluyan. Pero en las horas diurnas más solemnes, es decir, la que empieza y la que termina la jornada (Laudes y Vísperas) es el abad, el padre del monasterio, o quien presida el coro en su lugar, quien deberá decirla en voz alta para que todos la oigan. Todos deben concordar con las palabras de Cristo, y aceptar con sinceridad y sin titubeos la reconciliación con los hermanos con quienes el roce de las mutuas relaciones de cada día haya podido ocasionar menudas o graves discordias. Por ella, en efecto, invocan juntamente con Jesucristo al Padre Celestial, con quien no puede haber inteligencia ni reconciliación sin la previa garantía de una perfecta caridad cristiana con nuestros semejantes.

12. **Oratio dominica.** Se ha interpretado este pasaje en el sentido de que el Padrenuestro servía de conclusión a los oficios matutino y vespertino sin necesidad de otra oración (G. MORIN, *o.c.,* p.94). Un concilio de Gerona del 517 prescribía exactamente el mismo rito.

Agenda = "oficio", "hora canónica" (cf. 8,4).

13. **Ut conventi.** *Convenire* en el bajo latín tiene el sentido de "amonestar", "advertir" (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.,* p. 249).

CAPUT XIV

In natalíciis Sanctórum quáliter agántur Vigíliae

17 feb., 18 iun., 18 oct.

1 *In Sanctórum vero festivitátibus; vel ómnibus sollemnitátibus, sicut díximus domínico die agéndum, ita agátur,*

2 *excépto quod psalmi aut antíphonae vel lectiónes ad ipsum diem pertinéntes dicántur; modus autem suprascríptus teneátur.*

El capítulo abarca más de lo que el título expresa. La prescripción que contiene no sólo afecta a las festividades de los santos, sino también a las otras solemnidades del año litúrgico.

1. **In Sanctorum**... S.B., que dedicó un oratorio a San Juan Bautista y otro a San Martín de Tours, y manda que sus monjes emitan los votos religiosos entre las reliquias de los santos, quiso reglamentar también la celebración de los oficios de éstos. Tales oficios no eran entonces muy numerosos, pues muy contados eran los santos que gozaban del culto universal, y la veneración litúrgica de los demás estaba limitada a círculos muy reducidos. Las fiestas de los santos solían solemnizarse en el día aniversario de su muerte; de ahí la costumbre de designarlas con los nombres de *dies natalis* o *natalitium*—como en el título—: el día de su "nacimiento" para la vida eterna.

Sollemnitatibus. Se refiere a los días más señalados del año litúrgico: las dos Pascuas, Navidad y Epifanía.

CAPÍTULO XIV

Cómo han de celebrarse las Vigilias en los natalicios de los santos

17 feb., 18 jun., 18 oct.

1 En las festividades de los santos y en cualquier solemnidad, celébrese el Oficio como hemos dicho que se haga para el domingo, 2 excepto que se dirán los salmos, antífonas y lecciones correspondientes al propio día. En cuanto a la disposición, obsérvese lo prescrito con anterioridad.

---

2. **Excepto**... En estos días, por razón de la fiesta, el oficio de la noche se asimila por su estructura al del domingo, que por ser el día del Señor, es más extenso. Los santos, que se asocian especialmente al triunfo de Cristo, participan como partes de un todo, de la veneración que la Iglesia tributa a su Esposo. El contenido del oficio varía solamente en los salmos, antífonas y lecciones que serán especiales para el día.

Ad ipsum diem... Debe entenderse: salmos, antífonas y lecciones correspondientes al día de la fiesta (cf. P. Delatte, *o.c.*, p.189-191). C. Callewaert *(o.c.*, p.58) pretende que en tales fiestas, deberían servirse de los elementos del oficio romano, simplemente adaptados a su modo de componer el oficio dominical. Véase además Id., *Les offices festifs à Rome avant la Règle de saint Benoît*, en *Sacris Erudiri*, Steenbrugge (1940), p.149-166; B. Capelle, en R.H.E., t.61 (1946), p.448-449.

CAPUT XV

Allelúia quibus tempóribus dicátur

18 feb., 19 iun., 19 oct.

1 *A sancto Pascha usque Pentecósten, sine intermissióne dicátur* Allelúia *tam in psalmis quam in responsóriis;*

2 *a Pentecóste autem usque caput Quadragésimae, ómnibus nóctibus cum sex posterióribus psalmis tantum ad Noctúrnos dicátur.*

3 *Omni vero dominica extra Quadragésimam, cántica, Matutíni, Prima, Tertia, Sexta, Nónaque cum* Allelúia *dicátur, Véspera vero iam antíphona.*

4 *Responsória vero numquam dicántur cum* Allelúia, *nisi a Pascha usque Pentecósten.*

Es el último de los capítulos en que se habla de la ordenación del oficio de la noche. Contiene la reglamentación del uso del alleluya.

Alleluia. Es una palabra hebrea compuesta, que significa "alabad al Señor". Incorporado a la liturgia como una aclamación, tiene el aleluya un sentido de alegría y alabanza. Parece más bien hecho para cantarse que para ser recitado simplemente. Así lo interpreta admirablemente la tradición musical, que ha cargado sobre ella el *iubilus, grito espontáneo que no tiene otro fin que volcar musicalmente* en torno, la alegría del alma. No sin razón es el cántico del máximo triunfo, el de Cristo sobre la muerte, que no resuena únicamente en el tiempo, sino también en la eternidad. Mas ¿tuvo siempre el aleluya este profundo sentido de sobreabundante júbilo? J. Froger *(L'alleluia dans l'usage romain et la reforme de Saint Grégoire,* en *Ephemerides Liturgicae,* t.62 [1948], p.6-48), opina que no lo adquirió hasta el siglo v, pues antes se decía en todo tiempo y hasta en la liturgia de difuntos. Sería a principios del siglo v cuando en las iglesias latinas se le atribuyó ese sentido, excluyéndole

CAPÍTULO XV

En qué tiempos se dirá Aleluya

18 feb., 19 jun., 19 oct.

[1] Desde la santa Pascua hasta Pentecostés, se dirá sin interrupción el *Aleluya,* tanto en los salmos como en los responsorios. [2] Mas desde Pentecostés hasta el principio de Cuaresma, dígase únicamente todas las noches a los Nocturnos, con los seis últimos salmos. [3] Pero todos los domingos, fuera de Cuaresma, díganse con *Aleluya* los cánticos, Laudes, Prima, Tercia, Sexta y Nona; las Vísperas, empero, con antífona. [4] En cuanto a los responsorios, nunca se dirán con *Aleluya,* sino desde Pascua hasta Pentecostés.

---

con tal motivo de los oficios generales y de tiempo de penitencia. De todos modos, no falta quien opine que, si los griegos siguieron usándolo en Cuaresma y en día de ayuno hasta atribuirle un carácter de duelo y tristeza, no ha sido sin contrariar el sentido de la Escritura (Tob. 13,22; 3 Mac. 7, 11; Ap. 19,1 ss.), así como la tradición litúrgica (cf. D.T.C., t.1, col.836-839; D.A.C.L., t.1, col.1243).

1. **A sancto**... El aleluya, exclamación de alabanza y victoria íntimamente ligada a la Pascua, centro del año litúrgico, conserva en la mente de S.B. una importancia de primer orden; y toda la *vida litúrgica viene matizada por la abundancia o ausencia de* recuerdo de la gran solemnidad. De ahí que el uso del aleluya sea constante mientras dura el tiempo pascual; muy notable en los restantes domingos del año (excepto Cuaresma), que siguen recordándonos la Pascua; y mucho más limitado en todo los demás días, hasta desaparecer totalmente en el tiempo de Cuaresma.

Tam in psalmis quam in responsoriis. Nota P. Delatte *(o.c.,* p.192) que S.B. prescribe que se diga aleluya con los salmos y responsorios, pero no menciona los versículos.

CAPUT XVI

Quáliter divína Opera per diem agántur

19 feb., 20 iun., 20 oct.

1 *Ut ait Prophéta:* sépties in die laudem dixi tibi.
2 *Qui septenárius sacrátus númerus a nobis sic implébitur, si Matutíno, Primae, Tértiae, Sextae, Nonae, Vésperae, Completoríique témpore nostrae servitútis officia persolvámus,*
3 *quia de his diúrnis Horis dixit:* Sépties in die laudem dixi tibi.
4 *Nam de noctúrnis Vigíliis idem ipse Prophéta ait:* Média nocte surgébam ad confiténdum tibi.

---

[1] Ps. 118, 164.
[3] Ps. 118, 164.
[4] Ps. 118, 62.

1. Cf. *Inst.* III, 4.
2. Debitae servitutis officio (Sacrament. Gelas. I, XXXVII).

Con este capítulo empieza la reglamentación del oficio diurno. Las horas canónicas del día son los pilares que sostienen el espíritu en el ambiente de oración, la plegaria que consagra a Dios las diferentes divisiones de la jornada. Es la idea que las inspiró y que sería preciso mantener siempre. S.B. quiere que se celebren en el momento oportuno para que santifiquen así toda la actividad monástica.

Contenido del capítulo:

1. Razón fundamental.
2-4. Aplicación demostrativa.
5. Conclusión.

1. RAZÓN FUNDAMENTAL

Como en otros tantos pasajes de la *Regla*, la Sagrada Escritura es una razón suficiente, y a veces la fundamental, para justificar un modo de proceder, sin que sea necesaria cualquier otra explicación. Es una expresión del deseo de permanecer siempre de acuerdo con la revelación divina. También el oficio de la noche encuentra una justificación semejante.

CAPÍTULO XVI

Cómo han de celebrarse los divinos Oficios durante el día

19 feb., 20 jun., 20 oct.

[1] Como dice el Profeta: *Siete veces al día canté tus alabanzas.* [2] Cumpliremos este sagrado número septenario, si llenamos los deberes de nuestra servidumbre al tiempo de Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas, [3] ya que de estas Horas diurnas dijo el salmista: *Siete veces al día te alabé.* [4] Puesto que de las Vigilias nocturnas dice el mismo Profeta: *A media noche me levantaba para alabarte.* [5] Por tanto, ofrezcamos en estas Horas a

---

2-4. APLICACIÓN DEMOSTRATIVA

Es de notar el carácter de servidumbre que S.B. da a estas horas del oficio. A su juicio, la alabanza divina es un deber ineludible del hombre por ser el exponente de su homenaje y gratitud. Y si para el alma los cánticos de agradecimiento no cesan nunca, la manifestación externa y social está constituída por estas siete plegarias llenas del equilibrio y unción que informan la vida del monje.

2. **Septenarius.** El oficio divino constaba ya de siete horas canónicas según el uso de varias iglesias: Casiano, *Inst. III, 3;* S. Basilio, *Regulae fusius tractatae* XXXVII, 3 (PG 31, 1013); Pseudo-Basilio, *Sermón ascético,* 1 (PG 31, 877), S. J. Crisóstomo, *Hom. 14 in Ep. 1 ad Tim.* (PG 62, 575-577). *Ordo monasterii,* ed. D. De Bruyne, en R. Bén. t.42 (1930), p.318-326; Casiodoro, *In Ps.* 118 (PL 70 895); Pseudo-Eusebio de Cesarea, *In Ps.* 118, 161-164 (PG 23, 1392). Sin embargo, sólo Casiano, el *Sermón ascético* y Casiodoro, lo consideran un número sagrado, sirviéndose de la cita del salmo 118, 164: *Septies in die laudem dixi tibi.* Son las mismas las horas a que se refieren Casiano y Casiodoro, es decir: el oficio nocturno, el de la mañana, tercia, sexta, nona, vísperas y completas (cf. J. Froger, *o.c.,* p.36). El autor del *Sermón ascético,* desconociendo las Completas, establece una doble plegaria al mediodía. Mas, los tres concuerdan al computar entre las horas del sagrado número los oficios de la noche. S.B., que había incluído en su *cursus* tanto el oficio de Prima como el de Completas, celoso en conservar el sagrado número septenario, establece una distinción sutil entre horas del día y de

5 *Ergo his tempóribus referámus laudes Creatóri nostro* super iudícia iustítiae suae, *id est Matutínis, Prima, Tértia, Sexta, Nona, Véspera, Completório; et nocte surgámus ad confiténdum ei.*

[5] Ps. 118, 62 y 164.

la noche, aludiendo al *Ps.* 118, 62: *Media nocte surgebam ad confitendum tibi* (cf. S. BASILIO, *Regulae fusius tractatae,* XXXVII: PG 31, 1016).

5. CONCLUSIÓN

La santidad de Dios: he ahí el punto de referencia de toda alabanza y adoración. Estas horas han tomado cada una su aspecto particular según la colocación en el tiempo; hemos hablado de las ideas dominantes en el oficio de la mañana (c.12 y 13); Prima, a la salida del sol, inicia el trabajo, y ha tomado el cariz de imploración

nuestro Creador nuestras alabanzas *por los juicios de su justicia,* esto es, a Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas, [6] y levantémonos de noche a confesar su nombre.

de las bendiciones de Dios sobre el esfuerzo laborioso a que da comienzo la jornada; Tercia es la hora de los fervores del Espíritu; Sexta, a mediodía, santifica la plenitud de fuerzas y de actividad, guardando al hombre de los peligros de la hora; Nona, en la segunda mitad del trabajo, evoca la gran obra de Cristo, la redención, a la que el monje vive asociado por la paciencia; las Vísperas son la acción de gracias por la luz, acto de agradecimiento a Cristo simbolizado por la luz del día, al terminar el trabajo que la luz ha hecho posible; las Completas, hora de replegarse en la intimidad, es también hora de gozo en el Señor por la abundancia de frutos de buenas obras cosechados a lo largo de la jornada.

Ésta es la corona de alabanza que teje cada día el monje al Creador, merced a su solícita servidumbre.

CAPUT XVII

Quot psalmi per eásdem Horas canéndi sunt

20 feb., 21 iun., 21 oct.

1 *Iam de Noctúrnis vel Matutínis digéssimus órdinem psalmódiae; nunc de sequéntibus Horis videámus.*
2 *Prima Hora dicántur psalmi tres singillátim et non sub una* Glória;
3 *hymnus eiúsdem Horae post versum* Deus in adiutórium, ántequam psalmi *incipiántur.*

Contenido del capítulo:

1. Introducción.
2- 4. Prima.
5- 6. Tercia, Sexta y Nona.
7- 8. Vísperas.
9-10. Completas.

1. INTRODUCCIÓN

Las normas y el esquema del oficio de la noche y de la mañana (Nocturnos y Laudes) han sido determinados ya en los c.8-14. Este capítulo trata de precisar la composición de cada una de las horas diurnas.

2-4. PRIMA

Elementos constitutivos: versículo, himno, tres salmos (cada uno con *Gloria)* y una lección.

Introducción:

Versículo y el himno.

Parte central:

a) 3 salmos con Gloria cada uno de ellos.
b) Lección breve y verso.

Parte conclusiva:

Letanías y plegarias finales (cf.13, 12-14).

2. **Prima hora.** Habíase visto el origen de Prima en la *novella sollemnitas* que se formó en Belén en tiempo de Casiano (*Inst.* III, 4-6). C. Bäumer *(Einfluss der Regel des hl. V. Benedikt auf die Entwicklung der röm. Breviers,* en St.M., t.8 [1887], p.14); Id., *o.c.,* p.210-211) admite tal suposición, siguiendo a Domingo de Soto *(De Iustitia et Iure,* 1,10, q.5, a.1 [Venecia 1589], p.976) y A. Gazet *(Ioannis Cassiani opera omnia cum commentariis...:* PL 49). Esta opinión fué generalmente seguida. J. Froger *(o.c.)* investiga a fondo la cuestión, así en el mencionado texto de Casiano, como en otros autores contemporáneos y posteriores; estudia además, con gran esmero, la historia de la interpretación del texto de Casiano que llegó a ser tradicional. Su trabajo constituye un meritorio esfuerzo para precisar la historia de las horas canónicas. Su conclusión es que Casiano no conoció la hora de Prima, la cual no existió hasta principios del siglo VI, teniendo su origen en Italia o Provenza; su primer testimonio es S. Cesáreo de Arlés *(Recapitulatio Regulae,* 69: *Florilegium Patristicum,* fasc. 34, p.24). La *novella solemnitas* de que trata Casiano sería pues el oficio matutino (Laudes), establecidos como hora canónica entre los años 365 y 370, de modo que S. Basilio *(Regulae fusius tractatae,* 37: P.G 31, 1014) puede ya adoptarlo al constituir su *cursus* (cf. B. Steidle, *Die Regel...,* p.166, *Die Prim).*

Singillatim... H. Vanderhoven ("*Singillatim et non sub una Gloria*". *Qu'a voulu dire saint Benoît?,* en *Revue du Moyen Age latin,* t.2 [1946], p.301-308) estableció una comparación entre estas palabras y un pasaje de la *Regula Magistri: Dicendorum omnium psalmorum capita cum una gloria compleant* (PL 88, 1004). Según su modo de ver, la intención precisa de S.B. sería que los tres salmos debían recitarse "íntegramente", a diferencia de lo que se establece en la *Regula Magistri.* R. Weber *(La psalmodie de Prime dans la Règle Bénédictine,* en *Ephemerides Liturgicae,* t.61 [1947], p.335-339) se le opone decididamente, propugnando que la palabra *singillatim debe* entenderse en el sentido de "separados uno del otro". S.B. (13,9) prescribe asimismo la división del cántico del Deuteronomio *in duas glorias.*

CAPÍTULO XVII

Cuántos salmos han de cantarse en las referidas horas

20 feb., 21 jun., 21 oct.

[1] Hemos establecido ya el orden de la salmodia para los Nocturnos y Laudes; veamos ahora las Horas siguientes. [2] A la Hora de Prima díganse tres salmos separadamente y no con un solo *Gloria;* [3] el himno de la misma Hora seguirá al verso *Deus in auditorium,* antes de em-

4 *Post expletiónem vero trium psalmórum, recitétur léctio una, versus et* Kyrie eléison, *et missas.*

5 *Tértia vero, Sexta et Nona, item eo órdine celebrétur orátio; id est versum, hymnos earúndem Horárum, ternos psalmos, lectiónem et versum,* Kyrie eléison, *et missae sunt.*

6 *Si maior congregátio fúerit, cum antíphonis; si vero minor, in diréctum psallántur.*

7 *Vespertína autem sináxis quáttuor psalmis cum antíphonis terminétur;*

8 *post quos psalmos léctio recitánda est; inde responsórium, ambrosiánum, versum, cánticum de "Evangélia", litaníam, et Oratióne domínica fiant missae.*

9 *Completórium autem trium psalmórum dictióne ter-*

7. Synaxis (*Inst.* II, 10; *passim*). Vespertina synaxis (*Conl.* VIII, 16).
9. Directaneus (CESÁR., *Reg. ad mon.* 21).

4. **Missas.** La palabra *Missa* tenía varios significados: *missio* (como *collecta* por *collectio)*, es decir, *demissio* = "despido" (en este sentido se dice al fin del sacrificio eucarístico: *Ite, missa est);* significa también las "conclusiones" de las horas canónicas, o sea las oraciones finales; por último, el sentido de sacrificio eucarístico, *Missa,* usado hasta nuestros días. Aquí se refiere a las oraciones de conclusión que empiezan con el *Kyrie eleison.* La forma *Missas* puede explicarse como elipsis de la frase *Missas faciant.*

5-6. TERCIA, SEXTA Y NONA

El esquema es exactamente el mismo que el de Prima con las tres partes: introductoria, central y conclusiva. S.B., siempre prudente y sobrio, intercala o suprime las antífonas en la salmodia de estas horas, según que la comunidad sea o no numerosa. La forma antifónica de salmodiar (si se intercalaba la antífona) exige un esfuerzo que puede resultar contraproducente, si son pocos los monjes.

La primera alusión a las plegarias de Tercia, Sexta y Nona se halla en TERTULIANO *(De oratione,* c.25); se refiere, sin embargo, a la práctica de la oración privada. Como horas canónicas, son de origen monástico. Aparecen en los escritos de San Efrén. Casiano declara que no se conocían en Egipto *(Inst.* II, 4), pero a la vez, da testimonio de su existencia en los monasterios de Palestina *(Inst.* III, 4). En el siglo VI pasaron de los monasterios a las iglesias seculares (C. CALLEWAERT, *o.c.,* p.189).

7-8. VISPERAS

La estructura de las Vísperas es especial y más rica que la de las horas menores. Por su solemnidad se asemeja al oficio de la mañana.

Introducción:

Se supone el versículo *Deus in adiutorium...* (43,10.)

pezar los salmos. [4] Concluídos los tres salmos, recítese una lección, el verso, *Kyrie eleison* y las conclusiones.

[5] A Tercia, Sexta y Nona celébrese la oración con el mismo orden, esto es, verso, himnos de cada Hora, tres salmos, lección y verso, *Kyrie eleison* y las conclusiones. [6] Si la comunidad fuere numerosa, cántense los salmos con antífonas; pero si es pequeña, seguidos.

[7] Por lo que al Oficio de Vísperas se refiere, constará de cuatro salmos con antífonas; [8] después de los cuales ha de recitarse una lección; seguidamente el responsorio, el himno, verso, cántico de los Evangelios, la letanía y concluyase con la Oración dominical.

[9] Las Completas comprenderán la recitación de tres sal-

Parte central:

a) Cuatro salmos con antífonas.
b) Lección, responsorio, himno (en las demás horas es al principio), verso y canto del Evangelio, o sea, el *Magnificat.*

Parte conclusiva:

Letanía, oración dominical, que aquí se pronuncia en voz alta (13, 12-14), y plegarias finales.

El oficio de Vísperas apareció como hora canónica a principios del siglo IV y, junto con el de los Nocturnos, constituía la forma primitiva del *cursus* oficial. Se encuentra practicado, desde entonces, entre los monjes y en las iglesias seculares. Es muy difícil afirmar de dónde tuvo origen (J. FROGER, *o.c.,* p.131). C. CALLEWAERT *(Vesperae antiquae in officio praesertim romano,* en *Sacris erudiri,* Steenbrugge [1940], p.91 ss.) pretende demostrar que S.B. no hizo sino rectificar la constitución de las Vísperas romanas, que él conocería, reduciendo a cuatro el número de cinco salmos (cf. M. RIGHETTI, *o.c.,* p.590-593).

8. **Canticum**... El *Magnificat,* que, juntamente con el *Benedictus* del oficio de la mañana, es el único pasaje que evoca la memoria de la Virgen María. Gracias a su inserción en el oficio divino, las generaciones cristianas dan realidad a la visión profética de la Virgen y se unen a ella para glorificar al Señor por la obra admirable realizada en sí misma, en la Iglesia y en el alma de los que lo recitan.

9-10. COMPLETAS

Tienen un carácter conclusivo. Se celebran al final del día y son como la introducción al descanso nocturno. Los monjes, cansados del trabajo realizado a lo largo del día, se reúnen para confiarse a la protección del Señor, cobijándose bajo sus alas dentro de los muros de su santuario.

El esquema difiere de todos los anteriores:

Introducción:

Es de suponer el versículo (18,1).

minétur; qui psalmi directánei sine antíphona dicéndi sunt;
10 post quos hymnum eiúsdem Horae, lectiónem unam, versum, Kyrie eléison; *et benedictióne missae fiant.*

Parte central:

a) Tres salmos sin antífona.
b) Himno (sólo en este oficio se halla colocado inmediatamente después de los salmos), lección breve y verso.

Parte conclusiva:

Letanía y bendición con que finaliza.

mos, salmos que han de decirse seguidos, sin antífona; [10] después de ellos el himno de la misma Hora, una lección, verso, *Kyrie eleison* y termínese con la bendición.

Como hora canónica, existía este oficio ya en los monasterios de que habla CASIANO *(Inst.* IV, 19. Cf. J. FROGER, *o.c.,* p.36); lo conocen asimismo San Basilio, San Juan Crisóstomo y el *Ordo monasterii.* M. RIGHETTI *(o.c.,* p.598 ss.) pretende demostrar que tenía que existir anteriormente en el oficio romano, por la razón de que los mismos salmos—4, 90 y 133—se omiten en la salmodia continua, así de las Vigilias como de Vísperas.

CAPUT XVIII

Quo órdine ipsi psalmi dicéndi sunt

21 feb., 22 iun., 22 oct.

1 *In primis dicátur versus* Deus, in adiutórium meum inténde; Dómine, ad adiuvándum me festína; Glória, *inde hymnus uniuscuiúsque Horae.*

2 *Deinde Prima Hora, dominica, dicénda quáttuor capítula psalmi centésimi octávi décimi;*

3 *réliquis vero Horis, id est Tértia, Sexta vel Nona, terna capítula suprascripti psalmi centésimi octávi décimi dicántur.*

4 *Ad Primam autem secúndae fériae dicántur tres psalmi, id est primus, secúndus et sextus:*

5 *et ita per singulos dies ad Primam, usque dominicam, dicántur per órdinem terni psalmi usque nonum déci-*

[1] Ps. 69, 2.

El Salterio es un elemento esencial de las diferentes horas. Con él se estructuran todas las del oficio. Todas las distribuciones especificadas hasta ahora, puede decirse que van encaminadas a un reparto de los 150 salmos del Salterio, que debe recitarse íntegro cada semana. Algunos salmos son escogidos—prescindiendo del orden—para una hora determinada, como son los del Oficio de la mañana (cf. 12, 3-4; 13, 3-9) y Completas (cf. 18,19), y los que forman la parte introductoria de los Nocturnos (cf. 9, 2-3; 10,3) y Laudes (cf. 12, 1-2; 13, 2); los demás de una manera ordenada forman los siguientes grupos: 1-19 para Prima; 20-108 para los Nocturnos; 109-116, 128-147 para Vísperas; 118-27 para las horas menores.

Contenido del capítulo:

1. Introducción de las horas menores.
2-21. Horas diurnas (excepto el oficio de la mañana. 12-13):
- *a)* 2- 3. Horas menores del domingo.
- *b)* 4- 6. Prima en los días feriales.
- *c)* 7-11. Tercia, Sexta y Nona de los días feriales.
- *d)* 12-18. Vísperas.
- *e)* 19. Completas.
- *f)* 20-21. Oficio de la noche.

22-25. Razón fundamental que rige la distribución.

CAPÍTULO XVIII

Con qué orden se han de decir los salmos

21 feb., 22 jun., 22 oct.

[1] En primer lugar dígase el verso: *Oh Dios, ven en mi ayuda; Señor, apresúrate a ayudarme;* y *Gloria;* luego el himno de cada Hora.

[2] El domingo a Prima han de recitarse cuatro divisiones del salmo ciento diez y ocho; [3] pero en las demás Horas, esto es, a Tercia, Sexta y Nona, dígase en cada una tres divisiones del mencionado salmo ciento diez y ocho. [4] El lunes a Prima se dirán tres salmos, esto es, el primero, el segundo y el sexto; [5] y así cada día hasta el domingo díganse por orden a Prima tres salmos hasta el diez y nueve;

1. INTRODUCCIÓN DE LAS HORAS MENORES

1. **In primis...** El verso *Deus in adiutorium...* (Ps. 69,2) era muy estimado por los antiguos monjes egipcios, quienes lo consideraban indicadísimo para implorar en cualquier ocasión el auxilio del cielo y "guardar de continuo el recuerdo de Dios": *ad perpetuam Dei memoriam possidendam (Conl.* X, 10). Sin embargo, parece que S.B. fué el primero en introducirlo en el oficio divino. La innovación halló merecida fortuna, ya que indudablemente posee este versículo una admirable virtud para elevar el alma a Dios al principio de cada hora canónica, sea cual fuere el estado de espíritu del que ora y las ideas dominantes del oficio que se celebra. La doxología que le sigue centra todas las aspiraciones del monje en el Dios Uno y Trino a quien se dirige la alabanza. El himno, en general, es más específico de la hora.

2-21. HORAS DIURNAS (EXCEPTO LAUDES)

a) 2-3. *Horas menores del domingo.*

El domingo es el día dedicado a escuchar y agradecer la palabra de verdad que viene de Dios. El salmo 118, que ocupa todas las horas menores, es la expresión de la devoción y estima que el monje tiene de los mandamientos dados por Dios a los hombres para dirigirlos por el camino recto que conduce a la vida.

b) 4-6. *Prima en los días feriales.*

Los salmos, sin previa elección, han sido distribuídos según su orden en el salterio desde el 1 al 19, exceptuando los que se han tomado para otras horas, como son el 3 (cf. 9,2), 4 (cf. 18,19) y 5 (cf. 13,4).

mum psalmum; ita sane, ut nonus psalmus et séptimus décimus partiántur in binos.

6 *Et sic fit ut ad Vigílias domínica semper a vicésimo incipiátur.*

22 feb., 23 iun., 23 oct.

7 *Ad Tértiam vero, Sextam Nonámque secúndae féria novem capítula quae resídua sunt de centésimo octávo décimo, ipsa terna per eásdem Horas dicántur.*

8 *Expénso ergo psalmo centésimo octávo décimo duóbus diébus, id est domínico et secúnda féria,*

9 *tértia féria iam ad Tértiam, Sextam vel Nonam psallántur terni psalmi, a centésimo nono décimo usque centésimum vicésimum séptimum, id est psalmi novem.*

10 *Quique psalmi semper usque domínicam per eásdem Horas ítidem repetántur; hymnórum nihilóminus, lectiónum vel versuum dispositióne unifórmi cunctis diébus serváta;*

11 *et ita scílicet semper domínica a centésimo octávo décimo incipiétur.*

23 feb., 24 iun., 24 oct.

12 *Véspera autem cotídie quáttuor psalmórum modulatióne canátur.*

13 *Qui psalmi incipiántur a centésimo nono usque centésimum quadragésimum séptimum,*

14 *excéptis his qui in divérsis Horis ex eis sequestrántur, id est a centésimo séptimo décimo usque centésimum vicésimum séptimum, et centésimo tricésimo tértio et centésimo quadragésimo secúndo;*

15 *réliqui omnes in Véspera dicéndi sunt.*

16 *Et quia minus véniunt tres psalmi, ideo dividéndi sunt qui ex número suprascripto fortióres inveniúntur, id est centésimus tricésimus octávus et centésimus quadragésimus tértius et centésimus quadragésimus quartus.*

17 *Centésimus vero sextus décimus, quia parvus est, cum centésimo quinto décimo coniungátur.*

18 *Digésto ergo órdine psalmorum vespertinórum, réliqua, id est lectiónem, responsórium, hymnum, versum vel cánticum, sicut supra taxávimus impleátur.*

c) 7-11. *Tercia, Sexta y Nona de los días feriales.*

S.B., acreditando una vez más su discreción, asigna al lunes, para estas tres horas, los últimos fragmentos del salmo 118, que hubieran

de suerte que el nueve y el diez y siete se dividan en dos, al objeto de que las Vigilias del domingo empiecen siempre con el salmo veinte.

22 feb., 23 jun., 23 oct.

7 Mas a Tercia, Sexta y Nona del lunes díganse las nueve divisiones restantes del salmo ciento diez y ocho, tres en cada Hora. 8 Terminado así el salmo ciento diez y ocho en dos días, o sea, entre el domingo y el lunes, 9 díganse el martes a Tercia, Sexta y Nona tres salmos en cada Hora, desde el ciento diez y nueve hasta el ciento veintisiete, que son nueve salmos; 10 los cuales se repetirán siempre del mismo modo a las mismas Horas hasta el domingo, conservando igualmente todos los días una disposición uniforme de himnos, lecciones y versos; 11 y así, el domingo se empezará siempre con el salmo ciento diez y ocho.

23 feb., 24 jun., 24 oct.

12 Las Vísperas cántense cada día con modulación de cuatro salmos, 13 empezando por el ciento nueve hasta el ciento cuarenta y siete, 14 salvo los que han de tomarse para otras Horas; a saber, desde el ciento diez y siete hasta el ciento veintisiete, y del ciento treinta y tres al ciento cuarenta y dos. 15 Todos los demás se dirán en Vísperas. 16 Pero como quiera que resultan tres salmos menos, divídanse los más largos del mencionado número, que son: el ciento treinta y ocho, el ciento cuarenta y tres y el ciento cuarenta y cuatro; 17 mas el ciento diez y seis, por ser corto, júntese con el ciento quince. 18 Dispuesto ya el orden de los salmos de Vísperas, lo demás, esto es, lección, responsorio, himno, verso y cántico, cúmplase según arriba dispusimos.

alargado con exceso las horas del domingo. Para cada uno de los demás días se distribuyen por orden, en las diferentes horas, los mismos salmos, del 119 al 127, todos ellos "graduales" o "de las ascensiones". Su brevedad ayuda a la memoria, pudiéndose recitar fácilmente sin libro, si ello es necesario.

d) 12-18. *Vísperas.*

Los salmos de Vísperas van por orden del 109 al 147, exceptuando los que se han tomado especialmente para otras horas, como son: el 117 (cf. 12,3); 118-127 (cf. 18, 7-9); 133 (cf. 18,19); 142 (cf. 13, 4-9).

19 *Ad Completórios vero cotídie iidem psalmi repetántur, id est quartus, nonagésimus et centésimus tricésimus tértius.*

(24 feb. si fuerit bissextilis; alias iungitur praecedenti), 25 iun., 25 oct.

20 *Dispósito ordine psalmódiae diúrnae, réliqui omnes psalmi qui supérsunt, aequáliter dividántur in septem nóctium Vigílias,*

21 *partiendo scílicet qui inter eos prolixióres sunt psalmi, et duódecim per unamquámque constituens noctem.*

22 *Hoc praecípue commonéntes, ut si cui forte haec distribútio psalmórum displicúerit, órdinet si mélius aliter iudicáverit,*

23 *dum omnímodis id adténdat, ut omni ebdómada psaltérium ex íntegro número centum quinquaginta psalmórum psallátur, et domínico die semper ad caput reprendátur ad Vigílias:*

24 *quia nimis inértem devotiónis suae servítium osténdunt mónachi, qui minus a psaltério, cum cánticis consuetudináriis, per septimánae circulum psallunt,*

25 *dum quando legámus sanctos Patres nostros uno die hoc strénue implésse, quod nos tépidi útinam septimána íntegra persolvámus.*

25. Dixerunt inter se ut prius ex more complerent orationes et psalmodiam, et postea cibum caperent. Cum autem ingressi fuissent, psallebant totumque psalterium compleverunt (VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum* III, 6; cf. *V*, IV, 57).

e) 19. *Completas.*

Los salmos de Completas han sido escogidos ex profeso. Los tres, llenos de sentimientos de confianza, se adaptan muy bien al descanso y paz nocturnos bajo la protección paternal de Dios y al abrigo de su mismo santuario.

f) 20-21. *Oficio de la noche.*

Todos los salmos que restan se dirán por la noche, o sea del 20 al 108. Pero como muchos de ellos han sido señalados para otras horas, y, por otra parte, debe haber doce para cada noche, los más largos se dividen. La antigua liturgia romana no admitía que los salmos, excepto el 118, se dividiesen. Se trata, pues, de una innovación de S.B. (C. CALLEWAERT, *o.c.*, p.54). Al hablar de la composición de Prima (v.5) y de Vísperas (v.16-17), determina los salmos que han de dividirse; no así, en cambio, al establecer los que han de formar parte de los nocturnos. La tradición ha señalado los salmos 36, 67, 68, 77, 88, 103-106.

22-25. RAZÓN FUNDAMENTAL QUE RIGE LA DISTRIBUCIÓN

22-23. **Hoc autem**... Ésta es la distribución sabia y prudente

19 A Completas, empero, repítanse a diario los mismos salmos, o sea, el cuarto, el noventa y el ciento treinta y tres.

24 feb., si es bisiesto; si no, júntese con el precedente; 25 jun., 25 oct

20 Dispuesto el orden de la salmodia diurna, todos los demás salmos restantes distribúyanse por igual en las Vigilias de siete noches, 21 bien que dividiendo los más largos de entre ellos y asignando doce a cada noche. 22 Sobre todo, advertimos que si por ventura a alguno no gustare esta distribución de salmos, la ordene de otro modo, si le pareciere mejor; 23 con tal que, en todo caso, se atienda a que cada semana se recite íntegro el salterio de ciento cincuenta salmos, de modo que se empiece siempre de nuevo por el primero en las Vigilias del domingo: 24 porque demasiada flojedad muestran en el servicio de su devoción los monjes que en el decurso de una semana recitan menos de un salterio con los cánticos acostumbrados, 25 cuando leemos que nuestros santos Padres cumplían animosamente en un solo día lo que ojalá nosotros, tibios, ejecutemos en toda una semana.

que la tradición ha respetado y seguido. S.B. al ordenar de esta manera el oficio divino, usa de la libertad que le concedía la época, y da plena facultad para modificar este orden a quien con mejor criterio prefiera otra distribución. Este hecho es señal clara y evidente de una humildad sincera y de un verdadero desprendimiento. Lo que sí exige S.B., y es la razón de todo este ordenamiento, es que durante toda la semana se recite íntegro el Salterio de 150 salmos.

24-25. **Quia nimis**... El no rezar todo el Salterio con los cánticos indicados en el curso de una semana, lo considera el patriarca como un indicio de tibieza. Exhorta a sus monjes a ser diligentes siguiendo el ejemplo de los Padres, si bien por consideración a los débiles prefiere no cargar los espíritus y, en cambio, equilibrar mejor la oración oficial con las otras actividades monásticas. Para los espíritus fervorosos siempre hay posibilidades de supererogación, y por otra parte los débiles se sienten amparados por una legislación prudente y sensata.

S.B. ha hecho honor al aprecio en que siempre se tuvo el Salterio en la antigüedad, al constituirlo parte sustancial de la oración de los monjes. Éstos, por su parte, lo han adoptado como el medio más sublime de expresar todos sus sentimientos para con Dios. En los salmos, en efecto, han descubierto los monjes una vida espiritual comunicada por el mismo Espíritu Santo que es quien los inspiró. Por eso van repitiéndolos de generación en generación, siendo un lazo de unión de unos con otros a través de los tiempos, constituyendo a la vez el centro de sus relaciones normales con Dios. El monje estudia el salterio cuando entra en el monasterio y no lo abandona un solo día durante toda su vida.

CAPUT XIX

De disciplína psalléndi

24 (25) feb., 26 iun., 26 oct.

1 *Ubique crédimus divinam esse praeséntiam, et* óculos Dómini in omni loco speculári bonos et malos;
2 *máxime tamen hoc sine áliqua dubitatióne credámus cum ad Opus divínum adsístimus.*
3 *Ideo semper mémores simus quod ait Prophéta:* Servíte Dómino in timóre;
4 *et iterum:* Psállite sapiénter;

[1] Prov. 15, 3.
[3] Ps. 2, 11.
[4] Ps. 46, 8.

1, 6. (Inter orandum) (6) cogitemus nos sub conspectu Dei stare (1). Sciamus Deum ubique esse praesentem... *In omni loco oculi Dei speculantur bonos et malos* (Cipria., *De orat. dom.* 4).

Hasta aquí S.B. ha organizado detalladamente el oficio divino en su composición material. Hay que dar a toda esta magnífica construcción el aliento de vida que la vivifique y la haga aceptable a Dios. De lo contrario, el ritualismo, la limitación a las formas externas, no sería más que una carga pesada e inútil para el hombre y una oferta abominable a los ojos de Dios. Dios busca al alma, quiere que ésta le adore en espíritu y verdad. De las disposiciones interiores, de todo punto esenciales, depende que la alabanza sea aceptable a Dios, y ejerza una acción santificadora para el monje.

Contenido del capítulo:

1-2. Principio fundamental: presencia de Dios.
3-5. Normas de la Sagrada Escritura.
6-7. Consecuencia práctica.

1-2. PRINCIPIO FUNDAMENTAL: PRESENCIA DE DIOS

Para S.B., dirigirse al oficio divino no es simplemente ponerse en la presencia de Dios: ésta ha de ser siempre la base de la vida espiritual del monje y no puede prescindir nunca de ella. Es un principio que tenía como absorbida el alma del patriarca y que nos recuerda la doctrina del primer grado de la humildad. Es asimismo el principio más rico para la vida de fe. La "obra de Dios", por consiguiente, se desarrolla con cuidado y reverencia por la fe viva que la constituye y anima. Todo en ella va encaminado a hacer más profundo y sincero el acto de adoración y glorificación de la Divinidad, en cuya presencia la criatura se siente feliz, y goza al poderle ofrecer lo mejor que posee. La presencia de Dios ocupa un lugar primordial en la doctrina espiritual de la *Regla*. Da ocasión al monje para hacer de su vida un acto de fe continuado.

La actualización, empero, de esta fe adquiere un grado máximo cuando se entabla oficialmente un diálogo con Dios, es decir, cuando es la comunidad, la Iglesia, quien habla. Es el cuerpo místico de Cristo, inseparable de la Cabeza, quien cumple entonces la mejor de sus obras. Merced a esta fe el homenaje trasciende los límites de la criatura que lo presta.

CAPÍTULO XIX

Del modo de salmodiar

24 (ó 25), feb. 26 jun., 26 oct.

[1] Creemos que Dios está presente en todas partes, y que *los ojos del Señor observan en todo lugar a buenos y malos,* [2] pero sobre todo debemos creerlo sin la menor vacilación cuando asistimos al Oficio divino. [3] Por eso acordémonos siempre de lo que dice el Profeta: *Servid al Señor con temor.* [4] Y también: *Cantad sabiamente.* [5] Y, *En pre-*

3-5. NORMAS DE LA SAGRADA ESCRITURA

3. **Ideo**... S.B. aduce tres textos de la Escritura para determinar cuáles han de ser la actitud y disposiciones del monje al encontrarse en la presencia de Dios: "Servid al Señor con temor". Es la actitud llena de respeto y reverencia que adopta la criatura ante su Creador, y que la lleva a prestarle el homenaje de su servidumbre. Es una actitud que emerge de las profundidades de su ser y se traduce en un servicio solícito y fiel.

4. **Et iterum**... Salmodiar sabiamente, importa, no sólo la atención en el momento de realizar la acción litúrgica, sino todo el complejo de conocimientos y ejercicios anteriores que aseguran una salmodia más perfecta en las formas externas y más comprendida y saboreada en su sustancia. Es una lección que los monjes han aprendido muy bien, hasta darles la primacía por su delicadeza y pulcritud en la ejecución de las funciones sagradas.

5 *et:* In conspéctu angelórum psallam tibi.
6 *Ergo considerémus quáliter opórteat in conspéctu Divinitátis et angelórum eius esse,*
7 *et sic stemus ad psalléndum, ut mens nostra concórdet voci nostrae.*

[6] Ps. 137, 1.

7. Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in voce (AGUST., *Ep.* 211, 7).
Vocibus a corde non dissonis (AGUST., *Ep.* 48, 3).

5. **In conspectu**... Es un retorno a la fe en el mundo sobrenatural que preside la plegaria común de los monjes. Lo principal en la oración es que salga del corazón, que sea sincera. Y la sensación de Dios y de sus ángeles, presentes a sus movimientos más íntimos, repercute en todas las formas externas e internas, que tenderán espontáneamente a unificarse con la liturgia de la gloria.

sencia de los ángeles te alabaré. [6] Consideremos, pues, de qué manera hemos de asistir ante la presencia de la Divinidad y de sus ángeles, [7] y estemos en la salmodia de tal modo que nuestra mente concuerde con nuestros labios.

6-7. CONSECUENCIA PRACTICA

S.B. concluye con perfecta lógica. Conscientes de las realidades que nos envuelven y con las cuales nos relacionamos, es conveniente que no nos dividamos e inutilicemos toda la maravillosa aportación de cantos, lecturas y ceremonias que constituyen la magnífica obra de Dios. Todo depende de la unidad que exista entre las formalidades y acciones externas y el pensamiento e intención que llene el alma. Principio éste muy humano aplicable a todo orden de cosas, pero sobre todo a aquellas que atañen a Dios directamente. Que el alma diga o cante lo mismo que pronuncian los labios, es la mejor expresión de una gran simplicidad, y al propio tiempo la lección más eficaz de cómo hay que celebrar el oficio divino.

2. ORACIÓN PRIVADA

El fin de la vida monástica es llegar al descanso perenne de la oración o comunicación con Dios, mediante aquella pureza de conducta que comunica a todo el ser una paz y tranquilidad indecibles. Ahora bien, el oficio divino, por más que sea la parte principal de la oración y lo que la encauza, la simplifica, la perfecciona y la intensifica, no llena aún cumplidamente la necesidad que siente el alma de saciarse de Dios. El contacto personal y familiar de cada monje con Dios, se lo da la oración privada, que tiene su mejor preparación en la devota recitación del oficio, del que toma su sustancia.

S.B. era hombre de oración y quiere que el monje lo sea también, y que se dé a ella con frecuencia. Sin embargo, no establece método alguno. Le basta indicar ciertas disposiciones fundamentales que le conducirán necesariamente a una auténtica vida de oración. Los caminos de la unión con Dios son demasiado complejos, en formas y matices, para restringirlos a un proceso determinado y único. Prefiere dejar el campo libre a la más alta contemplación, tal como él mismo había vivido y según el fruto de sus experiencias. Todo el ascetismo monástico no es otra cosa que la preparación necesaria para poder elevarse hacia Dios. El trabajo del hombre se límita a la purificación de las costumbres y a la vida de fe. Partiendo de aquí, una vez llegado a la intimidad con Dios, el corazón se dilata y córrese con inefable dulzura por el camino del amor (*prol.*, 49); la caridad se perfecciona dejando a un lado todo temor servil, tórnase fácil la observancia, y el monje, purificado de toda mancha, recibe la claridad de la luz divina con el beso ardiente del Espíritu Santo (7, 67-70). Todo es simple entonces, todo natural y espontáneo. El gobierno, empero, está en manos de Dios.

En este capítulo se trata primariamente de las disposiciones interiores que hacen la oración verdadera y eficaz. La oración privada es imprescindible para el progreso espiritual y la perfección del alma, y hay que poner todo el empeño para hacerla de manera que surta su efecto y obtenga su fin.

Contenido del capítulo:

1-4. Oración privada individual.
- 5. Oración privada en común.

CAPUT XX

De reverèntia oratiónis

25 (26) feb., 27 iun., 27 oct.

1 *Si, cum homínibus poténtibus vólumus áliqua suggérere, non praesúmimus nisi cum humilitáte et reveréntia,*

2 *quanto magis Dómino Deo universórum cum omni humilitáte et puritátis devotióne supplicándum est.*

3 *Et non in multilóquio, sed in puritáte cordis et compunctióne lacrimárum nos exaudíri sciámus.*

---

[3] Cf. Mt. 6, 7.

1. Si quis iudicem suum videns vel principem, et loquens cum eo, non sibi credit licitum esse vagari oculis...; quanto magis qui accedit ad Dominum nusquam debet movere oculum cordis (Basil., *Reg.* 108).
Si cum a quolibet sublimi homine... supplicamus,... de nutu eius trepida expectatione pendemus...: quanto magis cum illi occultorum omnium cognitori... supplicamus... intenta atque sollicita oratione iudicantis pietas inploranda est (*Conl.* XXIII, 6).
3-4. Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas et raptim quodam modo iaculatas. ... Intentio, sicut non est obtundenda si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito est rumpenda. Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio... plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu (Agust., *Ep.* 130, 20).
3. Puritas cordis (frecuentemente en Casiano, v. gr. *Conl.* IX, 8, 15).
Lacrimarum conpunctio (*Conl.* IX, 28).

1-4. ORACIÓN PRIVADA INDIVIDUAL

1. **Si, cum**... El ejemplo de las cosas temporales y tangibles es a menudo un argumento decisivo y claro para las cosas que no se ven o son de difícil comprensión. S.B. llega a las conclusiones mediante un argumento *a fortiori*. Si el trato con los hombres tiene sus exigencias, ¿no las tendrá el trato con Dios que está en un plano infinitamente superior?

Suggerere... Se trata de pedir, y es condición necesaria reconocer las distancias que separan al que pide de aquel a quien se pide, o sea, convencimiento humilde y formas externas adecuadas a esta humildad.

Suggerere, en el sentido que lo usa aquí S.B., no era conocido por los clásicos. La acepción menos lejana entre éstos era la de "sugerir", "recordar", "hacer memoria". En este pasaje—el único que ocurre en la *Regla*—, equivale a "pedir" o "solicitar", pero no sin

CAPÍTULO XX

De la reverencia en la oración

24 (ó 26) feb., 27 jun., 27 oct.

[1] Si cuando queremos solicitar alguna cosa de hombres poderosos, no osamos hacerlo sino con humildad y reverencia, [2] ¡cuánto más deberemos suplicar al Señor Dios de todas las cosas con toda humildad y pura devoción! [3] Y pensemos que somos oídos no por el mucho hablar, sino por la pureza del corazón y compunción de lágrimas. [4] Por lo

cierta modestia y casi timidez, como cuando pedimos algo a hombres poderosos. Otros traductores prefieren "sugerir" y también "tratar", pero nos parece el primero insuficiente y el segundo inexacto.

2. **Quanto magis**... El trato con el Ser Supremo exige estas condiciones en el máximo grado. Es el Señor del universo y tiene dominio absoluto sobre toda criatura, y derecho soberano a todo homenaje y acatamiento.

Omni humilitate. Resume toda la ascética monástica. Recuérdese lo que es para S.B. esta virtud y el lugar que quiere ocupe en la vida espiritual del monje. Dependencia absoluta y sumisión total.

Puritatis devotione. El concepto de *pureza* aparece tres veces en este capítulo, y cada vez con un matiz distinto. Pureza en general no es únicamente el despojamiento de las afecciones groseras y carnales, sino también la ausencia en la voluntad de toda adhesión indebida a cualquier cosa. *Devotio* tiene en S.B. un sentido, si no del todo diferente al que actualmente se le da, sí mucho más enjundioso y profundo. Es la prestación absoluta del monje en el servicio de Dios, la sumisión voluntaria, pronta y amorosa a su voluntad. Implica para él una consagración, una pertenencia religiosa. Podría traducirse por virtud de religión. La disposición, pues, del alma debe ser en general de la máxima puridad y adhesión a la voluntad divina.

3. **Et non**... Basta tener en cuenta que Dios no escucha en proporción al número de palabras. Éstas pueden ser vacías, superfluas o egoístas. Dios presta su atención a algo más profundo y verdadero.

Puritate cordis. Es la pureza radical que se obtiene con la práctica de la vida monástica, especialmente por la humildad. Limpia el alma de todo hábito malo o vicioso y de ella procede la devoción pura. El antiguo monaquismo hacía consistir en esta pureza

4 Et ideo brevis debet esse et pura orátio, nisi forte ex affféctu inspiratiónis divinae grátiae protendátur.
5 In convéntu tamen omnino breviétur orátio; et facto signo a prióre, omnes pariter surgant.

4. Frequenter quidem, sed breviter est orandum (*Conl.* IX, 36).
Utilius censent breves quidem orationes sed creberrimas fieri (*Inst.* II, 10).
Oratio pura (Casiano, *passim*; *Conl.* II, 22; IV, 2; IX, 3, 15, 26; X, 5).
Monachi illud opus est praecipuum ut orationem puram offerat Deo (Rufino, *Hist. mon. in Aeg.* 1).
5. Cum manum percusserit stans prior in gradu, oratione finiente, nullus consurget tardius sed omnes pariter levabunt (*Reg. Pachomii* 6).
Omnes pariter eriguntur (*Inst.* II, 7).

de corazón el objetivo inmediato de su ascetismo y creemos que S.B. se mantiene en el mismo plano.

Compunctione lacrimarum. La compunción es un enternecimiento del alma y un dolor del corazón que procede por una parte del recuerdo de los pecados cometidos y del terrible juicio de Dios, y por otra de la conciencia de las miserias de la vida presente y del deseo de la felicidad futura. Debe ser un estado habitual que en la oración se actualiza e intensifica. De él proceden las lágrimas, consideradas como un don, no tanto por su exteriorización, como por el contenido interno que suponen. S.B. lo poseía en abundancia y no lo disimulaba.

Con estas disposiciones Dios acoge la plegaria del monje. S.B. es hombre que tiene en gran estima los recursos naturales y quiere que la plegaria tenga su soporte en la naturaleza. Por eso es enemigo de la oración fría y especulativa, que podría ser estéril, y prefiere la oración afectiva, que es un diálogo vivo y filial entre el Creador y la criatura.

4. **Et ideo**... Por tanto, si la oración ha de revestir estas cualidades, será breve y pura. Breve, dada la naturaleza del hombre que no puede sostenerse por mucho tiempo en esta elevación. Y si la oración deja de ser lo que debe, es inútil el mucho hablar. En este punto parece querer indicar S.B. brevedad profunda en contraposición a la duración superficial, ya que admite que se prolongue la oración siempre que proceda, no de la voluntad humana, sino de la de Dios. El Espíritu Santo tiene derecho a hacer excepciones en lo que atañe a esta brevedad, si con la dulzura de su atractivo y la luz

mismo, la oración debe ser breve y pura, a menos que tal vez se prolongue por un afecto de la inspiración de la divina gracia. [5] Mas en comunidad abréviese la oración en lo posible y, dada la señal por el superior, levántense todos a un tiempo.

de sus manifestaciones se complace en entretener al alma. Mas es evidente que S.B. no pretende aquí el abandono de las propias obligaciones para seguir la devoción.

5. *ORACIÓN PRIVADA EN COMÚN*

5. **In conventu**... También hay ocasiones en que se puede orar individualmente estando todos los monjes juntos. No parece verosímil que se trate de una oración establecida a la manera moderna, sino de la que, siguiendo a la tradición, se intercalaba o seguía al oficio divino. En este caso es necesaria la máxima discreción y prudencia. No puede imponerse a un espíritu lo que agrada a otro. Por tanto, conviene que sea siempre breve.

Refiriéndose a este pasaje de la *Regla* y tomando pie del episodio narrado por S. Gregorio, en *Dial.* II, 4, Dom C. Butler *(Benedictine Monachism...*, p.59-60) se hace eco de los antiguos comentaristas Haeften y Calmet, y sostiene que el ejercicio de una media hora de oración mental era parte integrante del horario monástico de S.B. Nos adherimos, no obstante, a Dom G. Morin, quien en *La Règle de Saint Benoît*, Friburgo de Suiza (1944), p.113-114, rebate tal opinión.

Et facto... El que preside es quien hace la señal y, dándose fin a la oración, se levantan todos a un tiempo. Parece que en este caso no cabe la excepción señalada en el v.4. El *surgant* puede referirse a la postración en tierra, frecuente en las formas tradicionales de oración en la antigüedad, particularmente entre los monjes.

Este capítulo, aunque breve, da un criterio recto y juicioso en una materia tan difícil como es la oración. La utilidad y eficacia de estas disposiciones la manifiestan con evidencia los resultados. Ha sido la norma directriz de la oración de muchas y grandes almas contemplativas.

IV. RÉGIMEN INTERIOR Y DISCIPLINARIO (c.21-30)

También este grupo de capítulos está netamente caracterizado, y forma un todo que podría fácilmente independizarse de los restantes. En ellos se determinan normas para el régimen de la comunidad, y se fija de una manera general la ley disciplinar que lo sostiene.

Al abad, autoridad suprema en el cenobio, corresponde la dirección de tan complejo organismo y la atención de todas las necesidades espirituales y materiales de la comunidad, en sus múltiples y variados aspectos. S.B. prevé la dificultad de desempeñar tan vasta gestión con eficacia en todos sus pormenores, máxime si la comunidad es numerosa, y por esto dispone que se elijan de entre los monjes a algunos de buena fama y santa vida, a juicio del abad, para que con toda garantía compartan con él las cargas del gobierno. Al efecto los constituye decanos, con autoridad delegada y con responsabilidad sobre la misión que les encomienda. S.B. prefiere la organización en decanías a la prioral, tan expuesta a la duplicidad de autoridades.

Como organismo humano, la comunidad está también sujeta a las deficiencias propias de tal condición. Si no existiera una corrección juiciosa y constante se desintegraría el conjunto. Por tanto, precisan ciertas normas que indiquen el proceso a seguir en el tratamiento de aquellos que son débiles, previniendo, curando y amputando los desórdenes, y haciendo así posible un desarrollo total y perfecto. Esta necesidad queda satisfecha por un como código penal, que si bien en sus formas es fruto de una época menos perfecta y aquilatada en el trato, no obstante en el espíritu y en sus líneas generales, es perenne y siempre aplicable. Actualmente es preciso tener presente la legislación eclesiástica que en muchos puntos ha fijado normas concretas y detalladas en cuanto al modo de proceder.

1. RÉGIMEN INTERIOR (c.21-22)

Los capítulos 21 y 22 comprenden el régimen interior y una aplicación práctica del mismo en lo relativo al dormitorio de los monjes. Por su contenido, podrían seguir inmediatamente a los capítulos 2.° y 3.°.

La organización familiar importa de suyo que los ancianos velen sobre los jóvenes, dándoles ejemplo con su virtud, guiándolos con sus consejos y aun castigándoles, si es conveniente, por sus faltas. No obstante, esta caridad se ejercerá en la medida que señale el abad. Él es propiamente quien debe apreciar y elegir de entre sus monjes a aquellos que pueden cumplir este cometido. Y es un bien inmenso para el monasterio poseer estos hombres llenos de Dios, con quienes el abad pueda compartir su ímproba tarea de forjar almas de monjes.

CAPUT XXI

De decánis monastérii

26 (27) feb., 28 iun., 28 oct.

1 *Si maior fúerit congregátio, elegántur de ipsis fratres boni testimónii et sanctae conversatiónis, et constituántur decáni,*
2 *qui sollicitúdinem gerant super decanias suas in ómnibus, secúndum mandáta Dei et praecépta abbátis sui.*
3 *Qui decáni tales elegántur, in quibus secúrus abbas pártiat ónera sua;*
4 *et non elegántur per órdinem, sed secúndum vitae méritum et sapiéntiae doctrínam.*

---

[1] Cf. Deut. 1, 13-15.
[2] Cf. Ex. 18, 21-22.

1. Decani v.: Jerón., *Ep.* 22, 35, y Agust., *De Mor. Eccl. Cath.* I, 67.
2. Decania v. *Inst.* IV, 10, etc.

El contenido del capítulo es:

1-4. Nombramiento y cualidades de los decanos.
5-8. Corrección de los auxiliares del abad.

1-4. NOMBRAMIENTO Y CUALIDADES DE LOS DECANOS

1. **Si maior**... Las decanías son una de las instituciones que S.B. recibió del monaquismo precedente. Nos consta por S. Jerónimo *(Epist.* 22,35), por S. Agustín *(De moribus Eccl. cath.*, 1,31) y Casiano *(Inst.* IV, 7,10,17) la existencia en los monasterios de dichos grupos de monjes bajo la vigilancia de un decano.

Puede admitirse una elección o presentación de los decanos por parte de los monjes; pero es un absurdo creer que la confirmación que les da autoridad, pueda dejarla S.B. en manos de nadie que no sea el abad. Esencialmente son auxiliares obedientes del abad; dependen por lo mismo de su voluntad y de las necesidades; pero en modo alguno son fiscalizadores de su actuación, ni defensores de supuestos derechos de la comunidad frente a él mismo.

Fratres... Las condiciones que deben reunir estos decanos son de carácter moral o espiritual: una buena reputación reconocida por los hermanos, el cumplimiento fiel de las observancias monásticas y una vida santa. Es la mejor garantía para el abad de que le serán fieles y al propio tiempo provechosos a la comunidad.

CAPÍTULO XXI

De los decanos del monasterio

26 (ó 27) feb., 28 jun., 28 oct.

[1] Si la comunidad fuese numerosa, elíjanse de entre ella monjes de buena reputación y santa vida, y sean constituídos decanos; [2] los cuales velen solícitos en todo sobre sus decanías, según los mandamientos de Dios y los preceptos de su abad. [3] Estos decanos sean elegidos tales, que el abad pueda, confiado, partir con ellos sus cargas; [4] y no se elijan por orden, sino según el mérito de su vida y doctrina de sabiduría. [5] Y si entre estos decanos alguno, infa-

---

2. **Qui sollicitudinem**... Pesa sobre ellos la responsabilidad de la misión que les incumbe, y no podrán ejercerla arbitrariamente, supuesto que no son dueños absolutos de lo que se les ha confiado. Hay una ley de Dios que presiona constantemente sobre su conciencia, y una voluntad explícita del abad que, al ser manifestada por medio de sus mandamientos, les obliga estrictamente. Es decir que, quien les da el poder, les señala al mismo tiempo los límites de ese poder.

3-4. **Qui decani**... Deberán ejercer la autoridad recibida según sus cualidades y capacidad, y el abad tendrá presente al escogerlos que ha de poder confiar con seguridad y reposar tranquilamente en la actuación de sus colaboradores. Pero si estas cualidades naturales, por muchas y raras que sean, no van acompañadas de una vida digna y un conocimiento profundo de las cosas de Dios, fácilmente pueden convertirse en perjudiciales y sumamente funestas para los mismos decanos. Sólo el orden de la gracia puede dar al hombre una seguridad de rectitud. Por lo demás, en la elección de los decanos, no es norma de preferencia el lugar que ocupan en la comunidad.

4. **Sapientiae**... La *sapientia* de que aquí habla S.B. no es un simple conocimiento de la verdad, antes bien, según observa Dom M. Thiel *(Die Ordnungsgedanke in der Regel der hl. Benedikt*, en *Studia benedictina...*, p.85-88), abarca tres puntos esenciales: el perfecto conocimiento de la Ley divina, una madurez moral del alma que procede de la contemplación de dicha Ley y, por fin, la aptitud que de ello fluye naturalmente, para aconsejar, guiar y ayudar a los que viven bajo su vigilancia.

5 *Quique decáni, si ex eis áliqua forte quis inflátus supérbia repértus fúerit repraehensíbilis, corréptus semel et iterum atque tértio, si emendáre nolúerit, deiciátur;*

6 *et alter, in loco eius, qui dignus est subrogétur.*

7 *Et de praepósito éadem constitúimus.*

5. Quod si secundo aut tertio admonita emendare noluerit, a communione vel a convivio separetur (CESÁR., *Reg. ad virg.* 10).

Si quis non omni virtute... haec conatus fuerit implere, contumaci animo despexerit, *semel atque iterum commonitus, si non emendaverit*, sciat *se subiacere disciplinae* monasterii sicut oportet (*Ordo monasterii*).

5-8. CORRECCIÓN DE LOS AUXILIARES DEL ABAD

5. **Quique decani**... La sujeción al abad es esencial al decano y a todo oficial del monasterio. La flaqueza humana puede, empero, engañarle. Empieza el monje a concebir la decanía como una especie de feudo, a infatuarse de soberbia, y acaba por declinar la autoridad única y sustituírla por la propia voluntad. En tal caso será menester corregirle. Si reprendido por tres veces demuestra contumacia, se le quitará del cargo, pues le falta una condición

tuado acaso por la soberbia, fuere hallado reprensible, y corregido primera, segunda y tercera vez, no quisiere enmendarse, sea destituído [6] y en su lugar póngase a otro que sea digno. [7] Lo mismo establecemos tocante al prepósito.

esencial para poderlo ejercer. Es menester entonces substituírle por otro monje que posea esta cualidad. Para S.B., en estos casos, importan no tanto todas las personas cuanto las cualidades que poseen.

7. **Et de praeposito**... Parece seguro que cuando S.B. escribió estas palabras todavía no habría pensado en dedicar a la institución del prepósito, por la que no sentía simpatía alguna, todo el capítulo 65. Se limita aquí a ordenar que, si en el monasterio, sea por el escaso número de monjes, sea por cualquier otra razón, se hubiere adoptado el sistema prioral, se siga respecto al prepósito la misma línea de conducta que respecto a los decanos. Mas no es claro si esto se refiere a todo lo contenido en el presente capítulo, es decir, a la elección, a la autoridad y a la conducta de los decanos, o si solamente alude a la manera de proceder en el caso de que el prepósito no se muestre digno de su cargo.

CAPUT XXII

Quómodo dórmiant mónachi

27 (28) feb., 29 iun., 29 oct.

1 *Sínguli per síngula lecta dórmiant.*
2 *Lectistérnia pro modo conversatiónis secúndum dispensatiónem abbátis sui accípiant.*
3 *Si potest fieri, omnes in uno loco dórmiant; sin autem multitúdo non sinit, deni aut vicéni, cum senióribus qui super eos solliciti sint, pausent.*
4 *Candéla iugiter in eádem cella árdeat usque mane.*
5 *Vestíti dórmiant, et cincti cíngulis aut fúnibus, ut cultéllos suos ad latus suum non hábeant dum dórmiunt, ne forte per somnum vúlnerent dormiéntem,*
6 *et ut paráti sint mónachi semper, et facto signo absque*

5-6. Itaque monachum ut militem Christi in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere (*Inst.* I, 1).
His itaque vestimentis Christi miles indutus noverit prius ob id se cinguli constrictione munitum, ut ad cunctos usus et opera monasterii non solum mente promptus, sed etiam ipso habitu semper expeditus incedat (*Inst.* 1, 11).

Una de las aplicaciones concretas del régimen de decanías es el orden que establece S.B. en lo relativo al dormitorio de los monjes. Los decanos no eran constituídos con miras a una administración temporal, sino para salvaguardar la observancia monástica. En otras palabras, los decanos son para los monjes. Sí, pues, la permanencia de éstos en el dormitorio exige el mayor rigor en la observancia de la disciplina, fácilmente se comprende la conveniencia de la actuación de los decanos en aquel lugar de recogimiento y descanso.

Contenido del capítulo:

1-4. El dormitorio.
5-8. Conducta en el dormitorio.

1-4. EL DORMITORIO

S.B., a pesar de vivir en una época de costumbres primitivas y rudimentarias, desea en el monje, para las horas de descanso, la dignidad y decencia propias del cristiano y aun la comodidad necesaria. El bienestar, al igual que todas las demás cosas en el monasterio, ha de fijarlo el abad, y el criterio que tendrá que seguir

CAPÍTULO XXII

Cómo han de dormir los monjes

27 (ó 28) feb., 29 jun., 29 oct.

[1] Duerma cada cual en un lecho. [2] Reciban el aderezo de la cama en consonancia con su género de vida, según la estimación de su abad. [3] A ser posible, duerman todos en un mismo local; pero, de no permitirlo el número, duerman de diez en diez o de veinte en veinte, con ancianos que velen solícitos sobre ellos. [4] Arda de continuo en la estancia una lámpara hasta el amanecer.

[5] Duerman vestidos y ceñidos con cintos o cuerdas, de modo que mientras duermen no tengan sus cuchillos al lado, no sea que se hieran entre sueños; [6] y también para que los monjes estén siempre preparados y, hecha la señal,

depende de la norma que impone la misma austeridad, pobreza y mentalidad monásticas.
En el dormitorio o dormitorios comunes la responsabilidad en cuanto al orden y corrección de formas, recae sobre los decanos. La luz que ardía durante la noche les facilitaba la vigilancia.

5-8. CONDUCTA EN EL DORMITORIO

S.B. intenta evitar los peligros que las costumbres del tiempo podían crear en personas que tenían que dormir en común, particularmente la desnudez, que no era cosa rara entre los seglares. Además, durmiendo vestidos, estaban en condiciones para acudir con presteza al oficio de la noche.

5. **Ut cultellos**... A la letra: "que no tengan sus cuchillos a su lado mientras duermen, no sea que acaso hieran durante el sueño al que duerme". Tal es propiamente la versión del texto crítico, de la que nos apartamos un tanto, sin embargo, por no parecernos en consonancia con el genio de nuestra lengua.

6. **Facto signo**... A la voz de Dios hay que responder con prontitud, sobre todo cuando llama a gustar de sus dones de iluminación y de gracia. Es el comienzo del festín espiritual que deberá completarse a lo largo del nuevo día. Es el momento de derramar con profusión el corazón y el alma en la presencia de Dios, cantando sus alabanzas y saboreando el contenido de la Revelación. Para

mora surgéntes, festínent ínvicem se praevenire ad Opus Dei, cum omni tamen gravitáte et modéstia.

7 *Adulescentióres fratres iuxta se non hábeant lectos, sed permixti cum senióribus.*

8 *Surgéntes vero, ad Opus Dei ínvicem se moderáte cohorténtur, propter somnulentórum excusatiónes.*

esta hora, conviene estar siempre preparados, y con la modestia y gravedad que exige el lugar y la hora, avisarse a la recíproca, si ello es necesario, manteniendo una delicada emulación, con el fin de

levantándose sin tardanza, se apresuren a anticiparse unos a otros para la Obra de Dios, bien que con toda gravedad y modestia. 7 Los hermanos más jóvenes no tengan contiguas las camas, sino entreveradas con las de los ancianos. 8 Y al levantarse estimúlense discretamente unos a otros para la Obra de Dios, en gracia a las excusas de los soñolientos.

ser cada uno el primero. Son finezas del alma frente a la pesadez del momento, muy oportunas por otra parte, dada la importancia de la obra que se va a realizar.

2. CÓDIGO DE DISCIPLINA REGULAR (c.23-30)

Es un núcleo compacto de normas relativas a la corrección de los monjes por las faltas cometidas. Comprende los capítulos 23-30. No debe causar maravilla que en el monasterio puedan cometerse faltas que merezcan las penas aquí establecidas. El hombre es débil y cae fácilmente. La presencia de estas debilidades no es el mayor perjuicio de un monasterio. Lo que lleva a la ruina es la negligencia en corregirlas rápida y sabiamente.

S.B. se dirige en primer lugar a los monjes adultos, de quienes puede exigirse una plena responsabilidad de sus actos. A ellos dedica la casi totalidad de las prescripciones aquí contenidas (23-29). Al final da también las normas que deben seguirse con los niños (30).

En el fondo de toda esta legislación se halla latente una gran vitalidad espiritual. Para S.B., toda sanción persigue en última instancia la salvación del alma, al par que intenta la extirpación radical del vicio contraído. Los procedimientos se adaptan a la finalidad que se proponen, presentándose en forma sobria, prudente y discreta, siendo ello un caso único en la legislación de aquellos tiempos.

Toda legislación entre los hombres está condenada al fracaso si no hay sanciones que estimulen su observancia. Y S.B. las ha dado de una manera bien precisa. De la colocación de estos capítulos inmediatamente después de los que tratan de los decanos (c.21-22), parece deducirse que son éstos los que tienen la misión de aplicar las prescripciones del código penal.

Un breve, pero sustancioso resumen histórico de las prácticas penitenciales monásticas prebenedictinas se hallará en B. STEIDLE, *Die Regel...*, p.202-207, seguido de una detallada exposición de los puntos principales de la observancia e instituciones disciplinares establecidas por S.B. (p.207-214). Otra exposición la ofrece G. OESTERLE, *De codice poenali in Regula S. Benedicti*, en *Studia Benedictina...*, p.173-183. Referente a la relación del código penal monástico con la antigua disciplina penitencial de la Iglesia, véase R. SPILKER, *Die Busspraxis in der Regel des hl. Benedikt*, en St.M., t.56 (1938), p.330-339, y t.57 (1939), p.12-38. Sobre la moderación, humanidad y a la vez energía de S.B., véase E. M. HEUFELDER, *Strenge und Milde. Die Strafkapitel der Benediktinerregel*, en B.M., t.28 (1952), p.6-18.

CAPUT XXIII

De excommunicatióne culpárum

28 (29) feb., 30 iun., 30 oct.

1 *Si quis frater cóntumax, aut inoboédiens, aut supérbus, aut múrmurans, vel, in áliquo contrárius exístens sanctae Régulae et praecéptis seniórum suórum, contémtor repértus fúerit,*

2 *hic, secúndum Dómini nostri praecéptum, ammoneátur semel et secúndo secréte a senióribus suis.*

[2] Cf. Mt. 18, 15.

1. Si inoboedientem, si contumacem, si detrahentem audieris... (*Inst.* IV, 41).
Si quis murmuraverit, vel contentiosus exstiterit, aut referens in aliquo contrariam voluntatem praeceptis... (*Reg. Macarii* 12).
Si inoboediens quis fuerit, aut contentiosus, aut contradictor. ... Si inventus fuerit unus e fratribus aliquid per contentionem agens, vel contradicens maioris imperio... (*Reg. Pachomii* 165, 150).
2. Ille qui culpabilis invenitur corripiatur ab abbate secretius. Quod si non sufficit ad emendationem, corripiatur a paucis senioribus. Quod si nec sic emendaverit, excommunicetur (*Reg. Orient.* 32).
2-3. Cf. c.21, 5.

Contenido del capítulo:

1. Culpas graves.
2-5. Jerarquía de las correcciones.

1. CULPAS GRAVES

1. **Si quis**... Para imponer una pena de la importancia que S.B. expone en este capítulo, las faltas han de ser graves, externas, y han de revestir el carácter de contumacia.

Contumax. Podrá suceder que la falta inicial no sea grave, pero la posición rebelde y obstinada la agrava. Es la posición de aquel que hace caso omiso de las amonestaciones y correcciones y persiste en su manera de obrar, consciente y voluntariamente.

Inoboediens. O sea, el que se aparta de la voluntad de Dios, menospreciando los mandamientos concretos y explícitos de su abad o superiores.

Superbus. No se trata de la soberbia interior, sino de la que se manifiesta exteriormente con maneras y formas que escandalizan, perturban y ponen obstáculos a la disciplina del monasterio, pudiendo llegar al rompimiento con el abad, o a la desunión con la comunidad.

CAPÍTULO XXIII

De la excomunión por las culpas

28 (ó 29) feb., 30 jun., 30 oct.

[1] Si algún monje contumaz, o desobediente, o soberbio, o murmurador, o contrario en algo a la santa Regla o a los preceptos de sus ancianos, obrase así por menosprecio, [2] este tal, según el precepto de Nuestro Señor, sea amonestado secretamente por sus decanos primera y segunda vez. [3] De no enmendarse, repréndasele públicamente delan-

Murmurans. La murmuración es la plaga que S.B. fustiga con más rigor. Constituye una actividad motivada por la desazón interior o por una circunstancia externa cualquiera, pero que siempre es fruto de falta de espíritu sobrenatural; es un tóxico disolvente y corrosivo que, al empuje de la naturaleza caída, trabaja de continuo por difundirse, y lastima las buenas disposiciones de docilidad y caridad de los demás. Es el vicio que ataca más de frente al bien espiritual común del monasterio y hay que evitarlo a todo trance.

In aliquo... Que en alguna cosa no quiere cumplir lo que prescribe la *Regla*. La *Regla* es una norma común que obliga a todos. El que la contradice a sabiendas, perjudica a la autoridad que dimana de ella y corre a la independencia más abusiva, que será de consecuencias funestísimas para la observancia monástica. Lo propio puede decirse de quien menosprecia los preceptos de los ancianos.

Contemtor... Es la razón fundamental que hace más peligrosa la infidelidad a la *Regla* o a la obediencia. Externamente se manifiesta de mil maneras, pero se basa en una actitud de menosprecio a todo principio de autoridad y no soporta el yugo de ninguna exigencia religiosa. Posición de completa infidelidad, vacía de todo sentido sobrenatural e indiferente a los valores espirituales. Un hombre así no tiene otra ley que él mismo y hace siempre lo que se le antoja.

2-5. JERARQUÍA DE LAS CORRECCIONES

Para proceder en una cuestión de tanta monta como ésta, lo mejor es seguir la norma inspirada por el mismo Amor en el Evangelio: atender únicamente al bien del individuo y de la comunidad. S.B. señala tres momentos: 1) Amonestación secreta hecha por los ancianos, que son los monjes que pueden inspirar más respeto y veneración; amonestación que puede reiterarse una vez más. 2) Reprensión delante de todos. El amor propio puede servir en este caso al culpable de poderoso acicate y ayuda; y la confusión suele traer

3 *Si non emendáverit, obiurgétur públice coram ómnibus.*
4 *Si vero neque sic corréxerit, si intéllegit qualis poena sit, excommunicatióni subiáceat.*
5 *Sin autem improbus est, vindictae corporáli subdátur.*

5. Si quis non emendatur doctrina virgis urgetur (*Reg. Macarii* 27).

consigo la enmienda. Al mismo tiempo previene los efectos que una mala conducta puede causar en los hermanos. 3) La pena extrema, que no tiene más que una disyuntiva: o la excomunión o los azotes, supone siempre que no hubo enmienda con los anteriores castigos y que el monje persiste en su falta.

4. **Excommunicationi**... El castigo de los azotes se explica por la incomprensión de la gravedad de la excomunión. Hablan en lenguaje más claro y universal. En cambio, la excomunión exige mucha comprensión de la gravedad para que tenga eficacia. Así como el bautismo abre una inmensa fuente de gracias y lleva al alma a la unión con Cristo, la profesión monástica establece la corriente de vida y gracia religiosa. La excomunión, aun la meramente cenobítica, como es la de que aquí se trata, separa de todas estas gracias, y la vida del monje queda reducida a la nada desde el punto de vista monástico. De aquí que a un alma buena que arde en deseos de la unión con Dios y ama los beneficios que le reporta la vida que ha abrazado, se le hace imposible verse separada del abad y los hermanos.

te de todos. 4 Y si ni aun así se corrigiere, incurra en excomunión, con tal que comprenda qué pena es ésta. 5 Mas si es obstinado, sométasele al castigo corporal.

CAPUT XXIV

QUALIS DEBET ESSE MODUS EXCOMMUNICATIÓNIS

1 mar., 1 iul., 31 oct.

1 *Secúndum modum culpae, et excommunicatiónis vel*
disciplínae mensúra debet exténdi:
2 *qui culpárum modus in abbátis pendet iudício.*
3 *Si quis tamen frater in levióribus culpis invenítur, a*
mensae participatióne privétur.
4 *Priváti autem a mensae consórtio ista erit rátio: ut*
in oratório psalmum aut antíphonam non inpónat, ne-
que lectiónem récitet, usque ad satisfactiónem;
5 *refectiónem autem cibi post fratrum refectiónem solus*
accípiat;
6 *ut si, verbi grátia, fratres reficiunt sexta hora, ille fra-*
ter nona; si fratres nona, ille véspera.
7 *usque dum satisfactióne cóngrua véniam consequátur.*

1. Secundum arbitrium senioris vel modum culpae (*Reg. Macarii* 12). Pro qualitate culpae erit excommunicatio (*Reg. I. SS. Patrum* 15). Qualitas culpae secundum abbatis ac seniorum arbitrium (*Reg. Orient.* 32).
4. Quod si in pravitate perseverat, etiam psallendi ei facultas auferatur (*ibid.*).
A communione orationis vel a mensa, secundum qualitatem culpae sequestrabitur (CESÁR., *Reg. ad Virg.* 11).

Este capítulo forma un todo con el que sigue, y ambos pueden distribuirse según el siguiente esquema: *a)* Principio (medida de la excomunión); *b)* Aplicaciones: 1) excomunión menor, y 2) excomunión mayor. De la última sólo se trata en el capítulo 25.

Contenido de este capítulo:

1-2. Medida del castigo.
3-7. Excomunión menor.

1-2. MEDIDA DEL CASTIGO

El castigo debe responder a la culpa. La justicia reclama una sanción proporcionada a la gravedad de la falta cometida. Esta apreciación es difícil y es una de las cargas que pesan sobre el abad. Así, por descansar en él toda la autoridad, sólo él tiene poder de juicio. Excederse en el castigo puede ser una injusticia contra un individuo, pero el descuidarlo puede causar la destrucción de la comunidad.

CAPÍTULO XXIV

CUÁL DEBE SER LA NORMA DE LA EXCOMUNIÓN

1 mar., 1 jul., 31 oct.

[1] Según la gravedad de la culpa, debe ser la medida de la excomunión y del castigo; [2] esta apreciación de culpas penderá del juicio del abad.

[3] Pero, si un monje es sorprendido en faltas más leves, prívesele de la participación de la mesa. [4] Y ésta será la norma para el excluído del consorcio de la mesa: que en el oratorio no entone salmo ni antífona, ni recite lección hasta que haya satisfecho. [5] Tome su refección solo, después de la comida de los hermanos; [6] de modo que si, verbigracia, los monjes comen a la hora de sexta, coma el hermano a la de nona; si aquéllos a la de nona, él a la de vísperas; [7] hasta que consiga el perdón por una satisfacción congrua.

3-7. EXCOMUNION MENOR

3. **Si quis**... El castigo correspondiente a las culpas leves es la excomunión de la mesa. S.B. da al acto de la refección un sentido mucho más elevado que el que puede tener una función meramente natural. Siempre ha revestido un carácter familiar y de amistad en todos los pueblos. Entre los monjes esta familiaridad y amistad es elevada a un rango superior que responde al nivel general de la vida que llevan en el monasterio. Dicho de otra manera: S.B. considera la refección como un símbolo de la fraternidad espiritual y de la caridad que existe entre ellos. De ahí todo el ambiente de religiosidad en que S.B. la envuelve. Es el momento en que los monjes viven más la vida de familia. El culpable, pues, de faltas leves será excluído de esta comunión monástica. Comerá solo y con posterioridad a la hora en que lo hacen los hermanos.

4. **Ut in oratorio**... Mientras está sujeto a esta pena, queda también privado en el oficio divino de todo aquello que le corresponde por honor y dignidad. Así, incluso participando en la acción litúrgica, se le recuerda su condición de excomulgado mediante la exclusión de oficios públicos y personales (cf. *Reg.* 47,2).

7. **Usque**... El término lo señalará el mismo que impone la pena, pero siempre después de una satisfacción competente. Al abad pertenece el derecho de juzgar si la satisfacción merece ya el perdón, y si el hermano puede ser recibido nuevamente a la plena participación material y espiritual de la vida del monasterio.

CAPUT XXV

De gravióribus culpis

2 mar., 2 iul., 1 nov.

1 *Is autem frater qui gravióris culpae noxa tenétur, suspendátur a mensa simul et ab oratório.*
2 *Nullus ei fratrum in nullo iungátur consórtio, nec in conlóquio.*
3 *Solus sit ad opus sibi iniúnctum, persistens in paeniténtiae luctum, sciens illam terribilem Apóstoli sententiam dicéntis:*
4 Tráditum eiúsmodi hóminem in intéritum carnis, ut spíritus salvus sit in diem Dómini.

---

4 1 Cor. 5, 5.

1. Quem si vel haec confusio non commoverit, abstineatur a conventu fratrum; ita ut nec mensae nec missae intersit, neque cum eo ullus frater de iunioribus colloquatur (*Reg. Orient.* 32).
Si quis pro admisso quolibet delicto fuerit ab oratione suspensus, nullus cum eo prorsus orandi habet licentiam (*Inst.* II, 16).

Es la continuación del tema tratado en el capítulo precedente (24, 1-2). La palabra *autem* indica que sigue el mismo pensamiento sin solución de continuidad. El contenido del capítulo lo constituye la excomunión mayor, o sea el castigo de las culpas más graves.

La pena de excomunión infligida por S.B. para ciertas faltas de los monjes, ha suscitado, en más de un comentarista, la cuestión de si dicha excomunión tenía una fuerza canónica o simplemente regular. Por lo que a la llamada excomunión menor atañe (c.24), es indudable que era una disciplina de carácter puramente regular e interno del monasterio. Mas, incluso para la mayor, de la cual se trata en el presente capítulo, es ya opinión común que sería un anacronismo el entenderla cual hoy se entiende la excomunión eclesiástica; antes bien, a pesar de revestir mayor gravedad de castigo, no es otra cosa que una medida medicinal de corrección en pro del hermano enfermo, sin otra trascendencia que la privación de participar *foro externo* en los actos de comunidad, como demuestra G. Oesterle, *De codice poenali in Regula S. Benedicti*, en *Studia benedictina*..., p.185-193.

1. **Is autem**... Son las culpas que revisten un carácter de mayor gravedad enunciadas ya en el capítulo 23,1. La excomunión toma más extensión. Al culpable se le segrega completamente de la vida

CAPÍTULO XXV

De las culpas más graves

2 mar., 2 jul., 1 nov.

1 Pero el monje que es reo de una culpa más grave, sea excluído de la mesa y también del oratorio. 2 Ninguno de los hermanos se le junte para hacerle compañía ni entablar conversación. 3 Esté solo en la labor que se le hubiere asignado, perseverando en llanto de penitencia, pensando en aquella terrible sentencia del Apóstol que dice: 4 *Este hombre ha sido entregado a la muerte de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el día del Señor.* 5 Tome a solas su re-

---

de la comunidad tanto material como espiritualmente, es decir, de la mesa y del oratorio.

2. **Nullus**... Se le considera como a un hombre que ha contraído un mal contagioso, y por tanto debe separársele de la compañía de todos. Cuanto más los hombres se acercan a Dios y se asemejan a Jesucristo, más se acercan y se asemejan entre sí, inversamente de lo que ocurre al apartarse de Dios. Este culpable ha puesto por sí mismo el fundamento de la separación con que la disciplina regular le castiga. Los monjes han de tener presente que desde el momento en que uno de ellos se separa del abad, no le pueden considerar como hermano, porque ha dejado de tener el mismo padre. Y han de procurar también que razones de orden sentimental no contradigan este principio básico, ni con su falsa compasión perjudiquen al culpable y a sí mismos. Nadie, por consiguiente, le dará muestras de amistad, ni se le juntará, ni entablará con él conversación.

3. **Solus sit**... El excomulgado no estará ocioso, sino que trabajará en aquello que se le mande. Nada puede perjudicarle tanto como la ociosidad, dando con ella curso libre a la imaginación. El trabajo activo y penoso es ya una penitencia que rehabilita al hombre. Por otra parte, cumplirá la penitencia que el abad le haya impuesto, permaneciendo de este modo en la aflicción completamente solo, sintiendo el abandono de los demás.

4. "**Traditum**"... S.B. toma el consejo del Apóstol en un sentido medicinal y desea que la pena caiga con todo su peso abrumador sobre este monje culpable, para que a través de la aflicción temporal vuelva a encontrar la vida eterna. Conviene salvarlo a toda costa, aun cuando él se resista.

5 *Cibi autem refectiónem solus percipiat, mensúra vel hora qua praeviderit abbas ei compétere.*
6 *Nec a quoquam benedicátur transeúnte, nec cibus qui ei datur.*

5-6. **Cibi**... En cuanto a la comida, observa el excomulgado las mismas normas que en la excomunión menor, con la particularidad de que el abad podrá disminuir la cantidad en los alimentos, y se le darán sin bendecir, en señal de la separación que media entre él y el que es fuente de toda bendición. Y esta misma gracia (63,15), que es prueba de amistad y respeto entre los hermanos, le será negada. Pasarán por su lado sin cruzarle el saludo, sin hacer caso de

fección en la medida y a la hora que el abad juzgare convenirle. 6 Nadie le bendiga al cruzarse con él, ni se bendiga tampoco el manjar que se le da.

él. El aspecto sensible de esta medida ha de hacer sentir al culpable de una manera externa, el profundo abismo en que se halla y la ruina inmensa de su vida interior sobrenatural.

6 **Benedicatur.** Este verbo, que tiene aquí doble sujeto paciente, el monje y la comida, debe tomarse en diverso sentido para cada uno de los sujetos. En caso de ser el monje el que recibe la bendición de sus hermanos, véase lo que S.B. prescribe en 63,15. Referente a la comida, el sentido es obvio.

CAPUT XXVI

De his qui sine iussióne iúngunt se excommunicátis

3 mar., 3 iul., 2 nov.

1 Si quis frater praesúmpserit sine iussióne abbátis fratri excommunicáto quólibet modo se iúngere, aut loqui cum eo, vel mandátum ei dirígere,
2 símilem sortiátur excommunicatiónis vindictam.

1-2. Quisquis orationi eius, antequam recipiatur a seniore, inconsiderata pietate permotus communicare praesumpserit, complicem se damnationis eius efficiat... cum illo vel confabulationis vel orationis communione miscendo (*Inst.* II, 16).

Si quis errori eius consenserit, sciat se simili modo culpabiliter iudicandum (*Reg. Orient.* 33).

Por parte del excomulgado las cosas están bien definidas. No obstante, él continúa viviendo en el monasterio, bajo la tutela y solicitud del abad. ¿Podrán los monjes por su parte tomar la iniciativa y proceder de algún modo en favor del excomulgado bajo algún pretexto? S.B. precisa estas relaciones con pocas palabras en este breve capítulo.

1. **Si quis**... Nadie puede ponerse en relación con el excomulgado por ningún medio, ni oral ni escrito. Para que la pena sea eficaz es necesario mantener estrictamente las formalidades de la separación. Es fácil que algún monje con la mejor buena intención, o llevado por un movimiento de compasión o celo mal entendido, siga más bien el consejo que le dicta el sentimiento que el de la razón. En este caso se hace solidario del pecado de su hermano, ya que le confirma en sus malas disposiciones.

CAPÍTULO XXVI

De los que sin orden del abad se juntan con los excomulgados

3 mar., 3 jul., 2 nov.

[1] Si algún monje se atreviere, sin orden del abad, a juntarse de cualquier manera con un hermano excomulgado, o a hablar con él, o enviarle algún recado, [2] incurra en la misma pena de excomunión.

2. **Similem**... S.B. le condena con la misma pena de excomunión, pues procediendo de esta manera, neutraliza los efectos del castigo impuesto al delincuente y le expone a un endurecimiento total en su pecado. La compasión o el sentimiento fácilmente hacen inútil la corrección impuesta por el abad. Es una cobardía consentir, admitir o justificar por alguna de estas razones, la posición de víctima que adopta un hermano por razón del castigo o de la actitud severa sostenida por el abad. Y es tanto más peligrosa cuanto es ésta una posición cómoda, que se adopta fácilmente. No se da cuenta entonces el monje de que al proceder así, destruye los efectos saludables de la corrección y se hace cómplice del mal existente en el hermano, al apoyarle en su actitud equivocada. El buen monje no debe anteponer nunca el afecto a la obligación, y ha de saber decirle con serenidad y caridad al hermano que gime, que la causa del mal está en él mismo.

Sortiatur. En los escritores clásicos este verbo significaba "sortear", "echar suertes", y por extensión, "lograr", "obtener". En el bajo latín, empero, tuvo un valor semántico mucho más amplio: "recibir", "hacerse acreedor", y como modalidad de esta última acepción un tanto insólita, "incurrir en una pena".

CAPUT XXVII

QUÁLITER DÉBEAT ABBAS SOLLÍCITUS ESSE CIRCA EXCOMMUNICÁTOS

4 mar., 4 iul., 3 nov.,

1 *Omni sollicitúdine curam gerat abbas circa delinquéntes fratres, quia* non est opus sanis médicus, sed male habéntibus.
2 *Et ideo uti debet omnimodo ut sápiens médicus: inmíttere senpéctas, id est senióres sapiéntes fratres,*
3 *qui quasi secréte consoléntur fratrem fluctuántem, et próvocent ad humilitátis satisfactiónem, et consoléntur eum,* ne abundantióri tristítia absorbeátur,
4 *sed, sicut ait item Apóstolus,* confirmétur in eo cáritas, *et orétur pro eo ab ómnibus.*

[1] Mt. 9, 12.
[3] 2 Cor. 2, 7.
[4] 2 Cor. 2, 8.

El espíritu cristiano y monástico juzga de las penas bajo un aspecto sobre todo medicinal. Al mismo tiempo no considera al culpable como un ser a quien hay que abandonar a su miseria, sino como a un enfermo que necesita de todas las atenciones. S.B. se mueve constantemente en este ambiente tan bellamente indicado por Cristo, y escribe una de las páginas de más rectitud, comprensión y bondad que salieron de su pluma.

Contenido del capítulo:

1-4. El abad como médico de las almas.
5-9. El abad como pastor de las almas.

1-4. EL ABAD COMO MÉDICO DE LAS ALMAS

1. **Omni**... A pesar de las severas medidas que puede adoptar el abad frente a los vicios, el monje, y de una manera especial el excomulgado, es objeto de su paternal solicitud. Los monjes no pueden acercarse al culpable, y éste a su vez, debe mantenerse alejado de ellos. Sin embargo, a medida que las distancias se alargan y que el infiel se acerca al abismo de una perdición definitiva, S.B. exige del abad una mayor atención. Hay que poner en juego todos los recursos naturales y sobrenaturales para salvar al monje que fluctúa, al hijo enfermo. Es la misma inquietud que sienten en el orden

CAPÍTULO XXVII

CUÁN SOLÍCITO DEBE SER EL ABAD CON LOS EXCOMULGADOS

4 mar., 4 jul., 3 nov.

[1] Vele el abad con toda solicitud por los monjes culpables, por cuanto *no son los sanos los que han menester médico, sino los enfermos.* [2] Por tanto, debe usar de todos los medios cual sabio médico, enviando *senpectas,* esto es, monjes ancianos y prudentes [3] que como en secreto consuelen al hermano vacilante, induciéndole a una humilde satisfacción y le animen *para que no sucumba a la excesiva tristeza;* [4] sino que, como dice el Apóstol: *dénsele mayores muestras de caridad,* y oren todos por él.

natural los padres cuando la vida de sus hijos está en peligro, pero elevada aquí al orden sobrenatural. Los sanos no necesitan de esta solicitud, basta que les deje seguir su camino. Sólo deberá desplegar ese celo con los que están enfermos. Y al amor de padre tendrá que juntar la pericia de un médico.

2-4. **Et ideo**... Podría ser contraproducente que el abad actuara por sí mismo. El conflicto puede surgir precisamente por razones de carácter personal. Con todo, conviene establecer un contacto. Un remedio eficaz puede ser el de introducir en la profunda soledad en que vive el culpable, a algún monje grave, maduro de espíritu, adicto fielmente al abad, y digno de respeto y veneración por parte del hermano enfermo. Este monje deberá cumplir una doble misión: consolar al hermano y tenderle un cable para ayudarle a levantarse. Precisa un consuelo para no desfallecer ante el gran abandono en que se encuentra, y una ayuda para salir de las limitadas ideas que le endurecen en su actitud. No justificar su error, sino inducirle a una satisfacción humilde. De esta manera se salva el principio de autoridad y se da al afligido una prueba evidente de caridad. Con ello, él mismo caerá en la cuenta de que si se castiga en él el pecado es por su bien, por el amor que se le tiene. Los monjes, por su parte, participarán de esta solicitud del abad con la oración.

2. **Senpectas.** Palabra griega que significa compañero de juego (de συμ-παίζω). En un sentido muy próximo al original se halla en PALADIO, *Historia lausíaca* (PG 34, 1180). Parece, no obstante, que S.B. ve aquí ya la etimología popular que la hace paralela a la expresión *sen-iores pec-tore* (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.275); de ahí se sigue el sentido que en realidad le da el contexto.

5 *Magnópere enim debet sollicitúdinem gérere abbas, et omni sagacitáte et indústria cúrrere, ne áliquam de óvibus sibi créditis perdat.*

6 *Nóverit enim se infirmárum curam suscepísse animárum, non super sanas tyránnidem;*

7 *et métuat Prophétae comminatiónem, per quam dicit Deus:* Quod crassum videbátis adsumebátis, et quod débile erat proiciebátis.

8 *Et Pastóris boni pium imitétur exémplum, qui relictis nonagínta novem óvibus in móntibus, ábiit unam ovem quae erráverat quaérere;*

9 *cuius infirmitáti in tantum compássus est, ut eam in sacris húmeris suis dignarétur inpónere, et sic reportáre ad gregem.*

[7] Ez. 34, 3-4.
[8] Cf. Io. 10, 11; cf. Lc. 15, 4-5.
[9] Cf. Heb. 4, 15.

5-9. EL ABAD COMO PASTOR DE ALMAS

5. **Magnopere**... Otra forma de solicitud que S.B. propone al padre del monasterio, es la del pastor que ama a su rebaño. Como él, debe correr con toda sagacidad e industria tras la oveja descarriada y llevarla al aprisco. Debe calcular y estudiar la manera de volverla al buen camino e introducirla de nuevo en la participación de las gracias de que disfrutan los que escuchan su voz y la siguen.

6-7. **Noverit**... Esta es, sin duda, una de las cargas más penosas y molestas que pesan sobre el abad. La comodidad que le ofrece el trato con los monjes fieles, puede ser una tentación para él. No obstante, en el monasterio no viven hombres perfectos, sino almas que van en busca de la perfección y que por lo tanto son aún débiles y pueden caer fácilmente en un momento de vértigo. Su misión no es tomar consigo a los buenos y fuertes y caminar con ellos a

5 Debe, pues, el abad desplegar la mayor solicitud y procurar con toda sagacidad y destreza, no perder ninguna de las ovejas a él confiadas. 6 Sepa que tomó el cuidado de almas enfermizas, no el dominio tiránico sobre las sanas; 7 y tema la amenaza del Profeta, por la cual dice el Señor: *Tomabais lo que os parecía grueso y lo flaco desechabais.* 8 Imite también el piadoso ejemplo del Buen Pastor, quien, dejando en los montes noventa y nueve ovejas, fué en busca de una que se había extraviado; 9 cuya flaqueza inspiróle tanta compasión, que dignóse colocarla sobre sus hombros sagrados y así llevarla otra vez al rebaño.

la perfección, abandonando a su suerte a los que resbalan y se extravían. Pesaría sobre sus espaldas el terrible juicio condenatorio del supremo Pastor a quien representa.

6. **Tyrannidem.** No debe tomarse aquí en el sentido de dominio usurpado, que no le corresponde, antes bien, contraponiéndolo al cuadro del Buen Pastor, del prudente médico, etc., supone S.B. que la tiranía en el abad sería el ejercicio de un poder arbitrario, caprichoso y egoísta. En 65,2, en cambio, la misma palabra, aplicada al prepósito, adquiere el sentido que aquí acabamos de excluir (cf. B. STEIDLE, *Abbas-Tyrannus,* en B.M.,t.24 [1948], p.335-348).

8-9. **Et Pastoris**... En medio de tantos trabajos, el abad encuentra su mayor consuelo en el ejemplo de Cristo. A través de todas las dificultades, irá viendo siempre la amable figura del Buen Pastor con la oveja sobre sus hombros. No ahorra fatigas para encontrarla, y una vez recuperada, se anonada para comprender su miseria; no le echa en rostro su infidelidad, sino que le demuestra con un gesto de profunda caridad sobrenatural que, a pesar de haber permanecido alejada, ha continuado amándola. Este hecho llena de alegría el monasterio, pero es don exclusivo del abad saborear a semejanza de Cristo el gozo inmenso de poder llevar otra vez en sus hombros a la oveja que se había perdido.

CAPUT XXVIII

De his qui saépius corrépti emendáre nolúerint

5 mar., 5 iul., 4 nov.

1 Si quis frater frequénter corréptus pro quálibet culpa, si étiam excommunicátus non emendáverit, ácrior ei accédat corréptio, id est, ut vérberum vindicta in eum procédat.

2 Quod si nec ita corréxerit, aut forte, quod absit, in supérbia elátus étiam defréndere volúerit ópera sua, tunc abbas fáciat quod sápiens médicus:

3 si exhibuit foménta, si unguénta adhortatiónum, si medicámina Scripturárum divinárum, si ad últimum ustiónem excommunicatiónis vel plagárum virgae,

1. In monachis quoque par sententiae forma servetur, quos si verbum increpatio non emendaverit, etiam verberibus statuimus coerceri (*Concil. Agathense*, a.506).

Qui saepius corripitur, et non se emendaverit, novissimus in ordine stare iubeatur. Qui si nec sic quidem se emendaverit, extraneus habeatur (*Reg. Macarii* 17).

3-6. (Sicut boni medici) episcopi affectus boni est ut optet sanare infirmos, serpentia auferre ulcera, adurere aliqua, non abscidere: postremo quod sanare non potest, cum dolore abscidere (Ambros., *De Officiis* II, 135).

Hunc morbum... Apostolus, ut verus ac spiritalis medicus... salutaribus praeceptorum suorum medicamentis praevenire festinat... austerioribus quibusdam et causticis medicamentis sanare adgreditur nullaque iam mitium verborum fomenta praemittit... ut peritissimus medicus putribus membris, quibus leni medicamento remedium ferre non potuit, mederi spiritalis ferri incisione pertemptat (*Inst.* X, 7).

S.B. ha hablado ya (c.23) de un proceso a seguir en las correcciones: dos amonestaciones en secreto, una en público, y finalmente una pena que puede ser o la excomunión o el castigo corporal. Este capítulo supone el caso más grave que podría darse en el monasterio, y en el que convendría ir más allá de lo establecido en los capítulos precedentes. En esta ocasión, ante la pena que va a prescribir de la expulsión, reanuda S.B. el proceso de aplicación de las penas explicándolo dos veces consecutivas.

Contenido del capítulo:

1. Proceso punitivo y medicinal.
2-5. El medio supremo: la oración.
6-8. La expulsión.

CAPÍTULO XXVIII

De los que muchas veces corregidos no quieren enmendarse

5 mar., 5 jul., 4 nov.

[1] Si un monje, corregido con frecuencia por cualquier culpa, y si también excomulgado, no se enmendare, aplíquesele más riguroso castigo, esto es, procédase contra él hasta azotarle. [2] Pero si ni aun así se corrigiere, o si tal vez—lo que Dios no permita—lleno de soberbia intentase incluso justificar su conducta, entonces haga el abad lo que un sabio médico: [3] si después de haber aplicado fomentos y lenitivos de exhortaciones, medicamentos de las divinas Escrituras y por último el cauterio de la excomunión o la escarificación de los azotes, [4] aun así advierte que

1. PROCESO PUNITIVO Y MEDICINAL

1. **Si quis**... Es una recapitulación. La persistencia en el vicio justifica esta multiplicación de las penas. El último acto punitivo, aun en aquel que ha sido excomulgado, es un aumento de la pena corporal, porque siendo más sensible, obra con más fuerza en favor de la enmienda, que es el único objeto que se persigue.

2-5. EL MEDIO SUPREMO: LA ORACIÓN

2. **Quod si**... El hombre puede llegar a un endurecimiento tal que deja de ser racional. Así el ultraje que el orgullo y la pasión pueden infligir a la inteligencia. Y lo peor de todo es que en su ofuscación intentará defender su proceder hasta convertirlo en puntillo de honra, sostenido por su amor propio, o en una idea fija que presionará sobre su inteligencia para llevarla a cabo. Se habrá llegado entonces a un estado de obstinación que exigirá la continuación del proceso.

3. **Si exhibuit**... Tratándose del abad que obra como sabio médico, las exhortaciones empleadas en todo el proceso son consideradas como lenitivos que actúan a manera de sedantes aptos para que el alma recupere la flexibilidad espiritual perdida. Las Escrituras divinas con sus visiones consoladoras o terroríficas de la vida futura, o con las iluminaciones de la verdad redentora, son como principios medicinales que obran en orden a la salvación. La excomunión y los

4 *et iam si viderit nihil suam praevalére indústriam, adhíbeat etiam, quod maius est, suam et ómnium fratrum pro eo oratiónem,*
5 *ut Dóminus, qui ómnia potest, operétur salútem circa infírmum fratrem.*
6 *Quod si nec isto modo sanátus fúerit, tunc iam utátur abbas ferro abscisiónis, ut ait Apóstolus:* Auférte malum ex vobis;
7 *et iterum:* Infidélis si discédit, discédat;
8 *ne una ovis mórbida omnem gregem contágiet.*

[5] Cf. Mt. 19, 26; Phil. 2, 12.
[6] 1 Cor. 5, 13.
[7] 1 Cor. 7, 15.

8. Nec utilis aut consultus est pastor, qui ita morbidas et contactas oves gregi admiscet, ut gregem totum mali cohaerentis affictatione contaminet (CIPRIA., *Ep.* 59, 15).
[Illas] inter virgines non putem debere numerari, sed tanquam contactas oves et morbidas pecudes a sancto et puro grege virginitatis arceri, ne contagio suo ceteras polluant (CIPRIA., *De hab. virg.* 17).
[Disciplinam] si ferre recusaverit, et si ipsa non abscesserit, de vestra societate proiciatur... ne contagione pestifera plurimas perdat (AGUST., *Ep.* 211, 11).
Proiciatur... ne vitio ipsius alii periclitentur (*Reg. Orient.* 35).
Ovis morbida (JERÓN., *Ep.* 2, 1; 16, 1; 130, 19).

azotes, con el dolor que producen en el espíritu o en el cuerpo, obran en sentido reactivo. Son los medios que S.B. considera más aptos y que pone en manos del abad para que realice en pro del culpable una labor de captación.

4-5. **Et iam**... Sin embargo, toda la solicitud puede resultar inútil ante una voluntad obstinada y rebelde. Ni es imposible esta obstinación entre monjes. Porque el hombre más difícil de reducir, es el que sienta plaza de espiritual, e intenta justificar su actitud escudándose en principios sobrenaturales. Una voluntad como ésta no la puede domeñar sino sólo Dios. Ha llegado, pues, el momento de implorar el auxilio de la Omnipotencia divina. Conviene emplear los *castigos como forma disciplinar*, pero no está en ellos la virtud que salva. Ésta únicamente se encuentra en Dios. Y cuando todos los medios humanos han fracasado, el abad en unión de todos sus monjes se dirigirá al Altísimo para que obre el milagro y se digne res-

nada obtiene con su industria, use también de lo que es más eficaz, su oración por él y la de todos los monjes, [5] a fin de que el Señor, que todo lo puede, obre la salud en el hermano enfermo.

[6] Mas si ni aun con esto sanare, entonces use ya el abad del cuchillo de la amputación, como dice el Apóstol: *Quitad el mal de entre vosotros.* [7] Y también: *El infiel, si se va, que se vaya,* [8] no sea que una oveja enferma contagie a todo el rebaño.

tituir la salud al hermano enfermo. Es la demostración más clara de que no se le odia, sino que, por encima de todo, se desea salvarlo.

6-8. LA EXPULSION

Pero llega un momento en que es evidentemente imposible sacarle a flote y la pérdida es inevitable. El abad y los monjes han apelado a todos los recursos, y el hermano continúa en su contumacia. Todos los monjes son miembros de un cuerpo cuya cabeza es el abad, y es ley natural que la infección de un miembro se extienda por todo el cuerpo, si no puede ser extinguida a su debido tiempo. Cierto que es un trance doloroso para el corazón de padre del abad, pero transigir o contemporizar con el escándalo en el monasterio, le haría reo de un perjuicio general. Por tanto, hay que decidirse y cortar, separar el mal. Por otra parte, destruído ya por su obstinación e infidelidad el vínculo que unía al culpado con el abad y los hermanos, nadie más que él es responsable del rompimiento. Que se vaya.

El interés de salvar debe ser muy patente en toda la actuación punitiva ejercida en el proceso. S.B. no tiene otro móvil que el amor y deseo de hacer el bien. El culpable ha de experimentar en todo momento que no se le aborrece a él sino al vicio; que cualquier buena disposición que demuestre, es acogida inmediatamente con la mayor solicitud, y que el mismo que le castiga está deseoso de poderle demostrar su afecto más sincero. En todo el proceso no hay que ver la ley que cae inexorable sobre el reo, sino la mano caritativa del padre que dulcifica la amarga medicina que emplea para devolver la salud al hijo enfermo.

CAPUT XXIX

Si débeant fratres, exeúntes de monasterio íterum récipi

6 mar., 6 iul., 5 nov.

1 *Frater qui próprio vitio egréditur de monastério, si revérti volúerit, spóndeat prius omnem emendatiónem pro quo egréssus est,*

2 *et sic in último gradu recipiátur, ut ex hoc eius humilitas conprobétur.*

3 *Quod si dénuo exierit, usque tértio ita recipiátur, iam póstea sciens omnem sibi reversiónis áditum denegári.*

2. Qui recesserit et postea acta paenitentia venerit, non erit in ordine suo (*Reg. Pachomii* 136).

Abandonar el monasterio no tiene siempre por causa una obstinación con las características de que se ha hablado en el capítulo precedente. El espíritu humano es tornadizo e inconstante, y, cansado, puede encontrar mil pretextos para abandonar la vida de privaciones y sacrificios que un día abrazara. Esta inconstancia se asemeja a la inestabilidad de los giróvagos (cf.1,10-11), aunque no se la puede clasificar, hablando en rigor, dentro de este tipo de monjes.

Contenido del capítulo:

1-2. Disposiciones relativas a los que se van y desean volver.
3. Cuántas veces pueden ser readmitidos.

1-2. DISPOSICIONES RELATIVAS A LOS QUE SE VAN Y DESEAN VOLVER

1. Frater... Trátase de aquel que se va voluntariamente y por propia iniciativa, si bien por su culpa, *proprio vitio*, no de aquel a quien asisten razones que gozan de la aprobación de la autoridad competente. Creemos, no obstante, que S.B. incluiría dentro de esta ley a los que habían sido expulsados, como lo entienden asimismo los códices de la clase llamada interpolada que traen: *egreditur aut proicitur*. Si el contacto con el mundo y las circunstancias de la vida les abrían los ojos, no parece verosímil que S.B. se negara a admitirles de nuevo, a condición, como es natural, de que se cumplieran todos los requisitos que señala a continuación.

Si reverti voluerit. A menudo, un complejo psicológico causado por la imaginación y fantasía, puede crear un ambiente que parece insoportable, pero una vez alejadas y desaparecidas las razones circunstanciales, podrían perseverar las que en realidad les sirvieron

CAPÍTULO XXIX

Si deben ser otra vez recibidos los monjes que salen del monasterio

6 mar., 6 jul., 5 nov.

[1] El monje que por su propia culpa sale del monasterio, si quisiese volver a él, prometa antes la total enmienda de lo que motivó su salida, [2] y de esta manera sea recibido en la última grada, para probar con ello su humildad. [3] Y si tornare a salir, recíbasele así hasta tres veces; pero sepa que ya en lo sucesivo le será negada toda posibilidad de entrada en el monasterio.

de fundamento. Sólo la gracia en este caso puede obrar una verdadera transformación.

Spondeat... Siempre permanece en vigor el principio de la extirpación de los vicios. El propósito y promesa formal de la enmienda del vicio que ha motivado la salida, es condición esencial para ser admitido de nuevo.

Emendationem pro quo. Parece una frase elíptica por *emendationem de eo pro quo:* "la enmienda de aquello (la falta cometida) por lo cual". Es menos probable que *pro quo* sea equivalente a *pro eo quod*, lo cual podría interpretarse: "prometa la enmienda *por el hecho de* haber salido". S.B. pone más bien sus miras en la enmienda de la causa de la salida, que en la satisfacción por el hecho de haber salido.

2. **Et sic**... Como garantía para el abad y la comunidad, y reparación del escándalo producido, el monje ha de estar dispuesto a dar una satisfacción competente, que para el caso particular se *reduce, según indica el mismo S.B., a la humillación de ser colocado* en el último lugar. Asegurada la humildad, todo lo demás tiene ya paso franco, por haberse desbrozado el camino.

3. CUANTAS VECES PUEDEN SER READMITIDOS

3. **Quod si**... Aceptada en principio la readmisión, esta condescendencia puede dar pie y fomentar la movilidad de espíritu. Por eso deben fijarse límites en este punto, que no podrán sobrepasarse en ningún caso y por ningún motivo. Así se orilla el peligro y el mal ejemplo que podría ocasionar a los monjes la ligereza de entrar o salir del monasterio sin dificultad. Además, si las garantías no parecen sólidas, el monasterio no está obligado a aceptarlo ni siquiera la primera vez. El espíritu que inspira esta prescripción es, a ojos vistas, de una caridad y bondad admirables. Es necesario prolongar hasta donde sea posible la condescendencia para salvar un alma, aunque sin perder de vista el bien común.

CAPUT XXX

De púeris minóri aetáte quáliter corripiántur

7 mar., 7 iul., 6 nov.

1 *Omnis aetas vel intelléctus próprias debet habére mensúras.*
2 *Ideóque quótiens púeri vel adulescentióres aetáte, aut qui minus intellégere possunt quanta poena sit excommunicatiónis,*
3 *hi tales, dum delínquunt, aut ieiúniis nímiis affligántur, aut acris verbéribus coerceántur, ut saneántur.*

S.B. ama a los niños; los admite en el monasterio porque comprende la belleza sobrenatural que encierra una vida consagrada a Dios desde la infancia; y quiere que se use con ellos de toda la consideración que merecen. No obstante, como es inevitable que cometan a menudo faltas en las formas que les son propias, no puede permitir que constituyan una perturbación para el monasterio. De ahí las sanciones que establece para cuando incurran en alguna falta.

Contenido del capítulo:

1. Principio general.
2-3. Aplicación del principio.

1. PRINCIPIO GENERAL

1. **Omnis aetas**... Muchos de los castigos aplicables a los monjes no lo son para los niños. La razón es muy sencilla: estriba en la edad y en la inteligencia. Una pedagogía que se propusiera igualar a rajatabla ambas edades, desconocería las razones fundamentales que las diferencian. Porque así como en una, si es normal, debe predominar la razón, nota específica del hombre, en la otra, que no ha llegado todavía a la plena perfección del ser, predominan la sensibilidad y el instinto animal. S.B. ha hablado en otros capítulos (2 y 23) de la inteligencia como principio de diferenciación entre los monjes. Por consiguiente, conviene ante todo adaptarse a la naturaleza de las cosas, y ver en cada caso si es necesario hacer excepciones por falta de inteligencia en un adulto, o por juicio precoz o prematuro en un adolescente.

CAPÍTULO XXX

Cómo han de ser corregidos los niños en su menor edad

7 mar., 7 jul., 6 nov.

[1] Cada edad y capacidad debe tener sus propias medidas. [2] Por eso, siempre que los niños y los adolescentes o aquellos que no pueden comprender cuán grave es la pena de excomunión, cometieren alguna falta, [3] los tales o serán mortificados con graves ayunos, o bien refréneseles con acres disciplinas para que sanen.

2-3. APLICACIÓN DEL PRINCIPIO

2. **Ideoque**... Teniendo presente el principio, puede concluirse que por regla general los niños y adolescentes son incapaces de comprender el valor de la excomunión. Imponérsela sería causarles un perjuicio espiritual del cual no tendrían conciencia, y por tanto inútil y del todo ineficaz en orden a la corrección. Lo mismo hay que decir de los adultos de pocos alcances.

3. **Hi tales**... Por lo mismo que en éstos predomina el orden sensible, la pena tiene que adaptarse a su manera de ser. Descuidar la corrección sería no entender bien el principio. Fácilmente el instinto les muestra el privilegio de la inmunidad de castigo en que les colocan sus años o el poco juicio, y los efectos resultan entonces catastróficos para su educación. Ante todo, pues, es preciso darles una lección que afecte su sensibilidad, y pueden ser las privaciones o penas aflictivas corporales. Siempre, no obstante, que sean proporcionales a su naturaleza y a la gravedad de las faltas cometidas. S.B. no tolera que un monje por ser mayor, se exceda en la corrección de un niño (cf.70,6). Es necesario proceder con moderación y no olvidar que el objetivo que se persigue es el bien espiritual del niño, y que los demás deben ser medios aptos, cuando más posible sea, para obtenerlo.

Nimiis. Tiene aquí el sentido de "riguroso", "severo", no de "excesivo". *Nimius* en el latín popular equivale frecuentemente a *magnus*.

V. ADMINISTRACIÓN DE LA "CASA DE DIOS" (c.31-57)

La razón de ser del monasterio, el fundamento de la sociedad cenobítica, el aglutinante de los monjes, es la vida sobrenatural, una comunión de ideales y una concordancia mutua en la elección de los medios para alcanzarlos. Pero al ser instituída esta sociedad, por la misma naturaleza de sus componentes y la forma de vida que llevan en el monasterio, salen al paso una serie de dificultades de orden temporal que es preciso aceptar y resolver para asegurar el normal desarrollo de todo el organismo monástico. Las necesidades de la vida individual de los miembros en el orden material, tienen que ser atendidas; cada uno de los componentes de la comunidad ha de ocupar un lugar determinado; deben relacionarse los hermanos, y son necesarios unos principios que regulen tales relaciones. Es menester, en fin, un horario preestablecido para que todo corra por un cauce de continuidad y orden, un programa de vida según las condiciones y necesidades peculiares del monasterio. Finalmente, el monasterio como tal vive y se mueve dentro de una sociedad con la cual debe alternar y ha de tener sus contactos. Todo ello precisa normas fijas y determinadas, para no dar lugar a arbitrariedades y exponer el conjunto monástico al desorden y al fracaso.

1. BIENES TEMPORALES (c.31-34)

El abad en el monasterio no puede extender su solicitud, al menos de una manera directa e inmediata, a las cosas materiales, administrándolas por sí mismo. Por lo que a la persona de los monjes atañe, queda ya este tema tratado suficientemente (c.21-30). Ahora abordará S.B. el tema del mayordomo, en quien descansa la administración de las cosas temporales. Ejerce éste un oficio diaconal *con respecto al abad y a los monjes. Provee a la comunidad de todo* lo necesario: instrumentos de trabajo, manutención y vestido, y su solicitud abarca a todos los que viven en el monasterio, especialmente a los niños, ancianos y enfermos, y también a aquellos que de diversos modos han trabado relación con el cenobio, como son los pobres, peregrinos y toda clase de huéspedes. Los capítulos 31-34 los dedica S. B. a tratar en concreto de la administración de los bienes temporales (c.31-32) y de su uso (c.33-34).

Contenido del capítulo XXXI:

1- 2. Figura del mayordomo.
3- 9. Cualidades del mayordomo en relación con los monjes.
10-12. Cualidades del mayordomo en relación con las cosas materiales.
13-16. Las tres virtudes fundamentales en el ejercicio de su cometido.
17-19. Ayuda que se le proporciona al mayordomo.

CAPUT XXXI

De cellarário monasterii qualsis sit

8 mar., 8 iul., 7 nov.

1 Cellarárius monastérii eligátur de congregatióne sápiens, matúrus móribus, sóbrius, non multum edax, non elátus, non turbuléntus, non iniuriósus, non tardus, non pródigus,

2 sed timens Deum, qui omni congregatióni sit sicut pater.

3 Curam gerat de ómnibus.

1-16. Cellerarii cura sit ut abstinentiam et sobrietatem studens illata in monasterio ad sumptus fratrum diligenter et fideliter servet, nihil suscipiens nec quidquam tradens sine auctoritate vel seniorum consilio. Qui etiam omnia utensilia... custodiat. ... Ad victum fratrum proferat et tradat septimanariis... neque profuse neque avare, ne vitio ipsius vel monasterii substantia gravetur, vel fratres patiantur iniuriam (*Reg. Orient.* 25).

1-2. FIGURA DEL MAYORDOMO

1. **Cellararius**... Por la misma importancia y naturaleza de su misión, el mayordomo ha de estar lleno de las cualidades humanas propias de un buen administrador y de las virtudes de un buen monje.

Eligatur. Si se trata de una elección por parte de los monjes, cosa desde luego admisible, es menester tener presente lo que se ha dicho arriba (21,1) acerca de los decanos.

De congregatione. Una persona ajena a la comunidad, aun cuando pueda ser más hábil, no posee el sentido de la vida monástica, ni puede comprender bien las necesidades de los monjes.

Sapiens. Prudente y sabio, capaz de abarcar muchas cosas, de justipreciar las necesidades de cada uno y tener presente hasta los más mínimos detalles al dar cualesquiera disposiciones.

Maturus moribus. S.B. no toma nunca por norma, para la adjudicación de un cargo, la edad, sinó la virtud y la madurez de vida.

Sobrius. El don de amar la austeridad, que no le dejará abusar del oficio en beneficio propio.

Non multum edax. El placer de la gula puede ser una tentación continua para aquel que continuamente ha de tener entre manos las provisiones del monasterio e intervenir en la despensa o la cocina.

Non elatus. El hecho de que todo el mundo esté en cierta manera pendiente de él, podría fácilmente volverle altivo y orgulloso.

CAPÍTULO XXXI

Cuál debe ser el mayordomo del monasterio

8 mar., 8 jul., 7 nov.

[1] El mayordomo del monasterio elíjase de entre la comunidad, sabio, maduro de costumbres, sobrio, temperante; ni altivo, ni perturbador, ni propenso a injuriar, ni tardo, ni pródigo, [2] sino temeroso de Dios, que sea como un padre para toda la comunidad.

Non turbulentus. La multiplicidad de negocios y preocupaciones materiales que con harta frecuencia se acumulan, exigen un temperamento reposado, que sepa ordenar y disponer sin desasosiego.

Non iniuriosus. Quiere decir que sea un hombre sereno y paciente. Tantos asuntos que ventilar y tantas exigencias como pueden ofrecerse de parte de todos, siendo a veces inoportunas o indebidas, reclamarán de él que sepa reaccionar con tranquilidad y paz, y sea justo en lo que decide.

Non tardus. Que sea solícito y no desatienda, con demoras innecesarias, a los monjes, dando largas a la solución de los múltiples quehaceres que le solicitan. Y esto ni por pereza o indolencia, ni por resistencia o avaricia.

Non prodigus. Es decir, que ha de ser un administrador fiel, descendiendo hasta los pormenores más insignificantes, con cuentas claras y sin malversar lo que se le ha confiado, supuesto que no es suyo ni puede dejar que se pierda.

2. **Sed timens Deum.** Como para todos los que tienen encomendada alguna incumbencia, el temor de Dios es la condición que por sí sola puede polarizar toda la actuación del mayordomo.

Sicut pater. Participa de la paternidad abacial sobre toda la comunidad. Por tanto, el móvil que deberá regular sus actividades todas no será el interés mezquino de un salario o miras puramente personales, sino el amor e interés por la casa propia, bienes y familia, dispuesto siempre a aceptar todo sacrificio que el servicio de ésta le imponga.

3-9 CUALIDADES DEL MAYORDOMO EN RELACIÓN CON LOS MONJES

3. **Curam**... Solicitud que exige de él iniciativa en atender a todo y a todos.

4 *Sine iussióne abbátis nihil fáciat;*
5 *quae iubéntur custódiat.*
6 *Fratres non contristet;*
7 *si quis frater ab eo forte áliqua inrationabiliter póstulat, non sperneˊndo eum contristet, sed rationabiliter, cum humilitáte, male peténti déneget.*
8 *Animam suam custódiat, memor semper illud apostólicum quia* qui bene ministráverit, gradum bonum sibi adquirit.
9 *Infirmórum, infántum, hóspitum pauperúmque cum omni sollicitúdine curam gerat, sciens sine dúbio quia pro his ómnibus in diem iudícii ratiónem redditúrus est.*
10 *Omnia vasa monastérii cunctámque substántiam ac si altáris vasa sacráta conspíciat;*
11 *nihil ducat neglegéndum.*
12 *Neque avarítiae stúdeat, neque pródigus sit et stirpátor substántiae monastérii, sed ómnia mensuráte fáciat et secúndum iussiónem abbátis.*

[8] 1 Tim. 3, 13.
[9] Cf. Mt. 12, 36.

6. Ne contristes fratrem tuum, quia monachus es (VERBA SENORIUM: *Vitae Patrum* III, 170).
7. Supplicem nullum spernas, et cui dare non potes quod petierit, non cum spernas; si potes dare, da: si non potes, affabilem te praesta (AGUST., *Enarr. in Ps.* 103, 1, 19).
8-10. Studere debet [cellerarius] ut audiat: *Quia qui bene ministraverit bonum gradum sibi acquirit,* et animae suae lucrum facit. Nosse debent etiam fratres quia quidquid in monasterio tractatur, sive in vasis sive in ferramentis, vel cetera omnia, esse sanctificata (*Reg. I SS. Patrum* 12).
10. [Ferramentis vel utensilibus] sicut vasis Dei, vel his quae iam Deo consecrata sunt, uti debent (BASIL., *Reg.* 103; cf. 104).
... pro minimis quibusque vasibus tanquam pro sacrosanctis... omnia quae sua sunt credunt Domino consecrata (*Inst.* IV, 19, 20).

4-5. **Sine iussione**... Es un punto esencial de administración. El mayordomo es un representante, un delegado del abad. Éste es el que gobierna, y es fundamentalmente el responsable de todo; por tanto, negativa y positivamente el mayordomo debe estar pendiente de lo que le ordene el abad.

6-7. **Fratres**... El tener que alternar de continuo con los monjes, pide tacto y ciertas formas delicadas, para no causarles tristeza ante una negativa. El hermano podrá ser defectuoso, pero al mayordomo se le exige virtud. Si el monje solicita y exige irracionalmente, el mayordomo, por supuesto, no deberá satisfacer sus caprichos. Pero la negativa no será la explosión nerviosa y despreciativa provocada por una evidente nadería, sino que deberá ir acompañada de la humildad que todo lo endulza. Es uno de los aspectos más difíciles del oficio del mayordomo: rehusar sin contristar al que solicita indebidamente.

[8] Cuide de todo. [4] Nada haga sin orden del abad; [5] observe las cosas que se le mandan. [6] No contriste a los monjes; [7] si algún hermano le pide acaso alguna cosa sin razón, no le contriste menospreciándole, antes niéguela razonablemente y con humildad al que solicita indebidamente. [8] Guarde su alma, acordándose siempre de aquello del Apóstol: *quien administrare bien, se granjea un buen grado.* [9] Cuide con toda solicitud de los enfermos, niños, huéspedes y pobres, sabiendo que indudablemente habrá de dar cuenta por todos ellos el día del juicio.
[10] Mire todos los objetos y bienes del monasterio como si fuesen vasos sagrados del altar. [11] Nada estime en poco. [12] No se dé a la avaricia, ni sea pródigo o dilapidador del patrimonio del monasterio. Antes hágalo todo con mesura y según el mandato del abad.

8. **Animam**... Esto es, que nada le prive del ejercicio de las virtudes, sobre todo de la humildad y paciencia: ni la posible disipación de su alma, en contacto siempre con las cosas materiales, ni la dificultad que se origina del roce continuo con los hermanos en la administración de esas mismas cosas materiales. Si es constante y fiel en el desempeño de su cargo adquiere un mérito, no precisamente un lugar más elevado en la jerarquía del monasterio, sino en orden a la remuneración final de la eternidad.

9. **Infirmorum**... A la caridad debe unir la ternura de corazón y comprender las necesidades de los enfermos, niños, huéspedes y pobres, que deben constituir la porción preferida de su celo, y de la que Dios le pedirá cuenta. El mayordomo, de acuerdo con el abad, es quien tiene en sus manos la práctica de las obras de misericordia a que está obligado el monasterio, dentro de la sociedad en que vive.

10-12 CUALIDADES DEL MAYORDOMO EN RELACIÓN CON LAS COSAS MATERIALES

10-11. **Omnia**... No hay cosa material en el monasterio que no tenga derecho a un honor, ya sea por su valor o dignidad, ya sea por la dignidad de los que usan de ella, o simplemente por causa de su pertenencia a la casa de Dios. S.B., que exige de los monjes constantemente la fe y religiosidad en sus mutuas relaciones, hace extensiva esta consideración a los objetos y enseres materiales del monasterio y quiere que sean considerados como vasos sagrados del altar. Este es el principio y la razón de ser de la delicadeza y finura que se exige a los monjes en el uso de todo lo que está a su disposición, tanto si es de carácter privado, como si se deben tratar esas cosas en razón del oficio que se desempeña.

12. **Neque**... Se exige aquí del mayordomo el máximo equilibrio que debe mediar entre la avaricia y la prodigalidad. Para ello la norma más segura es la obediencia incondicional a su abad.

9 mar., 9 iul., 8 nov.

13 *Humilitátem ante ómnia hábeat, et cui substántia*
non est quod tribuátur, sermo responsiónis porrigátur
bonus,
14 *ut scriptum est:* Sermo bonus super datum óptimum.
15 *Omnia quae ei iniúnxerit abbas, ipsa hábeat sub cura*
sua; a quibus eum prohibúerit, non praesúmat.
16 *Frátribus constitútam annónam sine áliquo typho vel*
mora offerat, ut non scandalizéntur, memor divini elóquii, quid mereátur qui scandalizáverit unum de pusíllis.
17 *Si congregátio maior fúerit, solácia ei dentur, a quibus adiútus, et ipse aequo ánimo impleat officium sibi*
commissum.
18 *Horis competéntibus et dentur quae danda sunt, et*
petántur quae peténda sunt:
19 *ut nemo perturbétur neque contristétur in domo Dei.*

[14] Eccli. 18, 17.
[16] Cf. Dan. 1, 5; Mt. 18, 6.

16 ... *omnibus petentibus sine typho et cum alacritate praebeantur* (Augsr., *Ep.* 22, 6).

13-16. LAS TRES VIRTUDES FUNDAMENTALES EN EL EJERCICIO DE SU COMETIDO

13-14. **Humilitatem**... Esta virtud, básica para él como monje, le es de absoluta necesidad, para no envanecerse de la autoridad que su cargo lleva consigo, y también para temperar y suavizar su trato con todos los que acuden a él. Al faltarle las cosas materiales que se le piden, debe apelar al espíritu, y si no puede dar otra cosa, no escatime al menos una buena palabra, que es superior a todo don, y llena satisfactoriamente el vacío que deja una negativa ineludible.

15. ***Omnia***... *La segunda virtud es la obediencia que debe ser* absoluta. El poder grande de que goza, no debe ser parte para que pierda de vista que no puede obrar sin el consentimiento del abad, ni hacer de su oficio un feudo sobre el cual pueda actuar por propia iniciativa y con sola su voluntad. El hecho de ser mayordomo, no le pone indistintamente bajo su vigilancia o cuidado todo lo que hay en el monasterio, sino que la voluntad del abad le indicará no sólo la forma, sino también los límites de su administración.

16. **Fratribus**... La otra virtud esencial es la solicitud, la diligencia. Si se muestra refractario en dar lo que está determinado a cada uno, habida cuenta de las necesidades y las órdenes del abad, será piedra de escándalo para los monjes afectados de estas necesidades. Como se ve, el mayordomo puede ser la causa más activa para provocar la murmuración y el descontento en la comunidad.

Annonam. El significado de esta palabra, en la época imperial, no era otro que la ración de comida e incluso el conjunto de víveres y vestidos que se entregaban a los soldados. S.B. aplica la palabra con idéntico sentido a los monjes.

Typho. Viene del griego τῦφος, humo; en sentido traslaticio significa el humo que sube a la cabeza, el orgullo (cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* [París 1930], ed. 14, p.1979). En castellano existe asimismo el sentido figurado de "humos"; es así como hay que entenderlo aquí, o sea, que el mayordomo no dé lo que se le pide con aire de superioridad o petulancia.

9 mar., 9 jul., 8 nov.

[13] Tenga, ante todo, humildad, y al que no pudiere darle lo que solicita, déle siquiera una buena palabra por respuesta, [14] porque escrito está: *Una buena palabra vale más que la dádiva más preciosa.* [15] Tenga bajo su cuidado todo lo que el abad le confiare, y no presuma entrometerse en lo que le hubiere prohibido.

[16] Proporcione a los monjes la ración establecida sin altivez ni dilación, para que no se escandalicen, acordándose de la divina palabra acerca de lo que merece *el que escandalizare a alguno de los pequeñuelos.*

[17] Si la comunidad fuere numerosa, dénsele auxiliares con cuya ayuda desempeñe también él con ánimo tranquilo el oficio que se le ha confiado. [18] A horas competentes dése lo que se ha de dar y pídase lo que se ha de pedir, [19] a fin de que nadie se perturbe ni contriste en la casa de Dios.

17-19. AYUDA QUE SE LE PROPORCIONA AL MAYORDOMO

17. **Si congregatio**... De lo contrario, el exceso de trabajo haría poco menos que imposible el vivir tranquilo y cumplir con fidelidad. Es la norma general dada por S.B., si es que el número de monjes lo permite. Todos los auxiliares estarán a sus órdenes, como él, a su vez, a las del abad.

18. **Horis**... Una segunda disposición que puede proporcionar al mayordomo una ayuda considerable en el ejercicio de su cargo, es el orden. Ha de haber un tiempo oportuno, señalado de antemano, para pedir y recibir del mayordomo las cosas necesarias, y los monjes habrán de tener la caridad de ajustarse a esta norma. De otro modo se originan molestias innecesarias y, a menudo, sin otro motivo que la comodidad personal. Por su parte, el mayordomo atenderá *en estos momentos a los monjes con todo el interés y diligencia.*

19. **Ut nemo**... Tras de detallar profusamente la perfección del jefe de la administración temporal, estas palabras conclusivas constituyen una bella recapitulación y al mismo tiempo hacen hincapié en el porqué de tanta exigencia. El monasterio es la casa de Dios, y en ella debe reinar la paz que es fruto del orden; la perfección del mayordomo en su oficio es esencial para que nadie se perturbe por su causa, ni encuentre en el monasterio motivo de tristeza.

CAPUT XXXII

De ferraméntis vel rebus monastérii

10 mar., 10 iul., 9 nov.

1 *Substántia monastérii in ferraméntis vel véstibus seu quibúslibet rebus, praevideat abbas fratres de quorum vita et móribus secúrus sit,*

2 *et eis singula, ut útile iudicáverit, consignet custodiénda atque recolligénda.*

3 *Ex quibus abbas brevem téneat, ut dum sibi in ipsa assignáta fratres vicissim succédunt, sciat quid dat aut quid récipit.*

---

[8] Cf. Eccli. 42, 7.

3. Omnia ferramenta, hebdomade completa, reportabuntur in unam domum; et rursus qui succedunt hebdomade singulis *domibus noverint quid distribuant* (*Reg. Pachomii* 66).

La conexión con el capítulo precedente es palmaria. Se ha hablado de la conveniencia de dar colaboradores al mayordomo, y ahora se precisan las normas al efecto. Además, el tema de ambos capítulos es común.

Contenido del capítulo:

1-2. Los auxiliares del mayordomo.
3. Inventario.
4-5. Sanción de los negligentes.

1-2. LOS AUXILIARES DEL MAYORDOMO

1. **Substantia**... Para el abad, que asume la responsabilidad sobre todos los bienes del monasterio, es de gran interés que éstos estén en manos de sujetos cuya vida sea íntegra. De lo contrario, no tendrá reposo. Por lo mismo, no serán nombrados por el mayordomo, sino por el mismo abad.

CAPÍTULO XXXII

De las herramientas y enseres del monasterio

10 mar., 10 jul., 9 nov.

[1] Los bienes del monasterio en herramientas, vestidos y otras cualesquiera cosas, confíelos el abad a monjes de cuya vida y costumbres esté seguro; [2] y según juzgare más útil, asígneles las diversas cosas para guardarlas y recogerlas. [3] Tenga el abad un inventario, para que cuando los monjes se suceden unos a otros en las mismas cosas que se les asignan, sepa lo que da y lo que recibe. [4] Mas si alguien

---

Substantia puede considerarse como ablativo o nominativo absoluto: "en cuanto a..." Pero también podría tratarse de una forma de anacoluto.

2. **Et eis**... A cada uno de ellos les asignará la guarda de determinados objetos, para distribuirlos según convenga entre los monjes, y recogerlos oportunamente, cuidando de su conservación.

3. INVENTARIO

3. **Ex quibus**... Todas las cosas han de estar cuidadosamente ordenadas, para que todos puedan utilizarlas y al mismo tiempo se conserve en buen estado todo lo que el monasterio posee. Los objetos no están siempre en manos de los mismos. El abad o las condiciones del monasterio pueden hacer que pasen de unas manos a otras. Por eso, siendo el abad del monasterio el responsable de ello, ha de poder comprobar en cada momento el estado de lo que ha consignado a cada uno: al sucederse los hermanos en los cargos, examinará, mediante el inventario, si el saliente devuelve todo lo que recibió, y en qué estado; y así también, al hacer entrega al entrante, le constará lo que éste recibe al comenzar su cometido.

Brevem. Adjetivo que empezó a usarse entre los escritores de la decadencia en función de substantivo, y significa "agenda", "lista", "sumario".

4 Si quis autem sórdide aut neglegénter res monastérii tractáverit, corripiátur.
5 Si non emendáverit, disciplínae regulári subiáceat.

4. Si quis de fratribus aliquid neglegenter tractaverit... (*Reg. I SS. Patrum* 12).
4-5. Cf. c.21, 5.

4-5. SANCIÓN DE LOS NEGLIGENTES

4. **Si quis**... Partiendo del principio de que todas las cosas del cenobio deben ser consideradas como vasos sagrados del altar, se impone naturalmente el aseo, el orden y la pulcritud. El hecho de que todo es de todos y nadie puede considerar nada como suyo, podría dar lugar a un ambiente de negligencia y desinterés. El principio establecido de la no propiedad debe conservarse intangible y suplir la diligencia que engendra la propiedad personal por una razón superior de delicadeza de alma y de conciencia que obliga al monje a mirarlo todo como propiedad de Dios y de sus familiares. En todo lo que utiliza el monje debe demostrar, no sólo el espíritu de fe y de pobreza, sino su educación y buenas costumbres en lo que se refiere al orden y a la higiene.

5. **Si non**... La negligencia y la sordidez dañan en primer lugar las mismas cosas materiales deteriorándolas y menoscabando su utilidad. En segundo lugar empecen la vida del espíritu, por lo mismo que disminuye el nivel de vida social. Por tanto, al que se muestra negligente en este aspecto se le debe corregir, puesto que la comodidad fácilmente se propaga. Y de no enmendarse, incurre en las sanciones dadas en el código penal (c.23-30).

trata las cosas del monasterio con sordidez o negligencia, sea reprendido; y de no enmendarse, sométasele a la disciplina regular.

CAPUT XXXIII

Si quid débeant mónachi próprium habére

11 mar., 11 iul., 10 nov.

1 *Praecípue hoc vítium radícitus amputándum est de monastério,*
2 *ne quis praesúmat áliquid dare aut accípere sine iussióne abbátis,*
3 *neque áliquid habére próprium, nullam omníno rem, neque códicem, neque tábulas, neque graphium, sed nihil omníno:*
4 *quippe quibus nec córpora sua nec voluntátes licet habére in própria voluntáte;*

Título: *Si debet habere aliquid proprium* qui inter fratres est? (Basil., *Reg.* 29).

1. Radicitus amputare (*Inst.* VII, 21, 27; *Conl.* XVI, 6: aquí también se trata de la extirpación del vicio de la propiedad).

2-3. Nemo quidquam suum vindicet, sed, sicut scriptum est in Actibus Apostolorum, habeant omnia communia... sine [abbatis] voluntate nullus frater quidquam agat, neque accipiat ab aliquo aliquid, neque det (*Reg. II SS. Patrum* 1; cf. *Reg. Orient.* 30, 31).

2. Nemo ab altero accipiat quidpiam, nisi praepositus iusserit (*Reg. Pachomii* 106).

3. Non enim proprium quid habebant (*Vita Pachomii* 28).

Nemo quidquam proprium habebat, omnia in medium conferebantur (Sulpic. Sev., *Vita S. Martini* 10).

Nemo sibi aliquid vindicet proprium, sive in vestimento, sive in quacumque re (*Ordo monasterii*).

3-8. ... *nec tale aliquid, quod velut proprium* retinens suo debeat communire signaculo... *Ne verbo quidem audeat quis dicere aliquid suum...* (ut) *'codicem meum', 'tabulas meas', 'graphium meum'...*, proque hoc digna paenitentia satisfacturus sit... (*Inst.* IV, 13).

4. Cf. c.58, 25.

La pobreza es para S.B. una cualidad intrínseca de la vida del monje. La considera como una condición esencial para vivir una vida monástica en consonancia con el concepto tradicional que tiene del monje. La idea de abandonarlo todo por seguir a Cristo era tan consubstancial al concepto antiguo de monje, que S.B. no siente la necesidad de hacerla objeto de un voto especial.

Contenido del capítulo:

1-4. Inhabilidad radical del monje para poseer.
5-6. La pobreza monástica.
7-8. Sanción en su inobservancia.

CAPÍTULO XXXIII

Si deben tener los monjes alguna cosa propia

11 mar., 11 jul., 10 nov.

[1] Sobre todo se ha de cortar de raíz en el monasterio este vicio; [2] que nadie se atreva a dar o recibir cosa alguna sin licencia del abad, [3] ni a tener nada propio, nada en absoluto: ni un libro, ni tablillas, ni estilete, nada absolutamente, [4] como a quienes no es lícito tener a su propio albedrío ni sus cuerpos ni sus voluntades; [5] mas todo lo

---

1-4. INHABILIDAD RADICAL DEL MONJE PARA POSEER

1. Praecipue hoc... S.B. considera como un vicio toda propiedad personal. Eso quiere decir que por razón de la profesión monástica, el monje pasa a ser un hombre que ha renunciado absolutamente al derecho de poseer inherente a toda persona. Cualquier paso dado en sentido contrario colocaba al monje en abierta contradicción con la vida que había profesado.

2. Ne quis... Si el monje ha perdido el dominio radical que personalmente podía tener sobre las cosas, ha perdido también automáticamente la libre cesión o aceptación de las mismas. Todo ha pasado del orden privado al común, y de éste el único administrador responsable es el abad. El monasterio puede poseer, el monje no. En consecuencia, todo lo que el monje recibe, lo recibe del monasterio, y sólo éste es el propietario.

3 Neque aliquid... El desprendimiento es absoluto y no admite tolerancias. S.B. habla aquí sin ambages: nada puede considerarse como propio. Y a continuación enumera algunos objetos de uso particular, con lo que se pone más de relieve la extensión y consecuencias de tal prescripción.

4. Quippe quibus... El patriarca usa de una demostración *a fortiori* para dar a entender mejor su pensamiento. El monje es un hombre consagrado a Dios. Su consagración importa segregación de todo y donación a Dios de todo su ser. Por tanto, no se ha reservado ni siquiera su cuerpo para disponer de él libremente, ni tampoco su voluntad para usar de ella en lo sucesivo, según su libre albedrío. Si este desprendimiento ha llegado hasta la entraña de sí mismo, de su propia libertad, mucho más es de creer que abarcará los bienes temporales externos.

5 *ómnia vero a patre speráre monastérii; nec quidquam*
liceat habére, quod abbas non déderit aut permiserit.
6 Omniáque *ómnibus* sint comúnia, *ut scriptum est,* nec
quisquam suum áliquid dicat *vel praesúmat.*
7 *Quod si quisquam huic nequíssimo vítio deprehén-*
sus fúerit delectári, ammoneátur semel et iterum.
8 *Si non emendáverit, correptióni subiáceat.*

[6] Act. 4, 32.

5. Sint vobis omnia communia. ... Victum et vestimenta abbas ministret; quia sicut sanctum ut nihil proprium habeant, ita iustum est ut omnes quae necessaria fuerint a sancto abbate accipiant (Cesár., *Reg. ad mon.* 2, 16).
Nemo in cellula sua habeat praeter ea quae... a patre monasterii per domorum praepositos dividentur (*Reg. Pachomii* 81).
Pater monasterii (*Passim* en *Reg. Pachomii* y *Doctr. Orsiesii,* refiriéndose al abad).
6. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia (Agust., *Ep.* 211, 5).
7. Hic nequissimus spiritus [cupiditatis] (*Inst.* VII, 21).
7-8. Cf. c.21, 5.

La exigencia no puede ser más profunda y absoluta, ni las consecuencias más bienhechoras para el espíritu, que queda libre de todo lastre que pueda impedir su elevación hacia Dios. Desde el objeto más trivial y baladí que se ve obligado a usar, hasta las grandes propiedades del mundo personal e interior tan estrechamente adheridas a su persona, el monje permanece desasido de todo.

5-6. LA POBREZA MONASTICA

5. **Omnia vero**... Como el monje está desposeído de las cosas que le rodean, necesariamente su vida debe estar siempre pendiente de la providencia divina que el espíritu de fe le manifestará por medio del abad. El contrapeso, pues, de la pobreza absoluta del monje es la paternidad providente del abad. Constituye, además, su mejor compensación.

necesario deben esperarlo del padre del monasterio, y no les sea lícito poseer cosa alguna que el abad no les haya dado o permitido. [6] *Sean todas las cosas comunes a todos,* como está escrito, y *nadie diga* o piense *que algo es suyo.*
[7] Y si se sorprendiere a alguno que se deleita en este vicio tan sumamente detestable, sea amonestado una y otra vez; [8] si no se enmendare, sométasele a un correctivo.

S.B. da a la pobreza una característica: la obediencia. De modo que la norma en el más y en el menos, en el usar o no usar de una cosa cualquiera, será siempre la voluntad del abad.

6. **Omniaque**... Para salvaguardar este principio de vida espiritual, es preciso idear una nueva concepción de las cosas, o mejor, seguir la renovación introducida por el cristianismo: el verdadero comunismo, fomentado y regido por la vida del espíritu. El concepto de bienes personales quedará suplido por el de bienes comunes, aceptando todas las consecuencias y aplicaciones. El "mío" ha sido substituído por el "nuestro".

7-8. SANCIÓN EN SU INOBSERVANCIA

La exigencia de S.B. en este punto es tan absoluta, y por otra parte la naturaleza humana tan débil, que es difícil mantenerse en la generosidad inicial de un momento de fervor. La tendencia natural continuará ejerciendo su presión en el alma del monje hasta poderle hacer sentir de nuevo las dulzuras del mandar y disponer. En tal caso, pertenece al maestro el avisar y corregir con oportunidad, si no se enmienda.
Las expresiones enérgicas *radicitus amputandum, nequissimo vitio* y las formas absolutas *omnia, nihil omnino,* usadas en este capítulo, subrayan por sí solas la importancia capital del principio establecido. La pobreza de espíritu, formal y absoluta, es el fundamento de toda vida espiritual que aspira a la plena posesión de Dios.

CAPUT XXXIV

Si omnes aequáliter débeant necessária accípere

12 mar., 12 iul., 11 nov.

1 *Sicut scriptum est:* dividebátur síngulis prout cuíque opus erat.
2 *Ubi non dicimus ut persónarum, quod absit, accéptio sit, sed infirmitátum considerátio:*
3 *ubi qui minus indiget, agat Deo grátias et non contristétur:*
4 *qui vero plus indiget, humiliétur pro infirmitáte, non extollátur pro misericórdia:*

[1] Act. 4, 35.
[2] Cf. Rom. 2, 11.

Cf. c.55, 20.
1. Et distribuatur unicuique vestrum a praeposita vestra victus et tegumentum; non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed unicuique sicut opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum: Quia *erant eis omnia communia, et distribuebatur singulis prout cuique opus erant* (Augst., *Ep.* 211, 5).
3-4. Quae infirmae sunt ex pristina consuetudine si aliter tractantur in victu, non debet aliis molestum esse nec iniustum videri, quas fecit alia consuetudo fortiores. Nec illas putent feliciores, quia sumunt quod non sumunt ipsae: sed sibi potius gratulentur, quia valent, quod non valent illae (Augst., *Ep.* 211, 9).

Es evidente la trabazón de este capítulo con el precedente. Establecida la comunidad de bienes, es decir, el perfecto comunismo cristiano, resta por resolver la dificultad que plantea la distribución de lo necesario desde el punto de vista práctico. Es el escollo donde naufragaron tantas tentativas sociales, por encastillarse en mantener una igualdad absoluta, o al menos en tan alto grado, que está en pugna con la naturaleza de las cosas. En el orden monástico, donde se posee el principio regulador de alta categoría, o sea, la vida sobrenatural, una igualdad relativa que estriba en la autoridad competente y justa ha logrado con perfección este ideal comunitario.

Contenido del capítulo:

1. Principio fundamental: igualdad relativa.
2-5. Aplicación práctica del principio.
6-7. Condena y sanción de las murmuraciones.

CAPÍTULO XXXIV

Si todos deben recibir igualmente lo necesario

12 mar., 12 jul., 11 nov.

[1] Como está escrito: *repartíase a cada uno según había menester.* [2] Con lo cual no decimos que haya, no lo permita Dios, acepción de personas, sino consideración de las flaquezas; [3] por donde, quien necesita menos, dé gracias a Dios y no se contriste; [4] y en cambio, el que necesita más, humíllese por su flaqueza y no se engría por la misericor-

1. PRINCIPIO FUNDAMENTAL: IGUALDAD RELATIVA

1. **Sicut scriptum**... Bajo la mano providente de Dios, la naturaleza ha dotado a los hombres de muy diversas maneras. No están cortados bajo un patrón único, y por consiguiente no pueden atenderse sus varias necesidades con una fórmula tan simplista cual sería la de una absoluta igualdad. En la comunicación del bien mejor para el hombre, como es la gracia. Dios es sumamente flexible para no destruir el orden natural. Mientras la Iglesia fué una sociedad de pequeñas proporciones, puso en práctica en la distribución de los bienes el mismo principio de la igualdad relativa. El monaquismo ha perpetuado este gran principio social con una ductilidad admirable. S.B. lo ha fijado con perfecto equilibrio: a cada uno se le dará lo que necesite.

2-5. APLICACIÓN PRACTICA DEL PRINCIPIO

2. **Ubi non dicimus**... Un peligro que amenaza destruir esta comunión ideal es la amistad, substituyendo a la justicia. El que ejerce en nombre de Dios la providencia es menester que se mueva a impulsos de la objetividad de las necesidades reales, consideradas razonablemente, y no por la orientación subjetiva inspirada por las inclinaciones puramente naturales.

3-4. **Ubi qui minus**... El equilibrio lo sostiene el espíritu que anima a todos los miembros de la comunidad. Es el que reduce los extremos a la máxima unión e igualdad. Por esta razón, aquel a quien se le dé poco porque no necesita más, no debe sentir envidia ni entristecerse creyéndose postergado o tenido en menos, sino que entona un cántico de acción de gracias a Dios por los dones que

5 *et ita ómnia membra erunt in pace.*
6 *Ante ómnia, ne murmuratiónis malum pro qualicúmque causa, in áliquo qualicúmque verbo vel significatióne appáreat.*
7 *Quod si deprehénsus fúerit, districtióri disciplínae subdátur.*

[5] Cf. 1 Cor. 12, 27.

ha querido hacerle directamente. Aquel, en cambio, que se ve favorecido por toda clase de consideraciones y se le da mucho, porque su debilidad lo exige, no juzga esta condescendencia como una señal de preferencia que le llevaría a enorgullecerse, sino que sabe razonar y darse cuenta de que ello es fruto de la caridad y misericordia que le tienen, no un halago a su persona.

5. **Et ita...** Gratitud hacia Dios por una parte y humildad por otra. El fruto de esta armonía del orden sobrenatural nivelando el orden natural, es la paz. El bienestar de los miembros redundará en felicidad y reposo de todo el organismo. De no ser así, por miras excesivamente humanas en la obtención de los bienes temporales, pueden llegar a ser estériles las grandes renuncias de la profesión monástica.

dia; [5] así todos los miembros estarán en paz. [6] Ante todo no asome el vicio de la murmuración por ningún motivo, con cualquier palabra o con la señal más insignificante. [7] Y si alguien fuere sorprendido, sométasele a un más riguroso castigo.

6-7. CONDENA Y SANCIÓN DE LAS MURMURACIONES

La murmuración es sencillamente detestable. S.B. habla de ella con una dureza poco común en la *Regla*. Es un mal, y un mal de efectos corrosivos y disolventes. En varios pasajes de la *Regla* exhorta al abad a vigilar con suma diligencia para que no se ofrezcan ocasiones que objetivamente sean censurables, ni se dé motivo suficiente para que una queja pueda tener visos de justicia. En estos capítulos, empero, define claramente la parte que se refiere al monje, y lo hace sin paliativos. Para éste no habrá jamás nada que pueda justificar su murmuración. Se trata de un vicio que no admite excepciones en su prohibición. Nunca el monje podrá tener una razón que la explique *(qualicumque causa)*, ni tampoco hallar una manifestación lícita ni de palabra, ni con un gesto *(qualicumque verbo vel significatione)*. Sería un ataque demasiado grave a Dios, cuya providencia todo lo rige, y a la unidad del cuerpo a que el monje pertenece. Por eso S.B. la castiga con el mayor rigor. Cierto que la práctica puede ofrecer en este punto renuncias muy profundas, pero el estado de perfección las exige. Constituye el despojamiento más absoluto.

CAPUT XXXV

De septimanáriis coquínae

13 mar., 13 iul., 12 nov.

1 *Fratres sibi invicem sérviant, et nullus excusétur a coquinae offício, nisi aut aegritúdo, aut in causa gravis utilitátis quis occupátus fúerit;*
2 *quia exínde maior merces et cáritas adquíritur.*
3 *Inbecíllibus autem procuréntur solácia, ut non cum tristítia hoc fáciant;*

1. Pergunt ad mensas quibus per singulas hebdomadas vicissim ministrant (Jerón., *Ep.* 22, 35).

2. EL REFECTORIO DEL MONASTERIO *(c.35-41)*

El oficio de la cocina es uno de los que están más íntimamente ligados con el del mayordomo. El comer es necesario para vivir, y ocupa un lugar tan importante en la existencia del hombre, y por ende en el monasterio, que es de absoluta necesidad ocuparse de él. Y ello, tanto desde el punto de vista de la comida en concreto, como de su servicio. Además, S.B. va a tratar de las atenciones que deben tenerse con las diferentes categorías de personas, del horario y de otros pormenores relacionados, más o menos directamente, con la mesa. Hay que disponerlo todo con justicia y caridad para que con el sustento del cuerpo quede también beneficiada el alma. Todo lo que hace referencia a la cocina, despensa y refectorio es de incumbencia del mayordomo. Se ocupan de ello los capítulos 35-41, excepto el pequeño paréntesis constituido por los capítulos 36-37.

Contenido del capítulo:

1-2. Principio general para el servicio de la cocina.
3-6. Excepciones:
  a) 3-4, los débiles;
  b) 5-6, los muy ocupados.
7-18. Normas para el servicio:
  a) 7-11, higiene y consignación de los objetos de servicio;
  b) 12-14, concesión a los servidores;
  c) 15-18, ritual litúrgico.

CAPÍTULO XXXV

De los semaneros de cocina

13 mar., 13 jul., 12 nov.

[1] Sírvanse los monjes mutuamente de modo que ninguno se exima del oficio de la cocina, a no ser por alguna dolencia, o por estar ocupados en cosa de mucho provecho [2] pues de ello se adquiere mayor premio y caridad. [3] Mas a los débiles procúreseles ayudantes para que no lo hagan con tristeza; [4] y aun tengan todos auxiliares, según el es-

1-2. PRINCIPIO GENERAL PARA EL SERVICIO DE LA COCINA

El servicio de la cocina y refectorio es una carga que deberán compartir todos los monjes, sea cual fuere su categoría, talento o edad. Es el cumplimiento de la voluntad del Señor de servirse mutuamente con humildad y caridad. El interés y amor puestos en este servicio no deja de reportar grandes frutos espirituales. Por consiguiente, nadie puede eximirse de él, si no es por superiores motivos, como por ejemplo, la enfermedad o una ocupación de mayor importancia.

1. **Coquinae officio.** Este oficio comprende a todos aquellos que están ocupados en la cocina, a los que sirven en el refectorio y a los ayudantes de éstos, cuando el número de monjes permita disponer de ellos.

3-6. EXCEPCIONES

Admitida como principio la excepción que impone una fuerza mayor, es menester determinar más concretamente el alcance que pueden tener estas excepciones y el criterio que debe seguirse para admitirlas como tales:

a) 3-4. *Los débiles.*

La naturaleza no ha dotado a todos los hombres de la misma manera, y por eso hay que proceder razonablemente. Por tanto, la primera razón que puede justificar las excepciones reside en la persona misma: sus fuerzas, sus energías no pueden alcanzar todo lo que quisiera. Ello puede ser debido a una enfermedad o simple-

4 *sed hábeant omnes solácia, secúndum modum congregatiónis aut positiónem loci.*
5 *Si maior congregátio fúerit, cellarárius excusétur a coquina, vel si qui, ut diximus, maióribus utilitátibus occupántur.*
6 *Céteri sibi sub caritáte invicem sérviant.*
7 *Egressúrus de septimána, sábbato munditias faciat.*
8 *Líntea cum quibus sibi fratres manus ac pedes tergunt, lavent;*
9 *pedes vero tam ipse qui egréditur, quam ille qui intratúrus est, ómnibus lavent.*
10 *Vasa ministérii sui munda et sana cellarário reconsignet;*
11 *qui cellarárius item intránti consignet, ut sciat quod dat aut quod récipit.*

14 mar., 14 iul., 13 nov.

12 *Septimanárii autem ante unam horam refectiónis*

6-11. Singulis hebdomadibus vicissim fratres ad haec officia sibi reddenda succedunt. ... Ministerium totius hebdomadis ita concluditur, ut hi quibus succedendum est, ... omnibus in ordine pedes abluant. ... secunda sabbati post matutinos hymnos aliis succedentibus utensilia in quibus ministraverunt ac vasa consignant (*Inst.* IV, 19).

mente a la edad. Forzarlas sería injusto y contraproducente. No se lograría otra cosa sino que el sujeto obrara a regañadientes o con disgusto. Prestar un servicio así, no sería desde luego de ninguna utilidad para el monje. Hay que servir con alegría. La norma para la concesión de ayudantes en el refectorio en caso de justa necesidad es el número de monjes que forman la comunidad y las condiciones de lugar que pueden hacer difícil el servicio.

b) 5-6. *Los muy ocupados.*

5. **Si maior**... El segundo principio que autoriza las excepciones se funda en el cargo que desempeña el monje en la comunidad, y en el número de sus monjes. En este caso hay que considerar la importancia del servicio que un monje determinado presta al monasterio y a la comunidad, en algún concepto, y eximirle del servicio de la cocina. Normalmente se le considerará así al abad. S.B. indica expresamente al mayordomo. Según lo dicho, pueden admitirse otras excepciones.

6. **Ceteri**... S.B. reitera aquí el principio según el cual todos están obligados a un servicio fraterno y caritativo. Hay que suponer una comida muy frugal y sencilla para que pudiera ser aderezada por todos indistintamente.

7-18. NORMAS PARA EL SERVICIO

a) 7-11. *Higiene y consignación de los objetos de servicio.*

7-9. **Egressurus**... S.B. muestra un interés especial por la higie-

tado de la comunidad y situación del lugar. [5] Si la comunidad fuere numerosa, sea dispensado el mayordomo del oficio de la cocina; y también los que, según hemos dicho, están ocupados en cosas de mayor utilidad. [6] Los demás sírvanse los unos a los otros con caridad.

[7] El que ha de salir de semana haga limpieza el sábado. [8] Laven los lienzos con que los monjes se enjugan pies y manos; [9] y tanto el que sale como el que entra laven los pies a todos. [10] Devuelva al mayordomo limpios y en buen estado los útiles de su oficio; [11] y el mayordomo, a su vez, consígnelos al que entra, para que sepa lo que da y lo que recibe.

14 mar., 14 jul., 13 nov.

[12] Los semaneros, una hora antes de la refección, tomen

ne y el orden que debe reinar en la cocina y refectorio. Los que han tenido a su cargo objetos durante un tiempo determinado y han de devolverlos, deberán presentarlos no sólo en buen estado, sino limpios. El hermano de la cocina, pues, antes de salir de semana ha de hacer limpieza de todo y practicar como conclusión de su ministerio un acto de humildad y caridad que fué también el acto de preparación al entrar en su oficio: el lavatorio de los pies. La conexión de este acto con el refectorio evoca el rasgo de Cristo que simbolizó en la última cena la deferencia y caridad mutua, con este gesto humilde y caritativo; y al propio tiempo crea la atmósfera espiritual en que debe moverse quien se pone a disposición de sus hermanos.

10-11. **Vasa**... El mayordomo asegura el orden al recibir los objetos y consignarlos de nuevo. Es la administración que está más directamente ligada con su cargo. Cada semana puede comprobar el estado de cosas al tener de nuevo en sus manos lo que le han devuelto los monjes al salir de semana, y a la vez que hace nueva entrega a los que van a sucederles.

b) 12-14. *Concesión a los servidores.*

Aun en el supuesto de la mejor buena voluntad por parte de los monjes, la labor de cocina será pesada, y si a esto se añade el servir a las mesas sin haber probado alimento, la carga puede resultar sumamente penosa. S.B. es siempre comprensivo y condescendiente. El que está de semana podrá tomar, en hora oportuna, un poco de pan y vino, además de la porción señalada. La razón es clara: hay que prevenir un cansancio excesivo y por tanto un motivo de justa murmuración. La ley es para los hombres y no los hombres para la ley. ¡Qué criterio más justo para todos aquellos que gobiernan y deben imponer la observancia de ciertas obligaciones! La naturaleza tiene sus límites y sus exigencias, y no es un desorden eximir a alguien de la ley para mantenerla en su vigor. En el presente caso S.B. considera más importante la conservación de la paz y la ale-

accípiant, super statútam annónam, síngulas bíberes et panem,

13 *ut hora refectiónis sine murmuratióne et gravi labóre sérviant frátribus suis;*

14 *in diébus tamen sollémnibus usque ad Missas sustíneant.*

15 *Intrántes et exeúntes ebdomadárii, in oratório, mox Matutínis finítis dominica, ómnium génibus provolvántur, postulántes pro se orári.*

16 Egrédiens autem de septimána dicat hunc versum: Benedictus es, Dómine Deus, qui adiuvásti me et consolátus es me.

17 *Quo dicto tértio, accépta benedictióne egrédiens, subsequátur ingrédiens et dicat:* Deus, in adiutórium meum inténde; Dómine, ad adiuvándum me festína.

18 *Et hoc idem tértio repetátur ab ómnibus, et accépta benedictióne ingrediátur.*

[16] Cf. Dan. 3, 52; Ps. 85, 17.
[17] Ps. 69, 2.

13. *Sine murmure serviant sororibus suis* (AGUST., *Ep.* 211, 13).
15. Postulans sacerdos pro se orari (SACR. GELAS., *I*, XLI).

gría que la aplicación inexorable e irracional de un detalle disciplinar.

12. **Biberes.** Palabra de origen popular, derivada del infinitivo *bibere;* significa "una bebida", correspondiente a una medida determinada. San Cesáreo dice también *binas biberes,* lo que confirma el femenino *singulas,* contra algunos códices que traen *singulos.*

14. **Usque ad Missas...** En el monasterio de S.B. no existía la costumbre de la Misa conventual diaria. El santo Sacrificio sólo se celebraba los domingos y fiestas. En esta Misa única todos los monjes comulgaban. Hemos visto el artículo de B. STEIDLE, *Usque ad Missas sustineant* (en B.M., t.29 [1953], p.230-232), en el que se quiere demostrar por el lugar paralelo de la *Regula Magistri,* que los semaneros de cocina no asistían a la Misa entera, sino que sólo se les iba a buscar poco antes de la Comunión; así, pues, el vocablo *Missas* designa las preces que preceden inmediatamente a la Comunión. Sea como fuere, juzgamos innecesario restringir el sentido de la palabra *Missas,* tanto aquí como en 38,2.

un poco de pan y vino sobre la porción señalada, [13] para que a la hora de la comida sirvan a sus hermanos sin murmuración ni grave fatiga; [14] pero en los días solemnes difiéranlo hasta después de la Misa.

[15] El domingo, luego de terminadas las Laudes, los semaneros que entran y los que salen póstrense en el oratorio a los pies de todos pidiendo que se ruegue por ellos. [16] Y el que sale de semana diga este verso: *Bendito seas, Señor Dios, que me has ayudado y consolado.* [17] El cual dicho tres veces y recibida por el que sale la bendición, siga el que entra y diga: *Dios mío, ven en mi ayuda; Señor, apresúrate a ayudarme.* [18] Y repetido también esto tres veces por todos y recibida la bendición, entre en su oficio.

c) 15-18. *Ritual litúrgico.*

Para S.B. la semana comenzaba con los Nocturnos del domingo; por eso la entrada en el servicio semanal de la cocina tenía lugar el domingo, después de Laudes y en el mismo oratorio. El monje no ejerce nunca en el monasterio una función que no esté sazonada con el espíritu sobrenatural. De aquí que establezca el patriarca este pequeño ritual litúrgico al comienzo y final del servicio de la cocina. Toda misión pública ha de ser secundada por la oración de toda la colectividad y de la bendición de Dios por medio del abad. El esquema del ritual es el siguiente:

1. Postración de todos los servidores que entran o salen de su oficio.
2. El que termina:
   a) Verso en forma triple; y
   b) Bendición.
3. El que entra:
   a) Verso triplicado; y
   b) Bendición.

La comunión, pues, de plegarias inicia y termina la tarea de los semaneros. Claro indicio del profundo sentido espiritual que S.B. exige de los monjes, aun en las cosas que podrían parecer de menor trascendencia en la vida cotidiana.

17. **Accepta benedictione egrediens.** La palabra *egrediens* desempeña aquí el oficio de sujeto del verbo *accipio* (B. LINDERBAUER, *o.c.,* p.297).

CAPUT XXXVI

De infírmis frátribus

15 mar., 15 iul., 14 nov.

1 *Infirmórum cura ante ómnia et super ómnia adhibénda est, ut sicut revéra Christo, ita eis serviátur,*
2 *quia ipse dixit:* Infirmus fui et visitástis me,
3 *et:* Quod fecístis uni de his mínimis, mihi fecístis.
4 *Sed et ipsi infirmi considerent in honórem Dei sibi serviri, et non superfluitáte sua contristent fratres suos serviéntes sibi.*
5 *Qui tamen patiénter portándi sunt, quia de tálibus copiósior merces adquíritur.*
6 *Ergo cura máxima sit abbáti ne áliquam neglegéntiam patiántur.*

[2] Mt. 25, 36.
[3] Mt. 25, 40.

1-3. Quali affectu debemus infirmis fratribus ministrare? Sicut ipsi Domino offerentes obsequium, qui dixit: *Quia cum fecistis uni ex minimis istis fratribus meis, mihi fecistis* (Basil., *Reg.* 36).

Entre las principales solicitudes del mayordomo señala con insistencia S.B. el cuidado de los enfermos, ancianos y niños. Los capítulos 36 y 37 son como un paréntesis dentro de la serie de disposiciones relativas al refectorio, que abarcan del 35 al 41. Una vez dadas las normas generales de servicio, antes de toda otra prescripción se ocupa aquí de ellos, como para poner de manifiesto la prioridad de afecto que le merecen.

Contenido del capítulo:

1- 6. Mutuos deberes de los enfermos y de sus servidores.
7-10. Disposiciones terapéuticas.

1-6. MUTUOS DEBERES DE LOS ENFERMOS Y DE SUS SERVIDORES

La enfermedad, inherente a la condición humana, la concibe el cristiano como una delicadeza de la divina providencia que quiere pulir y afinar su alma. En el monasterio habrá enfermos y se les tendrá en la estima que merecen y serán una fuente de gracia para todos. Los miembros doloridos son los que exigen la primera y más

CAPÍTULO XXXVI

De los hermanos enfermos

15 mar., 15 jul., 14 nov.

[1] Ante todo y sobre todo se debe cuidar de los enfermos, de modo que se les sirva como a Cristo en persona, [2] porque Él mismo dijo: *Enfermo estuve y me visitasteis;* [3] y, *Lo que hicisteis a uno de estos pequeñuelos, a mí me lo hicisteis.* [4] Mas consideren también los mismos enfermos que se les sirve en obsequio a Dios y no contristen con sus impertinencias a los hermanos que les asisten. [5] No obstante, se les debe soportar con paciencia, porque de los tales se adquiere mayor galardón. [6] Por tanto, tenga el abad sumo cuidado de que no padezcan ninguna negligencia.

delicada atención. S.B. lo dice con singular insistencia a lo largo de la *Regla* y aquí con notorio énfasis: *"ante omnia et super omnia"*.

El espíritu de fe crea deberes ineludibles de mutua caridad. Normalmente se les servirá como se serviría a Cristo en persona, y ellos, los enfermos, deberán interpretar esta deferencia en el mismo sentido en que se les tributa. El paciente debe reconocer en el hermano que le sirve la caridad que le hace obrar y el espíritu sobrenatural que le inclina a prestarle todo servicio. Lejos de él pensar que este tratamiento que se le dispensa va dirigido a su dignidad personal, *tú mucho menos debe corresponder a él con la acrimonia de la* desazón y del capricho, molestando a su servidor con impertinentes exigencias.

Por su parte, el que le sirve, lo hará con el mismo afán con que lo haría por Cristo, y si, a trueque de sus delicadezas, recibe en premio desatenciones y molestias, las recibirá con paciencia, y considerará con gozo cómo, precisamente por esto, se acrecienta el galardón.

Como en todas sus determinaciones, S.B. resuelve aquí con mirada sobrenatural, con un llamamiento a la fe viva de los monjes, todos los problemas que fácilmente pueden plantearse por razón de alguna dolencia. El abad, que es el que asume en el fondo la responsabilidad, velará para que no queden desatendidos los pacientes.

4. **Superfluitate.** Al igual que en 61,2 y en 61,6, donde se halla el adjetivo *superfluus*, se toma aquí la palabra en sentido traslaticio, y significa "exigencias y pretensiones desmesuradas". En su sentido propio se halla en 55,11.

7 *Quibus frátribus infírmis sit cella super se deputáta, et servítor timens Deum et diligens ac sollícitus.*
8 *Balneárum usus infírmis quótiens éxpedit offerátur; sanis autem, et máxime iuvénibus, tárdius concedátur.*
9 *Sed et cárnium esus infírmis omníno debilibus pro reparatióne concedátur; at ubi melioráti fúerint, a cárnibus more sólito omnes abstíneant.*
10 *Curam autem máximam hábeat abbas, ne a cellaráriis aut a servitóribus neglegántur infírmi; et ipsum réspicit quicquid a discípulis delínquitur.*

8. Lavacra cuius infirmitas exposcit minime denegentur: si autem nulla infirmitate compellitur cupiditati non praebeatur assensus (CESÁR., *Reg. ad virg.* 29).
9. Pullos et carnes numquam sani accipiant: infirmis quicquid necesse fuerit ministretur (CESÁR., *Reg. ad mon.* 24).

7-10. DISPOSICIONES TERAPÉUTICAS

7. **Quibus**... Las normas de tipo terapéutico que fija S.B. se reducen a tres: celda, baños y uso de carnes.

Para facilitar el buen servicio y evitar los inconvenientes que los enfermos pueden acarrear a la vida de la comunidad, se les destina un lugar aparte donde haya todo lo necesario para que puedan ser atendidos, y hacerse todas las excepciones de la vida regular que sea menester, de acuerdo con sus enfermedades. Este local estará a cargo de un monje, cuyas cualidades han de ser el temor de Dios y la diligencia; les hará objeto de las delicadezas que el espíritu de fe y amor le inspiren.

8. **Balnearum**... Por razón de su estado de salud se les concederá el uso de baños siempre que sea necesario, sin restricciones. S.B. considera esta concesión como un medio terapéutico, por lo que se da con toda amplitud. Al hablar de baños precisa de paso S.B. el criterio que deberá seguirse en este punto por lo que respecta a los otros monjes. Los baños tienen además un valor higiénico. Por consiguiente, se concederán a todos, ya que no puede prescindirse de ellos. El trabajo, el calor excesivo u otra circunstancia lo exigen. Las restricciones y cautelas, por tanto, en este aspecto, afectan a todos los que gozan de buena salud, pero particularmente a los jóvenes.

7 Para los hermanos enfermos haya destinado un local aparte y un servidor temeroso de Dios, diligente y solícito. 8 El uso de baños ofrézcase a los enfermos cuantas veces convenga; pero a los sanos, y mayormente a los jóvenes, concédase con más dificultad. 9 Concédase asimismo el comer carne a los enfermos muy débiles para que se repongan; pero una vez hayan convalecido, absténganse todos de carnes, según la costumbre en uso. 10 Tenga el abad el máximo empeño en que los enfermos no queden desatendidos por los mayordomos y servidores, pues él es el responsable de toda falta cometida por los discípulos.

La palabra *tardius* podría dar lugar a primera vista a una interpretación más bien rigorista y restringida: "de tarde en tarde". Pero si se la analiza trabada con el contexto, se verá en seguida que *tardius* es un comparativo relacionado con el *quotiens expedit* de los enfermos, y que, por consiguiente, admite una gran amplitud de interpretación. Si los enfermos pueden servirse de baños siempre que sea necesario, los sanos pueden utilizarlos, aunque de manera más restrictiva, con bastante y aun con mucha frecuencia. Esta amplitud, por otro lado, está plenamente de acuerdo con el uso que de los baños hacía el romano, e incluso el monje, en tiempo de S.B. I. HERWEGEN (*Sinn...*, p.250), sin embargo, advierte muy bien que cuando habla de los enfermos se sirve de la palabra *offeratur*, mientras que cuando habla de los que gozan de buena salud, usa *concedatur*.

9. **Sed et**... Una tercera concesión a los enfermos es la suspensión de la ley de la abstinencia en que viven los monjes. Necesitan reparar las fuerzas perdidas y no les bastará la comida frugal y simple de la comunidad. Pero pasada la crisis, volverán a la vida normal.

10. **Curam**... Como en la primera parte del capítulo, también ahora al final subraya S.B. la línea de la responsabilidad: el abad, el mayordomo y los servidores. El primero es el que carga sobre sí la culpa de las deficiencias en cualquier punto de la línea. Sin que por ello queden libres de responsabilidad los que ejecutan con negligencia la voluntad del abad.

CAPUT XXXVII

De sénibus vel infántibus

16 mar., 16 iul., 15 nov.

1 *Licet ipsa natúra humána trahátur ad misericórdiam in his aetátibus, senum vidélicet et infántum, tamen et Régulae auctóritas eis prospíciat.*
2 *Considerétur semper in eis inbecíllitas, et nullátenus eis distríctio Régulae teneátur in aliméntis;*
3 *sed sit in eis pia considerátio, et praevéniant horas canónicas.*

2. Vinum tantum senes accipiunt, quibus et parvulis saepe fit prandium, ut aliorum fessa sustentetur aetas, aliorum non frangatur incipiens (Jerón., *Ep.* 22, 35).

Es una aplicación más de la solicitud paterna del abad que ha descrito S.B. en el capítulo anterior. El contenido del capítulo se limita a puntualizar algunas disposiciones sobre la comida.

1. **Licet**... El corazón humano se inclina de por sí a la benevolencia ante un anciano o un niño. Es un hecho de experiencia. Tal inclinación, sin embargo, puede ser excesivamente natural, y por lo mismo insuficiente. Además, queda al margen de toda regla, y en el monasterio todo debe seguir una ordenación establecida. S.B. siente el deseo de poder decir también él en su legislación algo en favor de estas dos edades. Así se verán protegidas por la misma autoridad de la *Regla*, y todas las excepciones conservarán un cariz regular de obediencia que las elevará a un rango sobrenatural.

2. **Consideretur**... El patriarca no echa nunca en olvido el juicio y sensatez humanos. Es menester ser profundamente hombres y comprender a los demás. Los niños y ancianos son seres débiles que tienen sus necesidades propias: por tal razón son acreedores a todas las consideraciones. Exigirles la observancia regular estricta, es exponerlos a una cadena de dificultades que llenará su vida de pesadumbre y congoja. Donde se pueden sentir más débiles e incapaces, es en lo relativo a los alimentos. Acaso no precisarán comer

CAPÍTULO XXXVII

De los ancianos y niños

16 mar., 16 jul., 15 nov.

[1] Aun cuando la misma naturaleza humana se inclina de suyo a la misericordia para con estas dos edades, es decir, los ancianos y niños, no obstante, vele también por ellos la autoridad de la Regla. [2] Considérese siempre en ellos su flaqueza y de ningún modo se les obligue al rigor de la Regla por lo que atañe a los alimentos; [3] antes bien, úsese con ellos de piadosa consideración y anticipen las horas regulares.

en gran cantidad, pero tendrán necesidad de una comida más sustanciosa y frecuente.

3. **Sed**... La *Regla*, pues, les tiene compasión y les permite comer fuera del tiempo en que lo hace la comunidad, anticipando las horas regulares. No obstante, como quiera que los niños comen también en el refectorio (63,18) y en menos cantidad (39,10), parece que el privilegio de que gozan consiste más bien en poder hacerlo más veces que los demás.

Este capítulo, junto con el precedente, es un ejemplo magnífico de la bondad del patriarca. En él asoma todo el amor paternal de su corazón. La ternura que aquí muestra con los débiles es el contrapeso de esa exigencia severa jamás desmentida a lo largo de la *Regla*. *Legislador de gran alcance, sabe hacerse* flexible ante las necesidades de la naturaleza humana para obtener de ella el fin principal y único de la vida monástica: la sublimación del espíritu cristiano.

Horas canonicas. Esta expresión significa, en los escritores eclesiásticos, las horas del oficio divino, y así la emplea, en efecto, S.B. en 67,3. Pero en este pasaje tiene el valor general de "horas establecidas por la *Regla*". Se entiende, horas de refección. Por lo demás, ya en Casiano encontramos repetidas veces *refectio canonica* y *tempus canonicum* para denotar respectivamente las horas de la comida y del sueño, fijadas por la regla de cada monasterio.

CAPUT XXXVIII

De ebdomadário lectóre

17 mar., 17 iul., 16 nov.

1 *Mensis fratrum léctio deésse non debet, nec fortuíto casu qui arripúerit códicem légere ibi, sed lectúrus tota ebdómada, domínica ingrediátur.*

2 *Qui ingrédiens, post Missas et Communiónem petat ab ómnibus pro se orári, ut avértat ab ipso Deus spíritum elatiónis.*

3 *Et dicátur hic versus in oratório tértio ab ómnibus, ipso tamen incipiénte:* Dómine, lábia mea apéries, et os meum annuntiábit laudem tuam;

4 *et sic accépta benedictióne, ingrediátur ad legéndum.*

[3] Ps. 50, 17.

Después de un paréntesis (c.36-37), reanuda S.B. el tema del refectorio para reglamentar lo que hace referencia al oficio del lector. El cometido del lector de semana es nutrir el espíritu de los monjes durante la refección, lo cual le da una importancia especial que está por encima del mismo servicio de la cocina y de la mesa.

Contenido del capítulo:

1. El lector.
2- 4. Ritual litúrgico de entrada en el oficio.
5- 9. El silencio en la mesa.
10-11. Disposiciones para la refección del lector.
12. Principio general.

1. EL LECTOR

1. **Mensis fratrum**... La tradición monástica ha generalizado esta costumbre ya anterior a S.B. La idea a que debió su origen fué la de espiritualizar este menester tan material, pero necesario, de la comida. Mientras se alimenta el cuerpo recobrando las energías perdidas, el espíritu debe estar atento a las lecturas para que tenga también de qué nutrirse. Esta absorción a una vida más noble y elevada, neutraliza el gusto por la comida, de sí ya simple y frugal, y distrae al alma de cualquier placer de la gula. La lectura, las oraciones y el silencio que acompañan la refección, le dan una religiosidad que evoca a los monjes el convite espiritual por excelencia: la eucaristía.

CAPÍTULO XXXVIII

Del lector semanero

17 mar., 19 jul., 16 nov.

[1] En las mesas de los monjes no debe faltar la lectura; ni debe leer allí el que cogiere el libro al azar, sino que el que ha de hacerlo toda la semana empiece el domingo. [2] Éste, al entrar en su oficio pida a todos que oren por él, después de la Misa y Comunión, para que Dios aparte de él el espíritu de vanagloria. [3] Y dígase este verso en el oratorio tres veces por todos, pero empezando el mismo lector: *Señor, abre mis labios, y mi boca anunciará tus alabanzas.* [4] Y así, recibida la bendición, entre en su oficio.

Nec fortuito... S.B. es amante de la seriedad y orden. El lector no se improvisa. Es un oficio público que debe ejercerse con dignidad y con la debida preparación. El lector ha de ser señalado con la debida antelación, comenzar el domingo y leer toda la semana. Hoy el nivel de cultura facilita poder leer sin gran esfuerzo preparatorio, pero ello no excusa al monje de ensayar la lectura y prevenir cualquier error que pueda restarle seriedad y corrección.

2-4. RITUAL LITÚRGICO DE ENTRADA EN EL OFICIO

Este acto ritual tiene lugar después de la Misa conventual. El esquema es el mismo que el de los servidores de cocina: 1) postración, 2) verso en forma triple, 3) bendición. Las postraciones ante toda la comunidad tienen en estos rituales el sentido de petición de la plegaria de los monjes.

2. **Post Missas.** Cf. nota a *Reg.* 35,14.

Ut avertat... La humildad no puede perderse nunca de vista. A este fin va dirigida la plegaria de todos los hermanos. Conviene tener presente que en la época de S.B. no era cosa general el saber leer. El hecho de ser escogido el lector entre los demás, podía fomentar la vanidad y el orgullo. En la actualidad todos los monjes saben leer, con lo que desaparece en parte el peligro, pero no es cosa inútil llamar la atención sobre los movimientos de complacencia que puede originar la buena voz o unas cualidades de buen cantor reconocidas por todos. La gracia de Dios es siempre necesaria.

5 *Et summum fiat siléntium, ut nullíus musitátio vel vox nisi solíus legéntis ibi audiátur.*
6 *Quae vero necessária sunt comedéntibus et bibéntibus, sic sibi vicíssim ministrent fratres, ut nullus indigeat pétere áliquid.*
7 *Si quid tamen opus fúerit, sónitu cuiuscúmque signi pótius petátur quam voce.*
8 *Nec praesúmat ibi áliquis de ipsa lectióne aut aliúnde quicquam requírere, ne detur occásio:*
9 *nisi forte prior pro aedificatióne volúerit áliquid bréviter dícere.*
10 *Frater autem lector ebdomadárius accípiat mixtum priúsquam incípiat légere, propter Communiónem sanctam, et ne forte grave sit ei ieiúnium sustinére;*

5-7. Tantum silentium ab omnibus exhibetur, ut, cum in unum tanta numerositas fratrum refectionis obtentu consederit, nullus ne muttire quidem audeat praeter eum qui suae decaniae praeest; qui tamen si quid mensae superinferri vel auferri necessarium esse perviderit, *sonitu potius quam voce significat* (*Inst.* IV, 17).
5. Est autem eis et in capiendo cibo summum silentium (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 3).
7. Si aliquid opus fuerit, quae mensae praeest sollicitudinem gerat, et quod est necessarium nutu magis quam voce petat (CESÁR., *Reg. ad virg.* 16).
Si aliquid necessarium fuerit in mensa, nemo audebit loqui, sed ministrantibus signum sonitu dabit (*Reg. Pachomii* 33; cf. 116).
8. Nec alicuius audiatur sermo nisi divinus, qui ex pagina proferatur, et eius qui praeest patris (*Reg. I SS. Patrum* 8).
9. Ad mensam specialiter nullus loquatur, nisi qui praeest, vel qui interrogatus fuerit (*Reg. Macarii* 18).

5-9. EL SILENCIO MIENTRAS SE COME

5 **Et summum**... Si la lectura tiene por finalidad mantener la mente elevada sobre la materia, sólo el silencio es capaz de crear el ambiente propicio para que el alma continúe la conversación con Dios que sostiene durante todo el día. Nótese que S.B. exige un silencio riguroso, "*summum*". Y no quiere que se oiga en el refectorio otra cosa que la voz del que lee. Ésta es la norma general.

6-7. **Quae vero**... Establecida la norma general, conviene prevenir y solucionar las dificultades que pueden presentarse. Son dos: una proviene del servicio de la mesa y la otra de la lectura. Una forma simplista de resolver la primera sería, como se había hecho ya en la antigüedad, no levantar los ojos del plato y abstraerse de la realidad presente. S.B. procede de manera más natural. Es preciso atender a las necesidades y prevenirlas, tanto si provienen del servicio como de los que están sentados a la mesa. Deben servirse mutuamente con caridad, de suerte que el mismo interesado no tenga que pedir lo que necesita. En estos casos es preferible una señal a cualquier palabra.

7. **Sonitu cuiuscumque signi.** *Sonitu* está aquí en oposición a *voce*. Es el sonido producido por la percusión de un objeto y

5 Y hágase un silencio absoluto, de modo que no se oiga allí otro rumor ni voz alguna sino la del solo lector.
6 Mas las cosas que sean necesarias a los que comen y beben, sírvanselas mutuamente los monjes, de suerte que nadie precise pedir cosa alguna. 7 Mas si algo fuere necesario, pídase con el leve sonido de una señal cualquiera, más bien que de palabra. 8 Ni se atreva nadie a preguntar allí nada sobre la lectura misma o cualquier otra cosa, para no dar ocasión de hablar; 9 a no ser que el superior quisiese acaso decir brevemente alguna cosa de edificación.
10 El monje lector de semana tomará un poco de vino con agua antes de empezar a leer, a causa de la sagrada Comunión y para que tal vez no le sea penoso soportar

sirve para indicar algo en lugar de las palabras. Por eso traducimos la frase de S.B. a la letra. "Con el sonido de cualquier signo" equivale a decir "con la indicación de una señal cualquiera, más bien que de palabra". Nótese el genitivo de identidad en *cuiuscumque signi:* es que la señal convencional consiste propiamente en el sonido.

8-9. **Nec praesumat**... La segunda ocasión de faltar al silencio es la lectura. Alguna cosa que no se ha entendido, sea debido al lector, sea por oscuridad del tema, podría ser motivo suficiente para pedir explicaciones al vecino. Esto sería causa de desorden y perturbaría el silencio que debe reinar en todo momento; por tanto, queda absolutamente prohibido hablar bajo este pretexto. Unicamente exceptúa S.B. al que preside la mesa, y ello es una alusión a la costumbre de que el superior hacía algunas explicaciones supliendo la lectura. S.B. aunque admite que pueda decir algo que edifique, parece que le desagrada, por eso quiere que lo haga brevemente.

8. **Ne detur occasio.** No es buena la lectura que dan algunos códices *ne detur occasio maligno* o *diabolo*. Aquí todo induce a creer que hay que entender *occasio loquendi*, y así hemos traducido.

10-11. DISPOSICIONES PARA LA REFECCIÓN DEL LECTOR

La ley general de humanidad y comprensión concede al lector el tomar un poco de vino para no estar completamente en ayunas, porque si bien no se comulgaba cada día, el ayuno podía serle carga pesada. Por tanto, puede tomar vino como concesión extraordinaria antes de comenzar la lectura y comer después de la comunidad con los servidores de cocina y los que ayudan a éstos en el servicio de la mesa.

10. **Mixtum.** *Merum* era para los latinos el vino puro; *mixtum*, vino mezclado con agua. Muy poco después de S.B. se entendió ya por *mixtum* el vino con pan.

11 *póstea autem cum coquínae ebdomadáriis et servitóribus reficiat.*

12 *Fratres autem non per órdinem legant aut cantent, sed qui aedificant audiéntes.*

12. PRINCIPIO GENERAL

Es una recapitulación que al mismo tiempo da el criterio fundamental que habrá de presidir la elección de los monjes para los diferentes oficios de lectores y cantores. Como en otras muchas

el ayuno; [11] pero coma después con los semaneros y servidores de cocina.

[12] Y no lean ni canten los monjes por orden, sino los que edifiquen a los oyentes.

cosas, no debe seguirse el orden de la comunidad, pues no todos poseen la debida competencia. Y si el monje que lee no es apto, no solamente malogra los frutos de la lectura, sino que puede perturbar a toda la comunidad. La razón única, pues, de encomendar o negar este servicio, será la de tener o no aptitud para desempeñarlo dignamente y con provecho de los que escuchan.

CAPUT XXXIX

De mensúra cibi

18 mar., 18 iul., 17 nov.

1 *Sufficere crédimus ad refectiónem cotidiánam tam sextae quam nonae, ómnibus mensis, cocta duo pulmentária, propter diversórum infirmitátes:*
2 *ut forte qui ex illo non potúerit édere, ex álio refíciátur.*
3 *Ergo duo pulmentária cocta frátribus ómnibus suffíciant: et si fúerit unde poma aut nascéntia legúminum, addátur et tértium.*
4 *Panis libra una propénsa sufficiat in die, sive una sit refóctio, sive prándii et cenae.*

Una vez establecido todo lo que hace referencia a los oficios que se relacionan con el refectorio, S.B. precisa las normas que se han de seguir en la tasa de la comida y bebida (c.39-40). El patriarca confiesa ingenuamente su repugnancia al pronunciarse en estas materias, por la sencilla razón de que las necesidades individuales son muy diversas, y lo que para unos es excesivo para otros podrá ser insuficiente.

Contenido del capítulo:

1- 3. Tasa ordinaria del sustento de los monjes.
4- 5. Tasa del pan.
6- 9. Casos extraordinarios.
10. Medida para los niños.
11. Ley de la abstinencia de carnes.

1-3. TASA ORDINARIA DEL SUSTENTO DE LOS MONJES

Ante la dificultad de establecer una tasa única para todos, S.B. opta por ser generoso. Hay que partir del presupuesto de que los monjes aman el ayuno y son frugales en el comer. Si la comida les sobra, no hay dificultad en dejarla, al paso que si les falta, se da pie a que enfermen del cuerpo o, lo que es peor, también del espíritu. La comida se prepara uniformemente para todos en general y teniendo en cuenta las necesidades individuales, no los caprichos de cada cual, ni las fantasías que crea el paladar.

1. **Omnibus mensis.** Pasaje que admite diversas interpretaciones. P. Delatte *(o.c.,* p.308) dice que se refiere a las tres mesas del monasterio: la de la comunidad, la de los servidores y la del abad. Por otra parte A. Lentini *(S. Benedetto...* p.327-328) observa que el c.26 de la *Regula Magistri* da comienzo con idénticas palabras pero con la lección *mensibus* en vez de *mensis;* cree pues, que nuestro *mensis* sería la forma vulgar del dativo o ablativo de la palabra *mensis;* mes. Adoptando esta idea de tiempo, debería entenderse que bastan dos platos cocidos, sea cual fuere la hora de la refección, y sea o no tiempo de ayuno, puesto que la regulación de las comidas variaba según los meses o épocas del año. No dejando de admitir tal posibilidad, preferimos la opinión de Dom Delatte que, por otra parte, ha sido la interpretación tradicional.

3. **Nascentia leguminum.** B. Linderbauer *(o.c.,* p.306) observa que *nascentia* en latín vulgar podría ser substantivo o participio substantivado con el sentido de brote. Son simplemente las legumbres tiernas que nosotros usamos como verduras y que todavía hoy el bajo pueblo italiano come sin cocer.

CAPÍTULO XXXIX

De la tasa de la comida

18 mar., 18 jul., 17 nov.

[1] Creemos que para la refección cotidiana, tanto a sexta como a nona, bastan en todas las mesas dos manjares cocidos, habida cuenta de las diversas necesidades; [2] a fin de que el que acaso no pudiere tomar del uno, coma del otro. [3] Sean, pues, suficientes para todos los monjes dos manjares cocidos; y si hubiese allí frutas o legumbres tiernas, añádase un tercero.

[4] Baste una libra larga de pan al día, bien sea sólo una la refección, o bien para comida y cena. [5] Si han de cenar,

4-5. TASA DEL PAN

Como el pan es la base de la alimentación ordinaria, S.B. regula su consumo con el mismo amplio criterio. Si el cuerpo no dispone del sustento necesario, el espíritu saca de ello provecho, sólo excepcionalmente.

4. **Libra.** La libra romana era poco más o menos del peso de unos 300 gramos, mas podía variar según los lugares y tiempos. En efecto, se conserva en Montecasino una pesa de bronce que, según atestigua una antigua tradición, se usaba en tiempos de S.B. para

5 *Quod si cenatúri sunt, de eádem libra tértia pars a cellarário servétur, reddénda cenándis.*

6 *Quod si labor forte factus fúerit maior, in arbítrio et potestáte abbátis erit, si expédiat, áliquid augére,*

7 *remóta prae ómnibus crápula, et ut numquam subripiat mónacho indigéries:*

8 *quia nihil sic contrárium est omni Christiáno quómodo crápula,*

9 *sicut ait Dóminus noster:* Vidéte ne gravéntur corda vestra crápula.

10 *Púeris vero minóre aetáte non éadem servétur quántitas, sed minor quam maióribus, serváta in ómnibus parcitáte.*

11 *Cárnium vero quadrúpedum omnímodo ab ómnibus abstineátur coméstio, praeter omnino débiles aegrótos.*

[9] Lc. 21, 34.

pesar el pan. Tal pesa se puede ver aún hoy, y equivale a algo más de un quilogramo.

5. **Cenandis.** Con el vallor de *cenaturis* (cf. CH. MOHRMANN, *a.c.*, l.c., p.123).

6-9. CASOS EXTRAORDINARIOS

S.B. no pretende reglamentar una constante mortificación en la comida. Ésta es un elemento vital y lo único que desea el santo legislador es el equilibrio, la *parcitas*. La comida es para el hombre y debe proporcionársele según su desgaste físico. Estará al arbitrio del abad aumentar la cantidad, si el trabajo realizado ha sido más duro e intenso. Esta concesión, sin embargo, se hace con miras a una necesidad, no para satisfacer el gusto de comer por comer, porque es incompatible con la vida cristiana todo exceso que pueda rebajar al hombre como tal. Si esto es cierto en el hombre del mundo, mucho más lo será en el monje que ha querido reducir espontáneamente la materia al *mínimum*, para dilatarse y crecer en el orden sobrenatural. Es un hecho de experiencia que el estómago excesivamente lleno coloca al espíritu a ras de tierra.

10. MEDIDA PARA LOS NIÑOS

10. **Pueris**... De ellos se han tomado ya providencias en el c.37. Es la edad en que se desarrolla el organismo y es necesario favorecer este desarrollo. S.B. reduce para ellos la medida, pero parece ser que su intención es de que ésta se les dé con más frecuencia. Es decir, que la porción que se les asigna esté en consonancia con lo que pide su naturaleza, manteniendo siempre, claro

reserve el mayordomo la tercera parte de la misma libra con objeto de darla en la cena.

[6] Mas si por ventura el trabajo hubiese sido mayor, esté al arbitrio y facultad del abad añadir algo más, si conviene, [7] evitando ante todo el exceso, y que jamás sobrevenga al monje alguna indigestión; [8] por cuanto no hay nada tan contrario a todo cristiano que la crápula, [9] según dice Nuestro Señor: *Procurad no gravar vuestros corazones con la intemperancia.*

[10] A los niños, empero, en su menor edad, no se les dé la misma cantidad, sino menor que a los mayores, guardando en todo la templanza.

[11] Por lo demás, absténganse todos en absoluto de comer carne de cuadrúpedos, salvo los enfermos que estén muy débiles.

es, la sobriedad. Conviene ejercer sobre ellos una vigilancia solícita, puesto que las facultades superiores están todavía poco desarrolladas y el predominio de los instintos podría serles perjudicial.

11. LEY DE LA ABSTINENCIA DE CARNES

La prohibición radica en la concepción de los antiguos de que la carne de cuadrúpedos, por ser más nutritiva, es más apta para fomentar las pasiones. La carne de aves, en cambio, es menos fuerte y no tiene tales inconvenientes. Es indudable que la concepción fisiológica antigua puede rectificarse en muchos puntos, y sea por esta razón o por una debilitación del organismo, se han hecho comunes muchas excepciones. Queda en pie, sin embargo, la legislación eclesiástica que precisa la aplicación de esta ley a través de los tiempos. El criterio fundamental y el porqué de la prescripción queda siempre intacto y por esto es menester conservarlo.

Abstineatur. La voz pasiva de *abstinere* puede tener el sentido de "separar", "alejar algo de alguien"; entonces *ab omnibus* sería *complemento de separación. Por otra parte, abstinere, en el sentido* de "abstenerse", se halla también en acusativo en el lenguaje hablado; se explicaría entonces la proposición *omnes abstineant comestionem* puesta en pasiva.

Debiles. El *textus receptus* añade una conjunción copulativa, *omnino debiles et aegrotos,* al igual que en 36,10: *infirmis omninoque debilibus,* adición que no carece de importancia por establecer dos categorías de pacientes: los enfermos y los muy débiles. Pero en ambos casos se trata evidentemente de una interpolación, de suerte que la excepción que admite S.B. afecta simplemente a los enfermos que estén muy débiles, no a los débiles que no estén enfermos.

CAPUT XL

De mensúra potus

19 mar., 19 iul., 18 nov.

1 Unusquisque próprium habet donum ex Deo: álius
sic, álius vero sic;
2 *et ideo cum áliqua scrupulositáte a nobis mensúra victus aliórum constitúitur;*
3 *tamen infirmórum contuéntes inbecillitátem, credímus herminam vini per singulos sufficere per diem.*
4 *Quibus autem donat Deus tolerántiam abstinéntiae, própriam se habitúros mercédem sciant.*
5 *Quod si aut loci necéssitas, vel labor, aut ardor aestátis ámplius popóscerit, in arbitrio prióris consistat, considerans in ómnibus ne subrépat satietas aut ebrietas.*
6 *Licet legámus vinum omnino monachórum non esse,*

[1] 1 Cor. 7, 7.

4. ... nisi nos ad *tolerantiam laboris* istius indefessos beatus apostolus reddens hoc iugiter animaret eloquio, *unusquisque* inquiens, *propriam mercedem accipiet secundum suum laborem* (*Conl.* XXIV, 2).

6. Dixit eis [Pastor]: Quia *vinum monachorum omnino non est* (VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum* V, IV, 31).

Ut non usque ad satietatem persistamus in edendo (BASIL., *Reg.* 9).

En este capítulo campea la misma discreción que en el precedente. S.B. da normas sobre la tasa de la bebida que acompaña a las comidas. Comprensión y discreción forman admirablemente en S.B. el fondo de la reglamentación de los detalles más materiales de la vida.

Contenido del capítulo:

1-4. Disposiciones generales con relación al vino.
5-9. Criterio que deberá seguirse en casos extraordinarios.

1-4. DISPOSICIONES GENERALES CON RELACIÓN AL VINO

Mirada profunda y trascendente con que S.B. mide al hombre con justicia y equilibrio. Todo ser humano es un conjunto de donaciones admirables por parte de Dios en el orden natural y en el de la gracia. Y aquí radican las cualidades que distinguen a unos hombres de otros; es el punto de referencia que nos explica y da la razón para comprenderlos y apreciarlos.

En la medida de vino, pues, fijada por S.B. se tiene a la vista la ca-

CAPÍTULO XL

De la tasa de la bebida

19 mar., 19 jul., 18 nov.

[1] *Cada cual tiene de Dios un don particular, uno de una manera y otro de otra;* [2] por eso, con algún escrúpulo fijamos para otros la medida del sustento; [3] sin embargo, considerando la flaqueza de los débiles, creemos que basta *a cada cual una hemina de vino al día.* [4] *Pero aquellos a* quienes da Dios el poder de abstenerse, sepan que tendrán especial galardón.

[5] Mas si la necesidad del lugar, o el trabajo, o el calor del estío exigieren más, esté ello a la discreción del superior, procurando que jamás se dé lugar a la saciedad o a la embriaguez. [6] Aunque leemos que el vino es en absoluto

pacidad de los débiles. Admite, sin embargo, el hecho de que mientras unos beben, otros se abstengan de ello. Los que por una razón cualquiera desean beber vino, pueden hacerlo: la *Regla* los ampara. A aquellos, empero, que por un don especial de Dios quieren abstenerse de él, les anima la misma *Regla* y secunda su designio con el estímulo de un galardón especial.

3. **Heminam.** La hemina romana equivalía a 0,27 litros. Pero, según A. LENTINI (*S. Benedetto...*, p.337), seguramente la medida a que se refiere aquí S.B. equivaldría a bastante más. Pensamos que al mezclársele agua, según la usanza de aquel tiempo, no hace falta aumentar mucho la medida romana.

5-9. CRITERIO A SEGUIR EN CASOS EXTRAORDINARIOS

5. **Quod si...** Como en general, para toda clase de alimentos, S.B. se muestra condescendiente en aumentar la medida del vino, si las circunstancias lo reclaman y el abad lo estima conveniente. Con ello, S.B. atiende a las necesidades del clima, del trabajo extraordinario y del calor excesivo que determinarán una mayor flexibilidad en las decisiones del abad.

Considerans. Construcción participial libre como en otros casos

6. **Licet...** S.B. admite que el beber vino es ya de suyo una concesión, una amplitud de criterio con relación al espíritu monástico. Cree él cosa normal hacer uso de la excepción prudente y mesurada. El abad Pastor, en las *Vitae Patrum* (V,4,31), dice que

sed quia nostris tempóribus id mónachis persuadéri non potest, saltim vel hoc consentiámus, ut non usque ad satietátem bibámus, sed párcius,

7 *quia* vinum apostatáre facit étiam sapiéntes.

8 *Ubi autem necéssitas loci expóscit ut nec suprascripta mensúra inveníri possit, sed multo minus aut ex toto nihil, benedícant Deum qui ibi hábitant, et non múrmurent:*

9 *hoc ante ómnia admonéntes, ut absque murmuratióni-bus sint.*

[7] Eccli. 19, 2.

vinum monachorum omnino non est, opinión común en el monaquismo prebenedictino. Por los *Dial.* II, 3, sabemos que S.B. halló ya el uso del vino implantado entre los monjes italianos.

8 **Ubi autem**... A pesar de toda la amplitud por parte de la legislación, puede presentarse el caso de que el monasterio no pueda dar a los monjes la medida señalada e incluso nada en absoluto. La región en que está situado el monasterio o la pobreza económica pueden imponer este sacrificio. Es el momento de besar la mano de la divina providencia que así lo dispone, y convertir en virtud la necesidad. Es la norma que es preciso tener presente siempre y en

impropio de monjes, sin embargo, como en nuestros tiempos no se les puede convencer de ello, convengamos siquiera en no beber hasta la saciedad, sino con moderación; [7] porque *el vino hace apostatar aun a los sabios.*

[8] No obstante, donde las condiciones del lugar no permitan adquirir siquiera la sobredicha medida, sino mucho menos o nada absolutamente, bendigan a Dios los que allí viven y no murmuren; [9] les advertimos esto sobre todo, que eviten a todo trance la murmuración.

todo orden de cosas. El monje bueno y fiel sonríe ante los contratiempos y bendice a Dios. Sin embargo de ello, dada la fragilidad humana, también es ésta una de las ocasiones en que más fácilmente puede infiltrarse la plaga terrible de la murmuración. Pero tengan presente los monjes que sería una murmuración que atacaría directamente a Dios.

No hay duda que la reglamentación de la comida y bebida se mueve dentro de una gran sobriedad y sencillez. Sería vano empeño establecer comparación con la antigüedad. S.B. no ha pretendido directamente en esta reglamentación mortificar a los monjes. Su pensamiento es darles en la comida y bebida lo que las diversas naturalezas necesitan, sin exceso ni escasez, facilitando así, mediante un cuerpo sano, la plena posesión de las facultades humanas para dedicarlas de lleno al servicio de Dios.

CAPUT XLI

QUIBUS HORIS OPÓRTET REFÍCERE

20 mar., 20 iul., 19 nov.

1 *A sancto Pascha usque Pentecósten ad sextam refíciant fratres, et sera cenent.*

2 *A Pentecóste autem tota aestáte, si labóres agrórum non habent mónachi, aut nimietas aestátis non pertúrbat, quarta et sexta féria ieiúnent usque ad nonam:*

3 *réliquis diébus ad sextam prándeant.*

4 *Quam prándii sextam, si óperas in agris habúerint, aut aestátis fervor nímius fúerit, continuánda erit, et in abbátis sit providéntia.*

5 *Et sic ómnia témperet atque dispónat, quáliter et ánimae salvéntur, et quod fáciunt fratres absque iusta murmuratióne fáciant.*

1-4. Bis in hebdomada, quarta et sexta Sabbati, ab omnibus ieiunatur, *excepto tempore Paschae et Pentecostes. Aliis diebus comedunt qui volunt* post meridiem: et in cena similiter mensa ponitur, propter laborantes, senes, et pueros, aestusque gravissimos (JERÓN., *Praef. in Reg. Pachomii* 5).

S.B. concluye sus capítulos sobre el refectorio precisando las horas de comer en las diferentes épocas del año. Estos períodos son determinados particularmente por la ley del ayuno, eclesiástico o monástico.

Contenido del capítulo:

1. *Primer período*: De Pascua a Pentecostés.
2-5. Segundo período: De Pentecostés al 14 de septiembre.
6. Tercer período: Del 14 de septiembre a la Cuaresma.
7-9. Cuarto período: La Cuaresma.

1. PRIMER PERÍODO: DE PASCUA A PENTECOSTÉS

1. **A sancto**... Es el tiempo de la alegría por la Resurrección del Señor, y no se ayuna. Hay, por tanto, refección al mediodía y cena al atardecer.

CAPÍTULO XLI

A QUÉ HORAS CONVIENE QUE COMAN LOS MONJES

20 mar., 20 jul., 19 nov.

[1] Desde la santa Pascua hasta Pentecostés coman los monjes a la hora de sexta y cenen al anochecer.

[2] Pero desde Pentecostés, durante todo el verano, si no tienen los monjes trabajo en el campo o no lo impide el calor del estío, ayunen los miércoles y viernes hasta nona: [3] los demás días coman a sexta. [4] Esta comida a mediodía, si tuvieren trabajo en el campo o el calor del verano es excesivo, se mantendrá a lo largo de toda la semana, a lo cual proveerá el abad. [5] Y así modere y disponga todas las cosas, de suerte que las almas se salven y que cuanto los monjes hacen, lo hagan sin justa murmuración.

2-5. SEGUNDO PERÍODO: DE PENTECOSTÉS AL 14 DE SEPTIEMBRE

2-4. **A Pentecoste**... Durante este período se seguía la costumbre general de los cristianos por la que se ayunaba el miércoles y viernes, si bien de una manera moderada, es decir, sólo hasta la hora Nona (las 2,30 o las 3 de la tarde). Los otros días, al parecer, se continuaba el horario de Pascua, si bien no es del todo claro que se cenara. Si los monjes se ocupan en las pesadas labores del campo, o los calores del estío son muy fuertes, la solicitud paternal de S.B. deja a la providencia del abad el que se coma siempre al mediodía.

5. **Et sic**... Es el nervio de toda la legislación benedictina y el criterio universal de todas las disposiciones que se dan en la organización del monasterio. Salvar las almas de los monjes y hacerles ligera la carga de la vida regular, es el supremo ideal de S.B. al escribir la *Regla*. Todo lo que se prescribe se hace con miras a un perfeccionamiento del hombre, y con el fin de crear un ambiente propicio para la plena vida del espíritu. Ni la legislación escrita, ni la aplicación viva que de la misma hace el abad, deben convertirse en instrumentos para entristecer la vida o exponerla al mal de la murmuración. Es necesario favorecer la amplitud del corazón y dar lugar a un servicio del Señor agradable y alegre. El rigor de la

6 *Ab idibus autem septémbribus usque caput Quadragésimae ad nonam semper reficiant.*
7 *In Quadragésima vero usque in Pascha ad vésperam reficiant.*
8 *Ipsa tamen Véspera sic agátur, ut lumen lucérnae non indigeant reficiéntes, sed luce adhuc diéi ómnia consumméntur.*
9 *Sed et omni témpore, sive cena sive refectiónis hora sic temperétur, ut luce fiant ómnia.*

observancia regular se mitigará y sacrificará hasta los límites posibles, a fin de que la debilidad física o el raquitismo moral encuentren un soporte que los sostenga y los salve.

6. *TERCER PERÍODO: DEL 14 DE SEPTIEMBRE A CUARESMA*

6. **Ab idibus**... Del 14 de septiembre hasta el primer domingo de Cuaresma es el tiempo del ayuno mitigado, que consiste en una sola comida después de Nona (hacia las 2,30 o las 3 de la tarde). Es lo que se ha llamado la Cuaresma monástica.

7-9. *CUARTO PERÍODO: LA CUARESMA*

7. **In Quadragesima**... Era ley universal de la Iglesia no comer hasta el caer de la tarde, después de celebrar el Sacrificio eucarístico. S.B. habla sólo del oficio de Vísperas (v.8), pues la Misa no se celebraba en el cenobio benedictino ni siquiera en las ferias de Cuaresma, como se desprende asimismo del c.48,14.

9. **Luce fiant omnia**... Sobre la extensión de la palabra *omnia* existen dos interpretaciones. A LENTINI *(S. Benedetto...,* p.348 ss.)

6 Desde el catorce de septiembre hasta el principio de Cuaresma coman siempre a nona. 7 Pero desde Cuaresma hasta Pascua, al atardecer. 8 Mas el Oficio de Vísperas celébrese de tal modo que no necesiten luz de lámpara durante la refección, sino conclúyase todo con luz del día. 9 E incluso en todo tiempo dispóngase tanto la cena como la hora de la comida, de suerte que todo se haga con luz natural.

cree que se refiere a la cena. *Omnia* tiene, según él, en este versículo, la misma extensión que en el anterior, en el cual se refiere evidentemente a la refección, puesto que habla de los ***reficientes,*** sin que haya en este versículo ningún elemento nuevo que induzca a suponer un significado más amplio. De igual manera opina P. DELATTE *(o.c,* p.318). C. BUTLER *(Benedictine Monachism...,* p.280), en cambio, cree que S.B. es en este punto suficientemente explícito: incluso el retirarse a la cama debía hacerse con luz del día. Teniendo en cuenta el versículo 6 del capítulo siguiente, quizá sea más aceptable esta segunda opinión. En efecto, la duración que S.B. asigna a la lectura que precede a las Completas es de cuatro o cinco hojas o la que el tiempo permita. Aunque es verdad que este rato podía ser el que se requiere para que se reúnan los hermanos dispersos, con todo, el término *permittit* parece indicar más bien que la limitación venía de la hora y no de los hermanos. En este caso se hubiera servido de un *requiritur* o de otro término equivalente. Además, en los versículos siguientes parece indicar que, prescindiendo de lo que puedan tardar los hermanos en reunirse, la lectura tiene su tiempo, limitado por otro elemento, durante el cual se han podido congregar los hermanos ocupados. Por tanto, si la lectura podía hacerse dentro del oratorio con suficiente luz natural, bien podían retirarse al descanso un poco más tarde aprovechando la luz solar en un dormitorio, que de ordinario está siempre más abierto a la luz de fuera que un oratorio.

CAPUT XLII

Ut post Completórium nemo loquátur

21 mar., 21 iul., 20 nov.

1 *Omni témpore siléntium debent studére mónachi, máxime tamen noctúrnis horis.*
2 *Et ideo omni témpore, sive ieiúnii sive prándii:*
3 *si tempus fúerit prándii, mox surréxerint a cena, sédeant omnes in unum, et legat unus Collatiónes vel Vitas Patrum, aut certe áliud quod aedificet audiéntes,*

2-5, 8. Et tempore opportuno *post lucernarium* [= Vesperae], omnibus sedentibus, *legantur lectiones. Post hace autem, consuetudinarii psalmi* [Completorii] *ante somnum dicantur* (*Ordo monasterii*).

3. DISPOSICIONES REGULARES Y DISCIPLINARES (c.42-47)

Aunque este capítulo esté en relación con el anterior por razón del horario de Completas enlazado con el de la comida, no obstante, con él se inicia una serie de capítulos (42-47) que tratan de la ordenación de diferentes puntos de la vida cotidiana, con el propósito de que ésta pueda moverse con regularidad y orden, y el horario general quede bien puntualizado. Tienen más bien un carácter complementario para precisar más y urgir algunas disposiciones regulares y disciplinares.

El presente capítulo se refiere a las últimas horas del día y al gran silencio nocturno que entonces empieza.

Contenido del capítulo:

1. Principio general del silencio.
2- 7. Lectura.
8. Completas y silencio nocturno.
9-11. Criterio que hay que seguir en la ley del silencio.

1. PRINCIPIO GENERAL DEL SILENCIO

1. **Omni tempore**... El silencio como se ha dicho en el c.6. reporta un gran beneficio a la actividad espiritual. El monasterio es el lugar escogido por los monjes para darse a las cosas de Dios y sondear las más pequeñas insinuaciones del Espíritu que les ha conducido allí y quiere hablarles. De ahí que el silencio cree un ambiente de todo punto necesario. Y el que es auténticamente monje suspira incesantemente por hallar este silencio. Hay, sin embargo, unas horas particularmente propicias para ello, en que la misma naturaleza lo reclama: son las de la noche. En ellas el alma experimenta de una manera especial la facilidad de encontrarse con Dios, y ha sido una ley normal de las almas selectas tomar parte de este tiempo para desahogar sus afectos y recrear su entendimiento en las grandes perspectivas del orden sobrenatural. El silencio es sustancioso para el espíritu y el mejor condimento de todo manjar espiritual venido de Dios. S.B. conocía experimentalmente el beneficio de estas horas y del silencio y recogimiento que las acompaña.

CAPÍTULO XLII

Que nadie hable después de Completas

21 mar., 21 jul., 20 nov.

1 Siempre deben los monjes aplicarse al silencio, pero sobre todo en las horas de la noche.

2 Y así, en todo tiempo, ya sea de ayuno o de refección; 3 si fuera día de cena, en seguida que se levanten de la mesa, siéntense todos juntos y lea uno las *Colaciones* o las *Vidas de los Padres*, o también otra cosa que edifique a los oyentes; 4 mas no el Heptateuco o el libro de

2-7. LECTURA

Al cesar las actividades de la jornada, y antes de entonar la última palabra de alabanza al Creador, la comunidad escucha algo que pueda llenar su pensamiento de manera constructiva. Son lecturas espirituales y santas, transmisoras de la gracia de iluminación, del rico depósito de la Iglesia. Siempre hay que tener en cuenta el provecho de todos. Para ello se excluirán aquellas lecturas que pueden resultar inútiles para las inteligencias enfermizas porque no sabrán interpretarlas. La comprensión justa que S.B. tiene del hombre le induce a prohibir la lectura del Heptateuco y del Libro de los Reyes.

3. **Collationes.** Juan Casiano, como fruto de su visita a los monasterios de Egipto, escribió sus *Collationes*, o sea 24 conferencias fingidas con los más famosos anacoretas de aquella región, en las cuales exponen puntos de doctrina monástica o ascética en general. Están divididas en tres series. Con el *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, conocido con el

4 *non autem Eptáticum aut Regum, quia infírmis intellléctibus non erit útile illa hora hanc Scriptúram audíre; áliis vero horis legántur;*

5 *si autem ieiúnii dies fúerit, dicta Véspera, parvo intervállo mox adcédant ad lectiónem Collatiónum, ut díximus;*

6 *et lectis quáttuor aut quinque fóliis vel quantum hora permíttit,*

7 *ómnibus in unum occurréntibus per hanc moram lectiónis, si qui forte in adsignáto sibi commísso fuit occupátus,*

8 *omnes ergo in unum pósiti cónpleant, et exeúntes a Completóriis nulla sit licéntia dénuo cuíquam loqui áliquid.*

9 *Quod si invéntus fúerit quisquam praevaricáre hanc taciturnitátis régulam, gravi vindictae subiáceat;*

simple nombre de *Institutiones* o *Instituta*, del mismo autor, constituye la fuente principal de la *Regla* de S.B. Gracias a su fondo, rico de doctrina espiritual, gozaron de gran difusión. El mismo S.B. vuelve a citarlas en el capítulo 73,5, como instrumentos de virtud para los monjes de vida ejemplar y obediente.

Vitas Patrum. Con el nombre de *Vitae Patrum* se designa una colección de versiones latinas de obras sobre temas monásticos, cuyo núcleo primitivo remonta al siglo VI. Este primer núcleo se fué enriqueciendo con nuevos escritos ascéticos, al correr de los tiempos, hasta que cuando fué editada por el P. H. ROSWEYDE *(Vitae Patrum. De vita et verbis seniorum libri X historiam eremiticam complectentes. Opera et studio Heriberti Rosweydi,* Amberes 1615 [Lyón 1617; Amberes 1628]) formaba una verdadera enciclopedia doctrinal, biográfica e histórica del monaquismo primitivo. La obra comprendía diez libros con tres apéndices, encontrándose en ella bastantes recensiones duplicadas de un mismo relato, y fué reimpresa por MIGNE (PL 73 y 74): *Vitae Patrum sive Historiae Eremiticae libri decem,* París 1879.

Fuera absurdo pensar que S.B. se refiera aquí a todo este voluminoso conjunto, una buena parte del cual al menos, fué redactado o traducido al latín muchos años después de su muerte. El patriarca sólo conoció o pudo conocer: 1) las biografías monásticas de S. Jerónimo, la *Vita Antonii* traducida por Evagrio, y la *Vita Pachomii* traducida por Dionisio el Exiguo; 2) *Verba Seniorum,* libros V y VI de las *Vitae Patrum,* pero no el libro VII ni el apéndice de S. Martín de Dumio y probablemente tampoco el libro III, el Pseudo-Rufino; 3) la *Historia monachorum in Aegypto,* versión de Rufino alrededor de 400-410; 4) quizás la *Historia Lausiaca* de Paladio, pero sólo en su recensión más breve y antigua, conocida bajo el nombre de *Paradisus Heraclidis,* que se sitúa a fines del siglo V. Esa es en nuestra opinión la máxima extensión que puede darse al título *Vitas Patrum* en labios de S.B.

los Reyes, porque a las inteligencias enfermizas no les será de provecho en aquella hora el oír esta Escritura; pero léanse a otras horas. [5] Si fuese día de ayuno, dichas Vísperas, tras un breve intervalo acudan en seguida a la lectura de las *Colaciones,* según hemos dicho; [6] y leídas cuatro o cinco hojas o lo que permita la hora, [7] para que durante esta lectura se reúnan todos—si es que alguno estaba ocupado en alguna obediencia—, [8] digan Completas. Y al salir de este Oficio a nadie se dé licencia para hablar de nuevo a otro de cosa alguna.

[9] Si alguien fuese sorprendido quebrantando esta regla del silencio, sea sometido a grave castigo; [10] salvo si

En cuanto a la colección latina titulada *Verba Seniorum* se pueden consultar: A. H. SALONIUS, *Vitae Patrum. Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz der Spätlateinischen Vitae Patrum* (B. III, V, VI, VII) Lund 1920 A. WILMART, *Le recueil latin des Apophtegmes,* en R. Bén., t.34 (1922), p.185-198, en donde se edita por primera vez un pequeño apéndice y se incluye una tabla comparativa de capítulos con los del original griego. Un extenso trabajo de conjunto, dotado de espléndidas tablas comparativas es el de W. BOUSSET, *Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums,* t.1, *Untersuchungen über Textüberlieferung und Charakter der Apophtegmata Patrum* (Tubinga 1923). Posteriormente se han publicado numerosos fragmentos griegos, pero sólo citamos por tratarse de sentencias latinas: J. ZARCO, *El nuevo códice visigótico de la Academia de la Historia,* en *Boletín de la Academia de la Historia,* t.106 (1935), p.389-442.

4. **Eptaticum.** El Heptateuco es el conjunto de los siete primeros libros de la Biblia, o sea los cinco de Moisés que constituyen el Pentateuco (Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio) más los de Josué y Jueces. La forma *Eptaticum* proviene de la mala pronunciación de *eu,* y se acomoda mejor al acento con el griego ἑπτάτευχος.

8. COMPLETAS Y SILENCIO NOCTURNO

8. **Omnes ergo**... Es el último acto del oficio divino, que fija el pensamiento y el corazón de la comunidad reunida en los beneficios recibidos de Dios, y la dispone para entrar confiada en el descanso nocturno, bajo las alas de su paternal protección. A partir de este momento el silencio es absoluto.

9-11. CRITERIO QUE HAY QUE SEGUIR EN LA LEY DEL SILENCIO

9. **Quod si**... Faltar a la ley del silencio, lo considera S.B. como una transgresión grave, puesto que a más de disipar el espíritu del que habla, puede interrumpir el recogimiento común e interceptar el contacto de los hermanos con el mundo sobrenatural.

10 excépto si necéssitas hóspitum supervénerit, aut forte abbas alícui áliquid iússerit;
11 quod tamen et ipsud cum summa gravitáte et moderatióne honestíssima fiat.

10-11. **Excepto...** Es necesario proceder humanamente. La caridad, la necesidad, la obediencia, en casos de importancia, pueden ser razones suficientes para sustraer a un monje del absoluto recogimiento y emplearlo en un servicio determinado. Se conservará, no obstante, un tono de gravedad y moderación que esté en consonancia

hubiere necesidad de atender a los huéspedes, o si tal vez el abad hubiere mandado alguna cosa a alguno. [11] Mas aun esto mismo hágase con suma gravedad y moderación discretísima.

con la solemnidad del momento, limitándose a aquello que sea de estricta necesidad.

11. **Ipsud**. Forma del latín popular por semejanza con *illud, istud.*

CAPUT XLIII

De his qui ad Opus Dei vel ad mensam tarde occúrrunt

22 mar., 22 iul., 21 nov.

1 *Ad horam divíni Officii, mox auditum fúerit signum, relictis ómnibus quaélibet fúerint in mánibus, summa cum festinatióne currátur:*
2 *cum gravitáte tamen, ut non scurrílitas invéniat fómitem.*
3 *Ergo nihil Operi Dei praeponátur.*
4 *Quod si quis in noctúrnis Vigíliis post* Glóriam *psalmi nonagésimi quarti, quem propter hoc omnino sub-*

1-3. In eodem puncto quo ad aures eius sonitus pulsantis [ad orationem] advenerit summa velocitate prosiliens ne tantum quidem morae interponat, quantum coepti apicis consummet effigiem, sed inperfectas litterae lineas derelinquens, ... obedientiae virtutem exsequi toto studio atque aemulatione festinet (*Inst.*, IV, 12).

Ad horam orationis dato signo qui non statim praetermisso omni opere quod agit paratus fuerit, foras excludatur, ut erubescat; *quia nihil oratioui praeponendum est* (*Reg. Macarii* 14).

3. Orationi nihil praeponas tota die (Porcar., *Monita*).

In nocturnis conventiculis usque ad secundum psalmun praebetur tardanti dilatio (*Inst.* III, 7).

Nocte, quoniam corporis infirmitati plus aliquid conceditur, qui post tres orationes [= psalmos] venerit... corripietur (*Reg. Pachomii* 10).

Cuando una comunidad debe reunirse, máxime si es numerosa, es un elemento necesario para el orden, que se observe la máxima puntualidad. Por otra parte, para el monje cualquier señal que le anuncia un acto conventual, es como una voz que le indica una obediencia que debe cumplir. Según esto, deja en seguida lo que tenía entre manos, y corre presuroso en alas de la obediencia, porque no puede diferir el mandato sin ser infiel a su Dios. Este capítulo tiene un carácter marcadamente penal, cosa que lo relaciona con el grupo de c.23-30.

Contenido del capítulo:

1- 3. Principio general sobre la puntualidad al oficio divino.
4- 9. Castigo de los que llegan tarde al oficio de la noche.
10-12. Castigo de los que llegan tarde a los oficios del día.
13-16. Castigo de los que llegan tarde al refectorio.
17-19. Castigo de otras irregularidades relacionadas con el refectorio.

CAPÍTULO XLIII

De los que llegan tarde al Oficio divino o a la mesa

22 mar., 22 jul., 21 nov.

[1] A la hora del Oficio divino, no bien se haya oído la señal, dejando todas las cosas que tuvieren entre manos, acudan con suma presteza, [2] pero con gravedad, para no dar pábulo a la disipación. [3] Nada, pues, se anteponga a la Obra de Dios.

[4] Si alguno llega a las Vigilias nocturnas después del *Gloria* del salmo noventa y cuatro—que por eso queremos

---

1-3. PRINCIPIO GENERAL SOBRE LA PUNTUALIDAD AL OFICIO DIVINO

1. **Ad horam**... Puede decirse que se repiten los conceptos del c. 5 al hablar de la obediencia. S.B. acumula por decirlo así los términos que expresan prontitud y absolutismo en obedecer la señal que invita a la obra de Dios. "Inmediatamente", "dejándolo todo", "con la máxima rapidez", son conceptos que conviene que se graben en el alma del monje para que le ayuden a comprender el valor primario del oficio divino. Es cierto que se exige del monje la actitud grave y reposada del que tiene conciencia de la importancia de los actos que va a realizar. Nada más incorrecto que ver correr a los monjes por el monasterio para no llegar tarde a los actos regulares. Se crearía un ambiente de ligereza muy nocivo para el espíritu. Si se obedece fielmente a la señal, con la prontitud que inspira el amor y el gusto de complacer a Dios, se llega siempre a la hora fija. Todo está previsto en el horario del monasterio. Lo que precisa es no tener en la voluntad ni en la inteligencia nada que se prefiera a la obra de Dios. Y esta primacía implica no ser fácil en creer que las ocupaciones son urgentes y necesarias y que justifican el retraso, o la ausencia del coro. El oficio divino es la obra por excelencia, totalmente de Dios, y por esto digna del mayor honor.

4-9. CASTIGO DE LOS QUE LLÉGAN TARDE AL OFICIO DE LA NOCHE

4-6. **Quod si**... S.B. considera que no es puntual el que llega después del *Gloria* del salmo invitatorio, que por condescendencia y dar facilidades a los retrasados, quiere que se recite lentamente.

trahéndo et moróse vólumus dici, occúrrerit, non stet
in órdine suo in choro,
5 *sed últimus ómnium stet, aut in loco quem tálibus*
neglegéntibus seórsum constitúerit abbas, ut videántur
ab ipso vel ab ómnibus;
6 *usque dum, conpléto Opere Dei, pública satisfactióne*
paeníteat.
7 *Ideo autem eos in último aut seórsum iudicávimus*
debére stare, ut visi ab ómnibus, vel pro ipsa verecúndia
sua eméndent.
8 *Nam si foris oratórium remáneant, erit forte talis qui*
se aut recóllocet et dormit, aut certe sedet sibi foris,
vel fábulis vacat, et datur occásio maligno;
9 *sed ingrediántur intus, ut nec totum perdant, et de*
réliquo eméndent.
10 *Diúrnis autem Horis, qui ad Opus Dei post versum*
et Glóriam *primi psalmi qui post versum dicitur non*
occúrrerit, lege qua supra díximus, in último stet,
11 *nec praesúmat sociári choro psalléntium usque ad sa-*
tisfactiónem, nisi forte abbas licéntiam déderit remis-
sióne sua;
12 *ita tamen ut satisfáciat reus ex hoc.*

23 mar., 23 iul., 22 nov.

13 *Ad mensam autem qui ante versum non occúrrerit,*

10-11. Is vero qui in tertia, sexta vel nona, priusquam coeptus finiatur psalmus, ad orationem non occurrerit, ulteriùs oratorium introire non audet nec semet ipsum admiscere psallentibus; sed [stat] pro foribus... donec agredientibus cunctis, summissa in terram paenitentia, negligentiae suae vel tarditatis impetret veniam (*Inst.* III, 7).

Per diem qui ad unam orationem [es decir, después del primer salmo] tardius venerit... corripietur (*Reg. Pachomii* 9).

Como la finalidad de la penitencia es sobre todo la corrección, el santo legislador apela al pundonor, al amor propio y dignidad que naturalmente siente el hombre. Por tal motivo no se colocará en su lugar, sino al final, en el banco de los negligentes, a la vista de todos. Aquel a quien el principio del amor y la convicción de la importancia del acto no sean capaces de moverle a la observancia, que por lo menos sienta el aguijón de la vergüenza y sea la confusión la que le estimule a corregirse. Al terminar el oficio divino deberá satisfacer por su falta.

7-9. **Ideo**... La penitencia no ha sido impuesta al azar, sin previa consideración. Basta conocer un poco qué es el hombre. Si un monje no aprecia justamente el valor del oficio divino, lo más obvio es que sea excluído de su participación en él. Pero hay que tener en cuenta que entonces se le priva de un bien espiritual que, aun cuando no lo aprecie, no deja de serle necesario. Este hombre es

que se diga demorándolo y con lentitud—, no ocupe su lugar en el coro, [5] sino quédese el último de todos, o en el sitio que para tales negligentes haya señalado aparte el abad, con objeto de que sean vistos de él y de todos los demás; [6] hasta que concluída la Obra de Dios, haga penitencia con pública satisfacción. [7] Y hemos juzgado que deben colocarse en el último lugar o aparte, para que vistos de todos, siquiera por su misma confusión se enmienden. [8] Pues de quedarse fuera del oratorio, tal vez habrá alguno que se recueste y duerma, o al menos, sentándose fuera, se entretenga en conversaciones vanas y dé ocasión al maligno; [9] que entren, pues, dentro para que no lo pierdan todo y se enmienden en lo sucesivo.

[10] Pero aquel que a las Horas del día no hubiere llegado al Oficio divino después del verso y del *Gloria* del primer salmo que se dice después del verso, colóquese en el último lugar, de conformidad con lo arriba establecido; [11] y no presuma asociarse al coro de los que cantan hasta que haya dado satisfacción, a no ser que el abad le autorice para ello con su venia; [12] pero a condición de que satisfaga como culpable de esta falta.

23 mar., 23 jul., 22 nov.

[13] Por lo que al refectorio atañe, el que por su culpa

capaz no solamente de tener en poco un bien espiritual de la importancia de la liturgia, sino hasta de aprovecharse de su negligencia, poniéndola al servicio de cosas peores, como son satisfacer la pereza volviendo a dormir, sentarse fuera cómodamente y sin hacer nada, o bien si encuentra a otro como él, perder el tiempo hablando. Y entonces lo que debería ser un principio de corrección, pasa a ser un medio de mayor corrupción. Dentro del coro, en cambio, no lo pierde todo y permanece el elemento medicinal que puede volverle al buen camino.

10-12. CASTIGO DE LOS QUE LLEGAN TARDE AL OFICIO DEL DÍA

Se considera como falta de puntualidad el llegar después del *Gloria* del primer salmo. La norma que hay que seguir en el castigo es la misma (4-9), quedando siempre en manos del abad la última palabra de perdón.

13-16. CASTIGO DE LOS QUE LLEGAN TARDE AL REFECTORIO

Es de tradición unánime que, agradeciendo a la generosa providencia del Omnipotente los dones con que nos regala, hagamos pre-

ut simul omnes dicant versum et orent, et sub uno omnes accédant ad mensam:

14 *qui per neglegéntiam suam aut vítio non occúrrerit, usque secúndam vicem pro hoc corripiátur.*

15 *Si dénuo non emendáverit, non permittátur ad mensae commúnis participatiónem,*

16 *sed sequestrátus a consórtio ómnium, reficiat solus, subláta ei portióne sua de vino, usque ad satisfactiónem et emendatiónem.*

17 *Similiter autem patiátur qui et ad illum versum non fúerit praesens qui post cibum dícitur.*

18 *Et ne quis praesúmat ante statútam horam vel póstea quicquam cibi aut potus praesúmere.*

19 *Sed et cui offértur áliquid a prióre et accípere rénuit, hora qua desideráverit hoc quod prius recusávit aut áliud, omníno nihil percípiat, usque ad emendatiónem cóngruam.*

14-16. Quae signo tacto tardius ad opus Dei vel ad opera venerit, increpationi, ut dignum est, subiacebit. Quod si secundo aut tertio admonita emendare noluerit, a communione vel a convivio separetur (CESÁR., *Reg. ad virg.* 10).

17. Antequam vel postquam communis refectio servatur, ne extra mensam quicquam cibi penitus ori suo quisquam indulgere praesumat (*Inst.* IV, 18).

18. Si quis iratus fuerit, nolens accipere aliquid eorum quae ad usum praebentur? Is talis dignus est etiam ut si quaerat non accipiat, usque quo probet is qui praeest (BASIL., *Reg.* 96).

ceder algunas preces a nuestras diarias comidas. Estos actos naturales, de la más íntima unión familiar, adquieren con la plegaria común una elevación espiritual que mantiene nuestra habitual unión con Dios y con nuestros hermanos. La asistencia al refectorio está garantizada por la natural necesidad del alimento, pero pierde el valor espiritual que debe darle el monje, si no está presente a la plegaria común, con olvido de la manifestación de gratitud debida al Señor y de la consideración que merece la comunidad. Por eso, a los que así se comportan se les debe corregir de tal manera que

o negligencia no acudiese antes del verso, de modo que todos de consuno lo digan y oren, y a un mismo tiempo se sienten todos a la mesa, [14] corríjasele por esta falta hasta dos veces. [15] Si en adelante no se enmendare, no se le permita participar en la mesa común, [16] sino que privado de la compañía de todos, coma a solas, quitándole su ración de vino, hasta que dé satisfacción y se enmiende.

[17] Sufra la misma pena el que no se halle presente al verso que se dice después de comer.

[18] Y nadie se atreva a tomar nada de comida o bebida antes o después de la hora señalada.

[19] Mas si a alguno le ofrece el superior alguna cosa y rehusa aceptarla, ni se le dará, cuando él lo desee lo que antes rehusó, ni ninguna otra cosa, hasta que haya dado cumplida satisfacción.

el que no se enmiende no participará tampoco de la comida familiar. Que coma solo y que sufra también alguna privación sensible en la comida. Al que desestima el espíritu de comunión y fraternidad, que no se le deje gozar de sus beneficios.

14-19. CASTIGO DE OTRAS IRREGULARIDADES RELACIONADAS CON EL REFECTORIO

El espíritu de independencia puede manifestarse también de otras maneras, como por ejemplo, el salir antes del refectorio, sin haber rezado la acción de gracias y demostrando falta de espíritu y disciplina; tomar algo a deshora, lo que supone falta de mortificación; en fin, rechazar los alimentos que le ofrezca el superior, manifestando poca educación y un espíritu de soberbia y desobediencia. Todas estas actitudes deben ser sancionadas debidamente, pues son inadmisibles en una comunidad en donde debe reinar la disciplina, el orden, la sujeción y el amor filial y fraterno.

CAPUT XLIV

De iis qui excommunicántur quómodo satisfáciant

24 mar., 24 iul., 23 nov.

1 *Qui pro grávibus culpis ab oratório et a mensa excommunicántur, hora qua Opus Dei in oratório percelebrátur, ante fores oratórii prostrátus iáceat nihil dicens,*
2 *nisi tantum pósito in terra cápite, stratus pronus ómnium de oratório exeúntium pédibus.*
3 *Et hoc támdiu fáciat, usque dum abbas iudicáverit satisfáctum esse.*
4 *Qui dum iussus ab abbáte vénerit, volvat se ipsíus abbátis, deínde ómnium vestígiis, ut orent pro ipso.*
5 *Et tunc, si iússerit abbas, recipiátur in choro vel órdine quo abbas decréverit,*

1. Ex qualibet causa quis peccaverit frater, ab oratione suspendatur et ieiuniis distringatur. Quod si coram omnibus fratribus prostratus veniam postulaverit, dimittatur illi (*Reg. Macarii* 26).

1-3. Cunctis in synaxi fratribus congregatis tamdiu prostratus in terram veniam postulabit, donec orationum consummetur sollemnitas, inpetraturus eam cum iussus fuerit abbatis iudicio de solo surgere (*Inst.* IV, 16).

Si quis pro admisso quolibet delicto fuerit ab oratione suspensus, nullus cum eo prorsus orandi habet licentiam, antequam summissa in terram paenitentia, reconciliatio eius et admissi venia coram fratribus cunctis publice fuerit ab abbate concessa (*Inst.* II, 16).

Al igual que en el capítulo anterior y los dos que seguirán, las normas que se dan en el presente son un complemento del código penal (23-30). Allí se hablaba de la excomunión (24-25); ahora se precisa la forma en que deben satisfacer los excomulgados. Supone el caso no de una obstinación definitiva, sino de arrepentimiento y sujeción.

Contenido del capítulo:

1- 8. Satisfacciones por la excomunión mayor.
9-10. Satisfacción por la excomunión menor.

1-8. SATISFACCIONES POR LA EXCOMUNIÓN MAYOR

1-3. **Qui pro**... S.B. sigue un procedimiento paralelo al que observaba la primitiva Iglesia en la reconciliación de los penitentes públicos. El primer paso en esta satisfacción es la postración total en el suelo a la puerta del oratorio. Con ella el monje culpable de-

CAPÍTULO XLIV

Cómo han de satisfacer los excomulgados

24 mar., 24 jul., 23 nov.

1 El que por culpas graves es excomulgado del oratorio y de la mesa, permanezca postrado junto a la puerta del oratorio a la hora en que concluye la Obra de Dios, sin decir nada, 2 únicamente con el rostro pegado a la tierra, postrado a los pies de todos los que salen del oratorio. 3 Y esto hágalo hasta que el abad juzgare haber satisfecho lo bastante. 4 Cuando el abad le mande comparecer, se arrojará a sus plantas y luego a las de todos los monjes, para que rueguen por él. 5 Y entonces, si el abad lo ordenare, sea admitido en el coro según el orden que el abad determine; 6 de suerte, sin embargo, que no presuma ento-

muestra la exclusión en que se encuentra de la vida común y el deseo que lo anima de satisfacer y ser recibido de nuevo en la comunión. Su plegaria es muda, y viene expresada por el gesto humilde de estar a los pies de todos cuando salen del oratorio. Los límites de esta satisfacción debe fijarlos el abad: él es el único que en todo el proceso tiene la palabra eficaz de perdón, y quien en el dolor engendra nuevamente al monje para Dios.

4. **Qui dum**... Es el segundo paso. El monje pide perdón al abad y a los hermanos postrado a los pies de cada uno de ellos. Por el contexto parece ser que la acción se realiza en el mismo lugar donde se cumplía la primera satisfacción. S.B. no es muy preciso. La petición de las oraciones es esta vez explícita. Es necesario reconocer que la salud ha de venirle por mediación de aquellos de quienes por su culpa se había separado.

5-8. **Et tunc**... Un tercer paso es la introducción en el coro del monje culpable por orden del abad. Una vez allí se coloca en el lugar que el abad le indica. No tiene derecho a nada y debe dar muestra de humildad, aceptando simplemente lo que se le concede. En el coro permanece en la misma posición que adoptan los que sufren la excomunión menor. Su pena va disminuyendo gradualmente, dando cada vez muestras de que persevera en el buen espíritu que le ha llevado a someterse. Unida a esta última satisfacción va la postración que debe hacer al final de todas las horas del oficio divino, y en el mismo lugar que ocupa. Concluído este requisito, el monje vuelve a la comunión y a su antiguo lugar en el coro.

6 *ita sane ut psalmum aut lectiónem vel áliud quid non praesúmat in oratório impónere, nisi íterum abbas iúbeat.*

7 *Et ómnibus Horis, dum perconplétur Opus Dei, proíciat se in terra in loco quo stat.*

8 *Et sic satisfáciat, usque dum ei iúbeat íterum abbas, ut quiéscat iam ab hac satisfactióne.*

9 *Qui vero pro lévibus culpis excommunicántur tantum a mensa, in oratório satisfáciant usque ad iussiónem abbátis.*

10 *Hoc perficiant usque dum benedicat et dicat: Súfficit.*

El proceso es largo y exige del monje gran humildad y sujeción por las humillaciones externas que van anejas a esta reconciliación. Sin embargo, no es un proceso penal que pueda tildarse de duro si se le compara con lo que exigen otros códigos monásticos. Progresivamente se va introduciendo al monje excomulgado en aquellas condiciones de vida que le aseguran una completa rehabilitación y le fijan en el verdadero camino de salvación.

9-10. SATISFACCIÓN POR LA EXCOMUNIÓN MENOR

Es la excomunión de la mesa que importa asimismo el estar privado de cargos públicos en el oratorio. La satisfacción tiene lugar en el oratorio y seguramente con las postraciones descritas en el último paso de la excomunión mayor (v.5-8).

nar en el oratorio salmo, lección o cualquier otra cosa, si el abad no se lo manda de nuevo. [7] Y en todas las Horas, al concluir la Obra de Dios, póstrese en tierra en el lugar donde se halla; [8] y así satisfaga hasta que le mande de nuevo el abad que cese ya en esta satisfacción.

[9] Mas los que por culpas leves son excomulgados sólo de la mesa, satisfagan en el oratorio, hasta recibir orden del abad; [10] y hagan esto hasta tanto que les bendiga y diga que basta.

Tanto en un caso como en otro es siempre la bendición del abad lo que pone término a la satisfacción. Es el abad quien hace de puente entre Dios y el monje, pues reconciliarse con el abad es reconciliarse con Dios. Obtenidas su comunión y obediencia quedan abiertos nuevamente los tesoros de gracia de la vida monástica.

Notamos que la antigua disciplina penitencial, caída pronto en desuso, encuentra un eco en este corto capítulo de S.B. En él podemos distinguir tres clases de penitentes o grados de una penitencia: los llamados *lugentes* que se postraban a la puerta de la Iglesia, pegado el rostro en tierra, y pidiendo con solos gemidos la oración de los fieles que acudían al templo; los *procumbentes,* que se echaban a los pies de todos, obispo y fieles, solicitando ya esta vez de palabra, su oración; y finalmente los *stantes,* que eran admitidos en la Iglesia, pero no participaban todavía en el ofertorio ni en la Comunión.

CAPUT XLV

De iis qui fallúntur in oratório

25 mar., 25 iul., 24 nov.

1 *Si quis, dum pronúntiat psalmum, responsórium, antíphonam vel lectiónem, fállitus fúerit, nisi satisfactióne ibi coram ómnibus humiliátus fúerit, maióri vindictae subiáceat;*

2 *quippe qui nóluit humilitáte corrígere quod neglegéntia delíquit.*

3 *Infántes autem pro tali culpa vápulent.*

1. Si decantans psalmum vel modicum titubaverit... non aliter neglegentiam suam quam publica diluet paenitentia (*Inst.* IV, 16).
2. Nisi pro neglegentia praesenti confestim vera humilitate subnixius satisfacere festinarit (*Inst.* III, 7).
3. *Si talis fuerit aetas ipsius etiam vapulabit (Ordo monasterii).*

Un gran bien de la vida común es el continuo estímulo a perfeccionarse que se deriva de las exigencias mismas que fluyen de las normas establecidas para vivir en comunidad. Existe una perfección de conjunto que requiere también un continuo progreso de perfeccionamiento en los individuos. Y, como siempre, es en el oficio divino en lo que S.B. fija primero la atención. La obra de Dios debe ser objeto de todo el respeto y no admite formas incorrectas ni negligencias de ninguna clase. Ha sido siempre proverbial en el monaquismo benedictino la exactitud y delicadeza en observar el ritual y cantos de los oficios litúrgicos.

Contenido del capítulo:

1-2. Corrección de los monjes.
3. Corrección de los niños.

1-2. CORRECCIÓN DE LOS MONJES

A pesar de la atención, devoción y preparación que pueda tener el monje para cumplir fielmente las funciones litúrgicas, es propio de la naturaleza humana equivocarse. Estas inadvertencias e imprevisiones o simplemente errores materiales se darán a menudo durante el oficio divino. Se trata de faltas leves e involuntarias. No obstante, son un obstáculo para el buen orden y decoro de la obra de Dios y pueden ser motivo de distracción y molestia para los hermanos que oran. Ahora bien, allí donde se comete una falta debe *tener lugar la debida reparación*, y esto se hace simplemente con el acto espontáneo de reconocer la falta y mediante una pequeña humillación pública que es expresión de delicadeza para con Dios y los hermanos. Pero si el orgullo y vanidad heridos, echan en olvido este reconocimiento entonces el mal aumenta y se hace necesaria una penitencia más sensible. El orgullo es el mal positivo, y no se puede contemporizar con él.

CAPÍTULO XLV

De los que se equivocan en el oratorio

25 mar., 25 jul., 24 nov.

1 Si alguno mientras pronuncia un salmo, responsorio, antífona o lección se hubiere equivocado y no se humillare allí mismo dando satisfacción delante de todos, sométasele a mayor castigo; 2 pues no quiso corregir con la humildad el yerro que cometió por negligencia. 3 A los niños péqueseles por tales faltas.

1. **Fallitus.** Al lado de la forma *fallo*, cuyo participio es *falsum*, existe en el latín tardío la forma accesoria *fallio*, de la cuarta conjugación, cuyo participio es *fallitus*. Existía también un participio *fefellitus*, e indudablemente también *fallitus*, reconstruído por romanistas y latinistas en virtud del uso de las lenguas romances. De la forma participial *fallita* se ha originado la castellana *falta*. Las dos formas de pronunciación son, pues, justificables (cf. Ch. Mohrmann, *a.c.* l.c., p. 124).

3. CORRECCIÓN DE LOS NIÑOS

Los niños, por su misma condición, tienden fácilmente a no darse cuenta del valor satisfactorio de estas humillaciones. Es necesario por lo mismo recurrir a un castigo más sensible cual es el corporal.

CAPUT XLVI

De his qui in áliis quibúslibet rebus delínquunt

26 mar., 26 iul., 25 nov.

1 *Si quis, dum in labóre quovis in coquína, in cellário, in ministério, in pistríno, in horto, in artem áliquam dum labórat, vel in quocúmque loco áliquid deliquerit,*
2 *aut frégerit quippiam aut perdiderit, vel áliud quid excésserit ubíubi,*
3 *et non véniens contínuo ante abbátem vel congregatiónem, ipse ultro satisfécerit et prodíderit delictum suum:*
4 *dum per álium cógnitum fúerit, maióri subiáceat emendatióni.*
5 *Si ánimae vero peccáti causa fúerit latens, tantum abbáti aut spiritálibus senióribus patefáciat,*
6 *qui sciat curáre sua et aliéna vúlnera, non detégere et publicáre.*

2. Si quis [aliquid] casu aliquo fregerit, non aliter neglegentiam suam quam publica diluet paenitentia (*Inst.* IV, 16).
Si vas fictile fregerit. ... Si aliquis aliquid perdiderit... publice corripietur (*Reg. Pachomii* 125, 131).
3. Si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro eo; si autem deprehenditur atque convincitur... gravius emendetur (Augsr., *Ep.* 211, 11).

Este capítulo hace extensivo a toda falta el principio de reparación por las culpas pequeñas e involuntarias de que se hablaba en el precedente.

Y es que, aun cuando el oficio divino reclame de una manera preeminente esta corrección, toda la vida del monje debe orientarse hacia una delicadeza de conciencia que procure contrarrestar constantemente el efecto de cualquier imperfección en el trato con las personas o cosas por medio de una satisfacción competente.

Contenido del capítulo:

1-4. Culpas exteriores.
5-6. Miserias interiores.

1-4. CULPAS EXTERIORES

Es principio general en la *Regla* que toda culpa exige una satisfacción competente. La falta, dado el estado de perfección del monje, debe manifestarla éste por sí mismo. Es la actitud de continua humildad. Este gesto, al paso que es una manifestación de la misma, es asimismo un poderoso medio para fomentarla. Por esta manifestación y la pequeña penitencia que le impone el abad, queda el monje limpio de la culpa y se perfecciona en la virtud. Conviene

CAPÍTULO XLVI

De los que faltan en cualesquiera otras cosas

26 mar., 26 jul., 25 nov.

1 Si alguno mientras trabaja en cualquier ocupación en la cocina, en la despensa, en un servicio, en la panadería, en la huerta, en el ejercicio de algún otro arte, o en cualquier lugar faltare en algo, 2 rompiese o perdiese alguna cosa, o cayere en algún otro defecto dondequiera que sea, 3 y no se presentase al punto al abad y la comunidad, dando él mismo espontánea satisfacción y declarando su falta, 4 sino que es conocida por conducto de otro, sométasele a un mayor correctivo.

5 Mas si se trata de un pecado del alma, cuya causa ha de permanecer oculta, confiésela únicamente al abad o ancianos espirituales, 6 que sepan curar sus propias llagas y las ajenas, no descubrirlas y publicarlas.

no descuidar nunca estas pequeñas ocasiones para comprender a fondo la propia debilidad y nada. Si la culpa llega a noticia de los demás por otros conductos que no sean la confesión personal, reviste ya una mayor gravedad, y el monje es reo de más áspera corrección. Lo que era superficial e involuntario ha pasado a ser, por falta de humildad, una culpa moral digna de castigo.

5-6. MISERIAS INTERIORES

Hay miserias en el corazón del hombre que por su misma naturaleza no deben manifestarse en público. S.B. ha hecho tan general el precepto, que podría creerse que todo debe ser del dominio común. Todo el cúmulo de pensamientos, sentimientos, inclinaciones y pasiones malas que agitan el corazón del hombre, no deben publicarse. Son miserias del alma que piden solamente el recurso de una mano paternal, caritativa y experimentada que les aplique el remedio conveniente. Precisa un hombre que por la santidad de su vida dé garantías de utilidad. Este será normalmente el abad. No obstante, y parece que S.B. lo entiende así, si existen inconvenientes, de cualquier naturaleza que sean, que impidan dirigirse al abad, entonces debe manifestarse a un anciano del monasterio capaz de curarlo y de guardar secreto. El camino, empero más perfecto es el del abandono total en manos de aquel que en todo representa a Dios. No se trata de confesión sacramental, sino de una manifestación para obtener una orientación espiritual y la curación de las llagas interiores, pues de lo contrario, por permanecer en secreto, son más peligrosas y más fácilmente quedan sin curar.

CAPUT XLVII

De significánda hora Operis Dei

27 mar., 27 iul., 26 nov.

1 *Nuntiánda hora Operis Dei dies noctésque, sit cura abbátis aut ipse nuntiáre, aut tali sollícito fratri iniúngat hanc curam, ut ómnia horis competéntibus compleántur.*

2 *Psalmos autem vel antíphonas post abbátem órdine suo quibus iussum fúerit inpónant.*

3 *Cantáre autem et légere non praesúmat, nisi qui pot-*

3. Astantibus ad orationem nullus praesumat sine praecepto qui praecest patris psalmi laudem emittere (*Reg. I SS. Patrum* 6).

Un capítulo más que, junto con el 43 y el 45 de este mismo grupo, completa todo lo que hace referencia al oficio divino. Nunca se insistirá bastante sobre la importancia de esta obra. Para S.B. merece todas las atenciones y solicitudes, ya que a ella está totalmente vinculada la gloria que el hombre puede dar a Dios, y la perfección y santidad del monje. La materia del capítulo es más extensa de lo que anuncia el epígrafe.

Contenido del capítulo:

1... La señal para el oficio divino.
2-4.. Precisiones de disciplina.

1. *SEÑAL PARA EL OFICIO DIVINO*

Puede decirse que toda la vida del monje se desarrolla alrededor del altar. El oficio divino es el centro, y su distribución ordena el día monástico. La exactitud en la alabanza divina la considera S.B. tan importante que no tiene reparo en confiarla a la solicitud del padre del monasterio, el abad. Así, el padre es quien congrega a todos sus hijos en torno a la mesa eucarística y quien los llama en diferentes momentos del día para asociarse a las alabanzas angélicas con sus cantos y salmodia.

No obstante, puede preverse que las múltiples cargas que pesan sobre el abad han de ser un impedimento para que lo pueda hacer personalmente. En este caso ha de encomendarlo a un hermano del cual pueda esperar la máxima solicitud. S.B. no tolera ningún género de desorden y menos aún en las cosas de Dios.

CAPÍTULO XLVII

Del hacer la señal para la Obra de Dios

27 mar., 27 jul., 26 nov.

[1] El anunciar la hora para el Oficio divino tanto de día como de noche, sea incumbencia del abad: o anunciarla él mismo, o encargar este cometido a un monje tan solícito, que todo se haga a horas competentes.

[2] Los salmos y antífonas los entonarán después del abad, por orden, aquellos a quienes se haya encomendado.
[3] Pero no se atreva a cantar o leer sino el que pueda cum-

1. **Nuntianda hora.** A. Lentini (*Il ritmo...*, p.82) explica esta rara construcción, inclinándose a creerla un ablativo absoluto; según esto, debería traducirse "por lo que hace a anunciar la hora". Tendría un paralelo en *Reg.* 32,1: "substantia monasterii". Lo juzgamos muy probable.

2-4. *PRECISIONES DE DISCIPLINA PARA EL OFICIO DIVINO*

2. **Psalmos**... El orden normal para la entonación de los salmos y antífonas es el de dignidad o ancianidad de los monjes, que es el mismo orden en que están colocados en el coro (cf. 63,4). Puede existir, sin embargo, un motivo de inutilidad o de dignidad que imponga una modificación, y entonces es el abad quien determina.

Inponant. Tanto *inponere* como *cantare*, como también *legere*, son palabras cuya significación precisa ignoramos hoy día, porque pueden muy bien tener otro significado del que nosotros les damos. A. Lentini (*S. Benedetto...*, p.390) advierte que, comparándolas con las palabras hermanas del versículo siguiente, puede deducirse que *inponere* entrañaba menos dificultad que *cantare* y *legere*, puesto que, con ser también un acto individual, no exigía tanta preparación.

Hay que advertir que en tiempo de S.B. el *legere* suponía un arte tan complicado como el *cantare* y no eran ciertamente muchos los que sabían hacerlo bien. *Inponere*, en cambio, para monjes que recitaban la salmodia enteramente de memoria, era cosa relativamente fácil.

3. **Cantare**... S.B. ha dado ya la norma general en el c.38,12, y aquí no hace sino insistir en ello. El derecho o la dignidad de algu-

est ipsud officium implére ut aedificéntur audiéntes:
4 *quod cum humilitáte et gravitáte et tremóre fiat, et cui iússerit abbas.*

no podría inducirle a creerse capacitado para cualquier oficio de coro que está confiado a uno solo o que requiere pericia, como leer o cantar. La norma en este caso no es el orden, sino las cualidades. Tales disposiciones tienen una finalidad de edificación. ¿Cómo puede tolerarse la irreverencia que supone para Dios y la falta de consideración para la comunidad el que estos oficios se confíen a un

plir este oficio de modo que se edifiquen los oyentes; 4 lo cual hágase con humildad, gravedad y temor, y aquel a quien se lo mandare el abad.

monje incapaz? Ello redundaría en perjuicio de la seriedad del acto. No; sólo se atreverá a ejecutarlo quien tenga orden del abad; y entonces lo hará con humildad, con gravedad y con reverencia. Se halla ante Dios y sus ángeles, quienes abarcan toda su actitud, tanto interna como externa.

CAPUT XLVIII

De ópera mánuum cotidiána

28 mar., 28 iul., 27 nov.

1 Otiósitas inimica est ánimae; et ideo certis temporibus occupári debent fratres in labóre mánuum, certis iterum horis in lectióne divina.

1. Et Salomon: *Otiositas inimica est animae* (Basil., *Reg.* 192 [Butler advierte que el texto no es de Salomón, ni se halla en el texto griego de San Basilio; pero cf. Eccli. 33, 29]).

Multo mallem per singulos dies *certis horis... aliquid manibus operari et ceteras* [otros: certas] *horas habere ad legendum* et orandum aut aliquid de divinis litteris agendum liberas (Agust., *De opere mon.* 37).

4. "ORA ET LABORA" (c.48-52)

La finalidad de la vida monástica no es por cierto el oficio divino, es Dios. Por eso el monje no se limita a una sola actividad o a un solo medio para encontrarle, aunque sea éste más noble y elevado, sino que pone en juego todas las posibilidades humanas en todos los momentos de su vida. S.B. lo sabe, y acepta la ley de la oración y del trabajo como dos polos que equilibran la vida del monje. Y entre estos dos polos, como sosteniéndolos y armonizándolos, introduce un tercer elemento de la máxima importancia: la *lectio divina*.

De la oración ha hablado ya S.B. por extenso. En este grupo de capítulos (48-52), al reglamentar la vida cotidiana del monje, fija la atención en los otros dos elementos. Su concepción, llena de mesura y sensatez, ha sido un gran beneficio para la humanidad, al rehabilitar y enaltecer el trabajo. El trabajo monástico, por las circunstancias en que se realiza, lleva en sí una gran fecundidad transformadora.

El presente capítulo rebasa los límites de la materia indicada por el título. Además del trabajo propiamente dicho, concreta el horario y las ocupaciones de los monjes, fuera del oficio divino.

Contenido del capítulo:

1. Principio general: necesidad del trabajo.
2- 6. Horario desde Pascua hasta el 14 de septiembre.
7- 9. Trabajo extraordinario.
10-13. Horario desde el 14 de septiembre hasta Cuaresma.
14-16. Horario durante la Cuaresma.
17-21. Seguridades para la observancia de la lectura.
22-25. Casos especiales.

CAPÍTULO XLVIII

Del trabajo manual cotidiano

28 mar., 28 jul., 27 nov.

[1] La ociosidad es enemiga del alma; por eso en determinados tiempos deben los monjes ocuparse en el trabajo manual y a ciertas horas en la lección divina.

1. PRINCIPIO GENERAL: NECESIDAD DEL TRABAJO

1. **Otiositas**... El oficio divino no ocupa ni puede ocupar todo el día. Se ha de reglamentar, pues, el tiempo que deja libre, ya que "la ociosidad es enemiga del alma". Ésta, abandonada a sí misma, y sin ejercer sus facultades, presto degenera. Además, es éste un principio en toda concepción de vida religiosa y espiritual, pues la tal dejadez lleva a una dispersión de energías, a un atrofiamiento de las facultades, y como secuela inevitable a la caída en un plano inferior, moral y físico.

Et ideo... El no trabajar, sólo puede justificarse en un estado excepcional de absorción en Dios. A él tiende el eremitismo. Pero el camino común no es éste, sino el de equilibrio entre la comunicación con Dios y la acción. Así lo ha comprendido S.B.

Labore manuum. El trabajo fué impuesto por Dios al hombre ya antes del pecado. Después de la caída, Dios se lo exigió nuevamente; es, pues, una ley universal. El trabajo es un beneficio para el hombre, no sólo en un aspecto negativo, porque le evita peligros, sino positivamente, ya que las facultades que no se ejercitan se atrofian y pierden. La misma contemplación en sus formas ordinarias es el punto más elevado de la actividad humana. En la ordenación del trabajo S.B. no se apartó de la tradición monástica precedente (cf. H. Dedler, *Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des hl. Benedit*, en *Benedictus*..., p.103-118).

Lectione divina. Aunque esta *lectio* haya podido ser origen de tantas actividades y estudios de carácter intelectual como han emprendido los monjes a través de las generaciones, parece ser que el pensamiento de S.B. es que esta lectura constituye más bien el sondeo que hace el alma en la verdad sobrenatural a la luz misma de Dios. Es todo aquel trabajo intelectual y afectivo por el que el alma va penetrando en los misterios de la vida sobrenatural, guiada por la luz de la fe. Es una mirada profunda y tranquila sobre el mundo invisible mediante la cual el monje adquiere un conocimiento claro de las cosas de Dios, hasta que éstas llegan a serle como connatu-

2 *Ideóque hac dispositióne crédimus útraque témpora ordinari:*
3 *id est, ut a Pascha usque Kaléndas octóbres a mane, exeúntes a Prima, usque horam pene quartam labórent quod necessárium fúerit.*
4 *Ab hora autem quarta usque hora quasi sexta agénte lectióni vacent.*
5 *Post sextam autem surgéntes a mensa, pausent in lecta sua cum omni siléntio, aut forte qui volúerit légere, sibi sic legat ut álium non inquiétet.*
6 *Et agátur Nona tempérius, mediánte octáva hora; et íterum quod faciéndum est operéntur usque ad vésperam.*
7 *Si autem necéssitas loci aut paupértas exégerit, ut ad fruges recolligéndas per se occupéntur, non contristentúr:*
8 *quia tunc vere mónachi sunt, si lábore mánuum suárum vivunt, sicut et patres nostri et Apóstoli.*
9 *Omnia tamen mensuráte fiant propter pusillánimes.*

[6] Cf. Act. 18, 5; cf. 1 Cor. 4, 12.

3. Exiit a mane operari in agro (VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum* V, VI, 21).
8. Ex propriis manibus vivere (*Vita Antonii*, 50 [otros: 25]).
Quotidianum victum labore manuum quaerens (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 1).
[Monachi Romani] ne ipsi quidem cuiquam oneros sunt, sed orientis more et Pauli apostoli auctoritate manibus suis se transigunt (AGUST., *De mor. Eccl. Cath.* I, 70).
Genus monachorum quod secundum praeceptum Apostoli quotidianis manuum suarum laboribus vivit (*Conl.* XXIV, 12; cf. 11; XVIII, 11).
Nemo potest impugnationes solitudinis tolerare nisi is qui propriis manibus victum sibimet fuerit parare contentus (*Inst.* V, 39; cf. II, 3).

rales y familiares. Es probable que juntamente con el esfuerzo que supone el estudio de los libros santos, la lectura divina importara para S.B. el libre acceso a la oración y contemplación.

2-6. HORARIO DESDE PASCUA HASTA EL 14 DE SEPTIEMBRE

Referente a la equivalencia actual y distribución de las horas del día, ordenada por S.B., cf. le Introducción general, p.96-98.

5. **In lecta sua.** Otros códices leen *in lectis suis*. Sin embargo, la forma *in* con acusativo puede explicarse por una falta de distinción entre las nociones de lugar de reposo o lugar de dirección, rasgo popular que se encuentra regularmente en el lenguaje hablado (cf. CH. MOHRMANN, *a.c.*, l.c., p.125).

Cum omni silentio. Trátase del descanso del mediodía, con el cual se completa durante el verano el de la noche, muy corta en esta estación del año. Esto, aparte de que el excesivo calor de aquella hora no permite el trabajo en el exterior. Este tiempo de descanso puede emplearse en la lectura. La advertencia de S.B. de que

[2] Razón por la cual, juzgamos deber ordenar ambos tiempos con arreglo a este plan: [3] desde Pascua hasta el 14 de septiembre, por la mañana, saliendo de Prima, trabajarán en lo que fuere necesario hasta cerca de la hora cuarta. [4] Mas desde la hora cuarta hasta la sexta aproximadamente, dedíquense a la lectura. [5] Después de sexta, en levantándose de la mesa, descansarán en sus lechos con sumo silencio, y si quizás alguno quiere leer, lea para sí, de suerte que no moleste a otro. [6] Dígase la Nona más temprano, mediada la hora octava, y vuelvan a trabajar hasta Vísperas en lo que fuere menester. [7] Pero si las condiciones del lugar o la pobreza exigiesen que se ocupen en recolectar por sí mismos las mieses, no se contristen, [8] pues entonces son verdaderamente monjes cuando viven del trabajo de sus manos, como nuestros Padres y los Apóstoles. [9] Mas hágase todo con moderación en atención a los débiles.

procuren los monjes no molestar a sus vecinos en estos momentos, tal vez ha de referirse a la costumbre de leer en voz alta, que era lo más común en aquel entonces. Es norma de prudencia el someterse a las exigencias que imponen las circunstancias de lugar y tiempo, a fin de que el trabajo no resulte insoportable. Y es un rasgo de delicadeza y respeto hacia los hermanos el evitar todo aquello que en las horas de descanso pudiera molestarles. Hay que saber renunciar a la propia conveniencia y no ser egoístas, pues así lo exige la vida de comunidad. No es posible en el monasterio llevar una vida independiente, prescindiendo de los demás.

7-9. TRABAJO EXTRAORDINARIO

S.B. no determina qué suerte de trabajo ha de ocupar a los monjes. El trabajo manual era muy apreciado en el antiguo monaquismo y el santo sigue el mismo criterio. No obstante la forma excepcional en que presenta la labor del campo en este pasaje, parece no dar lugar a dudas acerca de la indiferencia que sentía por la naturaleza del trabajo a realizar.

El trabajo constituye una penitencia que ayuda al hombre a redimirse; el monje lo ha de amar, y si en alguna ocasión le resulta arduo, lo aceptará con alegría. Un ejemplo edificante lo hallará en el antiguo monaquismo y en los Apóstoles, los cuales se esforzaron por vivir del trabajo de sus manos. Es cierto que puede convertirse en una carga pesada a causa de la mucha pobreza del monasterio o por falta de personal. Entonces el espíritu debe contrarrestar las deficiencias materiales y encontrar el gozo en la abnegación. Pero aquel que es responsable de la organización y dirección de este trabajo, lo ha de disponer teniendo en cuenta que la dureza y exceso de los días extraordinarios no están proporcionados a las fuerzas de todos. Por tanto, la discreción le aconsejará tener compasión de los más débiles y aliviarlos de una carga que no podrían soportar.

29 mar., 29 iul., 28 nov.

10 *A Kaléndis autem octóbribus usque caput Quadragésimae, usque in horam secúndam plenam lectióni vacent;*
11 *hora secúnda agátur Tértia, et usque Nonam omnes in opus suum labórent quod eis iniúngitur.*
12 *Facto autem primo signo Nonae Horae, deiúngant ab ópera sua sínguli, et sint paráti dum secúndum signum pulsáverit.*
13 *Post refectiónem autem vacent lectiónibus suis aut psalmis.*
14 *In Quadragésimae vero diébus, a mane usque tértiam plenam vacent lectiónibus suis, et usque décimam horam plenam operéntur quod eis iniúngitur.*
15 *In quibus diébus Quadragésimae accípiant omnes síngulos códices de bibliothéca, quos per órdinem ex íntegro legant:*
16 *qui códices in caput Quadragésimae dandi sunt.*
17 *Ante ómnia sane deputéntur unus aut duo senióres, qui circúmeant monastérium horis quibus vacant fratres lectióni,*

10. Omni tempore usque ad tertiam legant: post tertiam unusquisque sibi opera iniuncta faciat (CESÁR., *Reg. ad mon.* 14).
Post horam secundam unusquisque ad opus suum paratus sit usque ad horam nonam, ut quidquid iniunctum fuerit, sine murmuratione perficiat (*Reg. Macarii* 11).

10-13. HORARIO DESDE EL 14 DE SEPTIEMBRE HASTA CUARESMA

El trabajo ha de realizarse concienzudamente; ha de ser el señalado por la obediencia durante el tiempo prescrito. No es, pues, ningún pasatiempo. En el monasterio no ha de haber tiempo para perder ni para satisfacer caprichos personales. El trabajo ha de estar organizado según las posibilidades de tiempo y con arreglo a las cualidades de cada uno; y ha de cumplirse con seriedad y exactitud a fin de que dé un rendimiento satisfactorio.

14-16. HORARIO DE CUARESMA

Al llegar el tiempo de Cuaresma los monjes reciben de manos del abad el libro que habrá de servirles para su lectura espiritual y meditación. Es el tiempo en que el espíritu suele ejercitarse de una manera particular en su preparación para la lucha; en él se purifica y se eleva. La lectura es uno de los medios más eficaces; por tanto, ha de practicarse con orden y seriedad, no por satisfacer una curiosidad pasajera; ni tampoco superficialmente y como a la ligera, sino leyendo el libro entero y por orden. Sólo así puede sacarse el provecho debido y adquirir un conocimiento profundo de su contenido.

29 mar., 29 jul., 28 nov.

10 Pero desde el 14 de septiembre hasta principio de Cuaresma se aplicarán los monjes a la lectura hasta el final de la segunda hora; 11 entonces récese Tercia y luego trabajen todos hasta Nona en la tarea que se les hubiere encomendado. 12 Al oír la primera señal de esta Hora, abandone cada uno su respectivo trabajo y estén prontos para cuando se haga la segunda señal. 13 Después de la refección se ocuparán en sus lecturas o en los salmos.

14 Mas en los días de Cuaresma dedíquense a la lectura desde por la mañana hasta finalizar la hora tercera, y después trabajen en lo que se les mandare hasta la hora décima completa. 15 En estos días de Cuaresma reciban todos su correspondiente libro de la biblioteca, que deberán leer por orden y enteramente: 16 estos libros dense al principio de Cuaresma. 17 Ante todo designense uno o dos ancianos que circulen por el monasterio a las horas en que los monjes se consagran a la lectura, 18 y observen si aca-

15. **De bibliotheca.** Dom A. MUNDÓ *(Bibliotheca, Bible et lecture de Carême,* en R.Bén., t.60 [1950], p.65-92) ha lanzado la hipótesis de que S.B., al decir *bibliotheca,* querría significar simplemente la Biblia.

16. **Caput Quadragesimae.** Examinando los antiguos comentaristas de la *Regla* y las *consuetudines* monásticas, K. CHRIST *(In caput Quadragesimae,* en *Zentralblatt für Bibliothekswesen* [1943-44], p.33-59) no ha podido llegar a una conclusión precisa sobre cuál fuera la fecha exacta del *caput Quadragesimae.* Se ha designado con este nombre el miércoles de Ceniza, el primer domingo de Cuaresma y el siguiente lunes.

17-21. SEGURIDADES PARA EL CUMPLIMIENTO DE LA LECTURA

A la naturaleza hay que ayudarla. La lectura es un trabajo y puede resultar a veces árido e ingrato. Por otra parte, el hombre es voluble y a la corta o a la larga halla cansancio en todo. Por ambas razones puede darse el caso de que un monje indolente e inconstante deje la lectura y quiera holgar, y que entreteniéndose en naderías, dé rienda suelta a la imaginación o al pasatiempo. Este tal no sólo se daña a sí mismo malogrando el bien espiritual de la lectura, sino que perjudica a otros, y es causa de disipación y mal ejemplo. Los encargados de vigilar la observancia de esta prescripción son uno o dos ancianos nombrados ex profeso para rondar el monasterio durante las horas de lectura y cerciorarse de que se da cumplimiento a lo mandado. En caso contrario la corrección se impone por necesidad.

18 *et vídeant ne forte inveniátur frater acediósus, qui vacat ótio aut fábulis, et non est inténtus lectióni, et non solum sibi inútilis est, sed étiam álios distóllit.*

19 *Hic talis, si, quod absit, repértus fúerit, corripiátur semel et secúndo;*

20 *si non emendáverit, correptióni regulári subiáceat, táliter ut céteri timeant.*

21 *Neque frater ad fratrem iungátur horis inconpeténtibus.*

30 mar., 30 iul., 29 nov.

22 *Domínico item die lectióni vacent omnes, excépto his qui váriis officiis deputáti sunt.*

23 *Si quis vero ita néglegens et desidiósus fúerit, ut non velit aut non possit meditáre aut légere, iniungátur ei opus quod fáciat, ut non vacet.*

24 *Frátribus infírmis aut delicátis talis ópera aut ars iniungátur, ut nec otiósi sint, nec violéntia labóris opprimántur aut effugéntur:*

25 *quorum inbecíllitas ab abbáte consideránda est.*

[20] Cf. 1 Tim. 5, 20.

19-20. Cf. c.21, 5.

22. Dominicis diebus orationi tantum et lectionibus vacant (Jerón., *Ep.* 22, 35).

23. Ne plus operis fratres compellantur facere; sed moderatus labor omnes ad operandum provocet (*Reg. Pachomii* 173).

21. **Neque frater**... Para que exista orden y disciplina en el monasterio es norma general y necesaria que todo tenga señalado su tiempo, y fuera del determinado para ello no está permitido hablar o juntarse con otros. De no ser así, al descuidar los pormenores que componen la disciplina monástica, se destruye el ambiente de tranquilidad y silencio, único que permite dedicarse a las cosas del espíritu.

22-25. CASOS ESPECIALES

S.B., atento siempre a no oprimir al monje con el absolutismo del precepto, indica tres causas que pueden hacer excepción a la ley de la lectura. Son la ocupación en algún oficio importante o necesario, las condiciones mentales o morales del monje, y la enfermedad. La ocupación la impone la obediencia misma, y por

so se halla algún monje perezoso que en lugar de atender a la lección, se entrega al ocio y bagatelas, y no sólo no aprovecha para sí, sino que disipa a los demás. [19] Si alguien fuese sorprendido en semejante falta —lo que ojalá no suceda—, repréndasele primera y segunda vez [20] y, de no enmendarse, apliquesele el castigo regular de suerte que los demás teman. [21] Y que ningún monje se junte con otro a horas intempestivas.

30 mar., 30 jul., 29 nov.

[22] Asimismo, el domingo conságrense todos a la lectura, salvo los que tuvieren asignadas incumbencias particulares. [23] Mas si hubiese alguno tan negligente y apático que no quiera o no pueda meditar o leer, séale impuesta alguna labor para que no esté ocioso. [24] A los monjes enfermos o delicados encomiéndeseles una ocupación u oficio tal, que ni estén ociosos, ni el peso del trabajo les oprima y se vean precisados a abandonarlo. [25] Tenga el abad consideración a la flaqueza de los tales.

ende el abad debe juzgar si es suficiente para excusar a un monje de la lectura o no. Los otros dos casos exigen más reflexión para justipreciar las disposiciones que hayan de darse. Al adaptarse al estado de ánimo del monje, S.B. da la prueba máxima de condescendencia. Admite como razón no sólo la impotencia, sino también la oposición de la voluntad: *ut non velit*. Incluso a un temperamento refractario hay que buscarle un trabajo, pues el escollo que hay que evitar a todo trance es la ociosidad, por ser el más peligroso.

En cuanto a los enfermos o delicados, es cuestión de adaptarse normalmente a sus posibilidades, evitando dos extremos: oprimirlos con trabajos excesivos y el que estén ociosos. La enfermedad fácilmente puede dar pie a excusas, tanto en lo tocante a la lectura como al trabajo. La ociosidad es tan peligrosa en este caso como en el estado de perfecta salud; y admitir que en el monasterio haya alguien que se cruce de brazos sin hacer nada es transigir en un punto que puede traer consigo gravísimas consecuencias para la vida monástica.

22. **Dominico item die**... Sobre la ordenación y santificación del domingo, véase S. Caillard, *Le dimanche dans la Règle de saint Benoît*, en *La Vie spirituelle* (Supplem.), 15 febrero 1948, p.468-488.

CAPUT XLIX

De Quadragésimae observatióne

31 mar., 31 iul., 30 nov.

1 *Licet omni témpore vita mónachi Quadragésimae debet observatiónem habére,*

2 *tamen, quia paucórum est ista virtus, ideo suadémus istis diébus Quadragésimae omni puritáte vitam suam custodíre,*

3 *omnes páriter et neglegéntias aliórum témporum his diébus sanctis dilúere.*

4 *Quod tunc digne fit, si ab ómnibus vítiis temperá-*

1-4. Haec autem praeparatio, *licet omni tempore* salubriter assumatur, ... nunc tamen sollicitius expetenda est. ... Scientes enim [adversarii nostri] adesse *sacratissimos* Quadragesimae *dies* in quorum observantia omnes praeteritae desidiae castigantur, *omnes negligentiae diluuntur*, ... (León M., *Serm. de Quad.* I, 2).

Debebatur quidem tantis mysteriis ita incessabilis devotio et continuata reverentia, ut tales permaneremus in conspectu Dei, quales nos in ipso paschali festo dignum est inveniri. *Sed quia haec fortitudo paucorum est...* magna divinae institutionis salubritate provisum est, ut ad reparandum mentium puritatem quadraginta nobis dierum exercitatio mederetur, in quibus *aliorum temporum culpas* et pia opera redimerent et iciunia casta decoquerent (*ibid.* IV, 1).

Deo ita demum sacrificium verae abstinentiae et verae pietatis offerimus, *si nos ab omni malitia contineamus* (*ibid.* 6).

El capítulo de la observancia de la Cuaresma constituye un paréntesis entre los que le preceden y le siguen. No establece nuevas disposiciones materiales en orden al horario o a la organización del monasterio, sino que se limita a exponer la disciplina espiritual de un tiempo determinado del año. Es la época que ha sido considerada por la Iglesia y el monaquismo de todos los tiempos, como consagrada a una mayor purificación del alma, mediante una conducta más ajustada a los divinos preceptos y una mayor austeridad de vida. La estima que San Benito siente por la Cuaresma, lo muestra este capítulo que le dedica.

Contenido del capítulo:

1- 3. Ideal de la Cuaresma.
4- 7. Prácticas cuaresmales.
8-10. Asentimiento y bendición del abad.

1-3. IDEAL DE LA CUARESMA

Muchos son los puntos de contacto entre la vida cristiana y las observancias monásticas. Y aquí incluso las mismas palabras se

CAPITULO XLIX

De la observancia de la Cuaresma

31 mar., 31 jul., 30 nov.

[1] Aunque la vida del monje debiera responder en todo tiempo a una observancia de Cuaresma, [2] no obstante, como quiera que esta virtud es de pocos, por eso exhortamos a que en estos días de Cuaresma guarden su vida con toda pureza, [3] y a que borren asimismo todas las negligencias de los otros tiempos en estos días santos. [4] Lo cual cumpliremos dignamente, si nos abstenemos de todo vicio, nos da-

toman de las enseñanzas dadas por el obispo de Roma al pueblo cristiano. El ideal de la Cuaresma se reduce a llevar una vida íntegra en el presente, y a purificarse del pasado, o sea, una vida en que la perfección cristiana obtenga todo su esplendor. Esta es precisamente la idea que tiene el monje al abandonar el mundo. Y ésta es al mismo tiempo la transformación y elevación que se propone la vida monástica. Mas no todo el mundo es capaz de sostenerse constantemente en este estado de heroísmo. S.B. se inclina siempre hacia los que son débiles. Los fuertes, al igual que aquellos monjes antiguos que despiertan nuestra admiración, no necesitan dedicar un tiempo especial a la propia perfección, porque constantemente, durante todo el año, trabajan en ella con todas sus fuerzas, ingeniándose con prácticas especiales por romper con las habituales tendencias del hombre inferior. Todos los monjes desean llegar a este estado, pero es cosa harto difícil. Por eso S.B. los anima a todos a vivir la Cuaresma de modo que aumente en ellos, paulatinamente, la pureza de vida. El tiempo es oportuno: la preparación para la Pascua. Para que la gracia de Cristo obtenga plena eficacia, y el alma se adhiera cada día más a Dios, es preciso que el monje busque la pureza de pensamiento y de afectos, y al mismo tiempo lave con la penitencia y las lágrimas de compunción, las faltas cometidas durante todo el año.

4-7. PRACTICAS CUARESMALES

4. **Quod tunc**... La santidad es incompatible con la satisfacción de los propios apetitos. Es necesaria la mortificación moral y física. Pretender santificarse de otra manera es un absurdo. S.B., sin embargo, se expresa sobre la penitencia con gran sobriedad. Nada de artificio, ni exageración. En las mismas prescripciones regulares, no deja entrever nunca que le guíe el propósito de mortificar a los monjes: así, en el comer, en el vestir, en el dormir, o en cual-

mus, oratióni cum flétibus, lectióni, et conpunctióni cordis, atque abstinéntiae óperam damus.

5 *Ergo his diébus augeámus nobis áliquid a sólito pensu servitútis nostrae, oratiónes peculiáres, ciborum et potus abstinéntiam;*

6 *ut unusquísque super mensúram sibi indictam áliquid própria voluntáte* cum gáudio Sancti Spíritus *offerat Deo:*

7 *id est, súbtrahat córpori suo de cibo, de potu, de somno, de loquacitáte, de scurrilitáte, et cum spiritális desidérii gáudio sanctum Pascha expéctet.*

8 *Hoc ipsud tamen quod unusquísque ófferit, abbáti suo súggerat, et cum eius fiat oratióne et voluntáte:*

[6] 1 Thes. 1, 6.

5. Omnem observantiam nostram ratio istorum dierum poscat augeri (*ibid.* II, 1).
Ad mensturam consuetudinis nostrae necessariis aliquid addamus augmentis (*ibid.*).
Debet esse aliquid quod Quadragesimae diebus addatur (otros: augeatur) (AMBROS., *De Virginibus* III, 17).
5-7. Cum fuisset ingressus [in monasterium Tabennense Macarius] et post breve tempus supervenissent Quadragessimae dies, vidit diversos vario more viventes: alium vespertinis horis solventem ieiunium, alium vero post biduum, alios etiam cibum post dies quinque gustantes; stantes quoque alios noctibus totis, sedentes diebus (PALAD., *Hist. Laus.*, versión antigua, "de Macario Alex.").
7. Paschalia sacramenta... desideranter expecten... Sanctum Paschale mysterium (SACR. GELAS., *I*, LV).

quier otra observancia. No obstante, considera necesaria la penitencia. Y ésta se endereza preferentemente al orden moral. La austeridad de vida y las exigencias espirituales son ya de suyo la mejor y más saludable penitencia.

A más de la mortificación que le impone el estado en que vive, el monje necesita la purificación personal y ésta debe estar también inspirada por el mismo equilibrio y sobriedad, y siempre en forma negativa: abstinencia de vicios y abstinencias corporales. Las prácticas positivas se dirigen más bien a lo profundo del alma. Tales son la oración con lágrimas, íntimamente enlazada con la compunción del corazón, y que tiene por fin purificar al monje de todo afecto o adhesión al pecado, y la lectura, encaminada a llenar el alma de los conocimientos y afectos que han de unirla a Dios.

5. **Ergo**... El pensamiento de S.B. es que en estos días demuestre el monje de alguna manera el deseo de purificación y liberación de las flaquezas ordinarias. Quien no procura hacer algo más de lo que es estrictamente obligatorio, acabará por no cumplir ni siquiera aquello mismo que está obligado a hacer. Es necesario, con todo, no dar un valor primario a lo que no es más que un medio. En el aspecto sensible el patriarca, siguiendo el mismo criterio, se limita a indicar solamente mortificaciones negativas: someter el cuerpo a alguna abstinencia, cercenando la cantidad de comida, bebida, descanso, la satisfacción de hablar, o contrarrestar el vicio de la superficialidad y ligereza. En cambio, en el aspecto espiritual hace hincapié en la actividad positiva que es objeto de su predilección, la oración.

mos a la oración con lágrimas, a la lectura, a la compunción del corazón y a la abstinencia. [5] Por tanto, añadámonos en estos días alguna cosa a la tarea acostumbrada de nuestra servidumbre: oraciones peculiares, abstinencia de los manjares y bebida; [6] de suerte que cada cual, además de la medida que tiene prescrita, ofrezca espontáneamente algo a Dios *con gozo del Espíritu Santo:* [7] esto es, que sustraiga a su cuerpo algo de la comida, bebida, sueño, conversación y pasatiempo, y espere la santa Pascua con alegría de espiritual anhelo. [8] Mas eso mismo que cada uno ofrece, sugiéralo a su abad y hágase con su oración y beneplácito

Pensu servitutis. El *pensum* era entre los romanos la cantidad de lana que se señalaba a una mujer, sobre todo a las esclavas, para que la hilara en un tiempo determinado (A. LENTINI, *S. Benedetto*... p.413). Corresponde a nuestra palabra "tarea". *Pensu* podría ser gramaticalmente una forma vulgar en vez de *penso*, y también el ablativo de un substantivo *pensus,-us* (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.338)

6. **Ut unusquisque**... S.B. deja aquí margen libre al ejercicio de la voluntad propia y la inclinación personal. Es un caso de supererogación. Se trata de rebasar con generosidad los límites de la observancia monástica y cuaresmal, presentando a Dios la ofrenda propia y espontánea que presta la colaboración individual a la Pasión redentora de Cristo y a la acción santificadora perpetuada por la Iglesia.

Cum gaudio... El gozo íntimo del Espíritu Santo es lo que informa todas las prácticas cuaresmales. El alma cosecha frutos ubérrimos al contacto con el Espíritu de Dios. Y es Él quien la lleva a las donaciones más generosas de su vida y a las delicadezas más imperceptibles de docilidad.

7. **Sanctum Pascha**... Éste es el blanco adonde converge toda la liturgia del año y adonde se dirige la mirada del monje, de un modo especial durante el período de Cuaresma. El desplegamiento perfecto de la gracia recibida en el bautismo, para obtener la entrada victoriosa en la gloria, es la aspiración continua de una vida monástica y el móvil constante de todas sus observancias. Su anticipación la encuentra en la celebración de la Pascua. Por eso se prepara alegremente a ella con un tiempo de penitencia, y gusta de ella como de un anticipo delicioso. La penitencia no se limita nunca a fijar la mirada en las tinieblas de la culpa, sino que concentra su atención en la luminosidad magnífica de la gracia.

8-10. ASENTIMIENTO Y BENDICIÓN DEL ABAD

S.B. conoce el valor de las iniciativas personales y las admite con benevolencia. Pero sabe también que en punto a virtud mo-

9 quia quod sine permissióne patris spiritális fit, praesumptióni deputábitur et vanae glóriae, non mercédi.
10 Ergo cum voluntáte abbátis ómnia agénda sunt.

10. Sine [praepositi] voluntate nullus frater quidquam agat (*Reg. II SS. Patrum* 1).

ral, puede haber excesos, por las ilusiones que fácilmente podemos forjarnos. Por eso, aun admitiendo la voluntad de elección del monje en materia de mortificación, considera necesario el asentimiento del abad para que aquélla pueda ser encauzada convenientemente y aceptada por Dios. Nueva demostración del alcance de la obediencia. En la mente de S.B. todos los actos del monje, hasta los más íntimos y personales, deben ser regulados por la

neplácito; [9] pues lo que se hace sin permisión del padre espiritual será atribuído a presunción y vanagloria, no a recompensa. [10] Háganse, pues, todas las cosas según la voluntad del abad.

voluntad del abad. Y si acepta la voluntad espontánea del monje, no es sino después que la ha sometido a su bendición, que es también la de Dios. De este modo se evitan dos peligros a cuál más pernicioso: los excesos y el orgullo. Así, el monje obtiene con la bendición de Dios el mérito de la obediencia, pues de otra forma, sus actos estarían minados por la presunción y vanagloria, y por consiguiente ya habrían recibido la recompensa.

CAPUT L

De frátribus qui longe ab oratório labórant aut in via sunt

1 apr., 1 aug., 1 dec.

1 Fratres qui omnino longe sunt in labóre, et non possunt occúrrere hora conpeténti ad oratórium,
2 (et abbas hoc perpéndet quia ita est),
3 agant ibidem Opus Dei ubi operántur, cum tremóre divino flecténtes génua.
4 Similiter qui in itínere dirécti sunt, non eos praetéreant horae constitútae, sed ut possunt agant sibi, et servitútis pensum non néglegant réddere.

1. Si corporaliter non occurrat adesse cum ceteris ad orationis locum, in quocumque loco inventus fuerit, quod devotionis est expleat (Basil. *Reg.* 107).
4. Si in navi fuerit, et in monasterio, et in agro, et in itinere, et in quolibet ministerio, orandi et psallendi tempora non praetermittat (*Reg. Pachomii* 142).

El lugar en donde debe desarrollarse la vida del monje es el monasterio. En él se santifica mediante las prácticas de la oración y del trabajo. Dos actos importantes y especialmente enlazados con la vida del cenobio y de la comunidad son el oficio divino y la refección. No obstante, circunstancias esporádicas pueden hacer imposible a un monje hallarse presente en estos actos. Los dos capítulos que siguen tratan de estos casos excepcionales.

El capítulo 50 prevé dos causas por las cuales se puede estar ausente del coro: el trabajo lejos del monasterio o un viaje.

Contenido del capítulo:

1-3. Ausencia del oratorio por el trabajo en lugar alejado.
4. Ausencia del oratorio por razón de viaje.

1-3. AUSENCIA DEL ORATORIO POR EL TRABAJO EN LUGAR ALEJADO

La no asistencia al oratorio no puede darse más que en casos excepcionales, ya que S.B. ha dispuesto que todo trabajo se realice dentro del recinto del monasterio. Caso de que los monjes tengan

CAPÍTULO L

De los monjes que trabajan lejos del oratorio o van de camino

1 abr., 1 ago., 1 dic.

[1] Los monjes que trabajan en lugares muy distantes y no pueden acudir al oratorio a la hora debida [2] (y el abad comprueba que es así en realidad), [3] hagan la Obra de Dios allí mismo donde trabajan, arrodillándose con santo temor. [4] De igual modo, los que van de camino no dejen pasar las Horas prescritas, antes récenlas para sí como puedan y no sean negligentes en satisfacer la tarea de su servidumbre.

que cuidar de los campos, puede suceder que tengan que trabajar en lugares distantes y entonces resulte muy difícil ir y venir a cada hora del oficio divino. Será incumbencia del abad el apreciarlo.

El oficio divino lo considera el santo legislador como un servicio obligatorio del monje. Por tanto, éste deberá satisfacer la deuda de su servidumbre. Y lo hará allí mismo donde trabaja poniéndose en la presencia de Dios que está en todas partes, con toda reverencia, sin omitir aquellas actitudes rituales, humildes y respetuosas, que se observan en el coro. La dispensa afecta al lugar, no al mismo oficio divino o a la hora de cumplirlo, ni siquiera a cualquier detalle que requiere la dignidad del mismo.

4. AUSENCIA DEL ORATORIO POR RAZÓN DE VIAJE

Una norma parecida fija S.B. para los que han de ir de viaje. Todos están sujetos a una misma servidumbre respecto a Dios, el único Señor. La fidelidad exige por consiguiente que no se descuide bajo ningún pretexto la obra de Dios. Con todo, puede suceder que el lugar y el tiempo impidan que se pueda cumplir cual convendría. S.B. deja este punto a la discreción del monje, a condición de que evite toda negligencia.

A raíz de la prescripción sobre esta circunstancia excepcional, queda de manifiesto una vez más el gran amor que debe sentir el monje por la obra principal que realiza en su vida y la solicitud y respeto de que debe hacerla objeto.

CAPUT LI

De frátribus qui non longe satis proficiscúntur

2 apr., 2 aug., 2 dec.

1 *Frater qui pro quovis respónso dirigitur, et ea die*
sperátur revérti ad monastérium, non praesúmat foris
manducáre, étiam si omnino rogétur a quovis:
2 *nisi forte ei ab abbáte suo praecipiátur.*
3 *Quod si áliter fécerit, excommunicétur.*

1. Nemo extra monasterium sine praecepto [= licentia] manducet neque bibat (*Ordo monasterii*).

El capítulo 51 es paralelo al anterior. Sin embargo, el título parece expresar más de lo que contiene. Sólo trata de la comida. Es natural que se coma fuera del monasterio cuando se va muy lejos de él. El presente capítulo sólo habla del caso en que la estancia fuera del monasterio sea breve.

S.B. no concibió jamás la clausura material como una norma de valor absoluto. Un monje puede ser enviado fuera del monasterio para cualquier diligencia, en cuyo caso será preciso evitar todo lo posible el contacto con el mundo. El mismo ambiente familiar que puede encontrar donde quiera que vaya, aunque sea bueno, puede serle perjudicial. El comer fuera del monasterio, en este caso particular, puede ser parte para hacerle revivir un ambiente que le aleje como ningún otro del sentido monástico. Por tanto, habiendo de volver el mismo día, no se le permitirá comer en lugar alguno, aunque se lo pidan con insistencia. Precisa para ello permiso del abad. La gravedad del mal que puede acarrear al monje el ser negligente en este punto, aparece por la severidad de la pena. Todavía es hoy una norma preventiva muy importante y digna de ser tenida en cuenta.

CAPÍTULO LI

De los hermanos que no van muy lejos

2 abr., 2 ago., 2 dic.

[1] El monje que es enviado para cualquier diligencia y espera volver al monasterio el mismo día, no se atreva a comer fuera, aun cuando alguien se lo pida reiteradamente, [2] a no ser que acaso tenga orden de su abad para ello. [3] Si obrare de otro modo sea excomulgado.

1. **Speratur reverti.** Puede considerarse como construcción personal, con *frater* por sujeto; dicha construcción con *spero* se halla también en otros autores. Pero podría ser aún construcción impersonal, a modo de paréntesis, como en 50,2 (cf. B. Linderbauer, *o.c.*, p.343).

CAPUT LII

De oratório monastérii

3 apr., 3 aug., 3 dec.

1 *Oratórium hoc sit quod dícitur, nec ibi quidquam áliud gerátur aut condátur.*
2 *Expléto Opere Dei, omnes cum summo siléntio éxeant, et habeátur reveréntia Deo:*
3 *ut frater qui forte sibi peculiáriter vult oráre, non impediátur altérius inprobitáte.*
4 *Sed et si áliter vult sibi secrétius oráre, simpliciter*

1-3. *In oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit; ut si aliquae etiam praeter horas constitutas, si eis vacat, orare voluerint, non eis sint impedimento, quae ibi aliquid agere voluerint* (Agust., *Ep.* 211, 7).

2-4. Intra nostrum cubiculum supplicamus... cum... *secreto*... ac familiariter preces nostras Domino reseramus. Clauso *oramus* ostio, cum strictis labiis omnique silentio supplicamus *non vocum sed cordium* scrutatori. In abscondito *oramus, quando corde tantum et intenta mente* petitiones nostras soli pandimus Deo... *Cum summo est orandum silentio*... ne fratres adstantes nostris susurris vel clamoribus avocemus... (*Conl.* IX, 35).

4. Omni cordis intentione [orare] (*Inst.* II, 5, 12).
(Intentio cordis. Cf. *Conl.* I, 7; II, 12; IV, 4; IX, 6, 7, 12; X, 8; XII, 8; XXI, 22; XXIII, 11; *Inst.* V, 34).

2-5. Illum vero, qui constitutus in tepore mentis cum clamore supplicat aut aliquid horum quae praediximus e faucibus suis emittit... dupliciter peccare pronuntiant, primo quod orationis suae reus sit, secundo quod indisciplinato strepitu alterius quoque qui forsitan intentius orare potuit intercipit sensum. Ideoque praecipiunt eam celeri fine concludi... (*Inst.* II, 10).

Tras de precisar S.B. los casos excepcionales (c.50-51), vuelve a la idea principal: oración y trabajo deben realizarse dentro del monasterio. Ahora bien, la obra principal, el oficio divino, debe tener un lugar propio, apto y sagrado. Un lugar donde los monjes puedan además darse a la oración en circunstancias favorables para hacerla bien y tranquilamente.

Contenido del capítulo:

1. Qué es el oratorio.
2-3. Respeto que debe tenérsele.
4-5. Obra que se debe cumplir en él.

1. QUÉ ES EL ORATORIO

1. **Oratorium**... La lógica consecuente propia del pensamiento de S.B. presta una gran simplicidad y vigor a la definición que da

CAPÍTULO LII

Del oratorio del monasterio

3 abr., 3 ago., 3 dic.

[1] Sea el oratorio lo que dice su nombre, y no se haga ni guarde allí ninguna otra cosa. [2] Concluída la Obra de Dios, salgan todos con sumo silencio guardando a Dios la debida reverencia, [3] para que el hermano que por ventura quiera orar privadamente, no sea impedido por la indiscreción de otro. [4] Y si alguno en otra ocasión desea orar para

del oratorio. La perfección de una cosa es que sea plenamente aquello para lo que ha sido destinada. El santo legislador exige esta perfección y santidad para el lugar consagrado a la celebración de los divinos misterios, y que ha de ser ocupado por la majestad de Dios. Por eso no puede considerársele como una estancia cualquiera del monasterio, ni guardarse en él nada que no sea estrictamente propio del culto, ni mucho menos cuidar de él con sordidez o negligencia.

Geratur. S.B. se aparta en este punto de la antigua práctica del monaquismo oriental que prescribía a los monjes el trabajo manual durante la oración común, como aparece claro en la *Regla* de S. Pacomio. Que este uso se introdujo en Occidente, se desprende de la *Regula ad Virgines*, 10, de S. Cesáreo, si bien éste lo adoptó, restringido ya tan sólo a las vigilias nocturnas, por una razón práctica, a saber, que las monjas no se durmieran mientras rezaban.

2-3. RESPETO QUE DEBE TENÉRSELE

Para que el oratorio sea lo que dice su nombre, lugar de oración, debe guardarse en él riguroso silencio. Solamente pueden oírse, a las horas establecidas, los cantos y salmodia del oficio divino. Por doble razón: por la reverencia que inspira la majestad de Dios que allí habita y por la caridad debida a los hermanos que tal vez deseen orar para sí.

4-5. OBRA QUE SE DEBE CUMPLIR EN ÉL

4 **Sed et**... El lugar está dedicado exclusivamente a la oración. Por consiguiente, fuera de las horas en que se celebra la acción litúrgica, nadie puede permanecer en él, si no es para darse a la plegaria privada. En esta coyuntura, S.B. vuelve a indicar algunas condiciones necesarias para la oración dignas de notarse.

intret et oret; non in clamósa voce, sed in lácrimis et intentióne cordis.

5 *Ergo qui símile opus non facit, non permittátur, explicito Opere Dei, remorári in oratório, sicut dictum est, ne álius impediméntum patiátur.*

Sibi secretius orare. Se trata de la oración personal, distinta de la oficial y pública. Es como el eco concreto e individual de la gracia que Dios ha derramado en el alma y la efusión íntima, profunda y silenciosa de ésta en el seno de la divinidad, desasiéndose de todo elemento externo y material. Es una manifestación de la vida que el monje encierra en el santuario interior de su alma.

Simpliciter... Nada de formulismos, ni preludios, ni métodos concebidos de antemano. Todo es aquí natural y espontáneo. Es una sencilla respuesta a una voluntad sincera. Es un entablar conversación con Dios. ¿Quiere el monje orar? Que entre sencillamente y ore. La preparación a esta oración es toda la vida del monje. La fórmula y el sistema están en manos del Espíritu de Dios. El es quien enseña al hijo cómo ha de dirigirse al Padre. ¡Cuántas generaciones de hombres que han llevado una sublime vida de oración, han partido de este principio!

Non in clamosa... No son los gritos lo que Dios escucha. S.B. los rechaza de plano. El alma pura y sincera, sin decir nada, canta y se deja oír de Dios. Además, lo ruidoso, lo espectacular, hay que desterrarlo en absoluto, porque a más de ser inútil, es un estorbo

sí más en secreto, entre simplemente y ore; no en voz alta, sino con lágrimas y fervor del corazón. [5] Por tanto, al que no observe tal conducta, no se le permita, como queda dicho, quedarse por más tiempo en el oratorio después del Oficio divino, para que no estorbe a los demás.

para los demás, y todo el mundo tiene derecho a no ser molestado cuando habla con Dios.

Sed in lacrimis. También éstas deben ser silenciosas y sinceras. El espíritu de compunción acompaña siempre al alma y la hace consciente de su miseria, cuando se halla delante de Dios.

Et intentione cordis. Ésta es la condición esencial que da fuerza y valor a la oración. Es digno de notar el tono afectivo que S.B. quiere que tenga la plegaria, y cómo exige que la voluntad no permanezca al margen de las visiones sublimes de la mirada interior del alma. La oración no es tal si no hay la adhesión de la voluntad y de los afectos, de una manera sincera y profunda. Es un diálogo en el que Dios abre los tesoros de su gracia, y el alma responde con el abandono y la fervorosa adhesión a la voluntad divina.

Quien en el oratorio no observa tal conducta no es digno de permanecer en él, y, por tanto, cuando el oficio divino ha terminado, debe el monje salir y no molestar al que desea continuar en silencio la conversación iniciada con Dios.

CAPUT LIII

De hospítibus suscipiéndis

4 apr., 4 aug., 4 dec.

1 *Omnes superveniéntes hóspites tamquam Christus suscipiántur, quia ipse dictúrus est:* Hospes fui, et suscepístis me.

2 *Et ómnibus cóngruus honor exhibeátur,* máxime domésticis fidei *et peregrínis.*

[1] Mt. 25, 35.
[2] Gal. 6, 10.

1-13. Occurrerunt nobis fratres,... et adorantes in facies suas usque ad terram, osculabantur nos, ... Ubi autem appropinquare iam coepimus, etiam ipse [abbas] procedit in occursum. Et ut vidit nos, statim prior adoravit usque ad terram, et surgens osculo nos suscepit. Ubi autem ingressi sumus monasterium, oratione prius (ut moris est) data, pedes nostros propriis manibus lavat, et cetera quae ad requiem corporis pertinent adimplevit. ... Multa de hospitalitatis studio disserebat, et praecipiebat attentius ut adventantes fratres quasi Domini suscipiamus adventum. Nam et *adorari fratres* adventantes propterea traditio habetur, ut certum sit *in adventu eorum adventum Domini Iesu haberi qui dicit: Hospes fui et suscepistis me* (Rufino, *Hist. mon. in Aeg.*, 7; cf. 21).

Velut angelum Dei excipientes adorant, pedes lavant, ad orationem invitant, mensam ponunt (*ibid.* 1).

Cumque salutans nos orasset more sibi solito, pedes hospitum propriis manibus lavat, et docere nos ex Scripturis quae ad aedificationem vitae ac fidei pertinent, coepit (*ibid.* 2).

Cum vidisset nos, et osculo salutasset, atque ex more post orationem etiam pedes lavisset (*ibid.* 9).

2. Quando ad ostium monasterii aliqui venerint, si clerici fuerint aut monachi, maiori honore suscipiantur; lavabuntque pedes eorum (*Reg. Pachomii* 51).

5. EL MONJE Y EL MONASTERIO RELACIONADOS CON EL EXTERIOR (c.53-57)

Aunque el monje, al abrazar la vida monástica se separa, como particular, de todo lo del mundo, el monasterio como tal no puede desentenderse del ambiente social que le rodea. Entre el mundo y el monasterio habrá continuamente una corriente de influencias mutuas beneficiosas para ambas partes, pero que no deja de constituir un peligro para la vida espiritual de los monjes. En toda legislación monástica, por tanto, es preciso tener presentes estas circunstancias para asegurar su regularidad.

El grupo de capítulos 53-57 determina la posición que adopta el monasterio frente al mundo que se le acerca y con el que debe entrar necesariamente en contacto. Prevé al mismo tiempo los inconvenientes que podrían seguirse para la vida interna del monasterio,

CAPÍTULO LIII

Cómo se ha de recibir a los huéspedes

4 abr., 4 ago., 4 dic.

[1] A todos los huéspedes que llegan al monasterio recíbaseles como al mismo Cristo, pues Él ha de decir: *Huésped fuí y me recibisteis.* [2] Y tribútese a todos el honor debido, *en especial a nuestros hermanos en la fe* y a los peregrinos.

señala consecuencias prácticas que afectan al monje tomado individualmente, y fija leyes que regulan la venta de las obras producidas por los artífices. Comprenden, pues, un conjunto de normas sobre las relaciones del monje y del monasterio con el exterior.

S.B. tiene presente en este capítulo la fuerza de atracción que ejerce el monasterio en derredor suyo. Es incuestionable que el monasterio es siempre un foco que irradia santidad y que atrae a muchas almas sedientas de las cosas de Dios. La potencia de su organización y la laboriosidad de sus miembros le dan, por otra parte, la posibilidad de ser un refugio para los desvalidos. En concreto S.B. habla y legisla aquí de las relaciones con los huéspedes.

Contenido del capítulo:

1- 2. Sujeto de la hospitalidad monástica.
3-14. Ceremonial de la recepción de los huéspedes.
15. Atención especial a los pobres y peregrinos.
16-22. Puntualizaciones sobre la organización de la hospitalidad.
23-24. Relaciones entre los monjes y los huéspedes.

1-2. SUJETO DE LA HOSPITALIDAD MONÁSTICA

La hospitalidad monástica es una obra de fe y de amor que descansa sobre una base natural llena de humanidad. No solamente el monje individualmente, mas también el monasterio colectivamente va en pos de Cristo y le busca por doquier para prestarle su homenaje y servirle con honor. La fe muestra a Cristo en el huésped. Esta ley ha imperado en toda la tradición benedictina. Externamente las personas y las circunstancias exigen cada una su trato adecuado. En el fondo, empero, como la razón que mueve es trascendente, el monasterio acoge a todo el mundo a impulsos de un mismo sentido sobrenatural.

2. **Domesticis fidei.** *Domesticus* significaba para los romanos todo aquello que de una manera u otra pertenecía a la propia casa,

3 *Ut ergo nuntiátus fúerit hospes, occurrátur ei a prióre vel a frátribus cum omni officio caritátis;*
4 *et primitus orent páriter, et sic sibi sociéntur in pace.*
5 *Quod pacis ósculum non prius offerátur nisi oratióne praemissa, propter inlusiónes diabólicas.*
6 *In ipsa autem salutatióne omnis exhibeátur humílitas ómnibus veniéntibus sive discedéntibus hospítibus:*
7 *inclináto cápite vel prostráto omni córpore in terra, Christus in eis adorétur qui et suscípitur.*
8 *Suscépti autem hóspites ducántur ad oratiónem, et póstea sédeat cum eis prior, aut cui iússerit ipse.*
9 *Legátur coram hóspite Lex divina ut aedificétur, et post haec omnis ei exhibeátur humánitas.*

[3] Cf. Act. 28, 1.

4. Hic enim mos est apud Aegyptum, ut ubi advenerint fratres statim per orationem sibi invicem confoederentur (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 1).
Forma huius modi inter monachos observatur, ut si quis ad eos veniat... *ante omnia* oratio fiat, ut nomen *Domini* invocetur: quia si fuerit aliqua transformatio daemonis, continuo oratione facta diffugiet (*ibid.* 1).
7. Prostrato omni corpore in terra (SACR. GELAS. *I*, XVI, XXXVIII).
7, 9, 15. In officiis hospitalibus, omnibus humanitas impertienda est... Ne tu cum suscipias hominem, suscipias Christum. Licet in hospite sit Christus, quia Christus in paupere est, sicut ipse ait (Mt. 25, 36) (AMBROS., *De officiis* II, 107).
9. Habebat hospitalem cellulam, in qua adventantes hospitio recipiat et omni humanitate refoveat (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 17).
Supervenientibus fratribus... humanitatem quam iubemur omnibus exhibere... (*Conl.* II, 25; cf. 26).

o quienes habitaban en ella. La expresión de S.B., tomada de Gal. 6,10, da a entender que se refiere en general, a aquellas personas que, por profesar una misma fe, forman parte de una misma familia, la Iglesia católica. Mas B. LINDERBAUER *(o.c.,* p.346) supone con razón que el texto completo del capítulo excluye ya, por sí, a los que no pertenecen a la fe católica, y que por tanto aquí no puede hacer una distinción especial para los que la practican. Por otra parte, el hecho de que en la Regla de San Pacomio (51) se prescriba que la hospitalidad sea dispensada *primordialmente* a los clérigos y monjes, ha hecho suponer a muchos que acaso fuese ésta también la intención del legislador del monacato occidental. Como en tiempo de S.B. a éstos se les designaba con la frase de *domesticos Dei,* Lejay supuso que esta lectura sería la de la *Regla,* pero B. LINDERBAUER *(o.c.,* p.346) advierte que tal lección no está patrocinada por ningún manuscrito. G. MORIN, que en su versión de la *Regla (o.c.,* p.205), cree que esta expresión se refiere a aquellos que forman parte de una manera especial de la casa de la Iglesia, por ejemplo, la clerecía y los monjes, en un artículo de la R. Bén. (1922, p.127 ss.) había sospechado que acaso pudiera designar a los pobres. Otros autores, como P. DELATTE *(o.c.,* p.378 ss.), sin proponerse la cuestión muy a fondo, se inclinan por el significado de fieles, pero

[3] Por tanto, en seguida que sea anunciado algún huésped, le saldrán al encuentro el superior y los monjes con la más obsequiosa caridad; [4] y ante todo oren juntos y dense mutuamente la paz. [5] Este ósculo de paz no se ofrezca sino después de la oración, a causa de las ilusiones diabólicas.
[6] Y muéstrese en esta salutación a todos los que llegan o marchan la mayor humildad: [7] con la cabeza inclinada o postrado todo el cuerpo en tierra, adórese en ellos a Cristo, que es a quien se recibe.
[8] Acogidos, pues, los huéspedes, lléveseles a orar, y luego se sentará con ellos el superior o quien éste mandare.
[9] Léase en presencia del huésped la Ley divina para que se edifique, y después de ello se le obsequiará con el mayor agasajo.

aceptan que pueda referirse en especial a clérigos y monjes. A. LENTINI *(S. Benedetto...,* p.432) cree que esta frase debía haber alcanzado un significado más restringido, técnico, particularizando algún sector determinado dentro de la masa de los fieles: "aquellos que en el campo de la fe, entre los fieles, son los domésticos, los más familiares de Dios", es decir, "los monjes (y también los clérigos)".

3-14. CEREMONIAL DE LA RECEPCIÓN DE LOS HUÉSPEDES

De conformidad con la idea que se tiene del huésped, se procede a su recepción. Ésta se realiza según un ritual lleno de unción y finura de espíritu. Comprende los siguientes actos:

1) En la puerta del monasterio: (3-5) breve fórmula de plegaria, expresión de la comunión de fe, seguida de la señal de fraternidad cristiana, el ósculo de paz. A continuación (6-7), la salutación propiamente monástica llena de humildad y deferencia para con Cristo a quien se recibe. La forma de adoración al huésped divino es la inclinación del cuerpo o la postración. Los sentimientos interiores hacia Cristo, que está presente en la persona del huésped, se traducen al exterior con un acatamiento y sujeción total.

2) En el interior del monasterio: dentro del monasterio el ceremonial sigue un orden de acuerdo con la importancia de los actos que se han de cumplir o la necesidad de cada huésped. Comienza conduciéndosele al oratorio (8), donde se une en la plegaria y en la comunión espiritual de la gracia y dones de Dios. Entonces los que acompañan al abad, o al que éste haya ordenado atender al huésped, vuelven a sus ocupaciones, y el abad o monje que le representa se entretiene con él durante un espacio de tiempo, alimentando el espíritu con la lectura de la ley divina (9).

Honrado el huésped con la participación de los bienes espirituales que posee el monasterio, se le sirve y obsequia con todo agasajo. En primer lugar ofreciéndole el alimento oportuno para reponerse

10 Ieiúnium a prióre frangátur propter hóspitem, nisi forte praecipuus sit dies ieiúnii qui non possit violári:
11 fratres autem consuetúdines ieiuniórum prosequántur.
12 Aquam in mánibus abbas hospítibus det:
13 pedes hospítibus ómnibus tam abbas quam cuncta congregátio lavet:
14 quibus lotis, hunc versum dicant: Suscépimus, Deus, misericórdiam tuam in médio templi tui.
15 Páuperum et peregrinórum máxime susceptióni cura sollícite exhibeátur, quia in ipsis magis Christus suscípitur; nam divitum terror ipse sibi éxigit honórem,

5 apr., 5 aug., 5 dec.

16 Coquína abbátis et hóspitum super se sit, ut incértis horis superveniéntes hóspites, qui numquam desunt monastério, non inquieténtur fratres.
17 In qua coquína ad annum ingrediántur duo fratres, qui ipsud officium bene impleant.

[31] Ps. 47, 10.

10. Tanta cordis alacritate nos suscipi mirabamur, ut nulla prorsus usque ad praestitutam ieiunii horam refectionis regula servaretur sed absque legitimis quartae sextaeque feriae, cotidiana statio solveretur... [Respondit senior]: Suscipiens in vobis Christum reficere eum debeo (*Inst.* V, 24).
Si velit quis in fratris adventu, in quo Christum debet humanitate reficere et gratissima susceptione conplecti, austeritatem ieiunii custodire, nonne inhumanitatis potius crimen incurrit quam laudem et meritum religionis adquirit? (*Conl.* XXI, 14).
Necesse est cursum atque mensuram cotidianae continentiae nostrae,... nonnullis fratribus supervenientibus intercidi (*Conl.* XXIV, 17).
15. Senior habet curam peregrinorum atque advenientium deputatam, eisque omnem diligentiam susceptionis et humanitatis impendit (*Inst.* IV, 7).
Ne inanem dimittas pauperem, ne forte Dominus in hospite aut in paupere ad te veniat (*Reg. Macarii* 20).

de la fatiga del camino (10-11); antes, empero, el abad le dará aguamanos (12), y en otro momento el mismo abad con los monjes le prestarán el servicio de caridad de lavarle los pies (13). Pone fin a la ceremonia el mismo espíritu de fe y amor con que ha comenzado: es el reconocimiento humilde de que aquella visita es una gracia y que por ella Dios ha otorgado al monasterio un nuevo don, fruto de su misericordia (14).

Todo este ceremonial está animado de un espíritu sobrenatural finísimo, sin perder de vista todos los detalles de una buena educación y cortesía humana. Todo se realiza con la solicitud de la caridad, con la circunspección que postula la fe sobrenatural, con el gesto de la gravedad monástica, con la condescendencia y flexibilidad que requiere la naturaleza y con el orden que exige la regularidad de la vida del monasterio.

15. ATENCIÓN ESPECIAL A LOS POBRES Y PEREGRINOS

15. **Pauperum**... Puede decirse que no es más que un llamamiento a la razón fundamental de la hospitalidad, un toque de aten-

[10] El superior en atención al huésped quebrantará el ayuno, a no ser que sea uno de los principales días en que no pueda violarse; [12] los monjes, empero, continúen con los ayunos acostumbrados.

[12] Dé el abad aguamanos a los huéspedes, [13] y tanto él como toda la comunidad lave los pies a todos ellos. [14] Concluído el lavatorio, digan este verso: *Hemos recibido, Señor, tu misericordia en medio de tu templo.*

[15] Sobre todo póngase el mayor esmero en el recibimiento de pobres y peregrinos, porque en ellos se recibe a Cristo más particularmente: que a los potentados el mismo temor que inspiran induce de suyo a honrarlos.

5 abr., 5 ago., 5 dic.

[16] Haya cocina aparte para el abad y los huéspedes, para que éstos, que nunca faltan en el monasterio, no perturben a los monjes al llegar a horas imprevistas. [17] En esta cocina póngase por todo el año a dos hermanos que desempeñen bien este oficio. [18] Si lo precisan, se les propor-

ción para obrar sobrenaturalmente. Los ricos y los poderosos tienen de por sí suficientes títulos naturales para reclamar la atención y los honores. Difícilmente se descuidan los deberes de hospitalidad para con ellos. A los pobres y peregrinos, en cambio, si no es por espíritu sobrenatural, no se les atenderá o por lo menos no se hará debidamente, ya que ellos no reportan ningún beneficio material que les recomiende. Y precisamente por eso Cristo se hace más encontradizo en ellos, y se le puede honrar de una manera más directa, pura y desinteresada.

16-22. PUNTUALIZACIONES SOBRE LA ORGANIZACIÓN DE LA HOSPITALIDAD

16. **Coquina**... El número y la frecuencia de huéspedes y peregrinos que han de ser atendidos, obliga a tomar precauciones para prevenir cualquier desorden en la vida cotidiana de la comunidad. Al efecto se organiza un servicio especial para ellos. Lo que más podría perturbar es el servicio de la cocina, que no es posible prever ante la irregularidad con que pueden llegar los huéspedes. Por tanto, habrá para éstos una cocina aparte. Los encargados de la misma se ocuparán en este ministerio durante un año y se elegirán de entre los hermanos que sepan desempeñarlo satisfactoriamente. Si fuere preciso, se designarán otros hermanos para que les ayuden, como es norma general del monasterio en todos los oficios. Cuando el trabajo sea escaso, señálenseles otras ocupaciones con el fin de evitar la ociosidad.

18 *Quibus, ut indigent, solácia amministréntur, ut absque murmuratióne sérviant; et iterum, quando occupatiónem minórem habent, éxeant ubi eis imperátur in ópera.*

19 *Et non solum ipsis, sed et in ómnibus officiis monastérii ista sit considerátio,*

20 *ut, quando indigent, solácia adcommodéntur eis, et iterum, quando vacant, oboédiant imperátis.*

21 *Item et cellam hóspitum hábeat adsignátam frater cuius ánimam timor Dei póssidet:*

22 *ubi sint lecti strati sufficiénter, et domus Dei a sapiéntibus et sapiénter amministrétur.*

23 *Hospítibus autem, cui non praecípitur nullátenus sociétur neque conloquátur;*

24 *sed si obviáverit aut víderit, salútátis humíliter, ut díximus, et petíta benedictióne; pertránseat, dicens sibi non licére cónloqui cum hóspite.*

21-24. Venientibus [hospitibus] nullus nisi unus, cui cura circa hospitale fuerit iniuncta, occurrat, et responsum det venientibus. Orare vel pacem offerre non liceat ulli, nisi prius videatur ab eo qui praest patre; et oratione simul peracta, sequatur ordine suo pacis officium reddere. Nec licebit alicui fratri cum superveniente sermocinari. ... Venientibus vero fratribus ad horam refectionis, non licebit peregrino fratri cum fratribus manducare, nisi cum eo qui praest patre, ut possit aedificari (*Reg. I SS. Patrum* 8).

21. **Item et cellam**... Debe haber también un local a propósito, hospedería, que permita atender a los huéspedes como es debido. El hospedero será un monje que edifique a todos aquellos con quienes habrá de tener contacto y a quien la influencia del exterior no le sea perjudicial. La condición que resume todas las cualidades del hospedero es que esté poseído del temor de Dios. Ha de tener un trato agradable, solicitud y juicio, no menos que la suficiente calma, paciencia y espíritu de sacrificio. Sólo su vida espiritual puede garantizar los buenos resultados de su actuación. Tanto las disposiciones y orden que rige la hospedería como lo restante del monasterio, deben indicar siempre que la casa de Dios es administrada por hombres prudentes y prudentemente.

cionará ayudantes, para que sirvan sin murmuración; por el contrario, cuando tengan poco que hacer, salgan a trabajar a donde se les mande. [19] Y no solamente en éstos, sino en todos los oficios del monasterio téngase este cuidado [20] de proporcionar ayudantes a quienes lo necesiten, y a su vez, cuando queden libres, obedezcan en lo que se les mande.

[21] Asimismo confíese a un monje cuya alma esté poseída del temor de Dios el cuidado de la hospedería, [22] en la cual haya camas preparadas en número suficiente, y sea la casa de Dios sabiamente administrada por hombres sabios.

[23] Por lo demás, de ningún modo se junte ni hable con los huéspedes quien no tenga orden para ello; [24] mas si alguno se cruzare con ellos o los viere, después de saludarles humildemente, como dijimos, y pedida la bendición, siga adelante diciendo que no le está permitido hablar con los huéspedes.

23-24. RELACIONES ENTRE MONJES Y HUÉSPEDES

Por mucha veneración que S.B. sienta por los huéspedes, no olvida los peligros que pueden originarse de las relaciones de los monjes con el mundo exterior. Ha indicado antes de ahora que la presencia de los huéspedes no debe perturbar la observancia regular (16). Entretenerse con ellos puede ser ocasión de disipación y aun de relajación del espíritu monástico, ya que por buena que sea la vida del mundo, su contacto no conviene en modo alguno a los que lo han abandonado para siempre. Nadie podrá acompañarles ni hablarles que no tenga permiso. Sin embargo, la buena educación requiere ser correctos. Al encontrarse, pues, con un huésped, se le saludará humildemente, y se le pedirá la bendición, reconociendo así la dignidad sobrenatural que posee. Y sin más, deberá el monje indicarle con buenas palabras que no le está permitido hablar con los huéspedes. Ante las muestras de honor de que es objeto y el ejemplo de observancia del monje que obra así, el huésped quedará saludablemente impresionado.

CAPUT LIV

Si débeat mónachus lítteras vel áliquid suscípere

6 apr., 6 aug., 6 dec.

1 *Nullátenus líceat mónacho, neque a paréntibus suis neque a quoquam hóminum nec sibi invicem, litteras, eulógias vel quaélibet munúscula accípere aut dare sine praecépto abbátis.*

2 *Quod si étiam a paréntibus suis ei quicquam diréctum*

1. Nemo ab altero accipiat quidpiam, nisi praepositus iusserit (*Reg. Pachomii* 106).

Quaecumque... occulte ab aliquo *litteras vel quaelibet munuscula accipiat*... (Agust., *Ep.* 211, 11).

Nullus occulte aliquid accipiat; praecipue epistolas sine scientia abbatis nullus accipiat nec transmittat (Cesár., *Reg. ad mon.* 15; cf. *Reg. ad virg.* 23).

Si epistolam cuiuscumque suscipere, si rescribere sine suo abbate temptarit... (*Inst.* IV, 16).

2-3. Consequens ergo est ut etiam illud quod suis vel filiabus vel aliqua necessitudine ad se pertinentibus in monasterio constitutis aliquis vel aliqua contulerit, sive vestem, sive quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiatur sed *sit in potestate praepositae*, ut in commune redactum, *cui necessarium fuerit praebeatur* (Agust., *Ep.* 211, 12).

Si aliquis de propinquis aliquid [monacho] transmiserit, offerat abbati: si ipsi est necessarium ipso iubente habeat; si illi necesse non est, in commune redactum cui opus est tribuatur (Cesár., *Reg. ad mon.* 1; cf. *Reg. ad virg.* 40).

Si [propinquus monacho] aliquid attulerit ciborum... suscipere ipse non poterit... nihil eorum is cui allata sunt accipiet, sed cuncta ad loca aegrotantium deferentur (*Reg. Pachomii* 52).

Las visitas de parientes u otras personas pueden exponer al monje a inobservancias de monta en materia de pobreza. Un sentimiento muy natural y humano induce fácilmente a estos visitantes, y sobre todo a los padres, a ofrecer algún obsequio a sus visitados, con peligro de que se aferren a las cosas materiales que han abandonado, o también de hacerse con títulos de propiedad que aprisionen su corazón, todo lo cual sería en perjuicio de su vida espiritual. Por su contenido, este capítulo completa los conceptos ya expresados por S.B. acerca de la obediencia y del vicio de la propiedad.

Contenido del capítulo:

1. Principio general.
2-4. Aplicación.
5. Penas a los contraventores.

1. PRINCIPIO GENERAL

Nullatenus... La razón es obvia. No teniendo los monjes ningún derecho a poseer, no pueden recibir nada de nadie; y no

CAPÍTULO LIV

Si debe el monje recibir cartas o alguna otra cosa

6 abr., 6 ago., 6 dic.

1 En modo alguno le sea lícito al monje recibir o dar cartas, eulogias o cualesquiera regalos, ni de sus parientes, ni de cualquier otra persona, ni entre sí, sin licencia de su abad. 2 Y si le enviaren alguna cosa, aunque sean sus padres, no presuma aceptarla sin haberlo puesto antes en

teniendo nada propio no pueden darse mutuamente cosa alguna. El precepto es absoluto y universal: lo abarca todo por insignificante que sea. La única norma para usar alguna cosa es la voluntad del abad, la obediencia. Es cabalmente la doctrina del capítulo 33, con aplicaciones concretas.

Eulogias. Presenta esta palabra diversas acepciones relacionadas lógicamente. Significó en primer lugar, particularmente en S. Cirilo de Alejandría, a menudo con el adjetivo *mystica*—μυστική εὐλογία—la sagrada Eucaristía *(In Ioann.* III, 6 [VI, 35]; IV, 2 [*passim*]; VII [X, 26]; X, 2 [XV, 1]; XI, 9 [XVII, 12, 13], c.12 [XVII, 22, 23]; XII [XIX, 32-37]). Así también en escritores latinos: Rufino, *Basilii Reg.* 133; S. Agustín, *Epist.* 36,19; *Vitae Patrum,* V, 15,8; y otros muchos textos menos claros (cf. *Thesaurus* V, 2, col.1048). Significó también aquella parte de panes ofrendados por los fieles que no habiendo sido consagrados, eran repartidos, al fin de la misa, a los fieles. En consecuencia usóse después este vocablo para designar aquellos panes bendecidos que mutuamente se enviaban obispos y presbíteros a modo de presentes o pequeños regalos de carácter religioso, en señal de comunión en una misma fe o bien de amistad. El mismo S.B. recibió un pan envenenado so pretexto de eulogia *(Dial. II, 8)*. Finalmente se aplicó aún en sentido más amplio a cualquier género de pequeños dones o regalos entre eclesiásticos, siendo éste el sentido en que lo usa S.B. en este pasaje. Aun se empleó esta palabra, con un valor de carácter más bien jurídico, el cual no mencionamos porque no ofrece interés alguno para el comentario a la *Regla* (cf. Du Cange, t.3, p.332-333).

2-4. APLICACIÓN

Un ejemplo muestra claramente el alcance de la prescripción y el grado de renuncia por parte del monje. Los familiares pueden enviar a éste algún regalo, pero sin autorización del abad no puede recibirlo. Caso que el abad le autorice, pondrá en seguida la cosa en manos del superior, quien puede prescindir en absoluto de cual-

fúerit, non praesúmat suscípere illud, nisi prius indicátum fúerit abbáti.

3 *Quod si iússerit súscipi, in abbátis sit potestáte cui illud iúbeat dari:*

4 *et non contristétur frater cui forte diréctum fúerat, ut non detur occásio diábolo.*

5 *Qui autem áliter praesúmpserit, disciplínae regulári subiáceat.*

4. *Ne diabolo* insidianti et saevire cupienti ad nocendum *detur occasio*, quando et apostolus dicat: *Nolite locum dare diabolo* (Eph. 4, 27) (CIPRIA., *Ep. 4*, 2).

quier indicación inherente al obsequio y asignarlo al que crea oportuno, pues la voluntad del donante no crea ningún derecho en el monje obsequiado. La práctica es difícil y podrá ser dolorosa para el interesado, pero es preciso mantener en vigor un principio de tanta importancia. El monje ha de vigilar que el afecto sensible a un objeto no trabaje en favor del enemigo, ni le llene de amargura, resentimiento o tristeza. No debe olvidar que su absoluta po-

conocimiento del abad. [3] Y caso de que le autorizare para recibirla, quedará al arbitrio del abad adjudicarla a quien él disponga; [4] y no se contriste el monje a quien por ventura había sido dirigida, para que no se dé ocasión al demonio. [5] El que osare obrar de otro modo, sea sometido a la disciplina regular.

breza le confiere el derecho a mayores y mejores riquezas y por tanto debe estar contento, sea cual fuere la decisión del abad.

5. *PENAS CONTRA LOS CONTRAVENTORES*

5. **Qui autem**... El desprendimiento total del afecto a las cosas sensibles, cualesquiera que sean, es de una importancia capital para la vida espiritual de un hombre que está consagrado a Dios. La tradición lo ha comprendido así y ha castigado severamente todo deseo de propiedad. S.B. sigue la misma trayectoria, y, aun cuando el objeto sea insignificante, al que se muestre débil en este punto, le considera digno de las más severas correcciones de la disciplina regular.

CAPUT LV

De vestiário vel calciário fratrum

7 apr., 7 aug., 7 dec.

1 *Vestiménta frátribus secúndum locórum qualitarem ubi hábitant vel áerum tempériem dentur,*
2 *quia in frígidis regiónibus ámplius indigétur, in cálidis vero minus.*
3 *Haec ergo considerátio penes abbátem est.*
4 *Nos tamen mediócribus locis sufficere crédimus mónachis per síngulos cucúllam et túnicam,*

1. Ceterum a nobis tenenda sunt illa tantummodo, quae vel *locorum* situs *vel* provinciae usus admittit. *Nam* neque gallicis nos quoque colobiis seu una tunica esse contentos *hiemis* permittit asperitas... (*Inst.* I, 10).

Es una materia importante dentro de la larga serie de capítulos (31-57) relacionados con el mayordomo del monasterio y la administración de las cosas materiales. Viene a ser como un paréntesis en medio del tratado especial de las relaciones del monasterio con el exterior (53-57). S.B. detalla la indumentaria monástica, que es la parte más visible y externa del monje, y por la cual se le juzga a menudo. Ya desde un principio el monaquismo adoptó un vestuario más o menos concreto que en breve resultó distinto del vestido ordinario de los seglares. Esta diferenciación constituye un complemento de la clausura, pues mantiene al monje a distancia del mundo y le separa de los que en él viven. Tiene además otros aspectos beneficiosos para el monje. Ya los antiguos monjes buscaron un simbolismo en cada una de las prendas que integran el hábito monástico. Le recuerda siempre al monje su condición de segregado del mundo para llevar una vida de austeridad; le trae a la memoria, al mismo tiempo, su dignidad y nobleza espiritual, el honor de su profesión y sobre todo, su consagración a Dios.

Contenido del capítulo:

1- 3. Principio general para la fijación de la indumentaria monástica.
4- 6. Aplicación del principio a los climas templados.
7- 8. Cualidades de los vestidos.
9-14. Norma para el uso de las prendas de vestir.
15. Aderezo de la cama.
16-17. Vigilancia que ejerce el abad sobre el vicio de la propiedad.
18-22. El abad distribuye las cosas necesarias según determinados principios.

CAPÍTULO LV

Del vestido y calzado de los monjes

7 abr., 7 ago., 7 dic.

[1] Dense a los monjes los vestidos según la naturaleza de los lugares donde habitan o templanza de los aires, [2] pues en las regiones frías se necesita más, y menos en las cálidas. [3] Esta apreciación esté en manos del abad.

[4] Nosotros, no obstante, creemos que en zonas templadas basta para cada monje cogulla y túnica, [5] (la cogulla,

1-3. PRINCIPIO GENERAL PARA LA FIJACIÓN DE LA INDUMENTARIA MONÁSTICA

Nada más juicioso y sencillo que obrar siempre de acuerdo con la naturaleza de las cosas. Por eso, ni por asomo se vislumbra en S.B. ningún prejuicio, ni singularidad, ni siquiera la idea de un simbolismo, al fijar la indumentaria del monje. La norma general, que no se sujeta a ninguna otra, es la necesidad de aumentar o disminuir el número de las prendas de vestir, según que el clima sea frío o cálido. Ninguna otra preocupación, pues, que la de subvenir a una necesidad natural. S.B. prevé la expansión de su observancia de vida monástica y no tiene la pretensión de imponer una uniformidad arbitraria.

4-6. APLICACIÓN DEL PRINCIPIO A LOS CLIMAS TEMPLADOS

S.B. señala un término medio en el vestuario del monje. Su criterio es, como en la comida, que sea suficiente. Por eso tiene en cuenta las estaciones extremas, invierno y verano, que exigen una diferencia, así como la comodidad para el trabajo, sin escatimar el número de prendas necesarias.

4. **Cucullam.** La *cuculla* ha ido revistiendo, desde los primeros tiempos hasta la baja Edad Media, las más variadas formas. Habiendo empezado por ser un mero capuchón que llegaba a proteger algo los hombros, fuése alargando dando lugar a un manto provisto de capucha, que cubría el cuerpo hasta la cintura, y por fin llegó a la forma en que hoy la conocemos, a saber, un amplio ropaje con holgadas mangas, con o sin capucha, según los usos de los distintos monasterios. A causa de esta prenda de vestido se llamaba a los monjes antiguamente la *gens cucullata*. Véase K. Hallinger, *Gorze-Kluny (Studia Anselmiana*, 24-25), p.661-696.

5 *(cucúllam in hieme villósam, in aestáte puram aut vetústam),*
6 *et scapulárem propter ópera, induménta pedum pedúles et cáligas.*
7 *De quarum rerum ómnium colóre aut grossitúdine non causéntur mónachi, sed quales inveníri possunt in provincia qua degunt, aut quod vílius comparári possit.*
8 *Abbas autem de mensúra prováideat, ut non sint curta ipsa vestiménta uténtibus ea, sed mensuráta.*
9 *Accipiéntes nova, vétera semper reddant in praesénti, reponénda in vestiário propter páuperes.*

7. Sed si quid est [cibi] *quod in unaquaque provincia facilius et vilius comparatur...* (BASIL., *Reg.* 9).
[Operimenta] ita *vilia* ut nulla *coloris* vel habitus novitate inter ceteros huius propositi viros habeantur insignia... (*Inst.* I, 2).
9. Indumenta ipsa cum nova accipiunt, si vetera necessaria non habuerint, abbatissae refundant, pauperibus aut incipientibus vel iunioribus dispensanda (CESÁR., *Reg. ad virg.* 40).

7. **Tunicam.** La túnica era el vestido interior. Llegaba hasta los pies. No se llevaba nunca suelta sino sujeta con un cinturón, pues era cosa inconveniente presentarse en público *discinctus*. La tela era basta y común.

6. **Scapularem.** Ha sido ésta la pieza del vestuario monástico que ha dado lugar a las más diversas suposiciones. No parece probable la opinión que D. DE BRUYNE *(Note sur le costume bénédictin primitif,* en R. Bén., t.23, 1921 p.58-61) pone ya en tela de juicio, de que fuese una especie de amito con anchas cintas que, sujetando la flotante túnica, hacía que ésta no molestase para la labor. Descartando otras hipótesis, ofrece las mayores probabilidades la de que esta prenda era una de las especies de *cuculla* que describe Dom K. HALLINGER *(Gorze-Kluny,* p.668-671). Sería, por lo tanto, una capucha cuya parte inferior se prolongaba hasta proteger los hombros, cual aparece descrita en JUVENAL *(Sátir.* V, sátira 8) y MARCIAL *(Epigr.* 9), usada por los campesinos italianos para sus labores del campo.

Pedules. Los *pedules* eran posiblemente una especie de medias de tela que cubrían los pies y acaso también las piernas. Otros opinan que se trata de unas sandalias que protegían la planta del pie, los dedos y el talón y se sujetaban al tobillo por medio de una correa (como las *cioce* usado aún en la región de Casino en Ciociaria).

Caligas. Las *caligae* del tiempo de S.B. eran parecidas a la antigua sandalia militar sostenida por correas y que quedaba ajustada al pie y a la pierna. Era un calzado muy cómodo e higiénico. La labor del campo exigía *caligae* más sólidas que las que se usaban en casa.

7-8. CUALIDADES DE LOS VESTIDOS

El santo legislador no comprende los problemas que plantea el capricho, en la determinación de un hábito monástico específico. Sabe con todo que el color y calidad de la tela puede desagradar

velluda en invierno, y en verano lisa y usada); [6] y escapulario para el trabajo, escarpines y cáligas para los pies.

[7] Del color y tosquedad de todas estas cosas no se preocupen los monjes, sino acepten las que puedan hallarse en la región donde viven, o lo que pueda comprarse más barato.

[8] Y atienda el abad a la medida, a fin de que no sean esos vestidos cortos, sino ajustados a los que los usan. [9] Al recibir los nuevos, devuelvan siempre al mismo tiempo los viejos, que deben guardarse en la ropería para los pobres.

y engendrar descontento entre los monjes. S.B. se mantiene en el criterio fundamental. Ni el color, ni la calidad tienen importancia alguna porque no son un motivo suficiente por el que el monje tenga que discutir o entristecerse. La comunidad hace profesión de pobreza y, por tanto, no puede permitirse el lujo de ir a buscar a otras regiones telas más finas ni de color más agradable. Deberá aceptar lo que se encuentre en la comarca donde se halla el monasterio y lo que sea más económico. No obstante hay que salvaguardar siempre la dignidad de los que deberán vestir los hábitos, especialmente por lo que hace a las proporciones de las mismas prendas. El monje debe vestir, aunque austeramente y sin refinamientos, con corrección y seriedad. Incumbe al abad procurar que los vestidos sean proporcionados a los que los usan.

7. **Colore.** El color del hábito monástico, al que S.B no concede importancia alguna, y que sin embargo ha sido objeto de muchas y acaloradas discusiones, era probablemente en general el de la lana sin teñir, es decir, gris. Los monjes tardaron aún mucho tiempo en adoptar el color negro, puesto que éste era considerado como color de lujo: tanto es así que S. CESÁREO *(Regu'a ad virgines,* 44 y 55) lo prohibía a sus religiosas.

9-14. NORMA PARA EL USO DE LAS PRENDAS DE VESTIR

El monje no debe tener más de lo necesario. De ahí la norma general de devolver las prendas viejas y usadas, de vestir y de calzar, al recibir las nuevas. Es una cuestión de orden y pobreza. S. B. se muestra aquí contrario al desorden, a la miseria y a la sordidez, y en general a la falta de dignidad, así como al vicio de la propiedad. No se debe usar una prenda hasta que llegue a deteriorarse por completo. Esto sería exagerar en punto a pobreza. Quiere que las cosas viejas se reserven para los pobres. Por consiguiente conviene que sean todavía utilizables. La soledad en que se vive en el monasterio no excusa al monje de la limpieza e higiene. Por eso tendrá cada uno las prendas de vestir duplicadas para que puedan lavarse cuando convenga. Todas esas normas indican una voluntad de equilibrio y buena educación. Cuidado, sin embargo, en caer en el extremo contrario. Lo que sobrepasa la línea de lo necesario es superfluo y hay que cercenarlo. Se podrá y aún deberá procurarse un mejoramiento en el vestido cuando el monje tenga que ponerse en contacto con el mundo al ir de viaje o salir de casa para

10 *Súfficit enim mónacho duas túnicas et duas cucúllas habére, propter noctes et propter laváre ipsas res:*
11 *iam quod supra fúerit, supérfluum est, amputári debet.*
12 *Et pedúles, et quodcúmque est vétere, reddant dum accípiunt novum.*
13 *Femorália hi qui in via dirigúntur de vestiário accípiant, quae reverténtes lota ibi restítuant.*
14 *Et cucúllae et túnicae sint aliquánto a sólito quas habent módice melióres; quas, exeúntes in via, accípiant de vestiário, et reverténtes restítuant.*

8 apr., 8 aug., 8 dec.

15 *Straménta autem lectórum sufficiant matta, sagum, et lena, et capitále.*
16 *Quae tamen lecta frequénter ab abbáte scrutinánda sunt propter opus peculiáre, ne inveniátur.*
17 *Et si cui invéntum fúerit quod ab abbáte non accépit, gravíssimae disciplínae subiáceat.*
18 *Et ut hoc vítium peculiáris radicítus amputétur, dentur ab abbáte ómnia quae sunt necessária:*

10. Sufficit nobis habere duo lebitonaria, et alium attritum, duos cucullos, zonam lineam, gallicas, pellem, et virgam (Orsies., *Doctr.* 22).
Et idcirco haec... ut *superflua* et inutilia nos quoque *resecare* conveniet (*Inst.* I, 2).
11. ...praeter haec quidquid inveneris (in cellulis) absque contradictione auferes (*Reg. Pachomii* 81).
16. Peculiare opus (*Inst.* IV, 14, 16; VII, 7).

alguna diligencia, en cuyo caso permanece inmutable el mismo criterio de orden, limpieza y sujeción a la autoridad que lo dispone todo.

13 **Femoralia**. Muy parecido a lo que hoy llamamos calzoncillos. Como deja ver el contexto, no se usaba ordinariamente en aquel tiempo. S.B. quiere que sus monjes lo empleen cuando van de viaje, sea por modestia religiosa o por la eventual necesidad de cabalgar.

15. EL ADEREZO DE LA CAMA

Esta prescripción le coloca al monje no solamente en un plano de suficiencia, sino también de distinción y decencia en relación con gran parte de la sociedad romana rural y pobre.

Matta. Estera gruesa de juncos o de cáñamo, o tal vez como creen A. Lentini (*S. Benedetto...*, p.461) y P. Delate (*o.c.*, p.404), un jergón de paja o de hojas secas. En todo caso *matta* no significa un colchón de crin o de lana.

Sagum. Viene a ser, sobre poco más o menos, como nuestra sábana.

Lena. Manta gruesa, tal vez de pieles.

Capitalo. Almohada de paja, o crin, o quizá de plumas.

10 Porque basta al monje tener dos túnicas y dos cogullas: para mudarse de noche y para lavar las mismas prendas;
11 lo que excediere de esto es ya superfluo y debe cercenarse.
12 Devuelvan asimismo el calzado y todo lo viejo cuando reciban lo nuevo.
13 Los que van de camino reciban femorales del vestuario, que han de devolver lavados al regreso.
14 Y haya cogullas y túnicas algo mejores que las que usan de ordinario, las cuales recibirán de la ropería al salir de viaje, devolviéndolas al regresar.

8 abr., 8 ago., 8 dic.

15 Para el aderezo de las camas baste una estera, una colcha, una manta y una almohada.
16 Estos lechos deben ser inspeccionados con frecuencia por el abad, para que no se halle algún objeto en propiedad.
17 Y si a alguien se le encontrare algo que no haya recibido del abad, sométasele a un gravísimo castigo.
18 Y para cor-

16-17. VIGILANCIA QUE EJERCE EL ABAD SOBRE EL VICIO DE LA PROPIEDAD

La tendencia a poseer es natural en el hombre. Y ciertos espíritus la tienen tan arraigada, que fácilmente les puede llevar a conculcar la ley establecida, sobre todo en aquellas cosas que por sí mismas tienen un carácter personal, como son los instrumentos de trabajo y en general todo lo que mira al vestuario. La cama individual podía dar ocasión de ocultar alguna cosa sustrayéndola a los ojos del abad y de complacerse con una posesión ridícula que llevaría consigo la pérdida de la libertad de espíritu. Compete al abad cerciorarse a menudo de si tal vicio existe entre sus monjes, y en el caso de que así fuere, deberá proceder con severidad. Es una prescripción común a muchas reglas monásticas.

18-22. EL ABAD DISTRIBUYE LO NECESARIO SEGÚN DETERMINADOS PRINCIPIOS

La extirpación radical del vicio de la propiedad, implica unas medidas preventivas y un criterio sano y equilibrado en la distribución de lo que cada uno necesita. El que aprecia estas necesidades no es el interesado, a quien sólo corresponde manifestarlas humildemente, sino el abad, que tiene la misión de ser providencia para todos. Las cosas necesarias y ordinarias se darán a todos, pues de este modo se evitan las inobservancias, y si a pesar de ello se cometen, los contraventores no podrán escudarse en la necesidad. En las cosas extraordinarias o especiales, debe prestarse mucha atención en distinguir lo que es necesidad personal de lo que procede de una voluntad mala y envidiosa. Y en todas estas disposiciones tenga siempre presente el abad que Dios le juzgará de cómo ha atendido a sus monjes, dando a cada uno según su necesidad.

19 *id est, cucúllam, túnicam, pedúles, cáligas, bracile, cultéllum, graphium, acum, máppulas, tábulas, ut omnis auferátur necessitátis excusátio.*

20 *A quo tamen abbáte semper considerétur illa sententia Actuum Apostolórum quia* dabátur singulis prout cuique opus erat.

21 *Ita ergo et abbas consideret infirmitátes indigéntium, non malam voluntátem invidéntium.*

22 *In ómnibus tamen iudíciis suis Dei retributiónem cógitet.*

[20] Act. 4, 35.

20. *Hi qui praesunt observabunt regulam illam quae dicit: Dividebatur unicuique prout opus erat.* Debent enim unumquemque praevenire ut secundum laborem etiam solatia refectionis inveniat (BASIL., *Reg.* 94).

19. **Bracile.** Era un cinturón de cuero, a manera de faja ancha que se ajustaba a la cintura. Además servía de bolsillo para guardar en él el cuchillo *(cultellus)*, el pañuelo *(mappula)*, etc.

tar de raíz este vicio de la propiedad, dé el abad todo cuanto sea necesario, [19] esto es: cogulla, túnica, escarpines, calzado, ceñidor, cuchillo, estilete, aguja, pañuelo y tablillas, con objeto de eliminar todo pretexto de necesidad.

[20] Sin embargo, considere siempre el abad aquella sentencia de los Actos de los Apóstoles: *se daba a cada cual según había menester.* [21] En consecuencia, atienda el abad a las flaquezas de los indigentes, no a la mala voluntad de los envidiosos. [22] Mas en todas sus disposiciones piense en la divina retribución.

Graphium. Estilete de metal, usado para escribir, que podía servir tanto para grabar como para borrar, o sea, alisar la cera de la *tabula*. En griego, γραφεῖον y γραφίον, de donde el latín, *graphium*.

Tabulas. Eran las tablas enceradas de que se servían los antiguos corrientemente para escribir, grabando en la cera con el *graphium* o punzón.

CAPUT LVI

De mensa abbátis

9 apr., 9 aug., 9 dec.

1 *Mensa abbátis cum hospítibus et peregrínis sit semper.*

2 *Quótiens tamen minus sunt hóspites, quos vult de frátribus vocáre in ipsius sit potestáte.*

3 *Seniórem tamen unum aut duo semper cum frátribus dimitténdum propter disciplínam.*

1. Venientibus fratribus ad horam refectionis, non licebit peregrino fratri cum fratribus manducare, nisi cum eo qui praeest patre, ut possit aedificari (*Reg. I SS. Patrum* 8).

Una disposición más relativa a la organización del monasterio, por razón de la hospitalidad. La idea que guía a S.B. en este capítulo es, de una parte el valor sobrenatural que hay que dar a la persona del huésped y que reclama las mayores atenciones, y de otra la precaución que hay que tomar para que su estancia en el monasterio no perturbe la observancia regular.

Contenido del capítulo:

1-2. Reglamento de la mesa del abad.
3. Conservación de la disciplina en el refectorio de los monjes.

1-2. REGLAMENTO DE LA MESA DEL ABAD

El abad, cabeza del monasterio, es quien tiene la representación de la comunidad cuando se trata de obsequiar a un huésped. Por eso come con él aparte. De esta manera, el huésped está mejor atendido y no se estorba a los monjes en su observancia. S.B. supone que el abad es lo suficientemente prudente y responsable de sí mismo para no abusar de su posición, y capaz por otra parte, de contrarestar la influencia que ejercen estos repetidos contactos con el exterior. Su relación con los huéspedes puede evitar que se introduzca en el monasterio el ambiente del mundo. Necesita, por tanto, estar dotado de un gran espíritu sobrenatural para ser de provecho espiritual a los que llegan al monasterio sin sufrir detrimento por las costumbres y manera de pensar del mundo.

CAPÍTULO LVI

De la mesa del abad

9 abr., 9 ago., 9 dic.

[1] La mesa del abad esté siempre con los huéspedes y peregrinos. [2] Pero cuando no los hay, esté en su poder llamar a los monjes que guste; [3] no obstante, tendrá que dejar siempre con los hermanos uno o dos ancianos que mantengan la disciplina.

3. CONSERVACIÓN DE LA DISCIPLINA EN EL REFECTORIO DE LOS MONJES

La ausencia del abad del refectorio de los monjes podría ser motivo de inobservancias y faltas de disciplina. Sobre todo si el abad invita a su mesa a algunos monjes ancianos, y los restantes hermanos quedan sin un superior que sea responsable de la observancia regular. La ocasión puede ser una tentación para los débiles. Por tanto, uno o dos ancianos permanecerán en la mesa de la comunidad para mantener la disciplina.

CAPUT LVII

De artifícibus monastérii

10 apr., 10 aug., 10 dec.

1 *Artífices si sunt in monastério, cum omni humilitáte fáciant ipsas artes, si permiserit abbas.*
2 *Quod si áliquis ex eis extóllitur pro sciéntia artis suae, eo quod videátur áliquid conférre monastério,*
3 *hic talis erigátur ab ipsa arte et dénuo per eam non tránseat, nisi forte humiliáto ei iterum abbas iúbeat.*
4 *Si quid vero ex opéribus artificum venundándum*

2. Nec extollantur si communi vitae de suis facultatibus aliquid contulerunt (Agust., *Ep.* 211, 6).
4-7. Si opera monasterii mittantur fratres vendere, sollicite observent ne quid faciant contra Dei praeceptum, scientes quia Deum exacerbant in servis ipsius; sive aliquid emant ad necessitatem monasterii, sollicite et fideliter ut servi Dei agant (*Ordo monasterii*).

Es el último capítulo de los que tratan de la administración de la casa de Dios (31-57) y que tiene una relación más o menos directa con el mayordomo. S.B. ha hablado del trabajo. No quiere en modo alguno que los monjes trabajen únicamente para matar el tiempo y sin una finalidad utilitaria que dé un carácter serio a los quehaceres que se les asignan. Supone, por tanto, el monasterio organizado de manera que se ejerzan en él diferentes oficios y artes, aplicables a las necesidades de la casa y a su conveniente ornato, y sin que se excluyan otras orientaciones científicas y culturales, muy provechosas al monasterio y de eficaz influencia en la sociedad.

Contenido del capítulo:

1-3. La artesanía en el monasterio.
4-9. Venta de los productos del trabajo de los monjes.

1-3 LA ARTESANÍA EN EL MONASTERIO

1. **Artifices**... El criterio general es el dar ocasión de rendimiento en provecho del monasterio a todos aquellos que tienen cualidades y dominan algún arte u oficio. Lo exige el desarrollo normal del cenobio. Es preciso evitar, con todo, la idea de que la pericia en algún oficio da un derecho absoluto al monje a ejercerlo. Al monasterio no se viene para ejercer un determinado oficio; el objetivo es más elevado; es buscar a Dios, y a él debe subordinarse todo lo demás. De aquí la necesidad absoluta de las dos

CAPÍTULO LVII

De los artífices del monasterio

10 abr., 10 ago., 10 dic.

[1] Si hay artífices en el monasterio, ejerzan sus artes con toda humildad, si se lo permitiere el abad. [2] Mas si alguno de ellos se engríe por la habilidad de su oficio, por parecerle que aporta alguna utilidad al monasterio, [3] sea este tal privado del ejercicio de su arte, y no vuelva a ejercerlo, a no ser que, humillado, se lo mande el abad otra vez.
[4] Si se hubiere de vender alguna de las obras de los ar-

condiciones indicadas por S.B.: humildad y obediencia. Es misión del abad juzgar de la compatibilidad de un oficio o arte cualquiera con la vida monástica. En general parece que S.B. tiene un espíritu amplio y admite todo lo que no impida el cumplimiento fiel de la vida monástica.

2-3. **Quod si**... Si el hombre no es humilde, sus cualidades fácilmente se convierten en fuente de ruina espiritual. Su habilidad o el lucro que con su trabajo proporciona al monasterio pueden ofuscar su espíritu y llenarle de soberbia. Puede verse aquí hasta dónde llega la exigencia del santo legislador de anteponer el orden sobrenatural a cualquier interés temporal. El peor perjuicio para un monasterio es que un monje pierda su vida espiritual. Por eso, si se da el caso, sin consideración alguna del beneficio material que proporciona al monasterio, se le quitará al monje de su oficio y no se le permitirá ejercerlo de nuevo hasta que dé pruebas de verdadera humildad. Sólo así podrá el abad rehabilitarle.

4-9. VENTA DE LOS PRODUCTOS DEL TRABAJO DE LOS MONJES

El producto del trabajo es susceptible de venta según las necesidades y conveniencias del monasterio. En estas ocasiones conviene evitar dos peligros: que el monje defraude al monasterio (4-6), o también que se deje llevar de la avaricia y afán de lucro (7-9).

Antes de que el producto llegue al comprador tendrá que pasar normalmente por diversos intermediarios. En la mente de S.B., éstos se encuentran respecto al monasterio en la misma posibilidad que Ananías y Safira respecto a los Apóstoles en la primitiva Iglesia cristiana. Cualquier fraude malévolo perjudica sensiblemente los intereses sagrados del monasterio. En el caso que le sirve de ejem-

est, vídeant ipsi per quorum manus transigénda sint, ne áliquam fraudem praesúmant.

5 *Memoréntur semper Ananíae et Saphirae, ne forte mortem quam illi in córpore pertulérunt,*

6 *hanc isti, vel omnes qui áliquam fraudem de rebus monastérii fécerint, in ánima patiántur.*

7 *In ipsis autem prétiis non subripiat avarítiae malum,*

8 *sed semper aliquántulum vílius detur quam ab áliis saeculáribus dari potest,*

9 ut in ómnibus glorificétur Deus.

[5] Cf. Act. 5, 1-11.
[9] 1 Pet. 4, 11.

5-6. Princeps apostolorum... *Annaniam et Saphiram*... quia sibi quippiam de sua facultate servaverant, morte multavit. *ut interitum, quem ille* (Iudas) ultro sibi pro reatu dominicae proditionis *intulerat, hi* pro mendacio cupiditatis exciperent (*Inst.* VII, 25).

plo, el patriarca considera que la muerte del cuerpo les fué saludable a aquellos esposos. Actualmente, en cambio, el fraude puede permanecer secreto y no ser castigado. Entonces sin una pena que los redima, se exponen a sufrir en el alma el castigo que aquéllos recibieron en el cuerpo.

Mas también por parte del monasterio existe un peligro: la avaricia. Bajo mil pretextos puede introducirse este vicio y emponzoñar toda la actividad monástica rebajando sus ideales al nivel de la materia. Hoy día, una notable disminución de precio podría perjudicar a la sociedad, y la ley no lo permitiría. Pero, si en efecto existe un exceso de ganancia, hay muchas maneras de utilizarlo benéficamente en favor de las necesidades, evitando el peligro que lleva consigo la acumulación de riquezas.

La gloria de Dios ha de ser la máxima perenne que regule esta administración que mira al exterior. Siempre el mundo ha de reconocer la primacía que se da al espíritu, a la caridad y a la justicia, y ha de sentirse impelido, cuando vuelve su mirada hacia el monasterio, a reconocer la verdad del mundo sobrenatural y a inclinarse delante de Dios para glorificarle.

tífices, procuren aquellos por cuyas manos deben hacerse las transacciones, no cometer ningún fraude. [5] Acuérdense siempre de Ananías y Safira, no sea que la muerte que éstos sufrieron en el cuerpo, [6] la padezcan en sus almas ellos y cuantos defraudaren algo de los bienes del monasterio.

[7] Y en los mismos precios no se infiltre el vicio de la avaricia, [8] antes véndase siempre un poco más barato de lo que pueden hacerlo los seglares, "*para que en todo sea Dios glorificado*".

CAPUT LVIII

De disciplína suscipiendórum frátrum

11 apr., 11 aug., 11 dec.

1 *Nóviter véniens quis ad conversatiónem, non ei fácilis tribuátur ingréssus;*
2 *sed, sicut ait Apóstolus,* probáte spíritus si ex Deo *sunt.*
3 *Ergo si véniens perseveráverit pulsans, et inlátas sibi iniúrias et difficultátem ingréssus post quáttuor aut*

[2] 1 Io. 4, 1.
[3] Cf. l.c. 11, 8; cf. Act. 12-16.

1-4. Si quis ad conversationem venerit... (Cæsar., *Reg. ad mon.* 1; *Recap.* 8). Si quis acceserit ad ostium monastarii volens sæculo renunciare et fratrum adgregari numero, non habebit intrandi libertatem, sed... manebit paucis diebus foris ante ianuam (*Reg. Pachomii* 49).

3. *Si vero perseveraverint pulsantes, eis non negetur ingressus* (*Reg. I SS. Patrum* 7).

Ambiens quis intra coenobii recipi disciplinam non ante prorsus admittitur, quam diebus decem vel eo amplius pro foribus excubans indicium perseverantiae ac desiderii sui pariterque humilitatis ac patientiae demonstraverit... Cumque... ab universis de industria refutatus... iniuriis quoque et exprobrationibus multis adfectus, experimentum dederit constantiae suae... (*Inst.* IV, 3).

Multis ut moris est, diebus lacrimans pro foribus excubuit atque ad omnium genua provolutus, post diurna fastidia... tandem ut susciperetur obtinuit (*Conl.* XX, 1).

VI. LA COMUNIDAD (c.58-65)

El cenobio es un organismo vivo con todas las contingencias y exigencias que la vida importa. Se renovarán, por tanto, necesariamente los elementos que integran la comunidad, y necesitará para su desarrollo natural y ordenado una organización jerárquica que asegure con precisión la consecución de su fin, así como una constitución jurídica que sirva de base a su acrecentamiento y progreso.

Este capítulo inicia una sección de la *Regla* (58-65), que se ocupa especialmente de tres puntos plenamente justificados: la admisión del personal en sus diferentes formas, ordinaria y extraordinaria; la ordenación jerárquica de los miembros del cuerpo monástico; y la constitución vital y necesaria de su cabeza, el abad, que es el fundamento.

1. ADMISIÓN DEL PERSONAL (c.58-61)

Es uno de los capítulos más importantes de la *Regla* y el primero del grupo dedicado a la admisión del personal que desee in-

CAPÍTULO LVIII

Del modo de recibir a los hermanos

11 abr., 11 ago., 11 dic.

[1] Al que por vez primera viene a abrazar la vida monástica, no se le conceda fácilmente la entrada; [2] antes bien, como dice el Apóstol, *probad los espíritus, si son de Dios.* [3] Así, pues, cuando el que viene perseverare llamando, y después de cuatro o cinco días pareciere que lleva con pa-

gresar en la comunidad. Se trata de los candidatos adultos, y que no pertenecen ni al orden monástico ni al eclesiástico. Reviste una importancia especial por la extensa exposición de todo el proceso de entrada y formación de los monjes desde que llegan al monasterio hasta su incardinación definitiva a la comunidad.

Contenido del capítulo:

1- 4. Período de postulantado.
5-16. El noviciado.
17-29. Profesión.

1-4. PERÍODO DE POSTULANTADO

Este período tiene origen en la necesidad de probar si los espíritus son de Dios. S.B. ve en el candidato a un hombre generoso, que en lo íntimo de su alma ha oído la invitación de Dios a una mayor *perfección*, y *ha comprendido al mismo tiempo el valor de un ideal* concreto que puede elevarle por encima de todo lo creado hasta una vida de intimidad con Él. No bastan, sin embargo, ni la palabra postulatoria, ni las apariencias externas del pretendiente. Precisa tener ya desde el principio pruebas palpables de que no le mueve otro interés que Dios. S.B. prefiere que el monasterio desaparezca, antes de que sus miembros arrastren miserablemente una vida mezquina, por haber aceptado vocaciones falsas. Conviene, por tanto, poner dificultades y ver si su actitud es perseverante. Los procedimientos son los tradicionales en el monaquismo antiguo.

1. **Veniens.** Construcción participial libre, como en otros lugares.

3. **Ergo si...** Si el postulante persevera en su demanda y supera las dificultades, se le admite unos días en el local de los huéspedes para que comience a probar la nueva vida y pueda así conocerla mejor. Es el segundo paso del período de postulantado.

quinque dies visus fuerit patiénter portáre, et persistere petitióni suae.

4 *annuátur ei ingressus, et sit in cella hóspitum paucis diébus.*

5 *Póstea autem sit in cella noviciórum, ubi méditent et mandúcent et dórmiant.*

6 *Et sénior eis talis deputétur qui aptus sit ad lucrándas ánimas, qui super eos omnino curióse inténdat.*

7 *Et sollicitúdo sit si revéra Deum quaerit, si sollicitus est ad Opus Dei, ad oboediéntiam, ad obpróbria.*

8 *Praedicéntur ei ómnia dura et áspera per quae itur ad Deum.*

---

[6] Cf. Mt. 18, 15; cf. 1 Cor. 9, 20.

5-6. Cum quis susceptus fuerit... non statim congregationi fratrum commisceri permittitur, *sed deputatur seniori*, qui... habet curam peregrinorum atque advenientium deputatam... (*Inst.* IV, 7).

6. Constituit praepositos qui sibi *ad lucrandas animas*, quae ad eum quotidie confluebant, auditores existerent (*Vita Pachomii* 25).

7. Priusquam corpori fraternitatis inseratur, oportet ei iniungi quaedam laboriosa opera, et quae videantur opprobrio haberi a saecularibus (Basil., *Reg.* 6).

Obprobriorum tolerantia (*Inst.* IV, 3, sobre los novicios).

8. Semper dura et laboriosa eis proponantur (*Reg. I SS. Patrum* 7).

Via regia suavis ac levis est, licet dura et aspera sentiatur (*Conl.* XXIV, 25).

5-16. EL NOVICIADO

Éste es propiamente el período de prueba. Durante este tiempo el novicio delibera sobre su vocación y se forma en la doctrina y disciplina monásticas. Para los monjes es el tiempo de penetrar en la voluntad y cualidades del candidato y juzgar sus aptitudes.

El novicio permanece prácticamente al margen de la vida y actividades de la comunidad para vacar únicamente a la consideración del paso trascendental que va a dar en su existencia. El programa de vida en el noviciado es muy sencillo. Aparte de los actos necesarios de comer y dormir, el novicio ocupará su tiempo en la *meditatio* (cf. nota a *Reg.* 8,3), es decir, en la adquisición de todos aquellos conocimientos y prácticas que le han de transformar en un buen monje. Y este estudio, aparte de la *Regla* de la que S.B. hablará en seguida, comprende el de la historia del monaquismo con todas sus costumbres y tradiciones, la doctrina monástica y espiritual, el contenido de la liturgia en sus diversas manifestaciones de la misa y oficio y el aprendizaje de otras disciplinas complementarias, como el estudio de los salmos, el manejo del breviario, ceremonial, canto, etc. Seguramente el único acto de la vida común en que participaban los novicios era el oficio divino. Lo restante se practicaba en el local propio de los novicios.

6-8. **Et senior**... Los novicios durante el año de noviciado están bajo el cuidado de un monje cuya cualidad fundamental debe ser la aptitud para ganar almas, cosa que reclama gran prudencia y discreción, al mismo tiempo que experiencia de las cosas de Dios. Su oficio será sondear la intención y disposiciones del recién llegado y enseñarle las prácticas difíciles de la vida monástica. S.B. le hace fijar la atención en las cualidades que deben encontrarse necesariamente en el novicio para poder ser monje: la fundamental es la sinceridad en buscar a Dios. Ésta es realmente la llave que abre de par en par las puertas del monasterio, el móvil esencial para que un hombre pueda llegar a ser verdadero monje. De lo contrario, todo es ficticio y la vida del monasterio no tiene sentido. Es el punto que debe ser esclarecido durante este año. En los móviles humanos caben tantas razones interesadas, insinceridades y ficciones, que es necesaria la máxima circunspección. Causas de inhabilidad para ser monje son las intenciones mezquinas y conscientes de un espíritu materialista que busca un bienestar temporal, libre de preocupaciones y una relativa comodidad. Por otra parte, han de ser objeto de la más estricta vigilancia los enfermos, neurasténicos y maniáticos que convertirían el monasterio en un sanatorio, o llenarían de malestar la vida común con sus caprichos y exigencias. Tres son las manifestaciones que prueban la sinceridad en la búsqueda de Dios y que se derivan naturalmente de ésta: la solicitud por el oficio divino, la obediencia y la humildad.

El oficio divino incluye todo lo que se refiere a la vida de unión con Dios. Es necesario que el novicio demuestre un deseo ardiente por esa unión, lanzándose decidido por los caminos de la vida espiritual, interesándose por todo lo que tiene relación con ella, trabajando por comprenderla, ejercitándose en vivirla y dando pruebas de encontrar una satisfacción a sus aspiraciones en el oficio divino que prepara con anhelo, celebra con atención y retiene con fruto.

La obediencia y humildad comprende toda la parte ascética y de purificación. Ellas serán el mejor exponente de su deseo de acercarse a Dios. Si busca a Dios de veras, la obediencia le indica la voluntad de Dios, y la humildad destruye el peor obstáculo que puede interponerse en su encuentro. Por tanto, si el deseo es sincero, se interesará por conocer qué le exige Dios, y pisoteará gustoso su soberbia inclusive en las cosas humillantes e injuriosas.

El maestro, en su trabajo de ganar almas, no debe engañarles. S.B. desea la máxima sinceridad. Los caminos de la vida monástica son difíciles. Hay que hablarles sin reticencias y decirles claramente todo lo que en ellos hay de duro y áspero, para que sepan de antemano qué camino emprenden, y puedan hacer el acto de generosidad de su entrega con pleno conocimiento de causa.

ciencia las injurias que se le hacen y la dilación de la entrada, y que insiste en su demanda, [4] concédasele el ingreso y esté en la hospedería unos pocos días.

[5] Después esté en el noviciado donde ha de ejercitarse, comer y dormir.

[6] Se les asignará un anciano tal, que sea apto para ganar almas y que vele con todo cuidado sobre ellos. [7] Y tenga solicitud en observar si realmente busca a Dios, si es solícito para el Oficio divino, la obediencia y los oprobios. [8] Pondérenle de antemano todas las cosas duras y ásperas por las cuales se va a Dios.

9 *Si promiserit de stabilitáte sua perseveántiam, post*
duórum ménsuum circulum legátur ei haec Régula per
órdinem,
10 *et dicátur ei: Ecce lex sub qua militáre vis: si potes*
observáre, ingrédere; si vero non potes, liber discéde.
11 *Si adhuc stéterit, tunc ducátur in supradictam cellam*
noviciórum, et iterum probétur in omni patiéntia.
12 *Et post sex ménsuum circúitum legátur ei Régula, ut*
sciat ad quod ingréditur.
13 *Et si adhuc stat, post quáttuor menses iterum relegá-*
tur ei éadem Régula.
14 *Et si, hábita secum deliberatióne, promiserit se óm-*
nia custodire et cuncta sibi imperáta serváre, tunc sus-
cipiátur in congregatióne,
15 *sciens et lege Régulae constitútum, quod ei ex illa die*
non liceat égredi de monastério,
16 *nec collum excútere de sub iugo Régulae, quem sub*
tam morósa deliberatióne licut aut excusáre aut sus-
cípere.

12 apr., 12 aug., 12 dec.

17 *Suscipiéndus autem, in oratório, coram ómnibus pro-*

[11] Cf. 2 Tim. 4, 2.

9-14. Si quis de saeculo ad monasterium converti voluerit, regula ei introeunti legatur, et omnes actus monasterii illi patefiant. Qui si omnia apte sustinuerit, sic digne a fratribus suscipiatur in monasterio (*Reg. Macarii* 23).
Quaecumque ad conver (sat) ionem venerit, in salutatorio ei frequentius regula relegatur: et si prompta et libera voluntate professa fuerit se omnia regulae instituta completuram, tamdiu ibi sit quamdiu abbatissae iustum ac rationabile visum fuerit (CESÁR., *Recap.* 8).
16. Iugo regulae colla submittentes (*Vita Macarii Rom.* 2).
17. Instabilitas (*Inst.* VII, 9).
17-18. *Si promissioni, quam coram cunctis fratribus* in spelaeo in quo Dominus noster ex aula uteri virginalis effulsit *ipso teste* deprompsimus... (*Conl.* XVII, 5).

9-13. **Si promiserit...** El estudio más importante del año de noviciado es el de la *Regla*. Constituye la ley bajo la cual quiere el novicio militar, la que ha de servir de norma a toda su vida. Conviene que la conozca a fondo y se haga cargo de todas las exigencias que contiene. Y si en ella encuentra su ideal de santificación, y no le asustan las observancias monásticas que prescribe, sino que persiste en su deseo de practicarla y pide el ingreso, se le leerá durante ese año tres veces, después de las cuales podrá seguir o rectificar su propósito.

9. **De stabilitate.** C. BUTLER *(Benedictine Monachism,* p.124-125) opina que en el presente versículo la *stabilitas* es ya algo más que una mera perseverancia, algo en lo cual hay que hacer promesa de perseverar; pero creemos nosotros más acertado a A. LENTINI *(San Benedetto...,* p.483), quien juzga sinónimos *stabilitas* y *perseverantia,*

[9] Si prometiere la perseverancia en su estabilidad, tras un plazo de dos meses, léasele esta Regla por orden, [10] y dígasele: He aquí la ley bajo la cual deseas militar; si puedes observarla, entra; mas si no puedes, marcha libremente.
[11] Si aún perseverare, llévenle a la referida celda de los novicios y pruébenle de nuevo en toda paciencia. [12] Después de un lapso de tiempo de seis meses léanle la Regla para que sepa a lo que entra. [13] Y si aún persevera, pasados cuatro meses, vuélvasele a leer de nuevo la misma Regla.
[14] Y si después de haberlo deliberado consigo, prometiere cumplirlo todo y observar cuanto se le mande, sea entonces admitido en la comunidad; [15] sabiendo que en virtud de la Regla no le será lícito desde aquel día salir del monasterio, [16] ni sustraer su cerviz al yugo de la Regla que después de tan morosa deliberación pudo rehusar o aceptar.

12 abr., 12 ago., 12 dic.

[17] El que va a ser admitido prometa en el oratorio en

y quiere, por consiguiente, que sea una simple reduplicación: el novicio hace promesa de seguir adelante. Dentro de unos meses llegará por fin la hora de hacer el voto de estabilidad (cf. en este capítulo el v.17).

14-16. **Et si...** Luego que el maestro y los monjes han podido percatarse del espíritu que anima al nuevo candidato y de las cualidades que posee, su decisión a perseverar le conduce a abrazar definitivamente el estado monástico, que importa consecuencias graves para toda su vida. El tiempo de ponderar el pro y el contra ha terminado. Su voluntad de observar todas las prescripciones regulares y aceptar toda la obediencia, le introducirá en la vida de comunidad, pero tenga bien presente que el paso que da es irrevocable y perpetuo: lo hecho está eternamente hecho. La deliberación es larga y la decisión libre, y en adelante quedará definitivamente sujeto al yugo de la *Regla* y fijo para siempre en el monasterio. Es ésta la idea que ha de tener en la mente el novicio al decidirse, lleno de ilusión y amor de Cristo, a profesar. Es un acto de un alcance profundo: el amor no admite límites y por otra parte el propio honor pide fidelidad.

17-29. PROFESIÓN

a) 17-23. *El ritual de la profesión.*

S.B. quiere que todas las cosas se hagan con seriedad, máxime cuando se trata de aquello que se refiere de una manera directa a Dios. Las formas rituales le agradan. Lo hemos visto a lo largo de la *Regla*, en la que aparecen varias veces. La que nos ocupa, empero, es la más extensa, la más importante y más estimada. Es la forma de consagración a Dios de toda una vida.

mittat de stabilitáte sua et conversatióne morum suórum, et oboediéntiam,

El acto tiene lugar en el oratorio, en la presencia de Dios y de sus ángeles. Delante del altar y las reliquias de los santos, símbolos de una realidad profunda y misteriosa, de la cual el abad y sus monjes son representación viva y tangible, el novicio se une a Cristo mediante una consagración especial, y entra en el mundo de una nueva gracia.

El primer paso (17-18) es la *promesa* expresada concretamente en los tres votos, cuyo incumplimiento es considerado como un repudio al amor de predilección de que ha sido objeto por parte de Dios.

A la promesa sigue su ratificación escrita mediante la *cédula de profesión* (19-20). El novicio da una prueba sensible y permanente de su voluntad, por medio de un documento escrito de su propia mano o por lo menos firmado por él. Es de notar la función que ejercen en este momento las reliquias de los santos y el abad como comisionados a recibir el acto de consagración y al mismo tiempo el simbolismo que entraña la colocación de la cédula sobre el altar. No basta escribirla de propia mano; S.B. quiere que sea el mismo novicio quien la coloque encima del ara del sacrificio, con un acto espontáneo de su voluntad para unir su oblación al sacrificio de Cristo, haciendo al Padre conjuntamente una sola ofrenda pura, santa e inmaculada. Este acto de voluntaria oblación se perpetuará, gracias a la unión con Cristo, en un *hodie* que no tendrá fin.

Una vez realizadas las formalidades jurídicas de este contrato bilateral, el nuevo profeso canta el *Suscipe* (21-22). Las palabras de este texto subrayan el carácter sobrenatural del contrato, y al propio tiempo son la expresión humilde y confiada de la esperanza que el alma tiene puesta en la palabra fiel e inmutable de Dios. Esa palabra divina que ha oído resonar continuamente en la intimidad de su ser, ante la cual ha pronunciado su *fiat*, y de la cual espera la plenitud y perennidad de su eficacia, el *vivir*. La nueva vida comienza con este acto de regeneración, elevando al monje con vigor de resurrección por encima de todo lo que es mortal, merced a la renuncia que acaba de hacer de todas las cosas, y a la unión estrecha al sacrificio de Cristo. Y a pesar de sentir la debilidad de su naturaleza caduca, se abandona en manos de Dios, confiando que El hará que no le sea ésta motivo de confusión ni obstáculo para llegar a la plena posesión de El mismo en la visión bienaventurada. Aquí concluye el acto más importante de la vida del monje. Por su perfección, este acto es equiparado al bautismo y al martirio. La comunidad entera se ha hecho eco de la triple plegaria del profeso secundándola y terminando con la adoración y homenaje a la Beatísima Trinidad con la doxología *Gloria Patri*.

A partir de este momento el novicio es ya monje y entra a formar parte de la familia monástica (23). Postrándose a los pies de cada uno de sus hermanos, les pide su plegaria para que la profesión no sea más que el principio de un ofrecimiento que debe consumarse en comunión con ellos en la vida eterna.

presencia de todos su estabilidad, la vida cenobítica y obediencia [18] ante Dios y sus Santos, para que si alguna vez

17. **Suscipiendus**... Históricamente el ritual de la profesión del monje tiene los inicios más simples. El mero hecho de ser entregado al solicitante el hábito monástico significaba que hacía profesión de monje; así ocurrió con el mismo S.B. *(Dial.* II, 1). Mas San Pacomio exige ya un tiempo de prueba antes de la imposición del hábito. San Basilio añadió al acto material la profesión oral. En S.B. hallamos el tiempo de prueba, la imposición del hábito y la profesión oral. (Un buen resumen histórico sobre la materia se hallará en B. STEIDLE, *Die Regel...*, p.282-287).

Stabilitate. Se ha escrito frecuentemente que la promesa de estabilidad que S.B. exige de sus monjes, es su más original contribución a la organización y a la historia del monaquismo; y es que, sin duda, sus consecuencias y su importancia para la vida de la familia cenobítica benedictina y para el monaquismo occidental, han sido muy notables.

El ideal ascético de la ξενιτεία o *peregrinatio* (sobre este punto se puede consultar M. HANS VON CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit in altkirlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, en *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften*, t.139, [Tubinga-1930], y B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, [1950]) de una parte del primitivo monaquismo, originada de una interpretación demasiado material de algunos versículos del Nuevo Testamento (Mt.25,35 y 43; 2 Cor.5,6 y 8; 1Pet.2,11), dió probablemente lugar al degenerar, al "girovaguismo", o sea, al género de monjes vagabundos, de costumbres a menudo sospechosas o francamente reprobables (cf. B. STEIDLE, *Die Regel...*, p.288-289; M. ROTHENHAUSLER, *Altestes Mönchtum und klösterliche Beständigkeit*, en B. M. t.3 [1921], p.223-226). Contra éstos hablaba, sin duda, San Agustín *(De opere monachorum*, 28) después de haberlos censurado y apostrofado inútilmente, tal como deberían hacerlo más tarde otros Padres y Reglas. Sabemos con qué energía y crudeza lo hizo el santo legislador de Casino *(Reg.*1,10-11), a pesar de que toda la *Santa Regla* le acredita de hombre ecuánime y discretísimo. Eso nos da certeza de la gravedad que en su tiempo debía haber alcanzado aquel azote. Así, pues, cuando legislará para sus monjes, les obligará—en una sana reacción contra las costumbres y vicios de los girógvagos—a prometer seriamente delante de Dios y del abad, su estabilidad, es decir, que permanecerán establemente durante toda la vida en la comunidad y monasterio donde han profesado. Esta promesa formal y solemne que exige S.B. de sus cenobitas, es su aportación propia en bien del monaquismo.

La estabilidad, en efecto, no era en sí misma una idea nueva. No nos referimos aquí a la estabilidad o perseverancia en la vida monástica abrazada, puesto que todos los Padres y escritores ascéticos habían considerado siempre como una apostasía el abandono del hábito y vida monásticos (cf. J. M. BESSE, *o.c.*, p.142-146, donde da numerosas citas de escritos monásticos y ascéticos); incluso la permanencia normal y habitual en la comunidad o monasterio en que se había abrazado la vida monástica era una idea conocida. De

18 coram Deo et Sanctis eius, ut si aliquándo áliter fécerit, ab eo se damnándum sciat quem inrídit.

[18] Cf. Gal. 6, 7.

18. ... in nuditate quam coram Deo et angelis eius professus es (*Conl.* IV, 36).

algún modo ya la habían estimado y practicado así hasta los anacoretas, tal como lo acreditan algunas sentencias de los antiguos Padres egipcios (cf. B. STEIDLE, *Die Regel...*, p.288-289; M. ROTHENHAUSLER, *Altestes Mönchtum...*, p.224-225). Entre los cenobitas, Ya San Basilio consideraba ilícito el abandonar la compañía de los hermanos con quienes se había prometido vivir *(Regulae fusius tractatae,* 36); según él, sólo en dos casos es lícito dejar el monasterio: cuando la compañía de una comunidad mala fuese realmente nociva al monje y cuando haya un mandato explícito del Señor. El autor de las *Constitutiones monasticae* (c.21) hace más estrecho y exigente este vínculo. Una acentuación de la idea de estabilidad, de estricta estabilidad local, es la exigida por el abad Isidoro, quien no permitía salir a sus monjes del amplio recinto del monasterio construído adrede *(Historia monachorum,* c.17). En Oriente dos clases de monjes guardaron una estabilidad local exagerada, entendida materialmente, tal vez como protesta o reacción contra los monjes vagabundos. Son los reclusos de que hablan PALADIO *(Historia Lausiaca,* c.5, 30, 35, 49) y sobre todo TEODORETO DE CIRO *(Historia religiosa,* c.3, 4,, 9, 20, 29,*passim),* y los estilitas, el más célebre de los cuales fué Simeón el Viejo, encomiado por el mismo TEODORETO *(Historia religiosa,* c.26). Se preocuparon también de la estabilidad de los monjes algunos decretos de los concilios: Calcedonia, en 451 (can.4); Angers, en 453 (can.8); Vannes, en 465 (can.6 y 7); Agda, en 506 (can.38); Orleans, en 511 (can.19). Por fin, en Occidente se puede citar todavía como modelo de la más estricta estabilidad, bajo la inspiración de EUQUERIO DE LYÓN *(Homilía* 5), el monasterio de Lerins, en el que venían a ser sinónimos el ser monje y el vivir en la isla. Más inmediato a S.B., S CESÁREO DE ARLÉS en sus reglas, preconiza la estabilidad local *(Reg. ad monachos,* 1; *Reg. sacrarum virginum,* 2). (Acerca de la historia de la estabilidad benedictina se puede consultar el trabajo repetidamente citado de M. ROTHENHAUSLER, *Altestes Mönchtum...*, en B.M., t.3 [1921], p.87-95 y 223-237).

La promesa de estabilidad que S.B. exige de sus monjes, en general es interpretada en el sentido de una verdadera estabilidad local estrictamente considerada. (Creemos que quita fuerza al pensamiento de S.B. el estudio de M. ROTHENHAUSLER, *Die Beständigkeit des Benediktiners,* en B.M., t.3 [1921], p.345-357). Es evidente que no cabe otra interpretación posible, si consideramos el valor obvio y natural de las palabras del santo legislador *(Reg.,* prol.,50; 4,78; 58,17). A pesar de esto, es admirable su indulgencia y magnanimidad para con los culpables de inestabilidad (c.29).

En la estabilidad benedictina pueden distinguirse teóricamente tres modalidades: 1.ª, estabilidad fundamental o primaria, que exige el perseverar hasta la muerte en la vida monástica bajo la *Regla* y el abad; 2.ª, estabilidad material, que exige vivir y practicar la vida monástica dentro del monasterio; 3.ª, estabilidad formal, por la cual el monje queda incorporado y ligado voluntariamente a la

obrare de otro modo, sepa que ha de ser condenado por Aquel de quien se mofa.

comunidad a la cual fué agregado el día de su consagración a Dios. Pero estas tres formas se interfieren y se completan unas a otras de tal manera que son normalmente inseparables, de modo que nadie puede violar una de ellas sin mermar a la vez las otras. Incluso la que llamamos estabilidad material no puede transgredirla el monje sin una auténtica necesidad, extrínseca a su persona. Otras explicaciones o interpretaciones más amplias creemos que—sin dejar de ser legítimas—son debidas sobre todo a la actual situación y configuración jurídica de las congregaciones benedictinas, pero que añaden algo al pensamiento del santo legislador, debilitando a la vez su concepción de la estabilidad local. (Véase, sobre todo, C. BUTLER, *Benedictine Monachism,* p.123-134, en donde se da el esbozo de una historia esquemática de la tradición benedictina sobre este punto. También es útil consultar M. ROTHENHAUSLER, *Die rechtlichen Wirkungen der benediktinischen Beständigkeit,* en B. M., t.3 [1921], p.440-454).

Conversatione morum suorum. Cf. Apéndice V.

Oboedientiam. De los tres votos hoy en día comunes a los que profesan la vida de perfección según los consejos evangélicos, es el de obediencia el único que figura explícitamente en la *Santa Regla.* A los otros se obliga el monje implícitamente por el solo hecho de abrazar la vida monástica, o—según otros—se consideran incluídos dentro de la *conversatio morum suorum.*

Esta promesa, aunque no constituye por sí sola el estado de perfección como tal—que se especifica por la castidad perfecta—, es, sin embargo, más excelente que la pobreza e inclusive que la castidad, puesto que inmola lo más íntimo y lo más elevado que en el hombre existe: la libre disposición de la propia voluntad. Es la principal arma espiritual *(Reg.,* prol.,2-3) y el mejor medio de ascesis y de renuncia que pone S. B. en las manos de sus monjes, que los llevará a configurarse más perfectamente con Cristo, hecho obediente hasta la muerte *(Reg.* 7,34). En cierto modo resume, ella sola, toda la vida del monje, que no debe ser sino una constante y perpetua obediencia *(Reg.* 58,14).

La lección *oboedientiam* se puede considerar regida del verbo *promittat,* por más que algunos la crean simple error gráfico en vez de *oboedientia* que está en el mismo caso (ablativo) que *stabilitate* y *conversatione* (B. LINDERBAUER, *o.c.,* p.366).

Notemos que las tres promesas exigidas al monje en su consagración a Dios, no tienen seguramente en la mente de S.B. un sentido tan concreto y definido como tienen los votos de las órdenes y congregaciones religiosas actuales. No son las tres únicas cosas que formalmente prometía observar el monje, sino a manera de un índice o resumen, por así decirlo, donde se incluye implícitamente la observancia de toda la *Regla.* Con ellas el santo legislador apartaba expresamente a su monje cenobita de todas las otras maneras de vida y de los errores o desviaciones de aquellos monjes que él mismo deja *conscientemente* de lado y a *quienes, incluso, combate.* A través de estos tres puntos fundamentales el monje se compromete a la vida monástica cenobítica, se convierte en un cenobita a per-

19 *De qua promissióne sua fáciat petitiónem ad nomen Sanctórum quorum reliquiae ibi sunt, et abbátis praeséntis.*

20 *Quam petitiónem manu sua scribat, aut certe, si non scit lítteras, alter ab eo rogátus scribat, et ille novícius signum fáciat; et manu sua eam super altáre ponat.*

21 *Quam dum inposúerit, incípiat ipse novícius mox hunc versum:* Súscipe me, Dómine, secúndum elóquium tuum, et vivam: et ne confúndas me ab expectatióne mea.

22 *Quem versum omnis congregátio tértio respóndeat, adiungéntes* Glória Patri.

23 *Tunc ille frater novícius prosternátur singulórum pédibus, ut orent pro eo; et iam ex illa die in congregatióne reputétur.*

24 *Res si quas habet, aut éroget prius paupéribus, aut facta sollémniter donatióne cónferat monastério, nihil sibi resérvans ex ómnibus:*

25 *quippe qui ex illo die nec próprii córporis potestátem se habitúrum scit.*

---

[21] Ps. 118, 116.
[25] Cf. 1 Cor. 7, 4.

24-25. Qui si susceptus fuerit, non solum de substantia quam intulit sed etiam nec de seipso ab illa iudicabit hora. Nam si aliquid *prius erogavit pauperibus*, aut veniens in cellulam aliquid intulit fratribus, ipsi tamen non est licitum ut aliquid habeat in sua potestate (*Reg. Macarii* 24).

Si non vult vendere [et dare pauperibus] *donationis chartas* aut parentibus aut *monasterio faciat*, dummodo liber sit: et nihil habeat proprium. ... Quaecumque secum exhibuit abbati tradat: *nihil sibi reservet* (Cesár., *Reg. ad mon.* 1).

25. Ne sui quidem ipsius esse se dominum vel potestatem habere cognoscat (*Inst.* II, 3; cf. IV, 20; *Conl.* XXIV, 23).

Qui seipsum et membra sua tradidit in alterius potestatem propter mandatum Dei (Basil., *Reg.* 106).

petuidad, y un cenobita según el espíritu y los preceptos de la *Santa Regla.*

Que estas promesas debieron de tener una fecunda importancia para la seria fijación del monaquismo occidental, todavía en plasmación, es tan evidente, por poco que se considere, que no creemos necesario insistir sobre ello.

En lo que hace referencia a la profesión monástica prebenedictina, a más de los estudios ya citados, se puede consultar M. Rothenhausler, *Die Anfänge der klösterlichen Profess*, en B. M., t.4 (1922), p.280-289; Id., *Unter Geheimnis des Kreuzes. Die klösterlichen Profess bei Kassian*, en B. M., t.5 (1923), p.91-96; B. Steidle, *Die Regel...*, p.282-286. En cuanto a la sacramentalidad de la consagración monástica, ver Fr. Vandenbroucke, *o.c.*, p.60-82, con buena bibliografía. Respecto a la historia de las fórmulas de profesión benedictina se puede consultar el estudio de I. Herwegen, *Geschichte der benediktinischen Professformel* (Münster de Westfalia, 1912).

[19] De esta promesa suya haga una petición a nombre de los Santos cuyas reliquias allí hay y del abad presente. [20] Petición que escribirá de su mano, o al menos, si es que no sabe escribir, háqalo otro a ruego suyo; y trazando el novicio una señal, deposítela con sus propias manos en el altar.

[21] Una vez depositada, empiece en seguida el mismo novicio este verso: *Recíbeme, Señor, según tu palabra, y viviré; y no me confundas en mi esperanza.* [22] Este verso lo repetirá tres veces toda la comunidad, añadiendo *Gloria Patri.*

[23] Póstrese entonces el hermano novicio a los pies de cada uno para que oren por él; y ya desde aquel día considéresele como a uno de la comunidad.

[24] Si posee algunos bienes, distribúyalos antes a los pobres, o bien, hecha solemne donación, cédalos al monasterio, no reservando de ellos nada para sí: [25] como quien sabe que desde aquel día no ha de tener potestad ni aun sobre su propio cuerpo.

---

18. **Inridit.** En lugar de *inridet;* trátase probablemente de un tránsito de la 2.ª a la 3.ª conjugación, como sucedió en otros verbos en el latín tardío.

19. **Petitio.** Distingue I. Herwegen *(Sinn...*, c.58, *passim)* entre la *promissio* y la *petitio.* Era la primera, la promesa (hoy diríamos voto) oral, dirigida primariamente a Dios y a sus santos, mientras que la segunda constituía el instrumento jurídico que acreditaría ante los hombres para siempre (cf. en este capítulo el v.29) lo que, por ser meras palabras, pudiera un día olvidarse o menospreciarse. Todas las circunstancias aquí descritas corroboran el aspecto jurídico de esta parte del ritual de la profesión.

20. **Signum.** Parece probable que la señal de que aquí se trata fuese la señal por excelencia, la señal de la cruz, aunque no debe desecharse la posibilidad de que S.B. no pretenda mandar otra cosa sino que el que profesa firme con una señal propia.

b) 24-25. *Disposiciones relativas a los bienes.*

Es un paréntesis en el que se puntualiza lo relativo a la renuncia de todos sus bienes, ya que ésta es condición esencial de la nueva vida. Las formas podrán ser diversas, pero en último término todo se reduce a lo mismo: que el monje quede sin nada, y que en adelante pierda hasta la capacidad de poseer; ni aun su propio cuerpo le pertenecerá a él, puesto que es del monasterio y a éste deberá servir.

26 *Mox ergo in oratório exuátur rebus própriis quibus vestitus est, et induátur rebus monastérii.*
27 *Illa autem vestiménta quibus exútus est, reponántur in vestiário conservánda;*
28 *ut si aliquándo suadénti diábolo consénserit ut egrediátur de monastério, quod absit, tunc exútus rebus monastérii proiciátur.*
29 *Illam tamen petitiónem eius, quam désuper altáre abbas tulit, non recipiat, sed in monastério reservétur.*

26-28. In concilio fratrum productus in medium *exuatur propriis* ac per manus abbatis *induatur monasterii vestimentis*... Illa vero quae deposuit vestimenta oeconomo consignata reservantur... [sin vero] *exuentes eum monasterii* quibus indutus fuerat *vestimentis* et revestitum antiquis quae fuerant sequestrata depellunt (*Inst.* IV, 5, 6).

Tunc mutabunt eum vestimentis saecularibus et induent habitu monachorum... Vestimenta autem quae secum detulerat, accipient qui huic rei praepositi sunt, et inferent in repositorium (*Reg. Pachomii* 49).

c) 26-28. *Imposición del hábito.*

Como demostración del cambio que se ha obrado en el nuevo monje y de la renuncia de todo, en el mismo oratorio e inmediatamente se despoja de sus vestidos y toma el hábito monástico, símbolo de nueva vida.

[26] En seguida, pues, le despojarán en el oratorio de las propias prendas con que iba vestido, y pónganle ropas del monasterio. [27] Mas aquellos vestidos que le quitaron guárdense en el vestuario para su conservación; [28] para que, si alguna vez por sugestión del demonio consintiere en salir del monasterio—tal no suceda—, entonces, despojado de las ropas del monasterio, sea despedido.

[29] Pero no reciba aquella cédula que el abad tomó de encima del altar, sino guárdese en el monasterio.

d) 27-29. *Caso de infidelidad.*

La deserción de la vida monástica y el retorno al mundo los considera S.B. como un paso gravísimo para la salvación del alma. No obstante, es posible. En este caso hay que tener en cuenta dos prescripciones: el monje no puede marcharse con el hábito monástico, ni se le entregará la cédula de profesión. El primero es símbolo de una vida que por haberla abandonado le quita la razón de ser. La segunda es el testimonio que clamará constantemente contra su infidelidad.

CAPUT LIX

De fíliis nobílium aut páuperum qui offerúntur

13 apr., 13 aug., 13 dec.

1 *Si quis forte de nobílibus ófferit fílium suum Deo in monastério, si ipse puer minóri aetáte est, paréntes eius fáciant petitiónem quam supra díximus;*

2 *et cum oblatióne ipsam petitiónem et manum púeri involvant in palla altáris, et sic eum ófferant.*

Este capítulo y los que siguen (60 y 61) se ocupan de los candidatos especiales por su edad o por la categoría a que pertenecen: niños y miembros del orden clerical o monástico.

Contenido del capítulo:

1-6. Ofrecimiento de los hijos de personas ricas.
7-8. Ofrecimiento de los hijos de personas pobres.

1-6. *OFRECIMIENTO DE LOS HIJOS DE PERSONAS RICAS*

La oblación de niños de menor edad, hecha al monasterio por sus padres o tutores, es una institución muy anterior a S.B. De tales niños, que vivían en los cenobios con los monjes y como monjes, nos hablan con relativa frecuencia los antiguos documentos monacales. Pero tal institución suscita una pregunta: ¿Qué valor tenía el acto de la oblación ante la ley y ante la conciencia? El niño ofrecido a Dios ¿debía considerarse ligado perpetua e irrevocablemente al estado monástico, o sólo hasta alcanzar cierta edad en que le sería lícito escoger libremente entre el mundo y el claustro? R. Riepenhoff *(Zur Frage des Ursprungs des Verbindlichkeit des Oblateninstitut,* Münster, 1939), estudiando las fuentes de este capítulo, creyó poder llegar a solucionar la cuestión en el segundo sentido. Pero un año más tarde, esta tesis fué ya impugnada por Ph. Oppenheim (en *Theol. Revue,* t.39 [1940], p.65 ss.); y en 1947 dos estudios, independientes el uno del otro, llegaron a las mismas conclusiones que Oppenheim por el examen de las fuentes aducidas por Riepenhoff y sobre todo por el del texto de S.B.: I. Stegmann, *Die Verbindlichkeit der Oblation nach der Regula Benedicti,* en *Benedictus...,* p.119-138, y A. Lentini, *Note sull'Oblazione dei fanciulli nella Regola di S. Benedetto,* en *Studia Benedictina...,* p.195-225. A nuestro entender, estos últimos trabajos son concluyentes. Bien es verdad que en la tradición existe una corriente que da a los pequeños oblatos la decisión última sobre la orientación de su propia vida, pero no es menos cierto que otros testimonios antiguos suponen la perpetuidad del vínculo establecido por la oblación. Y, vistos los textos de la *Regla* que hacen referencia a los niños, no parece dudable que S.B. pertenezca a esta segunda corriente, por mucho que ello repugne a nuestras concepciones modernas. En efecto, la comparación con el capítulo anterior manifiesta claramente, tanto en la fórmula jurídica como en el rito litúrgico, que existe un verdadero paralelo entre la profesión de los adultos y la oblación de los niños, sin que S.B. intente introducir en nuestro capítulo elemento alguno de distinción. Las precauciones especiales tomadas para con los niños, se relacionan con la conducta posterior de sus padres más bien que con la de los mismos hijos. En cuanto a éstos, S.B. sólo quiere evitarles toda ocasión de volver la vista hacia atrás. El vigor de las expresiones usadas por el legislador no dejan lugar a suponer que S.B. prevea una renovación futura de los votos del niño. Otro indicio, aunque no suficiente para fundar una seguridad absoluta, puede verse en *Dial.* II,3. La manera como San Gregorio habla de la oblación de los niños Plácido y Mauro deja suponer una costumbre bien conocida en Italia. Por otra parte, en todo el transcurso de la *Regla* los niños son tratados por S.B. como verdaderos monjes.

S.B. modifica el ritual de la recepción de los niños atendiendo únicamente a su menor edad. Los padres presentan la petición por escrito y juntamente con la mano del niño la envuelven con el mantel del altar (1-2). La vida de estos niños se enlazaba así desde sus primeros años con el altar de su ofrecimiento, y de él recibían la nueva gracia que revestía, con la luminosidad más intensa, su *alma pura que permanecería siempre junto* al ara del Señor.

En cuanto a sus bienes temporales (3-6), el despojamiento debe ser absoluto, como en los adultos. De lo contrario, la tentación podía seducirles. S.B. tenía experiencia de ello.

2. **Palla altaris.** Probablemente se trata del lienzo de lino que hoy llamamos corporales, que por aquel tiempo era mucho mayor y

CAPÍTULO LIX

De los hijos de nobles o de pobres que son ofrecidos

13 abr., 13 ago., 13 dic.

[1] Si acaso alguno de entre los nobles ofrece su hijo a Dios en el monasterio, si el niño está en su menor edad, hagan sus padres la petición que arriba dijimos; [2] y junto con la ofrenda envolverán la misma petición y la mano del niño con el mantel del altar, y así le ofrecerán.

3 *De rebus autem suis aut in praesénti petitióne promíttant sub iureiurándo, quia numquam per se, numquam per suffféctam persónam, nec quólibet modo, ei aliquándo áliquid dant, aut tríbuunt occasiónem habéndi;*

4 *vel certe, si hoc fácere nolúerint, et áliquid offérre volunt in elemósinam monastério pro mercéde sua,*

5 *fáciant ex rebus quas dare volunt monastério donatiónem, reserváto sibi, si ita volúerint, usum fructum.*

6 *Atque ita ómnia obstruántur, ut nulla suspício remáneat púero, per quam decéptus perire possit, quod absit: quod experiménto didícimus.*

7 *Similiter autem et pauperióres fáciant.*

8 *Qui vero ex toto nihil habent, simpliciter petitiónem fáciant, et cum oblatióne ófferant fílium suum coram téstibus.*

8. Oportet infantes voluntate et consensu parentum, immo ab ipsis parentibus oblatos, sub testimonio plurimorum suscipi (BASIL., *Reg.* 7).

constituía el único mantel del altar. Otros prefieren ver designado con este nombre el velo que cubría las ofrendas. De todos modos parece claro que la oblación tenía lugar durante la Misa.

5. **Reservato... usum fructum**: *reservato* es un ablativo absoluto invariable que rige a *usum fructum* (cf. 10,2; 63,7).

[3] En cuanto a sus bienes, o prometan con juramento en la petición de referencia que ni por sí mismos, ni por tercera persona, ni de manera alguna han de darle jamás nada o han de procurarle ocasión de poseer; [4] o por lo menos, si no quieren proceder así, y desean ofrecer algo en limosna al monasterio como compensación, [5] hagan donación de los bienes que quieren ceder al monasterio, reservándose, si así les place, el usufructo. [6] Y así ciérrenle todos los caminos, de modo que no quede para el niño ninguna esperanza, ilusionado por la cual podría perecer—Dios no lo permita—, según hemos aprendido por experiencia.

[7] Otro tanto harán los más pobres. [8] Pero los que no poseen absolutamente nada, escriban simplemente la petición y ofrezcan a su hijo junto con la oblación delante de testigos.

7-8. OFRECIMIENTO DE LOS HIJOS DE PERSONAS POBRES

Entre estas personas se distinguen los que no son tan ricos como los anteriores y que tienen algunos bienes, y los que no tienen absolutamente nada. Los hijos de unos y otros, son ofrecidos de la misma forma que los precedentes, sólo que a los segundos no se les exige la renuncia por innecesaria. Así, con una misma forma de oblación, los niños de ricos y de pobres pasan a pertenecer totalmente a Dios, iniciando una vida verdaderamente de monje, la cual, si son fieles, transformará toda su existencia en un holocausto agradabilísimo al Señor.

CAPUT LX

De sacerdótibus qui forte volúerint in monastério habitáre

14 apr., 14 aug., 14 dec.

1 *Si quis de órdine sacerdótum in monastério se súscipi rogáverit, non quidem cítius ei adsentiátur;*
2 *tamen, si omníno perstéterit in hac supplicatióne, sciat se omnem Régulae disciplínam servatúrum;*
3 *nec áliquid ei relaxábitur, ut sit sicut scriptum est:* Amice, ad quod venísti?

[3] Mt. 26, 50.

Entre los candidatos especiales que llaman a la puerta del monasterio, éstos son los de más dignidad y los que merecen más respeto y honor. No por la persona, sino por el orden a que pertenecen. Un sacerdote, a pesar de la inmensa gracia recibida en el sacerdocio, puede sentir la invitación de Dios a ejercitarse en una vida de perfección, definida y concretada por una regla. S.B. prevé el caso y la posibilidad de admisión.

Contenido del capítulo:

1-7. Los sacerdotes.
8-9. Los clérigos.

1-7. LOS SACERDOTES

En la admisión, S.B. no hace mención del proceso que se ha de seguir. Aunque la calidad del candidato debía suavizar las formas, en el fondo el proceso debía ser parecido al que se seguía con los otros postulantes. De hecho no quiere que se acceda a sus deseos demasiado de prisa (1-3). Pueden conducirle móviles defectuosos, y es preciso tener pruebas de su rectitud y sinceridad antes que entre. Y una condición esencial para ser admitido, si es que persevera en su propósito, es la actitud normal que deberá adoptar frente a la *Regla* y observancias monásticas. No se le dispensará de nada. Es necesario que tenga presente el fin para que ha venido. La cautela en recibir a un sacerdote es explicable: es ya mayor, está formado y ha tenido una actuación en el mundo. ¿Poseerá la suficiente flexibilidad para amoldarse a las exigencias no solamente materiales,

CAPÍTULO LX

De los sacerdotes que acaso quisieren vivir en el monasterio

14 abr., 14 ago., 14 dic.

[1] Si alguno del orden sacerdotal solicitare ser admitido en el monasterio, no se acceda a ello demasiado pronto; [2] pero si persiste porfiadamente en su demanda, sepa que tendrá que observar toda la disciplina de la Regla; [3] y que no se le mitigará nada, para que se cumpla lo que está escrito: *Amigo, ¿a qué has venido?*

sino espirituales que le concretará la nueva vida? Aquello mismo que le da dignidad y prestancia, puede serle un obstáculo. Toda profesión exige en sus principios cualidades de asimilación y adaptación que él fácilmente habrá ya perdido. De aquí la conveniencia de ir despacio y aquilatar las aspiraciones del candidato.

En caso de admisión podrá tenérsele consideración por respeto al ejercicio del sacerdocio (4). Sin embargo, puede decirse que su norma será siempre la voluntad del abad. Y por lo tanto, sin ella no puede normalmente hacer nada, al igual que otro monje cualquiera. Más aún, la dignidad de que está revestido le obliga a dar mejor ejemplo de humildad y sujeción (5). Si por razón del sacerdocio se le coloca cerca del abad, no por eso tiene derecho a mayor autoridad cuando hay que decidir en el monasterio asuntos de monta. En estos casos no tiene más derechos que cualquier monje, según el grado que le corresponda por su entrada en el monasterio (6-7).

1. **De ordine sacerdotum.** Dentro del orden sacerdotal quedan incluídos los obispos, presbíteros y diáconos. Los otros grados constituían el *ordo clericorum* a que se refiere S.B. en el *clerici* del versículo 8-9 y del c.61,12. Aquí se trata, naturalmente, de los sacerdotes que espontáneamente desean pertenecer a la comunidad monástica, y no del caso de sacerdotes internados en el monasterio para expiar en él alguna falta, uso penitencial de aquellos tiempos.

3. **Amice**... La presente cita de San Mateo está aquí usada por S.B. en un sentido enteramente distinto del que le dió Jesús al dirigirse a Judas. Es ésta una prueba de lo muy compenetrados que los antiguos estaban con la Escritura; es frecuente en los Padres este uso, equívoco a sabiendas, del sagrado texto.

4 *Concedátur ei tamen post abbátem stare, et benedícere, aut Missas tenére: si tamen iússerit ei abbas.*
5 *Sin álias, nullátenus áliquà praesúmat, sciens se disciplínae regulári súbditum, et magis humilitátis exémpla ómnibus det.*
6 *Et si forte ordinatiónis aut alicúius rei causa fúerit in monastério,*
7 *illum locum adténdat quando ingréssus est in monastério, non illum qui ei pro reveréntia sacerdótii concéssus est.*
8 *Clericórum autem si quis eódem desidério monasterio sociári volúerit, loco mediocri conlocéntur;*
9 *et ipsi tamen, si promittunt de observatióne Régulae vel própriam stabilitátem.*

4. **Missas tenere.** No nos atrevemos a adoptar aquí la interpretación de *missa* en el sentido más corriente en S.B. de "conclusión de la oración" como traduce B. STEIDLE, *Die Regel...*, p.300, y en B. M. t.28 (1952), p.456-461, artículo "*Missae*" *in der Regel St. Benedikts*. Dom Calmet ya traducía: fórmulas finales del oficio divino. Tal sentido de la palabra *missae* no es inverosímil. Mas nos parece preferible la traducción de B. LINDERBAUER *(o.c.*, p.253-254), la cual se basa en el hecho de hallarse idéntica expresión en las actas del concilio de Agda, can.21 (PL 103,1314) y de otros de la época de S.B., lo mismo que en las cartas del papa Hormisdas (cf. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* [París 1948], reimpr., t.5, p.413).

6. **Ordinationis causa**... La diversidad de interpretación de esta frase estriba en los distintos modos de entender *causa*. I. SCHUSTER *(S. Benedetto...*, p.407) la cree ablativo adverbial, tan frecuente en latín, y supone entonces que en el monasterio pueden hallarse sacerdotes, bien "por haber sido un monje elevado al sacerdocio, bien por cualquier otro motivo" (por ejemplo, la reclusión de un sacerdote secular en castigo de alguna falta). Nos parece, empero, mucho mejor entender *causa* como sujeto del *fuerit*, según explica B. LINDERBAUER *(o.c.*, p.293, nota 3). *Causa*, en el latín tardío, equivale a negocio, asunto, y en este sentido ha pasado a las lenguas romances (cf. *chose, cosa)*. Por consiguiente, el presente pasaje debe interpretarse dando a *ordinatio* el sentido, normal en S.B., de "colación de un cargo".

4 Concédasele, sin embargo, colocarse después del abad, bendecir y celebrar la Misa, con tal, no obstante, de que se lo autorice el abad. 5 De lo contrario, de ningún modo presuma hacerlo, sabiendo que está sometido a la disciplina regular, y dé a todos mayores ejemplos de humildad. 6 Y si por ventura se tratare de proveer algún cargo en el monasterio o resolver algún asunto, 7 atienda al lugar que le corresponde según su ingreso en el monasterio, no al que se le concedió por reverencia al sacerdocio.

8 En cuanto a los clérigos, si alguno con el mismo deseo quisiere ser incorporado al monasterio, colóquesele en un grado medio; 9 pero también éstos si prometen la observancia de la Regla y la propia estabilidad.

8-9. LOS CLÉRIGOS

De categoría inferior a los sacerdotes, son comprendidos en las mismas disposiciones. Pueden ser distinguidos según el grado en que se encuentren dentro del orden clerical, pero teniendo en cuenta que al abrazar la vida monástica asumen nuevas obligaciones por razón de la regla que profesan y el monasterio al que se unen para siempre.

CAPUT LXI

De mónachis peregrínis quáliter suscipiántur

15 apr., 15 aug., 15 dec.

1 *Si quis mónachus peregrinus de longínquis provínciis supervénerit, si pro hóspite volúerit habitáre in monastério,*

2 *et conténtus est consuetúdine loci quam invénerit, et non forte superfluitáte sua pertúrbat monastérium,*

3 *sed simpliciter conténtus est quod invénerit, suscipiátur quanto témpore cupit.*

4 *Si qua sane rationabiliter et cum humilitáte caritátis repraehéndit aut osténdit, tractet abbas prudénter, ne forte pro hoc ipso eum Dóminus diréxerit.*

5 *Si vero póstea volúerit stabilitátem suam firmáre, non rennuátur talis volúntas, et máxime quia témpore hospitalitátis pótuit eius vita dinósci.*

Los monjes forasteros constituyen la última categoría especial de candidatos a vivir en el monasterio.

Contenido del capítulo:

1- 4. Tiempo requerido para considerar como huésped al monje peregrino.
5-12. Incardinación a la comunidad y lugar que ocupa en ella.
13-14. Requisitos para los monjes de monasterios conocidos.

1-4. TIEMPO REQUERIDO PARA CONSIDERAR COMO HUÉSPED AL MONJE PEREGRINO

No habla aquí S.B. del monje que está en el monasterio de paso y sólo unos días, sino del que, oriundo de una región lejana, solicita pasar en él una temporada. Hay que mostrarse indulgente con aquellos que profesan una misma vida; se le concederá, pues, estar en el monasterio todo el tiempo que quiera. Se supone que hará vida de monje, colaborando en todos los trabajos tal como se le indique. Sólo dos cosas se requieren en él: que se contente con las costumbres del monasterio, y que no cause perturbación en la vida regular, exigiendo cosas sin consideración, o censurando sin respeto el tenor de vida de la casa. No obstante, conviene que el abad se muestre en esto asequible, porque quizás el monje en cuestión es un instrumento en manos del Espíritu de Dios. La rutina habrá podido enturbiar la mirada para ver los defectos de la comunidad, y cuando otro los pone en evidencia no se le puede rechazar como a un intruso. Hay que obrar con prudencia, oírle y sopesar sus advertencias. Si son razonables y objetivas y al mismo tiempo van acompañadas de aquella serenidad y dulzura que inspira la caridad cristiana, podrá creérsele un enviado de Dios y tendrá el abad que aprovecharse de sus consejos. En este caso S.B. exige la humildad no sólo por parte del abad, sino también de la comunidad como tal, quien nunca debe considerarse perfecta.

CAPÍTULO LXI

Cómo han de ser acogidos los monjes peregrinos

15 abr., 15 ago., 15 dic.

1 Si algún monje peregrino venido de lejanas provincias quisiese habitar en el monasterio en calidad de huésped, 2 y está contento con el tenor de vida que hallare en el lugar, y no perturba acaso al monasterio con sus exigencias, 3 sino que sencillamente se contenta con lo que allí encontrare, sea recibido por todo el tiempo que desee. 4 Y si razonablemente y con humilde caridad corrige o advierte alguna cosa, examínelo el abad con prudencia, no sea que tal vez el Señor le haya encaminado precisamente para eso.

5 Pero si en lo sucesivo quisiere fijar su estabilidad, no se rehuse tal deseo, más que más habiéndose podido conocer su vida durante su tiempo de hospedaje.

---

1. **Peregrinus.** No que tales monjes fuesen los giróvagos que S.B. reprueba en el c.1, antes bien, como se ha dicho en nota a *Reg.* 58,17, eran monjes que tenían como ideal el peregrinar religiosamente.

5-12. INCARDINACIÓN A LA COMUNIDAD Y LUGAR QUE OCUPA EN ELLA

Entre los monjes huéspedes, puede haberlos que edifiquen a la comunidad con su conducta, y otros en cambio, que más bien le ocasionen escándalo. Estos últimos son un peligro para los monjes del monasterio, y por lo mismo no se les puede permitir la permanencia en él. Siempre hay personas despreocupadas, ligeras y viciosas que pueden dañar a las almas de los más sencillos; se les ha de decir

16 apr., 16 aug., 16 dec.

6 *Quod si supérfluus aut vitiósus invéntus fúerit témpore hospitalitátis, non solum non debet sociári córpori monastérii,*

7 *verum etiam dicátur ei honéste ut discédat: ne eius miséria étiam álii vitiéntur.*

8 *Quod si non fúerit talis qui mereátur próici, non solum si petíerit suscipiátur congregatióni sociándus,*

9 *verum étiam suadeátur ut stet, ut eius exémplo álii eruditántur,*

10 *et quia in omni loco uni Dómino servítur, uni Regi militátur.*

11 *Quem si étiam talem esse perspéxerit abbas, líceat eum in superióri aliquántum constitúere loco.*

12 *Non solum autem mónachum, sed étiam de suprascríptis grádibus sacerdótum vel clericórum, stabilire potest abbas maióri quam ingrediúntur loco, si eórum talem perspéxerit esse vitam.*

13 *Cáveat autem abbas, ne aliquándo de álio noto monastério mónachum ad habitándum suscípiat, sine consénsu abbátis eius aut litteris commendatíciis;*

14 *quia scriptum est: Quod tibi non vis fieri, álio ne féceris.*

6. Sociari corpori congregationis (BASIL., *Reg.* 192).
13. Non licebit de alio monasterio, sino voluntate eius qui praeets patris, fratres recipere (*Reg. I SS. Patrum* 13).

con cortesía, demostrando una educación mejor que la suya, que se vayan.

Pero el caso puede ser muy de otra suerte. Puede tratarse de un monje bueno, en quien ha podido apreciarse su buen espíritu durante su estancia en el monasterio. Si es así, S.B. aconseja que se le persuada a quedarse, ya que puede servir también aquí al mismo Señor que servía en su propio monasterio o ermita. La causa fundamental de esta invitación hay que buscarla seguramente en el amor que tiene el santo legislador a la estabilidad, y también porque cree que ha de seguirse un bien para el mismo monje huésped, y una gracia para la comunidad.

Decidida la permanencia en el monasterio, se le incardinará a la comunidad. Más aún, según el mérito de su vida, el abad podrá colocarlo, como a cualquier otro monje, en un grado más elevado del que le corresponde por su entrada en el monasterio. S.B. tiene en aprecio la jerarquía del espíritu, sobre cualquier otra, por considerarla como la de valores más auténticos.

16 abr., 16 ago., 16 dic.

6 Pero si fuere hallado exigente o vicioso durante el tiempo de hospitalidad, no sólo no debe asociársele a la corporación del monasterio, 7 sino díganle cortésmente que se vaya, no sea que con su miseria se contagien los demás. 8 Mas si no fuere tal que merezca ser despedido, no sólo se le admitirá para ser incorporado a la comunidad, si él lo solicita, 9 sino persuádanle que se quede, para que con su ejemplo aprendan los demás, 10 y por cuanto en todo lugar se sirve a un solo Señor y se milita para un mismo Rey.

11 Inclusive podrá el abad colocarlo en un lugar un poco más alto, si a su juicio lo merece. 12 Mas no sólo a un monje, sino también los sobredichos grados de sacerdotes y clérigos podrá el abad situarlos en un lugar superior al de su ingreso, si estima que su vida es acreedora a ello.

13 No obstante, guárdese el abad de recibir nunca para habitar en calidad de conventual a un monje de otro monasterio conocido, sin la aquiescencia de su abad o letras comendaticias; 14 porque escrito está: "No hagas con otro lo que no quieres que se te haga a ti mismo."

13-14. REQUISITOS PARA LOS MONJES DE MONASTERIOS CONOCIDOS

Ante la incorporación al propio monasterio, de un monje forastero, puede influir en el abad el interés demasiado natural de aumentar la familia. La nobleza obliga a no forzar la libre voluntad del huésped, ni aceptarlo sin información y consentimiento de su abad, si es de un lugar próximo o conocido. No sería noble conseguir el bien propio, perjudicando el derecho ajeno.

Según se desprende de estos cuatro capítulos (58-61), podían encontrarse en el monasterio las siguientes categorías de religiosos: 1) monjes que ingresaron en el monasterio en edad adulta; 2) monjes venidos a la vida monástica todavía niños; 3) monjes que han entrado con la dignidad sacerdotal; y 4) monjes incardinados a la comunidad siendo ya monjes. Estas son las categorías que crean las condiciones naturales o adquiridas al tiempo de entrar. Si a estas cuatro les añadimos una que no depende de condiciones anteriores a la entrada, o sea, la de los hermanos que han sido ordenados sacerdotes por voluntad del abad (c.62), y a la cual pueden referirse los religiosos de las categorías 1, 2 y 4, tendremos el cuadro de las diferentes situaciones en que pueden encontrarse los monjes dentro de la comunidad.

CAPUT LXII

De sacerdótibus monastérii

17 apr., 17 aug., 17 dec.

1 *Si quis abbas sibi presbyterum vel diáconem ordinári petierit, de suis élegat qui dignus sit sacerdótio fungi.*

2 *Ordinátus autem cáveat elatiónem aut supérbiam;*

3 *nec quicquam praesúmat nisi quod ei ab abbáte praecípitur, sciens se multo magis disciplínae regulári subdéndum.*

4 *Nec occasióne sacerdótii obliviscátur Régulae oboediéntiam, sed magis ac magis in Deum proficiat.*

5 *Locum vero illum semper adténdat quod ingréssus est in monastério,*

[1] Cf. Eccli. 45, 19.

4. *Magis ac magis proficiamus in Domino* (Cipria., *Ep.* 13, 16).

2. ORDEN DE LA COMUNIDAD (c.62-63)

El personal que integra el cuerpo monástico no estará ordenado arbitrariamente. S.B. ha hablado de la recepción de candidatos. Aquí expone el lugar que corresponde a cada uno dentro de la comunidad (63). Antes, empero, el santo legislador determina la posición y las condiciones de los monjes que han sido elevados al sacerdocio. Constituyen éstos la jerarquía sagrada, respetada y venerada por el santo patriarca, y que ocupa un lugar preeminente en el monasterio por razón de su dignidad.

El presente capítulo sigue lógicamente al c.58 que trata del ingreso normal de los monjes, y completa lo que se ha dicho del sacerdocio en el c.60.

Contenido del capítulo:

1. Elección de un monje para el sacerdocio.
2- 4. Conducta que debe observar el monje sacerdote.
5- 7. Posición dentro de la comunidad.
8-11. Penas a los culpables.

1. ELECCIÓN DE UN MONJE PARA EL SACERDOCIO

En la mente de S.B. y según la disciplina de su tiempo, ningún monje, por el hecho de serlo, puede alegar derecho alguno al sacer-

CAPÍTULO LXII

De los sacerdotes del monasterio

17 abr., 17 ago., 17 dic.

[1] Si algún abad deseare que le sea ordenado un presbítero o diácono, elija de entre los suyos quien sea digno de ejercer el sacerdocio.

[2] Mas el ordenado guárdese de la altivez y soberbia; [3] y no presuma hacer nada sino lo que le mande el abad, sabiendo que debe someterse mucho más a la disciplina regular. [4] Ni eche en olvido con ocasión del sacerdocio la obediencia a la Regla, antes bien aproveche más y más en el Señor.

[5] Atienda siempre al lugar que le corresponde por su ingreso en el monasterio, [6] salvo en el ministerio del altar,

docio. Es el abad quien lo llama y presenta, habida cuenta de las necesidades de la comunidad: recepción de los sacramentos y asistencia a la santa Misa. El mismo criterio sigue S.B. en la ordenación de un diácono, cuando sea necesario para ayudar al sacerdote en las funciones sagradas. La vida monástica ha sido considerada siempre como una óptima preparación al orden sacerdotal.

2-4. CONDUCTA QUE DEBE OBSERVAR EL MONJE SACERDOTE

A más honor, mayor responsabilidad: *honor est onus.* Y cuanto más el hombre se eleva sobre sus hermanos, más obligado está a edificarlos con su ejemplo. El que ha sido ordenado sacerdote o diácono podría ensoberbecerse por las consideraciones que se le tienen. Y si su vida espiritual ha de ser verídica, es necesario que aumente en él el espíritu de humildad que es la sustancia del ascetismo monástico. Esta virtud la demostrará teniendo un espíritu de obediencia y sujeción tal, que no le permita menospreciar el detalle más insignificante de la *Regla* que ha profesado, ni mucho menos la voluntad del abad de quien depende en todo, como cualquier otro monje. Ha de aparecer a los ojos de todos cómo crece y se ensancha su vida de unión con Dios, puesto que el contacto con las cosas santas santifica.

5-7. POSICIÓN DENTRO DE LA COMUNIDAD

El lugar que ocupa por derecho en el orden de la comunidad es el de entrada en el monasterio, exceptuando el oficio del altar,

6 *praeter officium altáris, et si forte eléctio congregatiónis et volúntas abbátis pro vitae mérito eum promovére volúerint.*

7 *Qui tamen régulam decánis vel praepósitis constitútam sibi serváre sciat.*

8 *Quod si áliter praesúmpserit, non sacérdos sed ribéllio iudicétur.*

9 *Et saepe ammónitus si non corréxerit, étiam episcopus adhibeátur in testimónio.*

10 *Quod si nec sic emendáverit, clarescéntibus culpis, prociátur de monastério:*

11 *si tamen talis fúerit eius contumácia, ut subdi aut oboedire Régulae nolit.*

10. Si fuerit aliquis tam durus ut tot castigationibus et tot remissionibus non emendet, proiciatur de monasterio (*Reg. Orient.* 35).

Cualquier elevación que tenga a bien concederle el abad, no le excluye de la obediencia, tanto si ésta se refiere al mismo abad, como a los decanos y prior.

7. **Qui tamen regulam**... La dificultad del presente punto reside en el hecho de poderse suponer *decanis et praepositis* ya ablativo agente, ya dativo. B. STEIDLE *(Die Regel...*, p.302), suponiéndolo dativo, cree que decanos, prior y sacerdotes se rigen por las mismas ordenaciones regulares. A otros traductores y comentaristas les parece ser ablativo, resultando que "los sacerdotes tienen que obedecer a las órdenes de los decanos y del prior". Dom A. LENTINI *(S. Benedetto...*, p.532-533) propone una solución intermedia: "el sacerdote

o si tal vez la elección de la comunidad y la voluntad del abad quisieren promoverle en atención al mérito de su vida. [7] Sepa, no obstante, que ha de observar la regla prescrita sobre los decanos y prepósitos.

[8] Si osara hacer lo contrario, júzguesele no como a sacerdote sino como a rebelde. [9] Y cuando muchas veces advertido no se enmendare, tómese por testigo al mismo obispo. [10] Pero, si ni aun así se corrige, siendo notorias sus culpas, sea expulsado del monasterio; [11] a condición, sin embargo, de que su contumacia sea tal, que no quiera someterse y obedecer a la Regla.

observará lo prescrito sobre los decanos y el prior". O sea, que no por su sacerdocio tiene que creerse en el mismo plano que sus superiores y juzgarse libre de respetarlos y obedecerlos.

8-11. PENAS A LOS CULPABLES

La desobediencia no es tolerable en el monje, pero mucho menos en el que además de monje es sacerdote. Se le harán las admoniciones en forma parecida a la que se prescribe para los otros monjes constituídos en lugar preeminente. De no enmendarse, apelará el abad a la intervención del obispo, si el caso lo exige, y por razón del sacerdocio. Y ante una posible contumacia o la negación a sujetarse y obedecer, no está exento de la pena de expulsión como cualquier otro monje.

8. **Rebellio.** Forma secundaria de *rebellis* (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.379).

CAPUT LXIII

De órdine congregatiónis

18 apr., 18 aug., 18 dec.

1 *Ordines suos in monastério ita consérvent, ut conversatiónis tempus, ut vitae méritum discérnit, utque abbas constitúerit.*

2 *Qui abbas non contúrbet gregem sibi conmíssum, nec quasi libera utens potestáte, iniúste dispónat áliquid;*

3 *sed cógitet semper quia de ómnibus iudíciis et opéribus suis redditúrus est Deo ratiónem.*

4 *Ergo secúndum órdines quos constitúerit, vel quos habúerint ipsi fratres, sic accédant ad Pacem, ad Communiónem, ad psalmum imponéndum, in choro standum.*

5 *Et in ómnibus omníno locis aetas non discérnat órdines nec praeiúdicet;*

6 *quia Sámuhel et Dánihel púeri presbyteros iudicavérunt.*

7 *Ergo excépto hos quos, ut díximus, altióri consílio abbas praetúlerit vel degradáverit certis ex causis, réliqui omnes ut convertúntur ita sint:*

---

[6] Cf. 1 Reg. 3; cf. Dan. 13.

4. Quicumque monasterium primus ingreditur, primus sedet, primus ambulat, primus psalmum dicit, primus in mensa manum extendit, prior in ecclesia communicat; nec actas inter eos quaeritur sed professio (Jerón., *Praef. in Reg. Pachomii* 3).

6. *Cum et Danihel puer senes iudicet* (Jerón., *Ep.* 37, 4; item: Danihel adhuc puer longaevos iudicat (*Ep.* 58, 1).

7. Altiore consilio (Sulpic. Sev., *Dial.* I, 10).

Además de establecer el lugar que debe ocupar cada monje en la comunidad, trata S.B. en este capítulo de las relaciones mutuas de caridad y honor entre los hermanos.

Contenido del capítulo:

1- 9. Orden externo de la comunidad.
10-17. El alma de este orden.
18-19. Norma especial para los niños.

CAPÍTULO LXIII

Del orden de la comunidad

18 abr., 18 ago., 18 dic.

[1] Conserven sus puestos en el monasterio, con arreglo al tiempo de su vida monástica, o según lo determine el mérito de su vida, o como lo haya dispuesto el abad. [2] El cual no perturbe la grey que se le ha confiado ni, como quien usa de un poder arbitrario, disponga nada injustamente; [3] antes bien, piense siempre que de todos sus juicios y disposiciones habrá de dar cuenta a Dios. [4] Por tanto, según el orden que él asignare, o el que los mismos monjes tuvieren, así lléguense a la paz, a la Comunión, a entonar salmos y a colocarse en el coro. [5] Y en ningún lugar absolutamente determine el orden la edad ni sea norma de preferencia, [6] pues Samuel y Daniel, con ser jóvenes, juzgaron a los ancianos. [7] Exceptuando, pues, a aquellos que el abad haya promovido por superiores motivos, como ya dijimos, o por determinadas causas hubiere postergado, todos los demás colóquense conforme van llegando a la vida monás-

---

1-9. ORDEN EXTERNO DE LA COMUNIDAD

En principio los monjes ocupan su lugar en el monasterio según el tiempo de su entrada. Esto, aunque a primera vista pueda parecer un criterio puramente natural, tiene sin embargo una razon sobrenatural, pues corresponde al orden del llamamiento de Dios y a la respuesta práctica del hombre viniendo al monasterio; y por lo mismo, no se toma como norma la edad. Dios mismo hace a menudo objeto de más y mejores dones a los más jóvenes.

Con carácter especial y evitando la perturbación que originaría un proceder arbitrario, el abad puede modificar este orden al elevar o degradar a los monjes según el mérito de su vida, o las culpas que hubieren cometido.

El orden que prescribe aquí S.B. debe observarse siempre que los monjes se hallan reunidos en comunidad y dondequiera que deba atenderse a su dignidad en la vida del monasterio.

7. **Excepto hos**. Ablativo absoluto con valor de preposición de acusativo (cf. 10,2; 59,5).

8 ut, verbi grátia, qui secúnda hora diei vénerit in monastério, iuniórem se nóverit illíus esse qui prima hora venit diéi, cuiúslibet aetátis aut dignitátis sit,
9 púeris per ómnia ab ómnibus disciplína conserváta.

19 apr., 19 aug., 19 dec.

10 Iunióres igitur prióres suos honórent; prióres minóres suos díligant.
11 In ipsa apellatióne nóminum, nulli liceat álium puro appelláre nómine;
12 sed prióres iunióres suos "fratrum" nómine, iunióres autem prióres suos "nonnos" vocent, quod intellégitur "patérna reveréntia".
13 Abbas autem, quia vices Christi créditur ágere, "dóminus" et "abbas" vocétur, non sua assumptióne, sed honóre et amóre Christi.
14 Ipse autem cógitet, et sic se exhíbeat ut dignus sit tali honóre.
15 Ubicúmque autem sibi óbviant fratres, iúnior priórem benedictiónem petat.
16 Transeúnte maióre, minor surgat et det ei locum se-

12. Nonnus (JERÓN., *Ep.* 117, 6).

10-17. EL ALMA DE ESTE ORDEN

Las diferencias de carácter, formación y edad harían imposible mantener esta ordenación, si solamente se fundara en la ley fría y escueta. Las prescripciones no son más que la osamenta del cuerpo orgánico; es necesaria una vida que unifique todas sus partes y que las ponga en movimiento. Esta vida es la caridad, que externamente se manifestará en mutua deferencia y honor, y en formas delicadas y de buena educación.

El principio que anula las diferencias procedentes de la edad es, en cuanto a los jóvenes, el respeto y reverencia hacia los que les preceden, cualquiera que sea la razón de esta precedencia; y para los más ancianos, la caridad que les inclina a hacer a los pequeños objeto de su comprensión y estima.

Las formas externas deben ser humanamente correctas y perfeccionadas por la vida sobrenatural. S.B. concreta dos de ellas que pueden ser la norma directriz de todas las relaciones de los monjes entre sí. Tales son la manera de llamarse y saludarse. Desde el abad hasta el último de los monjes existe para todos una palabra dulce y reverente, que acompañando al nombre propio da a entender, especificándolas, de qué género son las relaciones que les unen. Es solamente el amor a Cristo, no el afecto sensible a las personas, lo que pone en labios del monje las palabras Señor y Abad al dirigirse al padre del monasterio, la de *nonnus* cuando se dirige a los ancianos y, en fin, cuando habla con sus iguales o inferiores, la amable expresión de "hermano". Las formas caseras rebajan al monje, porque tienen mucho de sensible y poco de sobrenatural; S.B. quiere en sus hijos la distinción y fineza de trato que lleva consigo la familiaridad que proviene del espíritu. Lo vulgar, lo plebeyo, le repugna invenciblemente.

La fe hace ver en el superior o en el hermano la imagen de Cristo. Por esta fe que se apoya en el mismo sentido que emana de la naturaleza, se inclina el más joven solicitando una palabra de bendición cuando se cruza por el camino con un anciano, o también le induce a levantarse y ceder su puesto, si aquél se le acerca. Son atenciones espontáneas del hombre nuevo, regenerado, y que S.B. subraya, para que el monje pueda moverse en la zona del espíritu. Es el eco de un lema fijado por el cristianismo: "Anticipaos, honrándoos los unos a los otros".

tica, [8] de suerte que el que llegó, por ejemplo, al monasterio a la segunda ora del día, sepa que es más joven que el que llegó a la primera, de cualquier edad o dignidad que sea. [9] Respecto a los niños, manténgase por todos la disciplina en todas las cosas.

19 abr., 19 ago., 19 dic.

[10] Veneren, pues, los jóvenes a sus ancianos y amen los ancianos a los jóvenes. [11] En el mismo modo de designarse mutuamente, a nadie se le permita llamar a otro puramente por su nombre; [12] sino que los ancianos darán el nombre de "hermanos" a los jóvenes, y los jóvenes, a su vez, llamen a sus ancianos "nonnos", que denota "reverendo padre". [13] Mas al abad, puesto que se le considera como quien hace las veces de Cristo, llámesele "señor" y "abad", no por atribución propia, sino por honor y amor de Cristo. [14] Pero piénselo él y pórtese de suerte que sea digno de tal honor. [15] Dondequiera que se encuentren los monjes, pida el más joven la bendición al más antiguo. [16] Al pasar un mayor levántese el inferior y cédale el sitio para sentarse; y no

12. **Nonnos.** Palabra de origen egipcio, puesta en boga por los monjes de aquella región. Quedan de ella vestigios en el *Nun* (monja) del inglés y *Nonne* del alemán. En el Císter se usa todavía para los monjes, mientras que en Italia designa al abuelo.

Paterna reverentia. Estas dos palabras, al igual que hizo ya S.B. en 27,2 con *"senpectas, id est seniores"*, quieren dar el sentido del vocablo exótico *nonnos*. Los abstractos en títulos de tratamiento son frecuentes en latín. Hállanse particularmente unidos a un posesivo *(fraternitas vestra,* "hermanos"). Perdura hoy esta forma en tratamientos de cierta solemnidad: Su Excelencia, Su Reverencia, etc. (cf. A. ENGELBRECH, *Das Titelwesen bei den spätlateinischen Epistelgraphen,* Viena 1893). La traducción propia, aunque pueda parecer algo forzada, es: "nonnos, que quiere decir Reverendo Padre".

déndi; nec praesúmat iúnior consedére, nisi ei praecípiat sénior suus:

17 *ut fiat quod scriptum est:* Honóre ínvicem praeveniéntes.

18 *Púeri parvi vel adulescéntes in oratório vel ad mensas cum disciplina órdines suos consequántur;*

19 *foris autem vel ubíubi, et custódiam hábeant et disciplinam, usque dum ad intellegíbilem aetátem pervéniant.*

[17] Rom. 12, 10.

18-19. NORMA ESPECIAL PARA LOS NIÑOS

Los niños que no han llegado a una edad de responsabilidad y comprensión (y téngase presente que ésta la determina más el juicio que los años), ocupan el lugar que les corresponde por su entrada en el monasterio en los actos principales de comunidad: en el oratorio y en la mesa. Sin embargo, aquí y en todas partes están bajo la vigilancia de monjes ancianos, pues necesitan todavía de formación. Tratar al niño de manera desproporcionada a su desarrollo, tanto si el trato peca por exceso como por defecto, puede ocasionar graves perjuicios en la formación de su personalidad.

se atreva a sentarse con él el más joven, si no se lo ordena su anciano; [17] para que se cumpla lo que está escrito: *Prevenios honrándoos unos a otros.*

[18] Los niños pequeños y los adolescentes ocupen en el oratorio y en la mesa sus respectivos lugares con disciplina. [19] Y fuera de allí y en cualquier lugar estén también bajo vigilancia y disciplina hasta que lleguen a la edad de la reflexión.

CAPUT LXIV

De ordinándo abbáte

20 apr., 20 aug., 20 dec.

1 In abbátis ordinatióne illa semper considerétur rátio, ut hic constituátur quem sive omnis concors congregátio secúndum timórem Dei, sive étiam pars quamvis parva congregatiónis sanióre consílio elégerit.

CAPÍTULO LXIV

De la ordenación del abad

20 abr., 20 ago., 20 dic.

1 En la ordenación del abad téngase por norma constante que sea constituído aquel que según el temor de Dios elija de común acuerdo toda la comunidad, o también una parte de ella, aunque pequeña, pero con más sano criterio.

3. INSTITUCIÓN DE LA JERARQUÍA (c.64-65)

Si se tiene presente la importancia capital del abad en la organización monástica, se comprenderá fácilmente el interés que encierra este capítulo. Unido al siguiente, matiza un punto delicadísimo: la institución de la jerarquía del monasterio. S.B. trata de la institución del abad, piedra angular que sostiene todo el edificio monástico: en él descansa y de él depende en gran parte la manera de ser, las orientaciones y la vida de la comunidad.

Contenido del capítulo:

1- 6. Institución del abad.
- *a)* 1. Cómo se procede.
- *b)* 2. A quién se ha de elegir.
- *c)* 3- 6. Precauciones que conviene tomar.

7-22. El abad constituído, cómo ha de conducirse y gobernar.
- *a)* 7- 8. Sentido de responsabilidad.
- *b)* 9-10. Ornamento personal.
- *c)* 11-15. Prudencia en el gobierno.
- *d)* 16-19. Discreción.
- *e)* 20-22. Fidelidad a la Regla y recompensa.

1-6. INSTITUCIÓN DEL ABAD

a) 1. *Cómo se procede.*

S.B. quiere que el monasterio sea regido por un hombre digno, ya que de lo contrario peligra el ideal de vida que se ha propuesto al crear su forma concreta de monaquismo. Sienta para ello dos principios: la comunidad elige al que ha de regirla, y en segundo lugar, la comunidad ha de ser gobernada por un hombre competente y digno. Si la comunidad es buena, dotada de sano criterio y poseída del temor de Dios, a S.B. no le importa la forma democrática, y por eso dice que la unanimidad define la elección. Es un primer caso que no plantea problema. Pero la comunidad puede fácilmente dividirse. No cuenta entonces para S.B. el número de electores, sino la mejor calidad de éstos. Es necesario mantenerse alerta contra los peligros del sufragio universal y ponerse en guardia contra las mayorías numéricas. El derecho al voto reclama una responsabilidad en la persona que ha de emitirlo. Y demostraría no tenerla el que no obrara con recta intención. Por esto el santo legislador se decide por la parte menos numerosa de la comunidad, si le guía un criterio más acertado. En esta hipótesis supone una autoridad competente que juzgue de la rectitud de la elección y la confirme: el obispo.

La elección efectuada por los monjes (véase más abajo *elegerit)* no constituía definitivamente al candidato en su oficio; equivalía sólo a una prestación que debía ser ratificada más tarde por la autoridad eclesiástica. Es cosa propia del obispo juzgar si el candidato es idóneo o cuál sea la *sanior pars.* Pero en todo caso, obispo, abades o seglares de la vecindad deberán impedir la elección de un jefe indigno. Es, pues, el obispo de la diócesis quien confirma la elección e instala al elegido en su cargo, y éste es el sentido propio de *ordinare,* sin que incluya en sí mismo, como tampoco dentro del contexto de la *Santa Regla,* la idea de una bendición. Lo cual no significa en manera alguna que no existiese una bendición del abad ya en tiempo de S.B. Por el texto de la *Regla,* nada puede deducirse acerca de una ceremonia litúrgica, pero de algunos pasajes de San Gregorio *(Epist.* 9,20; 3,23) se desprende con certeza que el acto oficial por el que el abad era instalado en su elevado oficio se realizaba con cierta solemnidad y durante la celebración de la santa Misa.

Constituatur. Del contexto de este primer versículo parece deducirse que los términos *ordinatio, constitutio* y *electio* difieren en extensión. *Ordinatio* sería la designación genérica del conjunto de actos y ceremonias, desde la *electio* por la comunidad, pasando por la presentación al obispo y la aprobación por éste, hasta llegar a la *constitutio* o colación efectiva y toma de posesión de la digni-

2 *Vitae autem mérito et sapiéntiae doctrína elegátur qui ordinándus est, étiam si últimus fúerit in órdine congregatiónis.*

3 *Quod si étiam omnis congregátio vítiis suis, quod quidem absit, consentiéntem persónam pari consílio elégerit,*

4 *et vítia ipsa aliquátenus in notítia episcopi ad cuius diocésim pértinet locus ipse, vel ad abbátes aut christiános vicínos clarúerint,*

5 *prohíbeant pravórum praevalére consénsum, sed dómui Dei dignum constituant dispensatórem,*

[5] Cf. Ps. 104, 21; cf. Lc. 12, 42.

dad y régimen abacial. No aparece, empero, tan claro en los otros lugares en que tales palabras reaparecen.

Elegerit. Tiene el significado preciso de elegir. Al principio se solía elegir como abad a aquel que había reunido a su alrededor cierto número de discípulos para formar una comunidad. Asimismo, un abad que enviase a unos monjes para hacer una fundación, designaba al abad que debía regirlos. Era también frecuente que el abad se nombrara un sucesor antes de morir o renunciar a su cargo. San Basilio lo encomienda a los jefes de las comunidades vecinas, y S. Pacomio al superior general de la congregación. S.B. determina que sea la propia comunidad la que elija a su abad. La *Regla* no precisa la manera de hacerlo; sólo menciona el caso de una elección por unanimidad y el de una candidatura presentada por la parte más sana de la comunidad. P. DELATTE *(o.c.,* p.506-507) propone tres resultados de elección: 1) toda la comunidad, movida por el temor de Dios, está acorde para escoger a un buen monje; 2) toda la comunidad se pone de acuerdo para escoger a un monje indigno, más o menos cómplice de sus desórdenes; 3) no hay unanimidad, y en tal caso será una parte, aunque quizá menor, *saniori consilio,* la que decidirá. Este tercer resultado se puede interpretar de doble manera: aparte del caso en que sea una mayoría absoluta que será la que fijará la elección, puede ocurrir que sea una mayoría relativa. Es una minoría con relación a toda la comunidad. El *saniori consilio* lo justifica CARAMUEL *(Theologia Regularis. In Regulam B.P.N. Benedicti commentarius* [Francfort 1646], p.382) con estas palabras: *Numerosior est aliis, et propterea sanior praesumatur.* Es la misma opinión de Dom Mège. En cambio, el autor de la *Explication ascétique et historique de la Règle de S. Benoît,* al tratar este punto, dice que consiste en confiar a una porción de la comunidad, incluso mínima, más prudente y de mejor consejo, la elección del abad.

b) 2. *A quién se ha de elegir.*

Cuando haya de procederse a la elección de un abad, el monje ha de fijar la atención en una persona de costumbres rectas y sano criterio. A S.B. no le importan aquí ni las cualidades naturales, ni las simpatías, ni la buena posición, ni las dotes administrativas.

[2] Al que ha de ser instituído elíjanlo según el mérito de su vida y doctrina de sabiduría, aun cuando fuese el último en el orden de la comunidad. [3] Pero si aun toda la comunidad, en decisión acorde, eligiese a una persona cómplice de sus vicios, Dios nos libre de ello, [4] y tales desórdenes llegan de alguna manera a noticia del obispo a cuya diócesis pertenece el lugar en cuestión, o se hacen notorios a los abades o cristianos circunvecinos, [5] impidan que prevalezca la conspiración de los malos, y provean a la casa de Dios de un administrador digno; [6] en la seguridad de que

Tampoco se fija en la posesión de una ciencia mundana, ni siquiera en una ciencia espiritual teórica. S.B. tiene en la mente a un hombre que posea ante todo y sobre todo doctrina de sabiduría, es decir, que tenga un conjunto de conocimientos espirituales bien asimilados y prácticos, cualidades para la dirección de las almas, y un complejo de dones naturales y sobrenaturales que al mismo tiempo que le den penetración en las cosas de Dios, le faciliten la ponderación y justeza en la vida práctica. Puede ser que el elegido no sea ni el más sabio ni el más santo. Tampoco la edad tiene nada que ver, pues el escogido puede ser el último de la comunidad. No es fácil, en la práctica, que los electores sepan mantenerse en un criterio tan puro y tan al margen de los elementos humanos, en lo que atañe a los principios fundamentales que deben dirigir una elección.

Sapientiae doctrina. De intento traducimos "doctrina de sabiduría" y no "sabiduría de doctrina". La expresión del patriarca es más enjundiosa y llena de sentido espiritual. "Doctrina de sabiduría" es el conocimiento profundo y experiencia de la vida sobrenatural, traducidos en doctrina y enseñanza para los demás. Cf. lo que dijimos a este propósito en *Reg.* 21,4.

c) 3-6. *Precauciones que conviene tomar.*

La autoridad que debe confirmar la elección podrá tener ocasión de conocer la verdad y obrar con precaución cuando la comunidad esté dividida. La misma división ayudará a dilucidar la verdad. Con todo, puede darse el caso de unanimidad perversa, es decir, que todos convengan en elegir a un protector de sus vicios. Sería esto lamentabilísimo, y S.B. reclama entonces la intervención de todo el mundo, sea quien sea, que tenga noticia de ello: el obispo propio, los abades o los simples fieles circunvecinos. Es preciso no dejar prevalecer la intención aviesa de los malos que llevaría el monasterio a la corrupción y a la ruina. Todos aquellos que con caridad y buen celo colaboren para poner en el monasterio una base sólida en que pueda sostenerse y crecer, esto es, un hombre digno que sea capaz de asegurar la buena dirección del mismo, pueden abrigar la esperanza de que recibirán buena recompensa por parte de Dios, a quien tan de cerca toca la buena marcha de su casa y el progreso espiritual de sus elegidos. El criterio, por tanto, de S.B. en la elección del abad, mira muy poco al orden temporal y muy mucho al eterno.

6 *sciéntes pro hoc se receptúros mercédem bonam, si illud caste et zelo Dei fáciant; sicut e divérso peccátum, si néglegant.*

21 apr., 21 aug., 21 dec.

7 *Ordinátus autem abba cógitet semper quale onus suscépit, et cui redditúrus est ratiónem vilicatiónis suae;*

8 *sciátque sibi oportére prodésse magis quam praeésse.*

9 *Opórtet ergo eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit unde próferat nova et vétera; castum, sóbrium, misericórdem;*

10 *et semper superexáltet misericórdiam iudício, ut idem ipse consequátur.*

11 *Oderit vítia, díligat fratres.*

[7] Cf. Lc. 16, 2.
[9] Cf. Mt. 13, 52.
[10] Cf. Jac. 2, 13; cf. Mt. 5, 7.

8. **Ut nos vobis** *non tam praeesse quam prodesse* delectet (Agust., *Serm.* 340, 1).
Ut intellegat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse (Agust., *De Civ. Dei* XIX, 19).
Non ut praesint, sed ut prosint (Agust., *c.Faustum* 22, 56).
11. *Díligе hóminem, oderis vítium* (Agust., *Serm.* 49, 5).
Oderit vitium, amet hominem (Agust., *De Civ. Dei* XIV, 6).
Cum dilectione hominum et odio vitiorum... (Agust., *Ep.* 211, 11).
Hoc facite cum dilectione sororum et odio vitiorum (Cesár., *Reg. ad virg.* 22).
12. Unus de septem sapientibus: ne quid, ait, nimis (Jerón., *Ep.* 130 11).
Memor illius sententiae: Ne quid nimis (Jerón., *Ep.* 60, 7; cf. *Ep.* 108, 20).
Memorabile dictum: Ne quid nimis (Agust., *Enarr. IV in Psalm.* 118, 1).

7-22. EL ABAD CONSTITUÍDO, CÓMO HA DE CONDUCIRSE Y GOBERNAR

a) 7-8. *Sentido de responsabilidad.*

Para gobernar bien precisa ante todo tener conocimiento y plena conciencia de la propia misión. S.B. considera ésta como una carga pesada. La función abacial es delicadísima, y reclama del hombre que la asume todas sus energías y facultades. Administra en forma vicaria unos bienes que no son suyos, y cuyo Señor es la máxima santidad y justicia. El cargo que ha recibido no es un medio para colmar las propias ambiciones, ni una peana con que enaltecer su figura y subyugar a los demás a placer. Todo lo contrario, está destinado a servir a muchos y serles de provecho con su ayuda, no a dominarlos y a ser servido por ellos. *Praeesse* más que mandar o presidir es aquí "señorear". Así traducimos de conformidad con el contexto.

b) 9-10. *Ornamento personal.*

La luz especial con que debe presentarse aureolado el abad ante sus monjes, es la de una doctrina sólida. Que sea conocedor de la

recibirán por ello buena recompensa, si lo hacen con recta intención y celo santo, así como, por el contrario, pecarían si descuidaren hacerlo.

21 abr., 21 ago., 21 dic.

[7] El que ha sido instituído abad piense siempre la carga que tomó sobre sí, y a quién habrá de rendir cuentas de su administración; [8] y sepa que más le conviene aprovechar que señorear.

[9] Es menester, pues, que sea docto en la ley divina, para que sepa y tenga de dónde sacar cosas nuevas y viejas; casto, sobrio, misericordioso; [10] y prefiera siempre la misericordia a la justicia, para que él consiga lo mismo.

[11] Odie los vicios, ame a los monjes. [12] Y en la correc-

palabra de Dios y sepa usarla hábilmente en provecho de los suyos, según las necesidades. Conviene que se imponga de la verdad permanente y eterna, y que aprenda y sepa hacer de ella una traducción inteligible a todas las mentalidades y adecuada a infinidad de circunstancias concretas. De esta manera su doctrina será viva y eficaz.

La castidad e integridad de vida le comunicarán aquella claridad ejemplar de la gracia sobrenatural que da belleza y atractivo a la vida espiritual, a la manera que la gracia natural y física crea simpatías y alicientes en el orden puramente humano. Personalmente ha de poner freno a sus propias tendencias y mantenerse en una estricta sobriedad. Con relación a los demás es necesario que salga de toda rigidez, que sea comprensivo y generoso. Para la enmienda del mal es a menudo más eficaz la comprensión misericordiosa, la acogida benévola y paternal. Por esto las armas que debe esgrimir el abad no han de ser el rigor y la estrechez de la ley, sino la flexibilidad del amor, puesto que también él espera alcanzar misericordia.

c) 11-15. *Prudencia en el gobierno.*

El castigo y el amor. He aquí dos instrumentos necesarios en manos del abad, que ha de saber barajar según las circunstancias. No es fácil conservar todo el amor a un monje a quien se le somete al mismo tiempo a un proceso duro y áspero, como por ejemplo el de la excomunión. El principio, no obstante, es incontrovertible: hay que odiar, perseguir, castigar y destruir el vicio, mientras por otra parte se ama, se ayuda, se perdona y se reconstruye la persona o la vida del hermano. La virtud que tempera los dos extremos es la prudencia. Los excesos en el rigor pueden ser perjudiciales. Conviene no echar en olvido que el ataque, sobre todo si es inmoderado, moviliza normalmente una defensa y la justificación de la propia conducta, acabando por destruir aquello que sólo amenazaba ruina. El abad tiene que colocarse en el lugar del hermano vacilante para darse cuenta de su situación, puesto que todo el mundo posee unas cualidades naturales que le hacen capaz de

12 In ipsa autem correptióne prudénter agat, et ne quid nimis, ne dum nimis erádere cupit aerúginem, frangátur vas;
13 suámque fragilitátem semper suspéctus sit, memineritque cálamum quassátum non conteréndum.
14 In quibus non dicimus ut permittat nutriri vitia, sed prudénter et cum caritáte ea ámputet, ut viderit cuique expedire, sicut iam diximus:
15 et stúdeat plus amári quam timéri.
16 Non sit turbuléntus et ánxius, non sit nimius et obstinátus, non sit zelótipus et nimis suspiciósus, quia numquam requiéscit;
17 in ipsis impériis suis próvidus et considerátus, et sive

[13] Cf. Is. 42, 3-4.

15. Quamvis utrumque sit necessarium, tamen *plus a vobis amari* appetat [praeposita vestra] *quam timeri* (AGUST., *Ep.* 211, 15).

comprender a sus semejantes. Aun cuando haya dificultad en unir estos dos extremos, aborrecer el pecado y amar al pecador, no por eso debe abandonarse la aplicación del principio; no se pueden dejar crecer los vicios, sino que hay que poner la segur a la raíz y extirparlos; pero con prudencia y caridad. Todas estas medidas de gobierno demuestran un juicio maduro y experimentado, profundamente conocedor del corazón humano y de las relaciones entre súbditos y superiores. Éstos no deben perder nunca de vista que no juegan un papel de simples funcionarios de la ley, cuya presencia rehuye y evita el mundo como a seres molestos e indeseables. Los procedimientos abaciales se inspiran en un principio que une, no que separa. Por eso conviene que se establezca entre el abad y sus monjes aquella corriente de simpatía y afecto espiritual que ensancha el corazón de los hijos y alivia enormemente la carga del padre.

12. **Ne quid nimis.** Es una de las célebres frases de uno de los sabios de Grecia, según afirma SAN JERÓNIMO: *Unus de septem sapientibus: ne quid, ait, nimis (Epist.* 130,11; 60 7; 108,20). Ya TERENCIO en su comedia *Andria* (11,34) la incorpora al latín, y luego se halla en los Padres como sentencia que encierra una norma de prudencia y moderación (SAN AGUSTÍN, *Enarratio IV in Ps. 118,1;* etcétera). En tiempo de S.B. sería máxima de uso común.

d) 16-19. *Discreción.*

Las exigencias terribles que pesan sobre el abad, y las dificultades sin número con que tropieza en el ejercicio de sus funciones, pueden ser a menudo ocasión para que pierda la serenidad. De ahí que el patriarca insiste en sus consejos de ecuanimidad y moderación.

16. **Turbulentus.** Se refiere aquí S.B. al cambio continuo de dirección del abad, ya sea porque le parece que vislumbra un ideal mejor, ya sea porque los pequeños fracasos le presionan en este

ción misma proceda con prudencia y en nada sea excesivo, no sea que queriendo raer demasiado la herrumbre, se quiebre el vaso; [13] tenga siempre en cuenta su propia fragilidad y acuérdese que no debe quebrantar la caña hendida. [14] No decimos con esto que permita se fomenten los vicios, sino que los extirpe con prudencia y caridad, según viere convenirle a cada uno, como ya dijimos; [15] y procure más ser amado que temido.

[16] No sea turbulento ni inquieto, no sea exagerado ni pertinaz, no tenga celos ni sea demasiado suspicaz, porque nunca tendrá sosiego. [17] En sus mismas disposiciones sea próvido y considerado; y ora se trate de cosas de Dios o del

sentido. De esta manera se exasperan los ánimos y se crea un ambiente de malestar muy pernicioso para el monasterio.

Anxius. Es el estado de constante desasosiego, fruto de excesiva preocupación y muy poca confianza en Dios. En el fondo no es más que una especie de orgullo y egoísmo que le lleva a temer excesivamente el fracaso.

Nimius. Nimio o exagerado. Es el proceder meticuloso y detallista en la corrección. Trazar para sus monjes un camino sembrado de espinas, que hace odiosa la observancia y causa hastío en todos.

Obstinatus. Conviene que sepa admitir la posibilidad de que se equivocará alguna vez, o por lo menos que su criterio puede no ser ni el único viable, ni el mejor; es decir, no encastillarse en una idea.

Zelotipus. Consumido por los celos. Posición que destruiría toda su obra.

Nimis suspiciosus. Temperamento suspicaz que en todas partes cree descubrir intenciones torcidas o aviesas, duplicidad de proceder, o en fin, que desconfía constantemente de la sinceridad de los suyos.

Quia numquam... El primero que resultará perjudicado será él mismo, porque, siendo víctima del continuo desasosiego, no tendrá paz. Y si él no posee la paz, la quitará del corazón de sus monjes. Si el fundamento es movedizo e inseguro, todo el edificio se tambalea hasta desmoronarse. No; el proceder del abad ha de ser muy distinto, tanto si se trata de los intereses de Dios como de la administración temporal del monasterio. Por una parte debe cifrar toda su confianza en Dios, y por otra comprender la naturaleza de las cosas. Debe tener una visión global de todo lo que se le ha confiado, que le permita apreciar hombres y cosas justamente y sin apriorismos. Saber discernir y temperar, vale más que una inteligencia privilegiada. Es aquella virtud que S.B. señala como la mejor y que es raíz de todas las que miran al gobierno: la discreción. Le induce al abad a tender la mano a los débiles y encender la llama de un ideal de perfección en el pecho de los más fuertes. Es el mejor ambiente para el esplendor de la vida monástica.

secúndum Deum, sive secúndum saéculum sit ópera quam iniúngit, discérnat et témperet,

18 *cógitans discretiónem sancti Iacob dicéntis:* Si greges meos plus in ambulándo fécero laboráre, moriéntur cuncti una die.

19 *Haec ergo aliáque testimónia discretiónis matris virtútum sumens, sic ómnia témperet, ut sit et fortes quod cúpiant et infírmi non refúgiant.*

20 *Et praecípue, ut praeséntem Régulam in ómnibus consérvet;*

21 *ut dum bene ministráverit, áudiat a Dómino quod servus bonus qui erogávit tríticum consérvis suis in témpore suo:*

22 Amen dico vobis, — *ait* — super ómnia bona sua constítuit eum.

[18] Gen. 33, 13.
[22] Mt. 24, 47.

19. Omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est (*Conl.* II, 4).
Et idcirco mediocrem canonicarum orationum numerum iudicant divinitus moderatum, ut *ardentioribus* fide spatium, quo se virtutis eorum infatigabilis cursus extenderet, servaretur, et nihilominus *fessis aegrisque* corporis minime gigneretur de nimietate fastidium (*Inst.* II, 12).

e) 20-22. *Fidelidad a la Regla y recompensa.*

El abad puede sentirse desfallecer ante la dificultad de encontrar la forma justa de cumplir su misión. La *Regla*, que está por encima de él como de todos los monjes, le será motivo de descanso. Que se preocupe de cumplirla y hacerla observar, y esté seguro que va por el camino de la verdad. Que cobre alientos, porque si es cierto que las exigencias son muchas y las dificultades continuas, no lo es menos que la buena administración y la guarda fiel e íntegra de las normas de una vida santa, le están granjeando una recompensa eterna.

Las líneas básicas para el buen gobierno aquí descritas, son suficientes para inmortalizar el juicio prudente y las dotes de gobierno del que las ha trazado. Tienen todas ellas un alcance tan universal que bien pueden servir en todo tiempo como de un manual a cualquier gobernante. Es una de las síntesis debidas a la pluma del patriarca en que se armonizan a maravilla naturaleza y gracia.

siglo, discierna y modere la tarea que asigna [18] pensando en la discreción del santo Jacob, que decía: *Si fatigare mis rebaños haciéndoles andar demasiado, morirán todos en un solo día.* [19] Tomando, pues, estos y otros testimonios de discreción, madre de virtudes, ordene todas las cosas de tal modo que los fuertes deseen más y los débiles no rehuyan.

[20] Y sobre todo, mantenga esta Regla en todos sus puntos, [21] para que, habiendo administrado bien, oiga del Señor lo que el siervo fiel que a su tiempo suministró el trigo a sus compañeros: [22] *En verdad os digo,* afirma, *que le constituirá sobre todos sus bienes.*

CAPUT LXV

De praepósito monastérii

22 apr., 22 aug., 22 dec.

1 *Saépius quidem cóntigit ut per ordinatiónem praepósiti scándala grávia in monastériis oriántur;*
2 *dum sint áliqui malígno spíritu supérbiae inflâti, et aestimántes se secúndos esse abbátes, adsuméntes sibi tyránnidem, scándala nútriunt et dissensiónes in congregatiónes fáciunt,*
3 *et máxime in illis locis ubi ab eódem sacerdóte vel ab*

Título: Praepositus [= el primero después del abad] (*Reg. Macarii* 27; Cesár., *Reg. ad virg.* 16).

S.B. prefiere organizar el monasterio por decanías, multiplicando así los colaboradores del abad. Parece que es la necesidad lo que le mueve a admitir el sistema prioral, ya que un monasterio poco numeroso no es susceptible de decanías. Aquí, pues, más que una rectificación de lo dicho en el c.21, completa el patriarca la legislación sobre la forma de gobierno, para el caso de que la primera forma no sea factible.

Praeposito. En la tradición monástica anterior y contemporánea de S.B. era llamado con este nombre ora el abad ora su lugarteniente. Este último personaje, en el ambiente del patriarca, llevaba a veces el nombre más exacto de *secundus*, el que venía después del abad (cf. por ejemplo *Dial.* II 22). La palabra *prior*, que ha prevalecido en nuestros días, para S.B. significa ante todo el abad o superior (cf. 6,7; 7,41; 13,12; 20,5). Otras veces tiene un sentido más relativo: el que es superior a otro, en oposición muy a menudo a *iunior* (cf. 63,10,12 y 15; 71,4,6 y 7).

Contenido del capítulo:

1-10. Equivocación y consecuencias funestas en la elección del prepósito.
11-15. Ordenamiento ideal del monasterio y nombramiento del prepósito.
16-17. Cómo ha de conducirse el prepósito.
18-22. Disposiciones en el caso de infidelidad.

1-10. EQUIVOCACIÓN Y CONSECUENCIAS FUNESTAS EN LA ELECCIÓN DEL PREPÓSITO

Este capítulo tiene la viveza y expresión de una experiencia dolorosa, muy recordada y profundamente sentida. En la mente de S.B.

CAPÍTULO LXV

Del prepósito del monasterio

22 abr., 22 ago., 22 dic.

1 Ocurre con harta frecuencia que por la ordenación del prepósito se originan graves escándalos en los monasterios; 2 porque hay algunos que hinchados del maligno espíritu de soberbia, imaginándose que son segundos abades y usurpando un poder absoluto, fomentan escándalos y causan disensiones en las comunidades, 3 máxime en aquellos lugares donde el prepósito es instituído por el mismo obis-

el abad y su autoridad son intangibles. Es un principio fundamental de su concepción monástica. S.B. adopta un lenguaje vivo y un tono amenazador cuando se trata de contrarrestar un ataque dirigido contra esta autoridad.

Se supone que el prepósito abusa de su poder y traspasa los límites de su jurisdicción, arrogándose derechos que son patrimonio exclusivo del abad. Semejante actitud es una fuente de escándalos y de luchas intestinas entre los monjes, y divide a la comunidad. S.B. no se fija ahora tanto en el aspecto defectuoso de la persona del prepósito como en el error de principio que crea por sí mismo este estado de cosas. Para el santo legislador es clarísimo que no puede admitirse más que una autoridad en el monasterio. Y lo que condena aquí es la admisión de un principio de autoridad que no dependa del abad y pueda contradecirle a su antojo. Tal sucede si el prepósito es instituído por los mismos que confirman al abad, pues en este caso ambos reciben el poder de un tercero y fácilmente pueden ser considerados como iguales. S.B. lo califica sencillamente de absurdo.

La experiencia le da la razón, ya que se originan partidos y, como secuela inevitable, se siguen las miserias de una lucha apasionada. El fin de la vida monástica, que es la santidad, está ya perdido, la vida regular queda reducida a la nada y las almas de unos y otros caminan por el borde del precipicio en donde pueden perderse fatalmente. Y todo por el error de una forma constitucional. S.B. se muestra radical en la condena, e imputa a los autores de esta constitución toda la gravedad del desastre.

2. **Tyrannidem.** Cf. nota a *Reg.* 27,6.

3. **Sacerdote.** El obispo diocesano, como en 64,4.

eis abbátibus qui abbátem órdinant, ab ipsis étiam et praepósitus ordinátur.

4 *Quod quam sit absúrdum fácile advértitur, quia ab ipso initio ordinatiónis matéria ei datur superbiéndi,*

5 *dum ei suggéritur a cogitatiónibus suis exútum eum esse a potestáte abbátis sui:*

6 *quia ab ipsis es et tu ordinátus a quibus et abbas.*

7 *Hinc suscitántur invidiae, rixae, detractiónes, aemulatiónes, dissensiónes, exordinatiónes,*

8 *ut dum contrária sibi abbas praepositúsque séntiunt, et ipsórum necésse est sub hac dissensióne ánimas periclitári,*

9 *et hii qui sub ipsis sunt, dum adulántur pártibus, eunt in perditiónem.*

10 *Cuius periculi malum illos réspicit in cápite qui talius inordinatiónis se fecérunt auctóres.*

23 apr., 23 aug., 23 dec.

11 *Ideo nos vídimus expedire, propter pacis caritatísque custódiam, in abbátis pendére arbitrio ordinatiónem monastérii sui.*

12 *Et si potest fieri, per decános ordinétur, ut ante di-*

[7] Cf. 2 Cor. 12, 20; cf. Gal. 5, 20.

12. Monasterii utilitas (*Inst.* VII, 9; cf. c.3).

6. **Quia ab ipsis.** Paso brusco y ciertamente insólito en S.B. del estilo indirecto al directo y que da a la frase una energía extraordinaria. Todo este pasaje (4-10) es fuerte y nervioso. El monólogo del prepósito, que se inicia ex abrupto, recuerda los dialogismos del prólogo (14-18 y 23-28), donde S.B., para dar más vigor y viveza a lo que está diciendo, pone frente a frente a Dios con su obrero y les hace entablar un diálogo. No podía mostrarse de una manera más gráfica la presunción audaz del prepósito que se arroga un poder ilegítimo.

7. **Invidiae...** Todas las palabras que integran esta lista de calamidades a que dará lugar la rivalidad de abad y prepósito, se hallan en San Pablo, II *Cor.* 12,20 y *Gal.* 5,20, excepción hecha de la última de ellas.

10. **Malum** = "culpa", "pecado" (cf. 4,5). Literalmente sería: "la culpa de tal peligro recae..."

In capite. Locución popular y acaso también propia del lenguaje jurídico, que corresponde a nuestras castellanas "en su raíz", "en su fuente", "en su origen".

Talius inordinationis. Con ser la variante más garantizada, entre otras que ofrecen los códices, no deja de inspirar cierta perplejidad esta forma *talius* que parece no hallarse en ningún otro escritor (cf. B. LINDERBAUER, *o.c.*, p.391).

po o por los mismos abades que instituyeron al abad. [4] Cuán absurdo sea esto fácilmente se echa de ver, porque desde el principio de su nombramiento se le da materia de ensoberbecerse, [5] pues se le sugiere el pensamiento de que está exento de la jurisdicción del abad, [6 diciéndose a sí mismo:] porque también tú has sido instituído por los mismos que instituyeron al abad. [7] De aquí surgen envidias, contiendas, detracciones, celos, disensiones y desórdenes; [8] y mientras abad y prepósito sostienen contrarios pareceres, necesariamente han de peligrar sus almas con semejante desacuerdo; [9] y los que están bajo su dependencia corren a la perdición adulando cada uno a su parte. [10] La responsabilidad de tal peligro recae radicalmente sobre aquellos que se hicieron autores de semejante desorden.

23 abr., 23 ago., 23 dic.

[11] Por eso nos hemos percatado de que, para la guarda de la paz y caridad, conviene que dependa del arbitrio del abad la organización de su monasterio. [12] Y, a ser posible, provéase, por medio de los decanos, como ya dispusimos, a todas

11-15. ORDENAMIENTO IDEAL DEL MONASTERIO Y NOMBRAMIENTO DEL PREPÓSITO

S.B. es constructivo, y no se contenta con la abolición de un abuso. Da un paso más y establece la forma correcta de gobierno que asegure la vida espiritual de los monjes en la paz y la caridad.

En primer lugar se pronuncia por la forma monárquica absoluta: la organización del monasterio, la orientación de la vida, el nombramiento de los oficiales, todo en suma, depende de la voluntad del abad. Él se ordena el monasterio a su gusto.

En segundo lugar, en aquellas cosas de administración espiritual y material en que personalmente el abad cree tener necesidad de colaboración para el bien de todos, S.B. establece la forma de decanías que el mismo abad instituye. De esta manera aparece clara la dependencia que todos tienen de él, y por otra parte, al no asumir nadie un poder demasiado extenso, evita el peligro del orgullo.

La necesidad, finalmente, puede hacer recomendable la forma de prepositura, en cuyo caso convendrá salvar la total dependencia del prepósito con relación al abad. Será siempre el abad quien se constituirá el prior. Para su institución podrá, si lo cree conveniente, atender también a la presentación razonable y humilde de un monje, hecha por la comunidad, o bien oír el consejo de quienes crea más dignos de confianza y que procedan con más acierto. Sin embargo, después de todo será él en definitiva quien lo nombrará.

sposúimus, omnis utílitas monastérii, prout abbas dísposúerit:

13 *ut dum plúribus conmíttitur, unus non supérbiat.*

14 *Quod si aut locus éxpetit, aut congregátio petierit rationabíliter cum humilitáte, et abbas iudicáverit expedíre,*

15 *quemcúmque elégerit abbas cum consílio fratrum timéntium Deum, órdinet ipse sibi praepósitum.*

16 *Qui tamen praepósitus illa agat cum reveréntia quae ab abbáte suo ei iniúncta fúerint, nihil contra abbátis voluntátem aut ordinatiónem fáciens:*

17 *quia quantum praelátus est céteris, ita eum opórtet sollícitius observáre praecépta Régulae.*

18 *Qui praepósitus si repértus fúerit vitiósus, aut elatióne decéptus superbíre, aut contémptor sanctae Régulae fúerit comprobátus, ammoneátur verbis usque quater;*

19 *si non emendáverit, adhibeátur ei corréptio disciplinae reguláris.*

20 *Quod si neque sic corréxerit, tunc deiciátur de órdine praepositúrae, et álius qui dignus est in loco eius subrogétur.*

21 *Quod si et póstea in congregatióne quiétus et oboédiens non fúerit, étiam de monastério pellátur.*

22 *Cógitet tamen abbas se de ómnibus iudíciis suis Deo réddere ratiónem, ne forte invídiae aut zeli flamma urat ánimam.*

16. Ipse praepositus nihil faciet nisi quod pater iusserit, maxime in re nova (*Reg. Pachomii* 158).

16-17. CÓMO HA DE CONDUCIRSE EL PREPÓSITO

La norma de conducta que debe observar el prepósito es la de todo monje bueno, humilde y consciente de lo que le ha traído al monasterio, habida cuenta, además, del lugar que ocupa. Cuanto más elevado está con relación a sus hermanos, más debe aventajarles en la perfección monástica. Su actuación no debe rebasar nunca los límites de la voluntad de su abad. Estará siempre animado de un espíritu de colaboración reverente y sumiso, siendo de este modo un ejemplo para los monjes y un punto de apoyo y de verdadero descanso para su abad.

18-22. DISPOSICIONES PARA EL CASO DE INFIDELIDAD

Si, a pesar de todas las precauciones, se ofrece el caso de indignidad por parte del prepósito, el abad debe proceder con libertad

las necesidades del monasterio, según haya determinado el abad; [13] a fin de que, participando muchos, no se ensoberbezca uno. [14] Pero si el lugar lo exige o la comunidad lo solicita razonablemente con humildad, y el abad juzgare que conviene, [15] él mismo institúyase como prepósito al que hubiere elegido con el consejo de monjes temerosos de Dios.

[16] Mas este prepósito cumpla con reverencia lo que el abad le mandare, no haciendo nada contra la voluntad o disposición del abad; [17] porque cuanto más encumbrado está sobre los demás, tanto más solícitamente debe observar los preceptos de la Regla.

[18] Y si el tal prepósito fuese hallado vicioso o se ensoberbeciere engañado por hinchazón, o fuese convencido de que menosprecia la santa Regla, sea amonestado verbalmente hasta cuatro veces; [19] y de no enmendarse, aplíquesele la sanción de la disciplina regular. [20] Mas si ni aun así se corrigiere, depóngasele del oficio de prepósito y en su lugar póngase a otro que sea digno. [21] Y si en lo sucesivo no viviere en la comunidad pacífico y obediente, expúlsenle también del monasterio. [22] No obstante, piense el abad que rendirá a Dios cuenta de todas sus disposiciones, no sea que alguna llama de envidia o celos abrase su alma.

en la corrección y no permitir que la comunidad sufra por él detrimento alguno. S.B. usa de mayor amplitud en la corrección del prior, en atención sin duda a su dignidad. Se le amonesta hasta cuatro veces. Cabe en lo posible que persevere en el mal, y entonces se seguirán sucesivamente los procedimientos descritos en el código penal, y podrá el abad apelar a la destitución del prepósito y a su expulsión inclusive. Para S.B. en el monasterio no hay perdón, mientras la voluntad rebelde no ceda, apeándose de su obstinación y contumacia. Por muchas cualidades que tenga el monje, el orgullo las inutiliza todas. Es necesario, pues, destituir al culpable y en su lugar poner a otro monje que sea digno.

No obstante, la debilidad humana es propia de todos y por tanto también del abad. Su corazón podría también nublarse con pensamientos mezquinos de envidia o celos, merced a las cualidades y dotes que posee el prepósito y que le presentan ante la comunidad con un prestigio personal que atrae la estimación común. En este caso es evidente que el abad puede justamente destituirlo. En cuanto a la rectitud de su decisión, deberá rendir cuentas en el juicio de Dios.

22. **Reddere.** Presente, por el futuro *redditurum esse.*

Invidiae Aclara y explica el sentido de *zeli.* En el c.4,66-67, van también juntas estas dos palabras. Véase el pasaje de referencia.

CAPUT LXVI

De ostiáriis monastérii

24 apr., 24 aug., 24 dec.

1 Ad portam monastérii ponátur senes sápiens, qui sciat accípere respónsum et réddere, et cuius matúritas eum non sinat vacári.

1. Senior quidam, vir gravis et de primis electus, ad ianuam sedens, hoc habet officii ut advenantes suscipiat (Rufino, *Hist. mon. in Aeg.* 17).
Senior, qui seorsum haud longe a vestibulo monasterii commanens, habet curam peregrinorum atque advenientium deputatam (*Instit.* IV, 7).

VII. CONCLUSION

Con el capítulo 66 da cima S.B. a la primera redacción de la *Regla*. El santo legislador ha tratado ya con precisión de la vida espiritual, la organización jerárquica y todo el movimiento normal de la vida del monasterio. Al concluir recuerda a los monjes que han sido segregados de la vida del mundo y que el retiro en donde viven debe protegerse contra todas las influencias malsanas del exterior. El taller donde trabaja el monje en la propia formación espiritual, ejerciendo sus oficios bajo la dirección de la obediencia, es el monasterio, que el patriarca ha concebido cerrado, teniendo a la puerta el guardián de la clausura: el portero del monasterio. Es éste un monje digno de toda veneración y al que la familia monástica le es deudora de sus servicios.

El capítulo no se limita a las disposiciones sobre el portero, sino que se extiende también al tema de la clausura en general.

Contenido del capítulo:

1-5. El portero.
6-7. El monasterio.
8. La lectura de la *Regla*.

1-5. EL PORTERO

El monje portero ocupa un lugar delicado en el monasterio. Viéndole a él los extraños se forjan una idea general de la manera de ser de los monjes: *ab uno disce omnes*. Por otra parte puede ser el canal por donde penetren muchos desórdenes en la vida de la comunidad; por eso no sin razón lo considera S.B. un oficio de importancia.

En cuanto a su persona, se requiere que sea un monje ejemplar; un anciano experimentado e inteligente, capaz de recibir los recados y transmitirlos dando una respuesta atinada y precisa. Debe hacer frente, con prudencia, a multitud de importunidades que pueden perturbar la tranquilidad de los monjes, y al mismo tiempo dar con serenidad y de manera clara y bondadosa a los que llaman las negativas a que con harta frecuencia se verá obligado en gracia a la vida de observancia del monasterio.

CAPÍTULO LXVI

De los porteros del monasterio

24 abr., 24 ago., 24 dic.

[1] A la puerta del monasterio póngase un anciano discreto que sepa recibir un recado y transmitirlo, y cuya madurez no le permita estar ocioso.

El portero tendrá, a no dudarlo, horas libres imprevistas en las cuales la puerta del monasterio está en silencio. Convendrá, por lo mismo, que esté dotado de una madurez espiritual y de una conciencia tal que no le permita malograr los frutos que podría reportar de un tiempo precioso. Otros momentos, en cambio, serán de gran actividad. Su oficio exigirá entonces tener los ojos fijos en Dios, y sin dejarse dominar por las circunstancias mortificantes que se le ofrecen, difundir por doquier la paz que recibe de Dios por encima de los múltiples quehaceres que solicitan su atención. Ha de tener mucha paciencia y solicitud, y eso se lo enseñará la caridad. Una bendición, una acción de gracias, ha de ser lo que le ponga cristianamente en contacto con los extraños.

Pasará su vida junto a la puerta, siempre a disposición del que llegue. De él dependen en gran parte los servicios de caridad que el monasterio puede hacer en favor del mundo que le rodea. Para facilitar su tarea, tendrá a su disposición un hermano más joven, que pueda suplir fácilmente las deficiencias que ocasionan los años.

1. **Responsum**... Significa en el lenguaje de la época en que escribe S.B. "recado, mensaje, comisión, encargo, asunto", como solemos decir entre nosotros. Ha salido ya en este sentido en el c. 51,1: *Frater, qui pro quovis responso proficiscitur*... Cf. S. Gregorio, *Dial.* II, 11.

Vacari. De acuerdo con el artículo de S. Brechter, *Der "umherschweifende" Pförtner* (en *Benedictus*..., p.475-504), hemos adoptado la lectura *vacari* en vez de *vagari*, común en las últimas ediciones críticas; la lección *vacari* la ofrecen los mejores manuscritos de la recensión auténtica de la *Regla* e incluso muchos de la llamada

2 *Qui portárius cellam debébit habére iuxta portam, ut veniéntes semper praeséntem invéniant a quo respónsum accípiant.*

3 *Et mox ut áliquis pulsáverit ut pauper clamáverit, "Deo grátias" respondéat, aut "Bénedic";*

4 *et cum omni mansuetúdine timóris Dei, reddat respónsum festinánter cum fervóre caritátis.*

5 *Qui portárius, si índiget solácio, iuniórem fratrem accípiat.*

6 *Monastérium autem, si possit fieri, ita debet constítui, ut ómnia necessária, id est aqua, molendínum, hortus, vel artes divérsae, intra monastérium exerceántur,*

7 *ut non sit necéssitas mónachis vagándi foris, quia omníno non éxpedit animábus eórum.*

8 *Hanc autem Régulam saépius vólumus in congregatióne legi, ne quis fratrum se de ignorántia excúset.*

6-7. Intrinsecus putei plures, horti irrigui, omnium quoque pomorum arborumque paradisi, et quaecumque necessaria usibus erant sufficienter immo et abundanter provisa; ob hoc ut *nulli monachorum* habitantium intrinsecus *necessitas* ulla *fieret exeundi foras,* ad aliquid inquirendum (RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 17).

Ut fratres... non haberent *necessitatem* ligni gratia *longius* [otros: *foris*] *evagandi* (*ibid.* 2).

interpolada. De los primeros, el único que trae *vagari* lo hace debido a haber sufrido las correcciones de Pablo Diácono y los llamados *magistri moderni.*

Mas ¿qué significación hay que dar a la palabra *vacari*? Recientemente Dom A. WIMMER *(Der "müssige" Pförtner? Zur Regula Benedicti LXVI, 3,* en St. M., t.63 [1951], p.8-16), defendiendo asimismo la lección *vacari,* si bien con razones de sentido, que nos parecen poco probativas, sin hacerse fuerte en ello, es verdad, lanza la idea de que *vacari* no sería más que una variante ortográfica de *vagari;* observa que *vagari* puede tener, tanto acepción local como *gyrovagus* (1,10), que es la que reviste en este capítulo v.7 *(vagandi foris),* como acepción ética, en relación de oposición a los v.1 y 4 del presente capítulo *(responsum reddere);* y opina que en este último sentido sería como debería tomarse aquí *vacari,* o sea, que el portero sea hombre cuya madurez le prive de divagar en sus conversaciones. Dom Brechter, por el contrario, observa (en el artículo arriba citado) que en la *Regla vacari* o *vacare* se usa las más de las veces (por ejemplo en 43,8; 48,4,10,13, etc.) acompañado de un complemento que determina su significado, con el sentido de "ocuparse en..."; sin embargo ocurre también a menudo en construcción absoluta, sin palabra regida (como en prol. 43; 48,23; 53,46 y en

[2] Este portero debe tener la celda junto a la puerta, para que los que lleguen encuentren siempre presente quien les responda. [3] Y así que alguien llame, o clamare la voz de un pobre, responda *Deo gratias* o *Bénedic;* [4] y con toda la mansedumbre que inspira el temor de Dios vuelva prontamente la respuesta con fervor de caridad. [5] Si este portero necesita ayuda, asígnenle un hermano más joven.

[6] Y el monasterio, a ser posible, debe construirse de suerte que todo lo necesario, esto es, agua, molino, huerto y los diversos oficios se ejerzan dentro de su recinto, [7] para que los monjes no tengan necesidad de andar por fuera, lo cual en modo alguno conviene a sus almas.

[8] Y queremos que esta Regla se lea muchas veces en comunidad, para que ningún monje pretexte ignorancia.

el presente versículo), y en todos los casos debe dársele la genuína significación de la palabra *vacari:* "estar ocioso, inactivo"; así, pues, no significa aquí sino que el portero tenga la suficiente responsabilidad para que, al no estar ocupado en atender a los huéspedes o visitantes, no esté mano sobre mano, expuesto a los peligros de la ociosidad que S.B. tanto teme.

6-7. EL MONASTERIO

El sentido espiritual de la clausura impone una ordenación adecuada de las cosas materiales. En principio el monasterio ha de concentrar la atención en las cosas interiores más bien que en las exteriores. Y sus edificios deben construirse de tal suerte, que la vida toda del monasterio converja hacia el interior.

Para S.B. la comunidad es una persona moral completa. En el aspecto material el monasterio debe también en lo posible bastarse a sí mismo. Ha de tenerlo todo en su recinto, tanto lo que se refiere al trabajo de los monjes como a las necesidades materiales de un organismo tan complejo. La razón es profunda: la necesidad podría justificar las salidas de los monjes y, pendiente de una costumbre legalizada, sobrevendría el peligro más pernicioso para sus almas: trabar nuevamente relaciones con el mundo.

8. LA LECTURA DE LA REGLA

La *Regla* es la medida de la donación del monje a Dios. Se la estudia durante el primer tiempo de formación y es leída en comunidad constantemente. Nunca será para el monje una excusa aceptable el no conocerla. El consejo de S.B. lo practican sus hijos con amor, esforzándose en perfeccionar su vida según el ideal que él les propuso.

CAPUT LXVII

De frátribus in viam diréctis

25 apr., 25 aug., 25 dec.

1 *Dirigéndi fratres in via, ómnium fratrum vel abbátis se oratióni comméndent;*
2 *et semper ad oratiónem últimam Operis Dei commemorátio ómnium abséntum fiat.*
3 *Reverténtes autem de via fratres, ipso die quo ré-*

VIII. ADICIONES (c.67-72)

Todos los capítulos que siguen los consideran los críticos como adicionales. Acabada la *Regla*, el santo legislador puntualiza algunas cosas ya tratadas para completarlas. Así, por ejemplo, el capítulo 67 se relaciona con el tema de los capítulos 50-51; los capítulos 68 y 71 con el capítulo 5.º. Los otros se ocupan de puntos precisos relativos a la caridad, y pueden fácilmente admitirse como el fruto de una experiencia concreta, para salvaguardar en el monasterio la paz interior con la más pura e intensa dilección fraterna.

El presente capítulo parece haber sido sugerido a raíz del precedente. En tiempo de S.B., sea por motivos de instrucción, de piedad o necesidad, los monjes emprendían viajes con relativa frecuencia. Éstos viajes importaban para el monje una larga permanencia de semanas y meses entre los seglares, conviviendo con ellos. S.B. siente una repugnancia extraordinaria por estos contactos con el mundo, que considera sumamente perjudiciales para la vida monástica. Sin embargo, la necesidad puede obligar a ello, y de ahí las disposiciones del capítulo 67.

Contenido del capítulo:

1. Salida de viaje.
2. Durante la ausencia del monasterio.
3-6. Retorno.
7. Sanción a los monjes violadores de la clausura.

1. SALIDA DE VIAJE

S.B. no considera como violación de la clausura ni del voto de estabilidad el salir del monasterio por necesidad y obediencia. Con todo, el peligro para el monje no se desvanece; el auxilio sobrenatural de la oración del abad y de la comunidad servirá de protec-

CAPÍTULO LXVII

De los monjes enviados de viaje

25 abr., 25 ago., 25 dic.

[1] Los hermanos que han de ir de viaje encomiéndense a las oraciones de todos los monjes y del abad; [2] y siempre en la última oración del Oficio divino hágase conmemoración de todos los ausentes.

[3] Al regresar los hermanos de viaje, el mismo día que

---

ción, que el mismo monje habrá de solicitar con humildad. Un conocimiento claro de la naturaleza de las cosas y de la movilidad humana justifica perfectamente este recurso al auxilio de la gracia. No es únicamente por el mero empeño de sobrenaturalizar todos los actos de la vida; es, sobre todo, por la necesidad de reforzar la naturaleza humana en un hombre que por un tiempo se desconecta de la corriente bienhechora para el espíritu, que es la vida del cenobio.

2. DURANTE LA AUSENCIA DEL MONASTERIO

El monje, mientras permanece fuera del monasterio, es objeto de una especial caridad por parte de sus hermanos. La comunidad trabaja por medio de la oración por conservar al monje inmune de la influencia del mundo, ya que se halla al presente desprovisto de las potentes defensas que existen en el monasterio. Al terminar la hora del oficio divino los hermanos hacen por todos los ausentes una memoria litúrgica. Éstos, por su parte, aunque alejados de la vida regular, continúan practicando, en cuanto les es posible, las costumbres y observancias monásticas.

3-6. RETORNO

A la limpieza del polvo del camino hay que unir la del espíritu. La oración es la que devolverá al monje su vida normal, purificándole de los contagios que tal vez ha contraído al ver o escuchar cosas inconvenientes, inútiles o simplemente ociosas. Hasta sin haber puesto por su parte una voluntad malévola, estas cosas pueden haber dejado en su alma los gérmenes de un virus pernicioso que más adelante pueden revivir. Esto asegura en el espíritu el doble movimiento de aversión al mal y de adhesión a Cristo y a la vida escondida en Él.

Después de esta purificación, se le impone al monje un riguroso

deunt, per omnes canónicas Horas, dum explétur Opus Dei, prostráti solo oratórii,

4 *ab ómnibus petant oratiónem propter excéssus, ne qui forte subripúerint in via, visus aut auditus malae rei aut otiósi sermónis.*

5 *Nec praesúmat quisquam referre álio quaecúmque foris monastérium víderit aut audíerit, quia plúrima destrúctio est.*

6 *Quod si quis praesúmpserit, vindictae regulári subiáceat.*

7 *Similiter et qui praesúmpserit cláustra monastérii égredi, vel quocúmque ire, vel quippiam quamvis parvum sine iussióne abbátis fácere.*

5. Et omnino quidquid foris gesserint et audierint, in monasterio narrare non poterunt (*Reg. Pachomii* 57).
Si quis ambulaverit in via, vel navigaverit, aut operatus fuerit foris, non loquatur in monasterio quae ibi geri viderit (*ibid.* 86).
7. Nullus neque exeundi in agrum, neque ambulandi in monasterio neque extra murum monasterii foras, habeat facultatem, nisi interrogaverit praepositum et ille concesserit (*ibid.* 84).
Sine seniorum verbo et auctoritate nullus fratrum quidquam agat, neque usquam prorsus procedat (*Reg. Orient.* 31).

silencio. No ha de ser conducto para introducir el escándalo del mundo en el monasterio, evocando en la imaginación de sus hermanos recuerdos que pueden perturbar la paz de sus espíritus. Las frivolidades en este aspecto pueden ocasionar graves daños que reclaman una severa sanción.

vuelvan, postrados en el suelo del oratorio, a todas las Horas canónicas, cuando se termine la Obra de Dios, [4] pidan a todos su oración por las faltas que tal vez se hubieren deslizado en el camino, viendo u ovendo alguna cosa mala o conversaciones ociosas. [5] Y no se atreva nadie a referir a otro lo que hubiese visto u oído fuera del monasterio, porque es sumamente perjudicial. [6] Si alguien osare hacerlo, quede sometido a la sanción regular.

[7] Hágase otro tanto con el que tuviere la audacia de salir fuera de la clausura del monasterio e ir a cualquier parte, o hacer alguna cosa, aunque insignificante, sin autorización del abad.

Tales son las precauciones con que protege S.B. las salidas de clausura, a fin de que ni el monje que ha de salir, ni la comunidad, sufran por ellas detrimento alguno.

7. *SANCIONES A LOS VIOLADORES DE LA CLAUSURA*

Cuando no hay necesidad, a juicio del superior, toda salida de clausura es ilícita. El monje debe amar el retiro en que vive y cortar en sí mismo toda tendencia a buscar pretextos para abandonarlo, convencido de que una excusa ante los hombres no le justifica, en su conciencia, ante Dios. Cualquier infracción de la ley de clausura es considerada de importancia y sancionada con penas regulares.

CAPUT LXVIII

SI FRATRI INPOSSIBÍLIA INIUNGÁNTUR

26 apr., 26 aug., 26 dec.

1 *Si cui fratri áliqua forte grávia aut inpossibilia iniungúntur, suscípiat quidem iubéntis impérium cum omni mansuetúdine et oboediéntia.*

2 *Quod si omnino vírium suárum mensúram víderit pon-*

2. Si autem ratio est aliqua, qua sibi recte excusare videatur opus illud quod excusat, exponat hanc ipsam causam huic qui praeest, et relinquat eius iudicio (BASIL., *Reg.* 69).

Is qui praeest [= superior]. *Passim* en *Reg. Basil.* y en otras.

Capítulo bellísimo que demuestra hasta dónde ha de llegar el monje por el camino del desprendimiento y abnegación. Completa el capítulo 5.º y los grados tercero y cuarto de humildad, siendo al mismo tiempo la expresión espontánea de los grados sexto y séptimo. Este capítulo encabeza un grupo de disposiciones destinadas a mantener vivo en todo tiempo el espíritu que anima las observancias regulares. En general tratan de aquellas cosas que pueden ofrecer dificultades más graves o más frecuentes, ya en relación con los superiores, ya con los hermanos.

Contenido del capítulo:

1. Primer paso: aceptación humilde del mandamiento.
2-3. Segundo paso: sugerencia humilde al superior.
4-5. Tercer paso: obediencia heroica.

1. PRIMER PASO: ACEPTACIÓN HUMILDE DEL MANDAMIENTO

Puede decirse que la obediencia hace al monje benedictino. No hay página de la *Regla* que no reclame o imponga la sujeción; obediencia a todas horas, en toda forma y, si es necesario, hasta el heroísmo. Por si no se ha insistido bastante sobre el particular, este capítulo corona toda su exposición.

La manera como ha de proceder el abad se explicó ya anteriormente. Su obrar puede resumirse en dos palabras: prudencia y discreción; pero no hay que olvidar que es hombre sujeto a error y que puede equivocarse, poniendo al discípulo en una situación difícil. Por tal razón, o simplemente por las defectuosas disposiciones del monje, puede parecer a éste imposible el cumplimiento de una disposición del abad. Cierto que puede haber causas de imposibili-

CAPITULO LXVIII

SI A UN HERMANO LE ENCOMIENDAN COSAS IMPOSIBLES

26 abr., 26 ago., 26 dic.

1 Si a un monje le encargan por ventura cosas graves o imposibles, reciba la orden del que manda con toda mansedumbre y obediencia. 2 Pero si viere que el peso de lo ordenado sobrepuja en absoluto la medida de sus fuerzas,

dad, pero no pocas veces tales imposibildades serán una creación de la fantasía, alimentada por la falta de buen espíritu, por la comodidad o por tantas otras razones injustificables, que nublan la razón ocultando la verdad.

S.B. prevé el caso en que la obediencia mande algo que parece exceder las fuerzas del que ha de cumplirlo, dadas las circunstancias que acompañan el mandato. Para el monje fiel la obediencia tiene en este caso tres momentos. El primero es la aceptación de la orden con mansedumbre y sujeción. El monje puede no valorar exactamente la importancia de la dificultad que se le presenta. Además, si pone en ejecución lo mandado, puede resultar que no sea tan difícil como él creía; eso sin contar con la seguridad que ya tiene de la ayuda divina.

2-3. SUGERENCIA HUMILDE AL SUPERIOR

Es cuestión de afrontar la realidad y comprobar si la cosa es lo que parece. Si la experiencia confirma la opinión primera, S.B. permite al monje exponer filialmente a su abad las causas de su imposibilidad. Puede ser que por este medio el superior caiga en la cuenta de que existen factores adversos en los cuales no se había pensado, y que hacen imposible la realización de su voluntad; o sencillamente, le dan a conocer el error que había cometido. Con todo, a este recurso ha de apelar el monje sólo en última instancia y con las siguientes condiciones:

2. **Patienter.** Sin demostraciones de contrariedad, enojo o exasperación nerviosa, sino con la serenidad propia del que confía en la providencia de Dios y está dispuesto en todo caso a obedecer con abnegación.

Opportune. No inmediatamente, pisando la misma proposición, sino después de haber reflexionado, de haber probado; y en tiempo y lugar en que el abad pueda escuchar razonablemente.

dus óneris excédere, inpossibilitátis suae causas ei qui
sibi praeest patiénter et opportúne súggerat,
3 *non superbiéndo aut resisténdo vel contradicéndo.*
4 *Quod si post suggestiónem suam in sua senténtia prióris impérium perduráverit, sciat iúnior ita sibi expedire;*
5 *et ex caritáte, confídens de adiutório Dei, oboédiat.*

4-5. Nonnunquam etiam inpossibilia sibimet imperata ea fide ac devotione suscipiant, ut tota virtute et sine ulla cordis haesitatione perficere ea et consummare nitantur, et ne inpossibilitatem quidem praecepti pro senioris reverentia metiantur (*Inst.* IV, 10).

3. **Non superbiendo.** Sin encastillarse en un orgullo malsano, queriendo dèmostrar al abad la estupidez y falta de criterio al ordenar semejante cosa; ni levantando la voz, como si estuviese respaldado por una justicia evidente.

Aut resistendo. No adoptando una disposición rebelde y porfiada, dispuesta a no pasar por tales desatinos.

Vel contradicendo. Poniendo cortapisas a cada reflexión del abad, y argumentando sin cesar contra su voluntad.

Solamente el monje humilde puede evitar estas manifestaciones y presentarse con simplicidad y rectitud delante del superior.

4-5. TERCER MOMENTO: LA OBEDIENCIA HEROICA

El discípulo, convencido de la imposibilidad de la cosa mandada, ha hecho su humilde exposición al superior. Éste le escucha y reflexiona, mas persiste en la orden dada. Es el momento trágico en que todo el edificio espiritual del monje puede cuartearse. Es también la hora de demostrar hasta dónde ha calado el espíritu sobrenatural en su vida. S.B., inflexible, exige una total sumisión del propio criterio.

insinúe a su superior las causas de su imposibilidad con paciencia y oportunamente, [3] no con altivez, resistencia o contradicción. [4] Mas si después de esta sugerencia, persistiere el superior en su opinión y mandato, tenga el súbdito por cierto que así le conviene, [5] y confiando por la caridad en el auxilio de Dios, obedezca.

4. **Sciat.** Comprensión de una realidad que no es objeto de los sentidos. Conocimiento de fe de que aquello le conviene, si no por la cosa en sí, al menos como prueba de generosa fidelidad a Dios, que por aquel medio le exige el sacrificio.

5. **Ex caritate.** Es el móvil perenne de las acciones del monje, sobre todo cuando éstas piden el esfuerzo de la inmolación. Y no hay que olvidar que el placer de amar pocas veces obtiene una intensidad tan viva, tan profunda, tan saciativa como en el martirio.

Confidens. Es un momento en que difícilmente tiene entrada en el corazón humano la presunción; el lado vulnerable es el de la desconfianza. Aquí la fe misma que el acto requiere arroja al monje confiadamente en brazos de Dios. Quien ha de hacer el milagro es en definitiva el mismo que lo exige.

Oboediat. Es el santo y seña del triunfo. Esta palabra, a continuación del texto que la precede, está llena de sustancia. Contiene la fusión del mejor sacrificio de que es capaz el hombre, con la actualización de las tres virtudes teologales, que pueden adquirir en este momento cimas insospechadas de pureza y santidad. ¿No es éste acaso un bien imponderable para el monje?

Por lo demás, de intento parece haber puesto S.B. en final de frase esta palabra *oboediat.* Alguien la ha calificado de vocablo patético, colocado al final del capítulo, como un grito de victoria. Por tal razón hemos querido conservar el hipérbaton del patriarca.

CAPUT LXIX

UT IN MONASTÉRIO NON PRAESÚMAT ALTER ÁLTERUM DEFÉNDERE

27 apr., 27 aug., 27 dec.

1 *Praecavéndum est ne quavis occasióne praesúmat alter álium defféndere mónachum in monastério aut quasi tuéri,*

2 *etiam si qualívis consanguinitátis propinquitáte iungántur.*

3 *Nec quólibet modo id a mónachis praesumátur, quia exínde gravíssima occásio scandalórum oríri potest.*

4 *Quod si quis haec transgréssus fúerit, ácrius coerceátur.*

---

1. Qui defendit alium delinquentem corripietur increpatione severissima (*Reg. Pachomii* 176; cf. BASIL., *Reg.* 26).
Si praepositus domus aliquem corripuerit... et alius voluerit pro eo loqui et eum defendere, subvertens cor illius; qui hoc facit peccat in animam suam (ORSIES., *Doctr.* 24).

En estos dos capítulos (69 y 70) sale S.B. al paso de dos peligros que podrían originarse dentro de la comunidad. En el fondo son dos formas de egoísmo sin freno, a las que el patriarca quiere poner coto inflexible por las consecuencias funestísimas que podrían derivarse. El primero conduce a un amor excesivo y mal entendido; el segundo, a un desahogo que puede escudarse en una justicia aparente.

El presente capítulo se ocupa del afecto fraternal mal entendido. La vida común, fraterna y familiar de los monjes se basa en el orden sobrenatural. No obstante, el roce continuo de unos con otros y la mutua convivencia puede dar ocasión a amistades, simpatías y familiaridad que tengan por apoyo más la sensibilidad que la fe. Este afecto ofuscará constantemente la visión de la verdad y hará que el monje proteja e incluso se erija en defensor de un hermano culpable por la sola razón—que él no ve—de un afecto sensible. La causa puede ser también un vínculo de parentesco que les une. Sea cual fuere el motivo ocasional, será en todo caso un abuso del afecto que debe unir a todos los monjes, una visión mezquina de las relaciones que deben tener entre sí y una grave dificultad para el proceder del abad.

Bajo la apariencia de caridad y al amparo de una compasión mal entendida, se formará el primer núcleo de un partido en embrión que hará fácilmente causa común en cualquier momento y destruirá la armonía de la vida de comunidad. La sanción debe ser grave, y será preciso vigilar atentamente las infiltraciones de estas corrientes de simpatía y amistades falsas que sirven de base a desórdenes gravísimos. En el monasterio no existe otro lazo familiar que el de la filiación divina y la fraternidad cristiana.

CAPÍTULO LXIX

QUE NADIE SE ATREVA A DEFENDER A OTRO EN EL MONASTERIO

27 abr., 27 ago., 27 dic.

1 Debe evitarse con sumo empeño que por ningún motivo se atreva un monje a defender a otro en el monasterio, o como a protegerle, 2 aun cuando les una algún parentesco de consanguinidad. 3 Ni en modo alguno presuman los monjes hacer tal cosa, pues de ahí podría originarse una gravísima ocasión de escándalos. 4 Si alguno contraviniere en esto, sea castigado con mayor severidad.

CAPUT LXX

Ut non praesúmat pássim áliquis caédere

28 apr., 28 aug., 28 dec.

1 *Vetétur in monastério omnis praesumptiónis occásio,*
2 *atque constitúimus ut nulli liceat quemquam fratrum suórum excommunicáre aut caédere, nisi cui potéstas ab abbáte data fúerit.*
3 Peccántes autem coram ómnibus arguántur, ut céteri metum hábeant.
4 *Infántum vero, usque quíndecim annórum aetátes, disciplinae diligéntia ab ómnibus et custódia sit,*
5 *sed et hoc cum omni mensúra et ratióne.*

[3] 1 Tim. 5, 20.

La simpatía es sólo una de las facetas del abuso que puede tener el egoísmo; otra de estas facetas es precisamente la corriente contraria, la antipatía. Y si la primera se esconde bajo las apariencias de caridad, la segunda se presenta sin rebozo en forma de celo e interés de perfección.

Contenido del capítulo:

1-3. Condenación del abuso.
4-5. Disposición referente a los niños.
6-7. Norma general punitiva.

1-3. CONDENACIÓN DEL ABUSO

El celo de la corrección llega a atribuirse unos derechos que son únicamente patrimonio de la autoridad. Hay mil maneras de colaborar en la enmienda de un hermano, si la caridad es la verdadera llama que enciende ese celo. El buen ejemplo y la oración, y en casos especiales, una buena palabra o un consejo, tienen mucha más eficacia que la violencia, sobre todo cuando procede de una persona incompetente. En el monasterio, por tanto, se observa la máxima igualdad. El único que tiene un poder coercitivo es el abad y aquel a quien él lo delegue. Sin este requisito, ni puede nadie infligir el castigo corporal por el solo hecho de ser mayor, ni la excomunión por el solo hecho de ser sacerdote.

La usurpación de un poder ha de ser corregida con la humillación pública del delincuente. Quien presume y se ensalza debe ser

CAPÍTULO LXX

Que nadie se atreva a golpear arbitrariamente a otro

28 abr., 28 ago., 28 dic.

[1] Evítese en el monasterio toda ocasión de iniciativa temeraria; [2] y así establecemos que a nadie le sea lícito excomulgar o pegar a ninguno de sus hermanos, excepto aquel que haya recibido para ello orden del abad. [3] *Los transgresores sean reprendidos públicamente para que teman los demás.*

[4] Los niños, empero, hasta la edad de quince años estén sujetos a una esmerada disciplina y vigilancia por parte de todos; [5] pero aun esto con mucha medida y discreción.

humillado. De esta manera se logra eliminar de entre los monjes un vicio que traería consigo la división entre ellos, amén de los rencores que se originarían de la injusticia, y que convertirían el monasterio en el reino de lo arbitrario.

1. **Praesumptionis occasio.** Nosotros hemos traducido "evítese toda ocasión de iniciativa temeraria". Otros vierten "toda ocasión de presunción", "toda ocasión de osadía", "todo motivo de acción arbitraria". Sin embargo, estas frases no parecen abarcar todo el ámbito del pensamiento del patriarca, quien ha querido dar a la palabra *praesumptio* un alcance mucho más amplio. Glosando la frase del santo, diríamos: "el monje no puede arrogarse temerariamente, tomando la iniciativa, el poder coercitivo que incumbe sólo a la autoridad competente".

4-5. DISPOSICIÓN REFERENTE A LOS NIÑOS

La *Regla* concede autoridad a todos los monjes para mantener el orden entre los niños (los menores de quince años). Necesitan éstos una fuerza externa que supla lo que les falta de conciencia y responsabilidad. Pero ello puede ser un pretexto para desahogar el malhumor o cebarse en una antipatía o descargar sobre el niño la ira sin ningún miramiento. Esta actitud, además de ser injusta en sí misma, es una lección pésima para la formación de los niños, pues su certero instinto les hace intuir en seguida la falta absoluta de dominio en el que les corrige, el exceso en esa misma corrección y cualquier intención poco recta que guía la mano del que golpea. Por eso S.B. exige en este punto una medida justa y razonable.

6 *Nam in fortióri aetáte qui praesúmit aliquátenus sine praecépto abbátis, vel in ipsis infántibus sine discretióne exárserit, disciplínae regulári subiáceat.*

7 *quia scriptum est: "Quod tibi nón vis fíeri, álio ne féceris".*

6-7. NORMA GENERAL PUNITIVA

Hay temperamentos desabridos inclinados a la ira y fácilmente irritables. Si a ello se junta la rudeza de costumbres o una educación poco delicada, no les costará rebasar el justo medio y traducir con actos agresivos las reacciones interiores ante cualquier contrariedad, mayormente si ello les parece justificado por el celo de la observancia y disciplina regular. Y claro es que el abuso no es tolerable y debe ser sancionado con arreglo a las normas dadas en el código penal.

S.B. concluye con un principio que soluciona todos los problemas que puede plantear la medida de la corrección. Es menester corregir a los demás del mismo modo que querría uno ser corregido. No hay duda que entonces las formas se suavizan automáticamente, y la paz y la caridad salen ganando con inmensa ventaja, sin sospecharlo ni ofendido ni ofensor.

[6] El que de alguna manera se atreviere con los de más edad sin autorización del abad, o se enardeciere contra los mismos niños indiscretamente, sea sometido a la disciplina regular, [7] porque escrito está: "No hagas a otro lo que no quieres que hagan contigo".

6. **Praesumit.** Usado en el mismo sentido que en el v.1, es decir, con el valor de usurpación arbitraria *(prae-sumere)* de algo que no le compete a uno.

In ipsis... Lo correcto hubiera sido: ***in ipsos fratres,*** habida cuenta del régimen de *exardeo,* que pide acusativo. Pero seguramente, como en otras ocasiones, ha querido S.B. conservar el paralelismo de la frase con el simétrico ablativo *in fortiori aetate* con que inicia el versículo.

7. **Quod tibi**... Axioma universal muy caro a S.B. a juzgar por la frecuencia con que lo usa. Ha sido aducido, en efecto, en 4,9; 61,14, y finalmente aquí. Debió de ser en tiempo del patriarca una sentencia proverbial. En la forma positiva se halla ya en Mt.7,12 y Lc.6,31; en su forma negativa, en Tob.4,6. En cuanto al dativo *alio* en lugar de *alii,* aunque ya se usaba en el latín antiguo, vino a ser muy frecuente en la baja latinidad.

CAPUT LXXI

Ut oboediéntes sibi sint ínvicem

29 apr., 29 aug., 29 dec.

1 *Oboediéntiae bonum non solum abbáti exhibéndum est ab ómnibus, sed étiam sibi invicem ita oboédiant fratres,*
2 *sciéntes per hanc oboediéntiae viam se itúros ad Deum.*
3 *Praemísso ergo abbátis aut praepositórum qui ab eo constituúntur império, cui non permíttimus privàta impéria praepóni,*
4 *de cétero omnes iunióres prióribus suis omni caritáte et sollicitúdine oboédiant.*
5 *Quod si quis contentiósus repperítur, corripiátur.*

---

[5] Cf. 1 Cor. 11, 16.

1. Oboedientiae bonum (*Inst.* IV, 30; XII, 31; cf. Agust., *De Civ. Dei* XIII, 20).

Si bien es verdad que S.B. suele establecer prescripciones en forma negativa contra los abusos de protección o agresión de unos hermanos con otros, da ahora positivamente una disposición sobremanera constructiva para la vida de comunidad. Es una extensión de todo lo que ha dicho en el transcurso de la *Regla* (sobre todo en los c.5, 7, 68), sobre la obediencia. Le es tan amable esta virtud, y descubre en ella tales luminosidades, que la busca por doquier como un tesoro. La obediencia puede crear entre los hermanos una atmósfera saludable de caridad y acrecentar la unidad y armonía de toda la familia cenobítica. El capítulo se extiende más de lo que deja entrever el título, ya que a la obediencia añade la práctica de la humildad que es fundamento de aquélla.

Contenido:

1-5. Obediencia mutua.
6-9. Humildad en la sujeción.

1-5. OBEDIENCIA MUTUA

La obediencia le despega al hombre de la propia mezquindad, y dilata su alma con los horizontes de la voluntad de Dios. S.B. saca

CAPÍTULO LXXI

Que se obedezcan unos a otros

29 abr., 29 ago., 29 dic.

[1] La virtud de la obediencia no sólo debe tributarse por todos al abad, si que también deben los monjes obedecerse mutuamente, [2] en la seguridad de que por este camino de la obediencia irán a Dios.

[3] Dando, pues, la preferencia a los mandatos del abad y de los prepósitos por él constituídos, a los cuales no permitimos que se antepongan otros mandamientos particulares, [4] obedezcan, por lo demás, todos los jóvenes a sus mayores con toda caridad y solicitud. [5] Y si se halla alguno porfiado, castíguesele.

---

a colación el primer pensamiento del prólogo: la obediencia es el camino que nos lleva a Dios. La preferencia en los mandatos depende del grado jerárquico de aquellos de quienes emanan: el abad, decanos y oficiales. Las órdenes de éstos tienen un carácter de disposición pública y oficial. Son las primeras que hay que obedecer y anteponer a las de carácter privado, porque éstas proceden de personas faltas de autoridad. Sin embargo, también estas voluntades pueden dar ocasión de practicar una obedencia bienhechora. Estas voluntades de los hermanos son las últimas aplicaciones de la obediencia, son detalles imponderables, delicadezas de hermano; constituyen un revés al egoísmo que induce a replegarse y cerrarse en sí mismo, la manifestación de un interés por las necesidades del prójimo, y todo ello revestido de formas amables, llenas de cortesía espiritual y solicitud generosa, a pesar de que en el fondo importen costosas renuncias y sacrificios. Quien no procede con esta alteza de miras, no es digno del gran don de la vida familiar del monasterio. Hay que corregirle. En el monasterio no se toleran los misántropos ni aquellos a quienes, por un egoísmo desenfrenado, no les interesa otra cosa que sus propias ventajas.

1. **Oboedientiae bonum.** La expresión es de Casiano (*Inst.* IV, 30 y XII,31). Hace notar B. Linderbauer (*o.c.*, p.402-403), que en el bajo latín es caso corriente hallar la palabra *bonum* unida a otro substantivo, con la significación de "virtud de...", en nuestro caso "la virtud de la obediencia". Asimismo en 34,6 y en 57,7 hemos hallado *malum* en sentido de "vicio".

6 *Si quis autem frater, pro quavis mínima causa, ab abbáte vel a quocúmque prióre suo corrípitur quólibet modo,*

7 *vel si léviter sénserit ánimos prióris cuiuscúmque contra se irátos vel commótos quamvis módice,*

8 *mox sine mora támdiu prostrátus in terra ante pedes eius iáceat satisfáciens, usque dum benedictióne sanétur illa commótio.*

9 *Quod qui contémpserit fácere, aut corporáli vindictae subiáceat, aut, si cóntumax fúerit, de monastério expellátur.*

6-8. Novimus nonnullos fratrum... ut cum vel suos adversus fratrem vel fratris *adversum se senserint animos excitatos* ad dissimulandam mentis suae tristitiam, quae ex indignatione alterutrae *commotionis* exorta est, secedentes ab eis, quos *humili satisfactione* atque conloquio lenire debuerant, aliquos psalmorum incipiant decantare versiculos (*Conl.* XVI, 15).

6-9. HUMILDAD EN LA SUJECIÓN

Es una nueva manifestación de la delicadeza de espíritu y de las exigencias de la vida sobrenatural, en orden a la humildad profunda que ha de aparecer en la sujeción. El alma del monje debe ser tan sensible y sus relaciones con Dios tan íntimas, que no puede consentir

[6] Ahora bien, si algún monje es de algún modo reprendido por el abad o por cualquiera de sus superiores, por cualquier motivo, aunque sin importancia, [7] o nota que el ánimo de alguno de ellos está irritado contra él o siquiera resentido, aunque sea levemente, [8] luego al punto se echará a sus pies y permanecerá postrado en tierra dándole satisfacción hasta que, bendiciéndole aquél, deponga su enojo. [9] Si alguno menospreciare hacerlo, o bien sea sometido al castigo corporal o, si se mostrare contumaz, expúlsenle del monasterio.

se interponga en su camino la más leve indisposición con algún superior, aunque el discípulo sólo la adivine y quizás no la comprenda. Basta con que tal indisposición exista, para que merme o se seque por completo la fuente de gracias sobrenaturales. La postración es la prueba externa de este deseo de satisfacer, y el sedante que obrará el cambio en el alma del superior. La bendición paternal del abad demostrará que se ha obrado la curación y restablecido la paz.

Estas manifestaciones de humildad, por lo menos en el caso de un superior claramente ofendido, son en la mente del patriarca obligatorias. Al que las desprecia le considera digno de las más severas penas, e inclusive digno de ser expulsado, si se muestra contumaz.

CAPUT LXXII

De zelo bono quem debent mónachi habére

30 apr., 30 aug., 30 dec.

1 *Sicut est zelus amaritúdinis malus qui séparat a Deo et ducit ad inférnum,*
2 *ita est zelus bonus qui séparat a vitiis et ducit ad Deum et ad vitam aetérnam.*
3 *Hunc ergo zelum ferventíssimo amóre exérceant mónachi:*
4 *id est, ut* honóre se ínvicem praevéniant;
5 *infirmitátes suas sive córporum sive morum patientíssime tólerent;*

[1] Cf. Jac. 3, 14.
[4] Rom. 12, 10.

1. Cf. Qui ad mortem adducit zelus (*Ep. Clem. Rom. ad Cor.* 9, antigua versión latina).
Cf. Tale quid et illud evangelii sonat: Est confusio quae ducit ad mortem, et est confusio quae ducit ad vitam (Jerón., *Comment. in Ez.* 16, 52; cf. *Ep.* 66, 6; también Eccli. 4, 25).
Haec via ducit ad regnum caelorum, coniungens hominem Deo: illae autem viae deducunt ad mortem, separantes hominem a Deo (Iren., *Demonstratio ap. praed.* I; de una versión arménica).
5. [Lazarus] *Infirmitatem corporis patientissime toleravit* (*Conl.* VI, 3).
Is vere perfectus est, qui et in eremo squalorem solitudinis et in coenobio infirmitatem fratrum aequali magnanimitate sustentat (*Conl.* XIX, 9).

S.B. acaba compendiando en pocas frases la doctrina de estos últimos capítulos, y concentra su atención en un solo punto que sintetiza la vida monástica, lo mismo que la cristiana: la caridad. Todas sus expresiones rezuman bondad sobrenatural; sus conceptos, trascendiendo los límites del mundo natural, fijan nuestra mirada en aquellas visiones serenas, luminosas, de la primera parte de la *Regla:* Dios es todo amor; el hombre es todo afán de superación; le acucian las ansias de reproducir en sí mismo algo de la belleza, bondad y verdad del Ser supremo. Y para obtenerlo, nada tan adecuado como el amor.

Contenido del capítulo:

1- 2. Proposición: Dualidad de caminos según el celo.
3-12. Exposición del buen celo.

1-2. PROPOSICIÓN: DUALIDAD DE CAMINOS SEGÚN EL CELO

Es la ley que S.B. pone ya de relieve en el prólogo: que todo gira en torno de una idea trascendente: Dios. A Él todo se aproxi-

CAPÍTULO LXXII

Del buen celo que deben tener los monjes

30 abr., 30 ago., 30 dic.

[1] Así como hay un celo de amargura malo, que separa de Dios y conduce al infierno, [2] así también hay un celo bueno que aparta de los vicios y conduce a Dios y a la vida eterna. [3] Ejerciten, pues, los monjes este celo con la más acendrada caridad: [4] es decir, *anticípense a honrarse unos a otros.* [5] Tolérense con suma paciencia sus flaquezas

ma o todo de Él se aleja. Ángeles y hombres dan prueba de ello con su obediencia y rebelión. Esta misma ley la insinúa aquí S.B. usando la imagen de un celo malo y un celo bueno. Por celo entiende el fervor interno del alma que mueve al monje a poner todas sus energías al servicio de un ideal concreto. Su especificación en bien o en mal depende de la intención que le mueve a obrar. Si ésta es mala el celo es entonces el instrumento que separa al alma poco a poco de Dios y la empuja hacia una enemistad definitiva con Él. Si, por el contrario, la intención que inspira ese celo es recta y buena, se convierte en una fuerza poderosa que va purificando al alma, acercándola a Dios y disponiéndola a recibir la gracia de la visión beatífica, la vida eterna. No cabe, pues, aquí neutralidad o indiferencia. O se va hacia Dios, haciendo converger en Él todas las aspiraciones, o se retrocede, apartando la atención hacia otros fines ajenos a Él. Del celo, pues, que le anime al monje, dependerá el que su vida sea acepta a Dios o merecedora de su reprobación.

1. **Amaritudinis.** Esta palabra deja al descubierto la funesta aberración de este fervor. Quien está poseído de él anda siempre inquieto, es sumamente suspicaz está siempre descontento del proceder de los hermanos, y es exigente hasta lo sumo, sin tener la menor idea de lo que es la comprensión y caridad; nada le parece bien, vive en continua turbación y angustia, y no solamente no tiene paz, sino que es obstáculo para que la tengan los otros.

3-12. EXPOSICIÓN DEL BUEN CELO

El monje no debe moverse sino a impulsos del celo bueno. Es la llama que le mantiene siempre ardiente en la caridad. Por eso los destellos de este celo despiden suavidad, alegría, paz.

4. **Honore**... Es el amor de Cristo traducido en honor, reverencia, comprensión, solicitud servicial, alegre y tranquila hacia todos aquellos que le representan.

5. **Infirmitates**... Es la caridad que se sacrifica. Bálsamo suavísimo en todos los roces que lleva consigo necesariamente la con-

6 *oboediéntiam sibi certátim inpéndant;*
7 *nullus quod sibi útile iúdicat sequátur, sed quod magis álio;*
8 *caritátem fraternitátis caste impéndant;*
9 *amóre Deum timeant;*
10 *abbátem suum sincéra et húmili caritáte díligant;*
11 *Christo omnino nihil praepónant,*
12 *qui nos páriter ad vitam aetérnam perdúcat.*

[7] Cf. 1 Cor. 10, 24 y 33; cf. Phil. 2, 4.
[8] Cf. 1 Thes. 4, 9; cf. 1 Pet. 1, 22.
[9] Cf. 1 Pet. 2, 17.

8-11. Cum fratribus pacem tenere, Dominum toto corde diligere, *amare* in illo quod pater est, *timere* quod *Deus* est, *Christo nihil omnino praeponere,* quia nec nobis quicquam ille praeposuit (CIPRIA., *De orat. dom.* 15).
9. Amore te timeant; amore tibi serviant (SACRAMENT. LEON., *Consecrat. Virg.*).
11. *Christo nihil omnino praeponere,* quia nec nobis quicquam ille praeposuit (CIPRIA., *De orat. dom.* 15).
Nihil praeponant Christo (AGUST., *Enarr. in Ps.* 29, 9).
Quod redempti et vivificati, Christi sanguine *nihil Christo praeponere* debeamus quia nec ille quicquam nobis praeposuerit (CIPRIA., *Ad Fort.*, 6).

vivencia de hombres tan distintos en cualidades y defectos. Es ésta una máxima capaz de equilibrar todas las diferencias y de hermanar todos los antagonismos: la debilidad y la fuerza, la virtud y los defectos, la euforia del bienestar y los gemidos de la dolencia; que hace vivir en perfecta armonía al carácter pacífico y al impetuoso, la educación refinada y los modales rudos, el talento y la cortedad. Todo lo consigue la caridad merced a su inmolación lenta, que es la paciencia.

6. **Oboedientiam**... Es la caridad humilde, prestándose a servir al querer de otro con total olvido de sí misma y con certera visión del bien sobrenatural que proporciona el servicio a la voluntad de los demás.

7. **Nullus**... Es la caridad destruyendo todo egoísmo e imponiendo a la naturaleza una ley superior: la del hombre según Dios.

8. **Caritatem**... Es la caridad, el amor sobrenatural que substituye al afecto sensible del amor fraterno según la carne y la sangre. S.B. subraya la pureza, la nitidez que ha de resplandecer en las afecciones entre los monjes. Huelga decir que ha de desterrarse de los hijos de la luz todo amor rastrero; el vínculo que les une es muy superior: lo mantiene el mismo Espíritu de Dios.

9. **Amore Deum timeant.** Es el amor directo a Dios. Este consejo y los que le siguen hacen referencia a las relaciones con Dios, ya sea directamente ya en la jerarquía, que ocupa su lugar. El temor de Dios es como el lema que propone S.B. constantemente en toda la extensión de la *Regla,* tanto a los simples monjes como a aquellos que tienen alguna responsabilidad en el monasterio. No es, desde luego, el temor servil lo que quiere significar el patriarca—ya que es voluntad suya expresada reiteradamente en el prólogo que el

así físicas como morales; [6] préstense obediencia a porfía mutuamente; [7] nadie busque lo que juzgue útil para sí, sino más bien para los demás; [8] practiquen la caridad fraterna castamente; [9] teman a Dios con amor; [10] amen a su abad con sincera y humilde dilección [11] y nada absolutamente antepongan a Cristo, [12] el cual nos lleve a todos a la vida eterna.

monje proceda siempre como un hijo—; sino la reverencia, acatamiento y circunspección que impone el amor filial en las relaciones con el padre.

10. **Abbatem suum**... Es el amor al representante visible de Dios. Los monjes tienen en el monasterio un padre, a quien llaman con toda propiedad suyo; un padre que les comunica continuamente la vida que procede de Dios. Si el amor natural tiene tantas delicadezas, ¿cuáles no habrá de tener el amor sobrenatural que liga a los monjes con su abad? Es un amor sincero, pues inspirado por la fe va hasta la misma esencia del amor, sin contentarse con exterioridades sensibles. Con todo, la delicadeza, fidelidad y constancia con que el monje ama a su abad registran exactamente qué grado de amor siente su alma por Cristo. El amor al abad ha de ser además humilde, pues no estriba en una amistad natural, ni en la apreciación de ciertas cualidades o dotes personales, sino en la visión de Aquel que ha querido vivir velado bajo su figura. A pesar de ello, el amor al abad no ha de ser puramente cerebral; la comunidad tiene el carácter de una familia, y las relaciones afectuosas procedentes de la piedad filial son una ley necesaria.

11. **Christo**... Es el amor que procede de una fe viva. Es la ilusión de la vida del monje, el ideal que le hace avanzar en el camino de la perfección. S.B. parece no saber terminar sin recordarlo una vez más. La adaptación y configuración perfecta con Cristo es la obsesión del alma del patriarca, y quiere dejarla en herencia a sus hijos. Es un amor exclusivo, absorbente, intenso y perenne que envuelve al alma y la arrastra, desprendida de todo, en pos de Aquel que la nutre cada día con su propia sustancia, la eleva con su gracia y ha de saciarla un día con la visión de su esencia.

12. **Qui nos pariter**... Un recuerdo de la obra redentora de Cristo. S.B. se junta a sus monjes para reconocer el don de la redención. Es el don que les une temporalmente en la participación de la gracia para consumar la unidad en la posesión eterna de la gloria.

Capítulo magnífico en la descripción de la vida luminosa que lleva al monje al abrazo eterno de Dios. En él se revela todo el equilibrio, tranquilidad y paz de un hombre reintegrado a la posesión de sí mismo. En él se percibe el afecto paternal del legislador, purificado y elevado por la acción del Espíritu de Dios, juntamente con el contacto de un don divino: don que él ha considerado como el mejor bien que podía legar a aquellos a quienes ama. En él se descubre la magnificencia de una vida espiritual que, centrada en Cristo y en su Evangelio, se mantiene serena y humana.

CAPUT LXXIII

De hoc quod non omnis iustítiae observátio in hac sit Régula constitúta

31 maii, 31 aug., 31 dec.

1 *Régulam autem hanc descripsimus, ut hanc observántes in monástériis, aliquátenus vel honestátem morum aut initium conversatiónis nos demonstrémus habére.*

1. Initium conversationis [otros: conversionis] (*Inst.* IV, 39; *Conl.* XXI, 10; cf. VERBA SENIORUM: *Vitae Patrum V*, XI, 29; item RUFINO, *Hist. mon. in Aeg.* 31).

IX. EPÍLOGO

Además del carácter adicional que tienen los últimos capítulos de la santa *Regla*, existen en diferentes pasajes de la misma ciertas formas conclusivas que hacen pensar en un final del texto. Tales son, por ejemplo, las que se hallan en los c.66 y 72. Ello no es de extrañar, si se tiene en cuenta que la *Regla* no ha sido redactada sin interrupción. El capítulo 73 pone punto final al código monástico. S.B. presenta su *Regla*, indica el carácter y finalidad de su legislación, esboza un pequeño catálogo de biblioteca monástica, con la que el monje pueda ensanchar sus horizontes de ciencia espiritual, y aprovecha la solemnidad del momento para arengar por última vez al monje en la conquista de las cumbres de virtud y perfección.

A pesar del tono conclusivo que tiene este capítulo, está saturado de aquella doctrina práctica y consecuente de que tantas pruebas ha dado S.B. a lo largo de todo su trabajo. En diferentes ocasiones el santo legislador ha insistido sobre la necesidad de las obras. No concibe que el monje se quede ensimismado en la contemplación de una bella teoría; es preciso poner en práctica, y con la mayor perfección posible, todo aquello que conduce al logro del ideal antevisto al emprender la vida monástica: la unión con Dios.

Contenido del capítulo:

1. Carácter y objetivo de la *Regla*.
2-7. Normas superiores de vida espiritual, y primer catálogo de biblioteca monástica.
8-9. Exhortación paternal de despedida.

CAPÍTULO LXXIII

De que no toda la práctica de la justicia está prescrita en esta Regla

31 may., 31 ago., 31 dic.

[1] Hemos esbozado, pues, esta Regla para que, observándola en los monasterios, demostremos siquiera tener alguna honestidad de costumbres o un principio de vida monástica.

1. CARÁCTER ESPIRITUAL DE LA REGLA

Con espíritu sencillo nos revela S.B. la opinión que le merece su propia *Regla*, la que acaba de escribir y que ahora pone en manos de las almas generosas. Bien aleccionado por la acción del Espíritu Santo, le parece que el fruto de su trabajo es insignificante e incompleto. Siendo tan alta la perfección a que puede llegar el monje dócil a la gracia de Dios, el conjunto de principios doctrinales y de normas de vida que contiene la *Regla* no servirá más que para un comienzo de profesión monástica. Es su *Regla* un bosquejo, no más. De intento usa el verbo *describere*, que tiene el sentido propio de bosquejar, esbozar, delinear. En su *Regla* traza el santo sólo los contornos elementales, las líneas básicas del edificio del arte espiritual. Ese mismo *describere* aparecerá de nuevo en el v.8. Ello no obstante, reconoce S.B. con humildad que contiene principios sólidos y normas santas, capaces de apoyar un poderoso arranque a mayores alturas. Es indudable que las prácticas externas de ascetismo que S.B. escoge son benignas, si se las compara con las que ofrecen los ejemplos del monaquismo de antaño. El santo legislador se atiene a la capacidad normal del hombre. Sin embargo, las exigencias ascéticas en orden al espíritu son de una profundidad tal, que difícilmente permiten al monje el tender hacia un más allá. Al poner en práctica unas y dar satisfacción a las otras, demostrará el monje que está dotado de aquella voluntad que lleva a la perfección, y habrá depositado en su vida un fermento de eficacia ilimitada para transformar toda su existencia.

Regulam autem. No es baldía esta partícula *autem* que introduce aquí S.B.: es una conexión con el capítulo precedente. Traducimos por nuestra conjunción "pues", que al paso que denota la ilación expresada aquí por el autor, tiene también la función con-

2 *Céterum ad perfectiónem conversatiónis qui festínat, sunt doctrínae sanctórum Patrum, quarum observátio perdúcat hóminem ad celsitúdinem perfectiónis.*
3 *Quae enim página, aut qui sermo divínae auctoritátis véteris ac novi Testaménti, non est rectíssima norma vitae humánae?*
4 *Aut quis liber sanctórum catholicórum Patrum hoc non résonat, ut recto cursu perveniámus ad Creatórem nostrum?*
5 *Necnon et Collatiónes Patrum, et Institúta et Vitas eórum, sed et Régula sancti patris nostri Basilii.*

2. Ad perfectionem festinantibus (*Conl.* XXI, 5).
Excelsa culmina perfectionis (*Conl.* IX, 2).
Perfectionis excelsa fastigia (*Conl.* X, 8).
Culmen perfectionis (*Conl.* II, 24; IX, 7; X, 8; *Inst.* IV, 8).
3. Ad quandam normam rectissime corrigemus (*Conl.* I, 4).

clusiva que se adivina en el texo, al poner el legislador punto final a la *Regla*.

In monasteriis. S.B. tiene a la vista, al escribir su *Regla*, no sólo su propio monasterio de Montecasino, sino a los demás: el plural *monasteriis* lo demuestra. Ya en el cap.1,13 nos dijo que intentaba reglamentar la vida de los cenobitas, es decir, de los que viven en los monasterios bajo una regla y un abad.

Honestatem morum. R. MOLITOR *(Anfänge...*, p.141-146) y M. ROTHENHAUSLER *(Honestas morum*, en *Studia benedictina...*, p.127-157) han estudiado últimamente esta frase, situándola en la tradición monástica prebenedictina, y han llegado a la conclusión de que S.B. no es tributario directamente de la idea romana de la *honestas*, sino de la de los Padres monásticos y muy en particular de Casiano. El historial de la frase en cuestión les induce a creer que estas palabras tienen mayor importancia que la que a primera vista parece. Sería en este caso un compendio y resumen de lo que la *Regla* se propone, y a la vez el resultado de haberla observado fielmente, fruto de una profunda religiosidad, oración intensa, humildad profunda, amor gozoso, etc.

Mas P. HÖRGER (*Initium conservationis*, en *Benedictus...*, p.232) hace notar muy bien la exacta correspondencia de *honestas morum* con *initium conservationis* unidos por un *aut*. Vuelve—y nos parece muy acertado—a la interpretación más corriente de creer que la *honestas* concuerda, si bien trasladada al plano religioso, con la idea romana de probidad y honradez, lo cual no es más que un comienzo para los que deseen ser perfectos de veras.

2-7. NORMAS SUPERIORES DE VIDA ESPIRITUAL Y PRIMER CATALOGO DE BIBLIOTECA MONASTICA

S.B. mentó en el prólogo de la *Regla* la deífica claridad en la que el monje debe tener fijos los ojos en todo tiempo; y el mismo proceso hacia Dios lo considera primariamente como un efecto de ilu-

[2] 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. [3] Porque ¿qué página o sentencia de autoridad divina del Antiguo o del Nuevo Testamento no es rectísima norma de vida humana? [4] O ¿qué libro de los santos Padres católicos no nos exhorta con insistencia a que corramos por camino derecho hacia nuestro Creador? [5] Y también las *Colaciones de los Padres*, sus *Instituciones* y *Vidas*, como asimismo la Regla de nuestro Padre San Basilio [6] ¿qué otra cosa

minación. Para avanzar hay que ahondar cada día más en la verdad divina. De ella dimana una virtud santificante y transformadora que completará el esclarecimiento doctrinal que la *Regla*—dado su tenor legislativo—no contiene. S.B. se complace en hermanar el alma de sus monjes con las grandes lumbreras de la Iglesia y del monaquismo para que con ellas sigan su camino y aprendan los difíciles senderos del espíritu uniéndose al unísono, en sus aspiraciones y afectos, en torno de Aquel que es su todo.

El catálogo de la biblioteca del monje que S.B. bosqueja en este pasaje es reducido pero denso. En ella se encuentra el depósito insustituible de la verdad: la Revelación divina, y las exposiciones que de ella han hecho los doctores de la Iglesia. Allí están también las obras clásicas del monaquismo precedente, del que, lejos de pensar separarse, S.B. no pretende ser otra cosa que el continuador. Ni que decir tiene que, según el criterio seguido por él, esta biblioteca puede aumentarse con otras obras para educación espiritual del monje; mas reparando en la sobria selección que hace el santo, llégase a la conclusión de que huye de las lecturas frívolas a fin de concentrar toda la atención de espíritu en unas páginas escogidas, saturadas de sentido espiritual, capaces de sostener al monje en su ardua ascensión a las alturas.

5. **Instituta.** Con las *Conlationes* del mismo Casiano, es la obra que S.B. más recomienda a sus monjes para su edificación espiritual (cf. nota al c.42,3). Consta de 12 libros. En los 4 primeros da a conocer a los monjes occidentales la organización, costumbres y tradiciones de los monasterios de Egipto y Palestina. En los restantes trata de los ocho principales vicios opuestos al estado monástico, y de los remedios más oportunos en que debe ejercitarse el monje que quiere superarlos.

Vitas. Cf. nota al c. 42,3.

Patris nostri Basilii. Por más que San Pacomio sea considerado como el primero de los legisladores de la vida cenobítica, no hay duda ninguna que San Basilio era, hasta la aparición de la *Regla* de S.B., el legislador que la había elevado al más alto grado de perfección. Por esto S.B. no duda en llamarle Nuestro Padre. Como advierte muy acertadamente I. HERWEGEN *(Sinn...*, p.441), las reglas de San Basilio tienen la ventaja, por encima de las de San Pacomio, que no son tanto un código de leyes y normas materiales, cuanto una codificación de doctrina espiritual.

6 *quid áliud sunt nisi bene vivéntium et oboediéntium monachórum instruménta virtútum?*
7 *Nobis autem desidiósis et male vivéntibus atque neglegéntibus, rubor confusiónis est.*
8 *Quisquis ergo ad pátriam caeléstem festínas, hanc mínimam inchoatiónis Régulam descriptam, adiuvánte Christo pérfice:*
9 *et tunc demum ad maióra, quae supra commemorávimus, doctrínae virtutúmque cúlmina Deo protegénte pervénies. Amen.*

EXPLICIT RÉGULA

6. Instrumenta virtutum (*Conl.* VI, 10).
8. Si quis autem non omni virtute, *adiuvante misericordia Domini*, haec conatus fuerit implere (*Ordo monasterii*).
9. Qui dominicae doctrinae culmen ascendit (*Conl.* XXI, 34).
Culmen virtutum (*Conl.* XVIII, 15; XXII, 7; *Inst.* IV, 23).

8-9 EXHORTACIÓN PATERNAL DE DESPEDIDA

La conclusión sintetiza todos los deseos del corazón del patriarca: que el monje tome como norma de vida el programa ascético que él le ha señalado. Al ponerlo en práctica, se encontrará cada día con

son sino instrumentos de virtudes para monjes obedientes y de vida santa? [7] Para nosotros, en cambio, tibios, relajados y negligentes, son motivo de sonrojo y confusión.

[8] 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, [9] y entonces, finalmente, llegarás con la protección de Dios a las cumbres más elevadas de doctrina y virtudes que arriba dijimos. Amén.

TERMINA LA REGLA

el objeto de su amor y de sus ilusiones, Cristo; quien no sólo le ayudará caminando con su ejemplo delante de él, sino que lo afianzará a cada paso en su gracia, haciendo que el ideal monástico preconcebido llegue a ser una realidad. Y así, puesto ya el fundamento necesario para la perfección, con el progreso en la pureza e integridad de vida, no le quedará otra cosa al alma fiel sino ver cómo se van ensanchando ante ella los horizontes de su mundo espiritual y comprobar su crecimiento en Dios, sublimada por la virtud misma de Aquel que todo lo atrae hacia sí. Allí, dice S.B., es donde verá colmadas aquellas esperanzas de vida que un día puso en manos de Dios al tiempo de ofrecerse a él por la profesión monástica. Habrá llegado al término, al reposo de la visión y fruición beatíficas.

APENDICES

I. EL CULTO Y LAS FIESTAS DE SAN BENITO

A partir del siglo VIII, el culto a San Benito se halla extendido por casi toda Europa debido a la difusión creciente de su *Regla* en la mayoría de los monasterios occidentales, sobre todo en los países dependientes del imperio carolingio [1]. De la importancia que tomó la memoria del Patriarca de los monjes de Occidente entre los francos y en su imperio, tenemos una prueba en la inclusión de su nombre entre los pocos santos admitidos en el canon de la misa de los sacramentarios Gelasiano antiguo (Vat. Reg. lat. 316) y Gelasiano del siglo VIII (hacia 750) [2]. Algunos manuscritos litúrgicos francos, italianos y germánicos de aquel mismo siglo dan formularios propios para la misa del santo [3].

Otro indicio de la importancia del culto a San Benito ya desde ese tiempo, es su adopción como titular de algunos monasterios e iglesias. Los más célebres son el de Fleury, en Francia, el de Benediktbeuren, en Baviera, y el de Leno, en la Lombardía [4]. Veremos después lo que ocasionó su adopción como titular de Fleury y de Leno, ya que tiene mucha importancia para la historia de las reliquias del santo.

Los testimonios del culto a San Benito anteriores al siglo VIII son escasos: se reducen a deducciones sacadas de los calendarios y martirologios; cuyos manuscritos, aunque no sean tampoco anteriores al siglo VIII, permiten sin embargo suponer tradiciones más antiguas.

No se ha dicho aún la última palabra sobre las varias fiestas de San Benito atestiguadas en los libros litúrgicos antiguos [5].

---

[1] Sobre el culto antiguo a San Benito, puede verse Card. Ild. SCHUSTER, *La storia di S. Benedetto...* (Milán 1946), p.349-356; R.BAUERREISS, *Benediktsverehrung in Oberbayern im VIII. Jahrh.*, en St. M., t.61 (1947-8), p.143-9.

[2] E.BOURQUE, *Étude sur les Sacramentaires romains, II* (Quebec 1952), p.224-232.

[3] La liturgia visigótica no conoció ningún culto antiguo de San Benito. Las primeras noticias de su culto en la península ibérica proceden de la Marca Hispánica, debido a su unión con el imperio carolingio.

[4] El más antiguo de nuestra península es tal vez el de Bages, en Cataluña, fundado en 967.

[5] Los principales estudios hasta el presente son: J.CHAPMAN, *A propos des martyrologes. Les Fêtes de S. Benoît au VIIe-IXe siècles*, R. Bén. t.20 (1903), p.295-313; H.QUENTIN, *Le Martyrologe Hiéronymien et les Fêtes de S. Benoît*, ibid., p.351-374; R.BAUERREISS, *Der Todestag St. Benedikts*, St. M. t.61 (1947), p.12-19; H.FRANK, *Die älteste Zeugnisse für das Fest des hl. Benedikt am 21. März*, "Vir Dei Benedictus". Eine Festgabe zum 1400. Todestag..., (Münster

Con todo, se pueden dar por probables y aun seguras algunas conclusiones que expondremos con brevedad.

Siguiendo el orden del calendario, encontramos las fechas siguientes: 21 de marzo, 11 de julio y 4 de diciembre, que es también el orden de su aparición histórica.

Se ha hablado ya en otra parte de este mismo volumen, de la fecha más probable de la muerte de San Benito, que debe de ser el 21 de marzo de 547 o de uno de los años inmediatos. En efecto, este día dentro de la cuaresma, no puede ser una fecha escogida arbitrariamente por los discípulos del santo fundador para festejar su *dies natalis*. Si la muerte del santo hubiera acaecido en 11 de julio, que es la única fecha que podría entrar en discusión, no se ve por qué posteriormente se fijaría una nueva fiesta del santo dentro de los rigores del ayuno cuaresmal. Lo contrario parece ser el uso de la tradición litúrgica romana, es decir, que cuando el *dies natalis* de un santo importante cae dentro de un período de ayuno—en la cuaresma o en una vigilia—se busca otra fecha libre, del calendario, para festejarlo [6].

Los calendarios antiguos apoyan este razonamiento en favor del 21 de marzo como fecha de la muerte, y fiesta la más antigua en honor de San Benito.

Es una ley de la hagiografía que el culto de los santos empieza alrededor de su tumba. Eso vale especialmente para la antigüedad. Lógicamente el culto a San Benito debió empezar en los alrededores de Montecasino [7], y en las diócesis de la Campania. Allí vivían aún obispos amigos suyos, que conocieron en vida los dones de gracia que Dios había concedido a su siervo. Por desgracia no se han conservado calendarios completos de los siglos VI y VII procedentes de aquella región. Pero es indudable que si desde los últimos decenios del siglo VIII encontramos en la Campania una fecha de la fiesta del santo, independiente de la tradición franca y anglosajona, aquélla debe de corresponder a una tradición local antiquísima.

in W. [Beuron] 1947), p.333-9. Espero probar en un estudio más extenso las afirmaciones e hipótesis que enunciaré aquí, aparte de lo que han dicho ya los mencionados autores.

[6] Es el caso, según parece, de las fiestas modernas de San José, 19 de marzo y miércoles después del segundo domingo de Pascua. Otro caso análogo es el de San León en Roma: no pudiéndose celebrar su *dies natalis* del 10 de noviembre, vigilia de San Martín, ni su traslación del 28 de junio del 688, por ser vigilia de San Pedro, días de ayuno, se fijaría posteriormente el día 11 de abril, que cae de ordinario después de Pascua. Tampoco las fiestas de San Gregorio y de San Ambrosio se celebraron en los días aniversarios respectivos de la muerte, 12 de marzo y 4 de abril, sino que la fiesta del primero se trasladó, en muchos sitios, al 3 de septiembre, y la del segundo al 7 de diciembre, aniversarios de sus consagraciones episcopales.

[7] Es probable que los monjes de Montecasino tributaran culto a su fundador inmediatamente después de su muerte, aunque no nos conste. Sabemos por San Gregorio, Diál. II, c.38, que a fines del s.VI la gente veneraba al santo y obtenía gracias por su intercesión, en la cueva de Subiaco; es muy natural que lo mismo acaeciera ante su sepulcro de Casino, hasta la destrucción del monasterio en 577.

Quedan aún algunos calendarios manuscritos procedentes de Montecasino—el más antiguo es del año 785—en los que consta únicamente la fiesta del 21 de marzo [8]. También el calendario marmóreo de Nápoles, de la primera mitad del siglo IX, da la sola fecha del 21 de marzo como *depositio* [9]. No hallándose en estos calendarios campanos ningún influjo anglosajón o franco, hay que admitir que sus fiestas responden, como decimos, a tradiciones locales antiguas e independientes.

La fiesta del 21 de marzo pasó de la Campania a la Northumbria (Inglaterra) probablemente a fines del siglo VII [10], con ocasión de los varios viajes de peregrinación a Roma hechos por los anglosajones; o bien con los misioneros de procedencia italiana que desde Roma fueron mandados a la Isla en aquel siglo. Lo cierto es que el testimonio más antiguo de la fiesta de San Benito, conocido hasta el presente es el calendario de San Wilibrordo, escrito entre 717-728. Conviene notar que en este manuscrito, la escueta mención *Benedicti abbatis* fué escrita de primera mano, lo que nos lleva a suponer un arquetipo quizá del final del siglo anterior. En todo caso la forma sin *depositio, natalis* o precisiones parecidas es más arcaica que las que se encuentran posteriormente con alguno de dichos calificativos. San Beda, en su martirologio histórico escrito entre 725-731 y en la misma región de donde procedía San Wilibrordo, conoce sólo la fiesta del 21 de marzo. Lo mismo se diga de la muy influyente iglesia de Lyón, que no conoció otra fiesta de San Benito que la de marzo; hasta que en el segundo cuarto del siglo IX, Floro, el célebre diácono, mediante su martirologio histórico, tan conocido, introdujo allí la fiesta del 11 de julio. En algunos manuscritos del martirologio Jeronimiano fué añadida la de marzo en la primera mitad del siglo VIII; la de julio, en cambio, hacia la mitad del mismo siglo.

Pero si la fiesta del 21 de marzo, extendida rápidamente por Europa, no ofrece grandes dificultades en cuanto a su origen, el problema de la fiesta del 11 de julio es mucho más delicado. En la mayoría de los calendarios y martirologios antiguos que la admitieron se presenta como una *depositio sancti Benedicti abbatis* [11]. Así tenemos el calendario de Walderdorff, es-

[8] E.A.Loew[=Lowe], *Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino*, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters (ed. por Traube) III,3 (Munich 1908). Mejor editados y estudiados por Dom G.Morin, *Les quatre plus anciens Calendriers du Mont-Cassin*, R. Bén. t.25 (1908), p.586 ss.

[9] Edición crítica reciente, D.Mallardo, *Il calendario marmoreo di Napoli* (Roma 1947).

[10] No parece se pueda probar que el monje San Agustín de Cantorbery, enviado allí por San Gregorio, introdujera el culto de San Benito en la Isla.

[11] La *depositio* indicaba generalmente el día del sepelio del santo, cuyo aniversario se celebraba, con frecuencia, en vez del día mismo de su muerte. No es raro que en los antiguos calendarios e inscripciones se llame *depositio* al día de la muerte o *natalis*. Pero también pudo indicar abusivamente una *depositio* posterior, en muchos años, a la muerte, por ejemplo con motivo de un reconocimiento de sus reliquias, de una reparación y ornamentación de su primitivo sepulcro, y aun por otras razones de simple conveniencia, como po-

crito probablemente para Ratisbona hacia el 739, quizá bajo el influjo de San Bonifacio [12]. Siguen cronológicamente algunos manuscritos independientes del martirologio Jeronimiano, como el Bernense, de fines del siglo VIII, y el Corbeiense, del IX. Además los breviarios del martirologio Jeronimiano de los tipos Gelonense y Reichenau, el martirologio de Beda interpolado hacia el 800 y el histórico de Rabano Mauro de mediados del siglo IX. Con todo, el acuerdo no es unánime: omiten el 11 de julio los manuscritos más puros del martirologio Jeronimiano como el Echternacense y el de Ricemarch, el de Beda genuino y los más antiguos lugdunenses, irlandeses y anglosajones, los casinenses y napolitanos, tal como ya apuntamos antes.

Forman también excepción, aunque de otro carácter, pero todavía más importante, los manuscritos del martirologio Jeronimiano de la familia llamada Fontanelense. El más antiguo es el Guelferbitano, del año 772, pero su arquetipo fué escrito a mediados del siglo VIII. En estos manuscritos encontramos a 11 de julio la noticia siguiente: *... et in (Gallia) Floriaco monasterio adventio (adventus et exceptio) sancti Benedicti abbatis.* La misma noticia, con añadiduras y precisiones narrativas, se encuentra en los martirologios históricos del siglo IX, a partir de Floro de Lyón, de quien dependen Wandalberto de Prüm, Adón de Vienne, Usuardo y Notkero. La difusión extraordinaria de los martirologios de Adón y Usuardo explica suficientemente la creencia general, a partir del siglo IX, de que la traslación a Fleury tuviera lugar el 11 de julio.

Pero dado el acuerdo casi unánime de los demás manuscritos del Jeronimiano y de los otros independientes que dan al 11 de julio el título de *depositio*, esa noticia de los Fontanelenses tiene el carácter de una innovación posterior. Para explicarla de modo satisfactorio hay que recurrir a la familia de breviarios del martirologio Jeronimiano, agrupados alrededor del Gelonense. Los manuscritos de este tipo, compuesto hacia

dría ser quizá la antes indicada del cambio de día, por causa del ayuno cuaresmal. Conviene distinguir bien claro el *dies natalis*, o sea el día de la muerte, la *depositio* o sepelio, y la *translatio*, si tal vez existió está última, en cada caso particular. Son pocos los santos que tienen más de una de tales conmemoraciones en los calendarios y martirologios antiguos, siendo lo más común y arcaico el enunciado del nombre y condición del santo sin otra determinación, y una sola vez al año. Pero si aparecen, no hay que fiarse demasiado de dichos calificativos de la fiesta, caso de ser único el ms. que lo consigna, ya que a veces son invención de los copistas o, al menos, están alterados por ellos. En el caso de San Benito, por ejemplo, no faltan mss. que corrigiendo, dicen *depositio* en el 21 de marzo, y *translatio* a 11 de julio, como veremos; pero también suprimen dichos calificativos en más de un caso. Que conste, como conclusión importante, que la traslación de un santo desde su sepultura primitiva a una iglesia lejana, no se llama nunca *depositio*, sino *translatio*, ya que la idea del traslado desde lejos prevalece sobre la del sepelio consiguiente.

[12] Editado por P. SIEFFRIN, *Das Walderdorffer Kalendarfragment saec.VIII...* Ephem. Liturg, t.47 (1933), 201-224. El calendario de Wilibrordo antes citado, muy afín al de Walderdorff, pero un poco anterior, tiene añadida de segunda mano a 11 de julio, la noticia: *... et sci. benedicti martyris!* Se ha querido explicar el *martyris* como un error del escribano; pero para mí queda siempre enigmático.

la mitad del siglo VIII, dan las noticias del 21 de marzo y 11 de julio en la forma tradicional, pero añaden una tercera fiesta de San Benito el 4 de diciembre:... *monasterio Floriaco (Floriacensi, a partibus Rome) adventio (adventus) corporis sancti Benedicti abbatis,* con algunas variantes según los diversos manuscritos [13]. Dado el acuerdo de esta familia con los arriba mencionados, en calificar el 11 de julio como una *depositio,* parece ser claro que el día propio de la traslación es el 4 de diciembre. Los Fontanelenses convertirían el 11 de julio en la *adventio* o traslación, probablemente con el fin de no multiplicar las fiestas de San Benito, o quizá por falta de mejor información. Con el tiempo y bajo el influjo de Adón y Usuardo, los mismos monjes de Fleury, desde el siglo IX, adoptaron el 11 de julio como fiesta de la traslación, aunque siguieron celebrando una fiesta especial el 4 de diciembre, que a fines del siglo X, cuando ya no supieron a qué correspondía en su origen, tomó el nombre de *Illatio S. Benedicti,* en memoria de un supuesto retorno de las reliquias después de las devastaciones de los normandos en 883. Debido a la celebridad que adquirió Fleury desde el siglo IX, muchos monasterios benedictinos de toda Francia, Germania e Inglaterra, si se exceptúan varios italianos y aun sólo en ciertos períodos, aceptaron esta distribución y nomenclatura de las fiestas de San Benito.

Modernamente, después de la última reforma del Breviario Benedictino, la fiesta del 11 de julio lleva el nombre de solemnidad de San Benito, excepto para los monasterios franceses, que continúan celebrando la traslación de sus reliquias [14].

En resumen, podemos establecer fundadamente lo que sigue sobre el origen de las fiestas de San Benito: el 21 de marzo sigue conmemorando la muerte o *dies natalis* del santo. El 11 de julio representa probablemente un doble litúrgico de la fiesta anterior para poderla celebrar fuera de la cuaresma; quizá derive de una tradición litúrgica romana introducida en Germania y Francia por San Bonifacio con ocasión de sus viajes a Roma (719, 722, 733). El 4 de diciembre sería sin duda el día en que llegaron a Fleury las supuestas reliquias de San Benito y quizás de Santa Escolástica. Un error o una simplificación del arquetipo Fontanelense del martirologio Jeronimiano, recogido por los martirologios históricos de Floro, Adón y Usuardo, fué causa de que los monjes de Fleury, a partir del siglo IX, y por ellos la tradición monástica medieval, con pocas excepciones, cambiara el significado de los hechos, colocando a 11 de julio la traslación e inventando un retorno de las requias para el 4 de diciembre.

[13] El martirologio histórico de Rabano Mauro sigue fielmente la familia de breviarios del tipo Gelonense en la fiesta de 4 de diciembre.

[14] Aunque no se pueda aceptar en varios puntos su resumen, puede consultarse A. ZIMMERMANN *Kalendarium Benedictinum* (Metten 1934), vol.1, p.359-360, y II, p.436. Para otras fiestas locales de San Benito véase F.G. HOLWECK, *A Biographical Dictionary of the Saints* (St. Louis - Londres, Herder 1924), p.146-7.

II. LAS RELIQUIAS DE SAN BENITO

No es necesario ni posible hablar aquí de las numerosas reliquias de San Benito esparcidas por el mundo entero. Nos referimos tan sólo a la discusión multisecular sobre la posesión de su cuerpo, entre los monasterios de Montecasino, en Italia, y Fleury, en Francia [1].

Montecasino tiene la gloria indiscutible de ser fundación directa del mismo patriarca, en la que pasó los últimos y más fecundos años de su vida, y donde halló su sepulcro. Fleury reclama para sí otro título de gloria: el de poseer su cuerpo, que habría sido trasladado allí, entero, en la segunda mitad del siglo VII.

Para ser plenamente objetivos, conviene establecer desde el comienzo, tratándose de reliquias de un santo antiguo, que es muy difícil, por no decir casi imposible, demostrar con toda seguridad su autenticidad [2]. Por lo que aquí sólo trataremos sumariamente de las vicisitudes históricas que los documentos más antiguos y fidedignos nos revelan sobre el problema de la traslación del cuerpo de San Benito, evitando en lo posible cualquier polémica [3].

Es preciso proponer las principales afirmaciones de cada una de las dos tesis, casinense y floriacense, para hacerse una idea clara de la cuestión.

He aquí la primera. San Benito murió, como dijimos ya, el 21 de marzo del 547, o de uno de los años inmediatos. Probablemente poco tiempo antes murió su hermana Santa Escolástica, quien por voluntad del santo fué enterrada en lo alto

[1] La bibliografía principal sobre esta polémica se encontrará en CHEVALIER, *Repertorium Bio-bibliogr.*, I, p.518-522; A.ZIMMERMANN, *Kalendarium Benedictinum*, II, p.434, y en las obras modernas siguientes: en favor de Fleury: Dom F.CHAMARD *Les Reliques de S. Benoît* (París 1882), el primero que expuso de modo científico los argumentos, aunque no exento de errores y prejuicios; H.LECLERCQ, en *Dict. Arch, chrét. Liturg.*, V, 2, col.1709-1743, repetición de Chamard con bastantes apreciaciones subjetivas y anticientíficas; Dom E.MUNDING, *Palimpsesttexte des Cod. lat. Monac* 6333, I, Die Benediktinischen Texte (Texte und Arheiten, 15-18) (Beuron 1930), p.1-218, fundado también en Chamard con gran derroché de erudición no siempre útil para la solución del problema. En favor de la tesis casinense: Ild. SCHUSTER, *A proposito d'una nota di topografia cassinese in un codice del s.XI* "Casinensi". Miscellanea di studi pubblicata in ocasione del XIV centenario, I (Montecasino, 1929), p.68-81; y la obra de varios eruditos colaboradores, que intervinieron en el reconocimiento de las reliquias de Montecasino, con ocasión de los trabajos efectuados en 1950 debajo del presbiterio de la basílica destruída por la última guerra: *Il Sepolcro di S. Benedetto* (Miscellanea Cassinese, 27) Montecasino, 1951; el trabajo principal y la investigación histórica son de Dom T.Leccisotti; el volumen adolece en su primera parte del defecto de precipitación en sus afirmaciones; sin embargo el examen médico, el arqueológico y el estudio histórico tienen en general valor objetivo.

[2] Es recomendable para hacerse cargo de esta afirmación leer el capítulo consagrado a las reliquias antiguas por el P.H.DELEHAYE *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (Bruselas 1934), c.IV: Les Reliques des Saints, p.75-116.

[3] Un estudio más detallado y con examen minucioso de las fuentes anteriores al s.IX, será publicado, Dios mediante, en ocasión próxima.

del monte, en el oratorio de San Juan, en el sepulcro que se había preparado para sí mismo [4]. Al morir San Benito, hízose abrir otro sepulcro al lado del primero, por estar éste ya ocupado por el cuerpo de su hermana [5]. Cuando la invasión de los longobardos, en 577, el monasterio fué en parte destruído, y los monjes tuvieron que abandonarlo, dejando entre las ruinas el cuerpo del santo fundador [6]. Se supone que durante el largo período de casi ciento cincuenta años en que permaneció arruinado el monasterio, hubo siempre alrededor del sepulcro algunos custodios, ermitaños o monjes, mandados allí por la comunidad refugiada en Roma, o por los monasterios de la región. Hacia el año 717, el monasterio de Montecasino fué restaurado por Petronax, y los edificios e iglesias reconstruídos. Desde entonces los testimonios de la existencia continua del cuerpo de San Benito, y, por presunción también el de Santa Escolástica, en su tumba primitiva, son constantes e ininterrumpidos. En las distintas aperturas y reconocimientos de las reliquias se creyó que los cuerpos permanecían substancialmente enteros.

Esta tesis casinense no está exenta de puntos flacos, a los que deben ponerse algunos reparos. Hay que aceptar, sin duda, la primera parte referente al sepulcro primitivo, por parecer históricamente sólido en este punto el testimonio de San Gregorio. No podemos decir lo mismo de la conservación inviolada de su sepulcro después del 577. Que quedaran allí guardianes del sepulcro venerando durante más de un siglo, es una suposición fundada en Pablo Diácono, quien, sin embargo, habla sólo de los años inmediatos a la restauración de Petronax, a comienzos del siglo VIII. Pero podría ser también que quedara abandonado durante largos años: recuérdese que el restaurador no fué un monje descendiente de los casinenses refugiados en Roma, sino un laico, ciudadano de Brescia, prueba del poco interés o poca relación que unía por entonces a los monjes romanos con el fundador de Montecasino. Tampoco sabemos si los bárbaros, en su irrupción del 577, y en otras posteriores, respetaron o profanaron las tumbas casinenses, lo que da lugar también a dudas fundadas acerca de las reliquias que Petronax y sus sucesores identificaron como de San Benito y Santa Escolástica. El último hallazgo de la urna-relicario hecho con ocasión de las obras, efectuadas en 1950, en el presbiterio de la basílica, y el

[4] *Diál.* II, 34.

[5] Ibid., c.36. Así parece que debe interpretarse este pasaje, contra la opinión antigua que suponía que los dos hermanos fueron enterrados en un mismo sepulcro; solución inverosímil, no conciliable con el relato de los Diálogos ni con la constitución topográfica del monte Casino: cf. LECCISOTTI, *o.c.*, p.114.

[6] La costumbre romana que se observaba entonces con rigor vedaba absolutamente la violación de los sepulcros, especialmente de los personajes venerados, mártires o confesores. El episodio de la destrucción lo conocemos por San Gregorio, *Diál.*, II, c.17, quien por otra parte fué celoso inculcador de la inviolabilidad de los sepulcros. Pablo Diácono añadió detalles al hecho de la destrucción por los longobardos, pero no sabemos con qué fuentes contaba.

reconocimiento subsiguiente, ha dado por resultado la recomposición de dos esqueletos, masculino y femenino, muy incompletos. Gracias a la confrontación de un brazo tenido siempre por reliquia de San Benito, que desde el año 758-9 se encontraba en Leno (Brescia), se ha podido comprobar que corresponde exactamente al esqueleto recién hallado en Montecasino [7]. Esta prueba excepcional nos asegura que al menos desde la mitad del siglo VIII aquellos huesos venerables son considerados por los monjes casinenses como de San Benito. Así, pues, la duda sobre la autenticidad de las reliquias de Montecasino se concentra en lo que pudo ocurrir desde 577 hasta cerca del 717; y, además, acaso en el corto período de c. 740-758, por las razones que expondré más adelante.

La tesis de Fleury es muy distinta. Resumiendo las varias versiones y cómputos cronológicos hechos por los autores que la han defendido, resulta lo siguiente: después de la invasión de los longobardos en el siglo VI, Montecasino quedó completamente desierto y abandonado durante un siglo. En el año 653 (según Mabillon), 660 (según la tradición floriacense), 672-3 (Munding y los que de él dependen) o 703 (Stilting, Chamard, Leclercq, Caspar, etc.), el abad Múmmolo de Fleury mandó a uno de sus monjes, llamado Aigulfo, a Italia para que, a escondidas, sustrajera de su tumba el cuerpo de San Benito y lo trajese a Fleury. Por el mismo tiempo, el obispo de Le Mans mandó a un grupo de sus fieles para apoderarse del cuerpo de Santa Escolástica. Para encontrar el sitio del antiguo monasterio, los de Fleury utilizaron los servicios de un porquerizo de los alrededores, y para descubrir el lugar exacto del sepulcro, después de tres días de ayuno, intervino una revelación celestial hecha al cocinero de la comitiva. Los dos cuerpos fueron encontrados en una única sepultura, uno encima del otro, con una losa de mármol interpuesta. En el viaje de retorno ocurrieron varios prodigios: el lienzo con que fueron envueltos los huesos, traspiraba sangre; el caballo no sintió el peso de tan venerable carga ni tropezó en todo el camino, que emprendió sin titubeo ninguno. Los dos cuerpos fueron depositados en Fleury, según una narración; otra quiere que el de Santa Escolástica fuera llevado a Le Mans, al cabo de muy poco tiempo; otro relato, en fin, dice que fueron fundados en Francia sendos monasterios en honor de los dichos santos.

Las fuentes de donde se sacan los pormenores citados, son varias, mas no concuerdan en distintos detalles. Pasa por ser la más antigua una breve narración anónima de la traslación, ha-

[7] Leno, desde su fundación dedicado al Salvador, adoptó pronto como titular a San Benito, siendo conocidísimo bajo este nombre en todo el norte de Italia. Sobre la crónica de Leno, del s.IX, y su veracidad en cuanto a la reliquia, véase lo que dijo Dom G.MORIN, *La translation de S. Benoît et la Chronique de Leno*, Rev. Bén., t.19 (1902), p.337-352, pese a la curiosa interpretación que le da cediendo a la creencia general de que por aquel entonces Fleury poseía las reliquias completas.

llada en dos manuscritos de fines del siglo VIII, pero que los defensores de la tesis de Fleury datan ordinariamente como contemporánea de los sucesos. Sin embargo, un estudio minucioso de su texto permite fijar su redacción hacia el último cuarto del siglo VIII, y en algún monasterio del sur de Germania, probablemente Reichenau o quizá Benediktbeuren [8]. Fuera del hecho principal de la traslación, que estudiaremos después, y a pesar de la fe que se le ha dispensado, esa narración anónima apenas tiene valor alguno. Pertenece al común de traslaciones, tan en boga por aquellos tiempos; sus precisiones proceden de la lectura de los *Diálogos* de San Gregorio; sus prodigios se repiten en varias narraciones análogas; el motivo del cocinero y ciertas peculiaridades del léxico, se encuentran en otras producciones hagiográficas de origen germánico, y no faltan en Reichenau. La narración anónima calla sobre el nombre del abad de Fleury; y sin dar tampoco su nombre, supone que el piadoso presbítero, ladrón de reliquias, no era monje; no da ninguna indicación cronológica particular; supone, finalmente, que los cuerpos de ambos santos reposaban aún entonces—a fines del siglo VIII—, en Fleury. No podemos, pues, históricamente deducir de este texto otra conclusión que la de ser opinión común, a fines del siglo VIII, en el centro de Europa, la traslación a Fleury de la reliquias de San Benito y Santa Escolástica. Los restantes detalles hay que relegarlos al dominio de las leyendas.

Se ha discutido muchísimo sobre la recta interpretación de un texto de la *Historia Langobardorum*, de Pablo Diácono [9], en el que se hace eco, sin ningún género de duda, de los rumores que por aquel entonces—hacia 787—corrían por el reino franco sobre la traslación desde Montecasino a Fleury. Pablo Diácono pone el hecho en tiempo de Gisulfo, duque de Benevento, o sea entre 689-706; habla conjuntamente de enviados francos procedentes de la región de Le Mans o de Orleáns, que venidos a Montecasino, *ubi beatissimi Benedicti sacrum corpus requiescit*, robando huesos de San Benito y de Santa Escolástica se los llevaron a su país, donde fundaron dos monasterios bajo sus nombres respectivos. Este último detalle es falso, ya que sabemos por buenos documentos que cuando la fundación de Fleury, hacia el 651, fué puesto dicho monasterio bajo la advocación de San Pedro: nadie hablaba, en efecto, por aquel entonces de las reliquias de San Benito. Causa sorpresa

[8] Dom R.BAUERREISS, *Wer ist der Verfasser des ältesten Translationsberichtes der Benediktusreliquien?* St. M., t.62 (1950), p.8-12, niega que pueda ser Reichenau; pero no veo que su argumento sea decisivo. Dom R.WEBER, *Un nouveau ms. du plus ancien récit de la translation des reliques de S. Benoît*. R. Bén., t.62 (1952), p.140-2, donde se da la mejor edición del anónimo; este mso. es del s.x. procedente de Lorsch. El publicado por Mabillon, hoy perdido, lo encontró en S. Emmeran de Ratisbona, y parece que era de fines del s.VIII. El palimpsesto dado a conocer por Munding es de poco antes del año 800, y según los últimos estudios procede de Benediktbeuren.

[9] Ed. en MGH, SS. R. Langob., p.165, l.VI, cap.2.

el aplomo con que Pablo Diácono habla en pretérito del hurto piadoso de los cuerpos, al mismo tiempo que nos asegura que cuando escribe esto, o sea un siglo después, reposan aún en Montecasino. Y no se diga que es un inciso esporádico, puesto que Pablo Diácono nos habla varias veces en esta y en otras obras suyas de que el cuerpo de San Benito reposa aún allí. Por eso el párrafo que sigue a la narración de los rumores recogidos en Francia insiste decididamente en que los cuerpos santos, aunque sujetos a corrupción, quedaron en sus sepulcros casinenses. Con todo ello, sin embargo, se comprende perfectamente que el testimonio de Pablo haya sido interpretado como favorable a las dos tesis. Por mi parte creo que lo único cierto que se puede deducir es que Pablo Diácono conoció sin duda la narración esparcida por los de Fleury con rasgos legendarios sobre la traslación de las reliquias a Francia pero que creyó siempre que los dos cuerpos quedaron substancialmente en Montecasino.

Los Anales de Lorsch, que fijan el año 703 para la traslación, pueden depender de un cómputo hecho sobre Pablo Diácono, sin duda a comienzos del siglo IX, por lo que no tienen valor especial [10].

La narración más larga y circunstanciada de la traslación a Fleury se encuentra en las obras del monje floriacense de la segunda mitad del siglo IX, Adrevaldo: la *Historia translationis S. Benedicti*, los *Miracula S. Benedicti, liber I* [11], la *Vita Aygulfi* [12] y el catálogo de los abades de Fleury [13]. La principal aportación de Adrevaldo, que ha sido acogida como fundada en una tradición histórica local, son los nombres del abad Múmmolo y del monje Aigulfo como principales protagonistas de la traslación. El resto de maravillosas añadiduras sobre lo que ya se sabía por el anónimo y por Pablo Diácono, y que varias veces contradice lo que afirmaron éstos, es tenido como invención de Adrevaldo por los mismos partidarios de la tesis floriacense. A lo sumo, es aceptada por algún erudito la fecha de 660 que da el catálogo de los abades. El nombre del abad Múmmolo es una concordancia cronológica deducida por Adrevaldo. Tengo, en cambio, la sospecha fundada de que este autor inventó enteramente el nombre y la personalidad de Aigulfo, a quien

[10] Ed. en MGH. SS., I, p.22-39.

[11] Hay que identificar decididamente con Adrevaldo al monje Adalberto, que según algunos autores sería el autor de la *Hist. translationis*. La identificación es tradicional en Fleury, ya desde el s.X y ha sido establecida de nuevo por el editor E. DE CERTAIN, *Les Miracles de S. Benoît* (París 1858), pese a las dudas de algún autor moderno.

[12] La llamada *vita secunda* en AA. SS., Sept., I, p.747; cf. J. GODEFROY, en Rev. Mabillon, t.28 (1938), p.18 s.; Anal. Bolland., t.57 (1939), p.168-9. La *vita prima* parece muy posterior.

[13] Ed. en MGH, SS., XV, p.500-501, y PL 139, 579-582. Espero poder probar la paternidad de Adrevaldo sobre este catálogo. De él dependen los *Annales Floriacenses breves*, MGH, SS., XIII, p.87.

supone mártir siendo abad de Lerins. La obra narrativa de Adrevaldo merece, en resumen, un juicio muy duro desde el punto de vista histórico.

Existen otros testimonios indirectos de fines del siglo VIII y principios del IX, sobre la traslación y existencia de las reliquias en Fleury: Alcuino, Teodulfo de Orleáns, etc., pero no suponen nada más que el hecho, sin dar ninguna indicación particular.

Queda claro que no existe ninguna narración histórica de la traslación anterior a los últimos años del siglo VIII. Los documentos archivísticos de Fleury cuyo texto se ha conservado, empiezan en el año 818. Desde esta fecha, pero especialmente desde el siglo X, son numerosos los que hablan de la existencia del cuerpo del santo en el monasterio del Loira. En ellos se refleja la creencia general divulgada por los monjes, sin que ello pueda robustecer la veracidad de la traslación ni la conservación de las reliquias; los de Montecasino pueden presentar una lista semejante, quizá más antigua, sin que con ello se refuerce tampoco su posición respeto a la autenticidad. Dígase lo mismo con el argumento sacado de los milagros obrados por la intercesión de San Benito en los dos monasterios, o de la difusión posterior por casi toda Europa, de la fiesta del 11 de julio para conmemorar la traslación a Fleury: abundan las conmemoraciones litúrgicas de santos que no existieron o de reliquias falsas, y que sin embargo el medio evo celebró con convencimiento y entusiasmo.

El único medio seguro para establecer desde cuándo el esqueleto conservado actualmente en Fleury recibe culto, será la confrontación con reliquias que se digan sacadas de él en tiempo antiguo e históricamente cierto, como tenemos que se ha podido hacer con la de Leno y las de Montecasino. Parece ser que la reliquia existente en Benediktbeuren desde hacia el 800 concuerda con el esqueleto de Fleury. Porque es el caso que el último reconocimiento de las reliquias floriacenses efectuado en 1952 ha dejado fuera de duda que se trata de un esqueleto distinto del de Montecasino, aunque también allí fragmentario.

Con todo, a pesar de los puntos flacos de la tradición floriacense, mucho más vulnerable que la de Montecasino, creo que se pude demostrar el hecho de una traslación de reliquias desde Italia a Francia.

Hablando de las fiestas de San Benito, hemos mencionado la noticia más antigua conocida que habla expresamente de la traslación. Vamos a aprovecharla. Se trata de una nota marginal añadida a mediados del siglo VIII en dos familias distintas de manuscritos del martirologio Jeronimiano. La más genuina parece ser la del llamado breviario del martirologio tipo Gelonense, que la inserta en el día 4 de diciembre: ... *monasterio Floriaco* (otros dicen: *Floriacensi, a partibus Rome) adventio (adventus) corporis S. Benedicti abbatis*. Independiente del tipo

Gelonense es la familia llamada Fontanelense de dicho martirologio completo, que repite con pocas variantes la misma noticia, pero la coloca en el día 11 de julio. Ya he dicho antes que parece más acertado el tipo Gelonense al colocar la *adventio* a 4 de diciembre.

Dada la celeridad y precisión con que en los grandes monasterios e iglesias catedrales del reino franco solían añadirse las efemérides en los márgenes de los martirologios de uso litúrgico [14], el argumento que podemos deducir de aquella noticia es muy preciso; siendo añadida en los márgenes de distintos arquetipos a un mismo tiempo, el hecho atestiguado tuvo que acontecer contemporáneamente, es decir, en este caso a mediados del siglo VIII [15]. Ya hemos dicho que antes de este tiempo, quizás a comienzos del mismo siglo, el 11 de julio aparece en ciertos manuscritos del martirologio y calendarios como una *depositio S. Benedicti*, y que semejante término no puede tomarse en ningún caso como sinónimo de *adventio* o *translatio;* cosa que no confundieron los antiguos y que en cambio quisieran hacer los que colocan la traslación en la segunda mitad del siglo VII. El día propio de la traslación o de la llegada de las reliquias a Fleury sería el 4 de diciembre.

Creo que con este argumento litúrgico queda suficientemente probado el hecho de la traslación de unas supuestas reliquias de San Benito, y el período de tiempo en que ocurrió, aunque esto último no pueda establecerse con entera precisión. Antes de dilucidar en lo posible el importantísimo problema de la entidad y cantidad de las reliquias llevadas a Fleury, añadiré dos hechos concordantes que robustecen lo establecido sobre la fecha aproximada de la traslación.

Por el verano del 721 emprendió San Wilibaldo, con su padre y su hermano Wunibaldo, una peregrinación a Roma y Tierra Santa, recorriendo de paso los principales santuarios de Europa y Oriente próximo. La autora de la *Vita Willibaldi* [16], la monja Hugeburc, que puso por escrito el relato oral hecho por el santo en 778, menciona todos los principales sepulcros de santos visitados por Wilibaldo. Este santo era un enamorado de la vida monástica benedictina, como lo prueban sus andanzas ulteriores. Ahora bien, los peregrinos atravesaron la Galia desde Ruán a los Alpes marítimos, sin mencionar para

[14] Esto se puede comprobar perfectamente en la introducción de De Rossi y Duchesne a la edición diplomática de los principales mss. del martirologio Jeronimiano, en AA. SS., Nov., II, 1, donde aprovechan las más insignificantes añadiduras para datar y localizar los arquetipos respectivos.

[15] Dom H. QUENTIN, *Le Martyrologe Hiéronymien et les fêtes de S. Benoît*, R. Bén., t.20 (1903), p.370-2, responde a un artículo de Dom Chapman proponiendo con buenos razonamientos la cronología indicada, que como se comprenderá tiene mucha importancia en nuestro caso. En otros puntos, sin embargo, Dom Quentin habla con el prejuicio constante de que la *depositio* señalada en el 11 de julio corresponde exactamente a lo que los Fontanelenses y breviarios tipo Gelonense, en el 4 de diciembre, llamaron después *adventio*, o sea la traslación.

[16] Ed. en MGH, SS., XV, p.86-117.

nada Fleury. En cambio, cuando en 729, de vuelta de Palestina, llegó a Italia, se estableció Wilibaldo por diez años *ad sanctum Benedictum* [17], es decir, en Montecasino, donde reposaba sin duda el cuerpo supuesto del patriarca de los monjes. Luego, ni en 721 el cuerpo de San Benito se encontraba aún en Francia, ni tampoco en el decenio 729-739 la totalidad o parte de sus reliquias habían abandonado el sepulcro primitivo. Wunibaldo, su hermano, estando ya muy enfermo, poco antes del 761, deseaba ardientemente acabar sus días *ad sanctum Benedictum*, que por el contexto general no puede ser otro que Montecasino. Probablemente Fleury, con poseer ya por entonces reliquias atribuídas al santo, no tendría aún la celebridad que alcanzó después, cuando empezó a propalarse la importancia legendaria de las reliquias realmente obtenidas.

Otra contraprueba nos la proporciona el cambio de nombre del santo titular de Fleury. Sabido es que durante los siglos VII al X, estuvieron de moda las traslaciones de santos mártires y confesores desde el lugar de su sepultura a otra gran iglesia o monasterio que los apetecía. Si el santo cuyas reliquias se lograban obtener, era célebre o al menos bastante conocido, y el monasterio tenía hasta entonces por titular a un santo de nombre muy común, aunque fueran la Virgen María o San Pedro, indefectiblemente tomaba desde la traslación el nombre del nuevo santo, que pronto sustituía a los anteriores titulares. Los ejemplos conocidos son muy numerosos. A fortiori es de suponer que si Fleury hubiera obtenido las reliquias completas de San Benito antes de terminar el siglo VII, hubiera abandonado bien pronto sus antiguos titulares de San Pedro y Santa María, demasiado comunes, y adoptado el nuevo, cuyas reliquias se gloriaba de poseer. Pues bien, por los documentos y noticias literarias sobre Fleury que conocemos de los siglos VII y VIII, se deduce con suficiente seguridad que el monasterio siguió siendo conocido como *monasterium S. Petri Floriacensis*, hasta la segunda mitad del siglo VIII; desde entonces aparece conocido en todo el reino franco con el título glorioso de *monasterium Sancti Benedicti*.

¿Cómo establecer con suficiente garantía la cantidad o entidad de reliquias trasladadas desde Montecasino a Fleury? He aquí el punto más delicado y difícil de toda la cuestión.

Existe una carta atribuída al Papa Zacarías que se dice escrita entre 750-1, dirigida a todos los obispos y clero del reino franco. En ella les pide, entre otras cosas, que den oídos a los ruegos del abad Optato y monjes de Montecasino, quienes desean les sea devuelto el cuerpo de San Benito; éste habría sido sustraído furtivamnte de su sepulcro, no se dice en qué tiem-

[17] Con semejante expresión tiene por costumbre designar la iglesia o monasterio que guarda el cuerpo del santo aludido. Sobre esta interpretación creo que no puede haber ninguna duda.

po [18]. Si esta carta fuera auténtica tendríamos que los casinenses confesaban hacia 750 que no poseían el cuerpo del fundador, por haberles sido robado; que éste se encontraba entero en Francia, es decir, en Fleury; que eso lo sabían el Papa con su curia y todo el clero franco.

Nadie pudo conocer la acogida que hicieran los prelados franceses a la supuesta carta de Zacarías. En la segunda mitad del siglo IX, Adrevaldo de Fleury pretendió saber que la embajada casinense y pontificia se estrelló ante la resistencia de los monjes de Fleury, ayudada por una prodigiosa intervención del cielo, que impidió a los italianos llevarse el cuerpo entero de San Benito a su país. Todo lo más que sus antiguos poseedores consiguieran de la comunidad de Fleury sería una pequeña parte de reliquias, que fué depositada de nuevo en Montecasino. Otros autores posteriores, esta vez casinenses, pretendieron que entonces se les restituyó la mayor parte de las reliquias, quedando unas pocas en Fleury. Era un modo caritativo de conciliar los ánimos, pero que no se ajustaba a la realidad histórica: ni el anónimo, ni mucho menos Pablo Diácono, monje casinense, interesado en la posesión de las reliquias y enterado de la tradición francesa, dicen nada de ello. Las dos explicaciones se estrellan además contra la diversidad de esqueletos conservados en Montecasino y Fleury, que no debería existir en el caso de una restitución parcial.

A pesar de lo que se ha dicho en favor de la genuinidad de la susodicha carta, estoy convencido de que se trata de una falsificación posterior, quizá de fines del siglo VIII o principios del siguiente [19]. En efecto, esta carta papal como digo, supone la confesión por parte de los casinenses de no poseer el cuerpo santo. De haber existido, todos en Francia e Italia pudieron conocerla. ¿Cómo, pues, pasados sólo ocho años de aquella carta hubieran podido dichos monjes tener la osadía, no sólo de venerar el esqueleto que actualmente se conserva, sino aun de extraer de él reliquias como las de Leno? Relatos posteriores, como decimos, poco dignos de fe, suponen que les fueron devueltos a los casinenses algunos pocos huesos. Supongamos por un momento que Pablo Diácono reconoce el traslado a Francia de los dos esqueletos enteros, ¿cómo se explica que no haga la menor alusión a dicha carta y a la devolución, aunque fuera parcial, de las reliquias? Estas consideraciones

[18] JAFFÉ-LOEWENFELD, *Reg. Pont. Rom.*, n.2290; MGH, Epist. III p.467-8.

[19] Además de otros argumentos de carácter histórico, la transmisión manuscrita hace concebir graves sospechas contra su autenticidad. El único mso. conocido es el París, B.N. lat.2777, de fines del s.IX; en su parte final contiene una colección de fórmulas del monasterio de San Dionisio de París. Ahora bien, la pieza que sigue inmediatamente a la epístola de Zacarías, es la conocida falsificación llamada *Donatio Constantini*, siendo este mso. el más antiguo que la contiene. La colección incluye además otras falsificaciones reconocidas por los historiadores modernos.

son para mí tan serias, que me impiden creer en la autenticidad de la carta del Papa Zacarías.

Desde este momento entramos en el terreno de las hipótesis, por lo que habrá que tomar como tales, y nada más, las conclusiones que se deduzcan.

Una de las hipótesis posibles, teniendo en cuenta los distintos extremos del intrincado problema, y para la que no faltarían argumentos confirmatorios, se puede proponer como sigue. Repito que el esqueleto venerado actualmente en Montecasino, al menos desde el 758-9 como de San Benito, así como el de mujer, que se guarda allí como de Santa Escolástica, no se conservan enteros: con lo que falta se podría formar otro lote de reliquias igual al casinense. Supuesta, como hemos dicho, una traslación, tal vez parcial [20], de reliquias a mediados del siglo VIII, la ocasión podría ser, por ejemplo, algo así como la que se presentó en 754. Tratábase de la embajada de Carlomán, hermano del rey Pipino y entonces monje casinense, venido a Francia junto con otros monjes del mismo monasterio. Debían intervenir de parte de Astolfo, rey de los longobardos y de Optato de Montecasino, contra el pacto establecido por Pipino con el Papa Esteban III. Quizá los embajadores llevaban consigo reliquias del santo, con la intención de cederlas al rey para conseguir más fácilmente su cometido. Pipino, poco conforme con el plan de Astolfo, hizo prisioneros a los legados casinenses; Carlomán murió al cabo de poco tiempo, internado en un monasterio, y sus compañeros fueron retenidos en Francia hasta el 757. En esta fecha el Papa Esteban III escribió una larga carta a Pipino, en la que al final se hace eco de los deseos del abad Optato, para que el rey deje volver a su patria a los monjes detenidos [21]. ¿Sería esta una nueva ocasión de enviarle reliquias para obtener la libertad de sus monjes? Recuérdese que hacia los mismos años—758-9—los casinenses cedieron una parte de sus reliquias—sin duda el brazo izquierdo—al rey Desiderio, para su nueva fundación de Brescia, "ad Leones". Pero tal vez haya de fijarse la fecha de la añadidura de la traslación en el martirologio Fontanelense y en los breviarios del tipo Gelonense, algo antes de la mitad del siglo; y en

[20] No se puede hacer un argumento en contra de lo dicho, deduciéndolo de la expresión *corpus* de los breviarios del tipo Gelonense. En la Edad Media con frecuencia cualquier parte, pequeña o grande, del esqueleto podía ser considerado como *corpus*. Véase el interesante trabajo de G. Cucov *Uso e significato del termine "corpus" nell'antica agiografia cristiana*, Miscel. Francesc., t.48 (1948), p.51-73. Es comprensible el interés de los poseedores de reliquias en aumentar la cantidad de las mismas: varios huesos mezclados pueden parecer un esqueleto entero, para uno que no esté muy fuerte en osteología. Además, una vez encerrados los huesos dentro de una urna o en una sepultura, el recuerdo exacto de su entidad se borra fácilmente y aumenta en la imaginación de sus interesados poseedores. El caso se ha repetido precisamente en Montecasino y en Fleury hasta los últimos reconocimientos de los respectivos relicarios.

[21] JAFFÉ-LOEWENFELD, *Reg. Pont. Rom.*, n.2335; MGH, Epist. III, p.507; es la epístola 11 del *Codex Carolinus*.

este caso se tendría que buscar otra ocasión anterior, parecida a las indicadas, que no me es posible determinar por ahora.

Sin embargo, no satisface la hipótesis de una traslación parcial. Admitiéndola tendríamos que suponer una sustitución fraudulenta de dichas reliquias en Fleury, que nada justifica. Es necesario aventurar otras hipótesis para explicar la diversidad de esqueletos en Montecasino y Fleury.

Por todo lo que vamos diciendo, y a pesar de mantener una posición más airosa, pesa también sobre la tesis casinense la duda de lo que pudiera haber pasado durante los años de hacia 740-758, en que debe colocarse la traslación.

Montecasino conserva dos esqueletos atribuídos a San Benito y a Santa Escolástica; el primero con seguridad desde 758-9. En Fleury existe uno solo, atribuído a San Benito; el de Santa Escolástica se dice trasladado casi inmediatamente a Le Mans. Sin embargo, es muy cierto que a fines del siglo VIII era opinión general en el reino franco que los dos cuerpos reposaban en Fleury, como lo atestigua el anónimo autor de la narración breve. Y es también muy cierto que hacia el 832-5 los altos dignatarios eclesiásticos de Le Mans aún no sabían que en su iglesia reposara el cuerpo de Santa Escolástica [22]. Pero el rumor de poseerlo se esparció ya a mediados del siglo IX, con las interpolaciones del martirologio histórico de Floro de Lyón; y se hizo universal la creencia con la divulgación de los otros martirologios de Adón y Usuardo [23]. Debió dar lugar a esta leyenda el texto antes citado de Pablo Diácono, que habla de *venientes de Celmanicorum vel Aurelianensium regione Franci... in suam patriam asportarunt; ubi singillatim duo monasteria in utrorumque honorem... constructa sunt.* Las regiones de Le Mans y de Orleáns no están precisamente tan cercanas una de la otra para ser confundidas en una sola. Ni los dos monasterios que se dicen fundados bajo los respectivos nombres, detalle que como dijimos no responde a la verdad, debían colocarse necesariamente en Le Mans uno y el

[22] Son sumamente instructivas las *Gesta Aldrici ep'sc. Cenomanensis,* MGH, SS. XV, p.307-325. En ellas se habla de muchas reliquias colocadas en varios altares de la catedral e iglesias de la ciudad. No faltan las de San Benito y Santa Escolástica; pero es seguro que se trata de partículas pequeñas, colocadas junto con muchas otras en los altares laterales de la catedral. Lo confirma el no mencionarse el cuerpo de la santa, entre los que se enumeran como existentes enteros en la ciudad. En la *Constitutio Aldrici de luminaribus accclesiae senioris civitatis,* que señala los altares y los días en que deben iluminarse según las fiestas, tampoco se habla de ella, cosa incomprensible si en alguno de los altares reposaba su cuerpo o una parte notable. Un monasterio de monjas benedictinas de la misma ciudad estaba dedicado a los mismos santos que la catedral: el Salvador, Santa María, San Esteban, San Gervasio y San Protasio. Parece claro que los cenomanenses de aquel tiempo no tributaban ningún culto especial a Santa Escolástica.

[23] La *vita Berarii Cenomanensis,* AA. SS., Oct., VIII, p.157, que habla extensamente de la supuesta intervención de este obispo del s.VII, en la traslación de reliquias desde Montecasino a Fleury, y especialmente de Santa Escolástica a Le Mans, es una composición del s.X quizá, sin ningún valor propio por depender totalmente, en este particular, de Adrevaldo de Fleury.

otro en Orleáns. Sin embargo, así lo interpretó el interpolador del martirologio de Floro o su fuente, a mediados del siglo IX. Corrobora la suposición de ser una leyenda posterior, el hecho de que en Le Mans no conocieron un día especial para festejar la traslación de Santa Escolástica, sino que la celebraron en el mismo día 11 de julio, tomándolo ya equivocado, como dijimos, de Fleury, por lo tanto no antes del siglo IX, en que se propagó la confusión entre 11 de julio y 4 de diciembre.

De lo dicho podría concluirse que el cuerpo de Santa Escolástica no abandonó Montecasino por aquel entonces; ni hay tradición que diga que lo abandonó después.

Si los floriacenses se llevaron un solo cuerpo como de San Benito, aquél podría ser o bien auténtico—robado de su sepulcro alrededor del 740-758, cosa difícil dada la guardia monacal de los casinenses—o bien falso, sacado de cualquier tumba de los alrededores de Casino, o de Roma, de donde tantos cuerpos falsos de santos se sacaron en los tiempos inmediatos posteriores.

Resumiendo lo anteriormente expuesto, podemos admitir que hubo una traslación, falsa o parcial, de reliquias de San Benito y casi seguro que no de Santa Escolástica, desde Italia a Fleury, hacia la mitad del siglo VIII. No puede sostenerse que el hecho tuviera lugar en la segunda mitad del siglo VII, como quiere la tradición floriacense; ésta se funda en relatos legendarios. Las reliquias actualmente conservadas en Montecasino ya eran veneradas allí hacia el 758-9. Con ello no queda solucionado el problema de la autenticidad de las mismas. Si el hecho de no concordar entre sí los esqueletos fragmentarios conservados en los dos monasterios infunde serias sospechas acerca de lo que pudiera haber sucedido con el que actualmente se guarda en Fleury, no se sabe tampoco con seguridad si se conservaron debidamente invioladas las tumbas casinenses durante el largo período de abandono desde el 577 hasta cerca del 717; ni tampoco de lo que ocurriera entre c. 740-758 estamos informados con suficiente certeza.

Los hijos de San Benito conservan algo más de su fundador que unas inciertas reliquias. Su doctrina, su espíritu, su intercesión delante de Dios, a través de una tradición varias veces centenaria, son motivo del más legítimo orgullo. De su conservación integral deriva el mayor timbre de gloria que puedan ostentar Montecasino, Fleury o cualquiera de los innumerables monasterios del pasado, del presente y del futuro.

III. LA MEDALLA DE SAN BENITO

La medalla de San Benito, conocida en todo el mundo católico, consiste esencialmente en una cruz cuyos brazos se hallan por lo común trazados por líneas curvas que se separan hacia las extremidades [1]. Entre los brazos de la cruz figuran estas cuatro letras: C. S. P. B. Sobre el brazo vertical se lee: C. S. S M. L.; sobre el horizontal: N. D. S. M. D.; y alrededor: V. R. S. N. S. M. V. S. M. Q. L. I. V. B.

Las cuatro primeras letras son las iniciales de las palabras: *Crux Sancti Patris Benedicti;* las restantes lo son de las de tres hexámetros leoninos que dicen así:

Crux Sacra Sit Mihi Lux, Non Draco Sit Mihi Dux.
Vade Retro Satana, Nunquam Suade Mihi Vana,
Sunt Mala Quae Libas Ipse Venena Bibas.

Los tipos de la medalla de San Benito son muy numerosos, desde el original de Metten hasta la medalla llamada jubilar, acuñada en 1880 por los monjes de Montecasino con ocasión del XIV centenario del nacimiento de San Benito. Muchos de estos tipos han suprimido la efigie del patriarca, o bien la representan inadecuadamente, esto es, sin sus atributos ordinarios, o con hábitos religiosos que no le son propios [2]. Todos estos inconvenientes se han eliminado en gran parte después de la publicación de un Breve de Benedicto XIV—del que hablaremos en seguida—, en donde se determinan exactamente los elementos constitutivos de la medalla, entre los cuales se hace notar que debe representar en el reverso la efigie del santo.

El honor de aparecer en la misma medalla con la imagen de la santa cruz, dice muy bien Dom Guéranger, se ha tributado a San Benito con el fin de hacer patente la eficacia que esta señal sagrada ha tenido en sus manos. San Gregorio Magno, que ha escrito la vida del santo patriarca, nos lo representa venciendo sus propias tentaciones con la señal de la

[1] La bibliografía sobre la medalla de San Benito es muy extensa; nos limitamos a señalar los trabajos más importantes: J.B.THIERS, *Traité des superstitions*, t.1 (1777), p.303-313 (4.ª ed.); B.LÖHL, *Disquisitio sacra numismatica de origine numismatum seu crucularum Sancti Benedicti* (1743); P.GUÉRANGER, *Essai sur l'origine, la signification, et les privilèges de la médaille ou croix de Saint Benoît* (Poitiers 1862); P.PIOLIN, *Recherches sur les origines de la médaille de Saint Benoît*, en *Revue de l'Art chrétien*, t.30 (1880), p.5-58; A.BONVILLIERS, *The Medal-Cross of St. Benedict* (Belmont Abbey 1932); I.MCCANN, *The Early History of the Benedictine Medal*, en *Ampleforth Journal*, t.38 (1933), p.83-94; Id., *The Later History of the Benedictine Medal*, ibid., t.3[illegible] (1933), p.[illegible]; S.[illegible]KNOPP, *Vom Ursprung des Benediktus Kreuzes* en B.M., t.20 (1938), p.302-309; R.BAUERREIS, *Vom Ursprung des Benediktus Kreuzes*, en St.M., t.56 (1938), p.275-329.

[2] Se hallarán numerosas reproducciones de la medalla en A.CORBIERRE, *Numismatique bénédictine*, 2 vol. (1904 y s. d.).

cruz y haciendo añicos con esta misma señal el vaso que contenía una bebida emponzoñada destinada a quitarle la vida. Si el maligno espíritu, para atemorizar a los hermanos, hace que contemplen el monasterio de Montecasino envuelto en llamas, San Benito disipa al instante la ficción, haciendo sobre el fuego fantástico esta misma señal de la pasión del Señor. Si sus discípulos son interiormente agitados por las sugestiones del tentador, les da como remedio trazar sobre su corazón la imagen de la cruz. En su *Regla*, quiere que el hermano que acaba de leer la cédula de su profesión, ponga en ella la señal de la cruz, como sello irrevocable. Luego de ver la relación tan estrecha que media entre la santa cruz y las obras del santo patriarca, se ha de concluir que no sin un profundo sentido se ha reunido en una misma medalla, su efigie con la de la cruz.

Los orígenes históricos de la medalla de San Benito son muy oscuros. Su descubrimiento está relacionado con un hecho curioso sucedido hacia el año 1647 en Natternberg, Baviera. Fueron encarceladas en aquella localidad unas hechiceras acusadas de haber ejercido sus malas artes contra los habitantes de la comarca. Durante el proceso afirmaron no haber podido causar ningún daño a la abadía de Metten, gracias a la cruz que la protegía. Ello fué causa de que se hicieran indagaciones en dicho monasterio, en el que se encontraron, efectivamente, diversas representaciones de la santa cruz pintadas en los muros y acompañadas de los caracteres que hemos mencionado arriba. Estos caracteres aparecieron entonces rodeados de un aire de misterio. La clave de su interpretación la proporcionó un manuscrito olvidado en la biblioteca (actualmente en Munich, biblioteca del Estado, *Clm 8201)*, miniado por un monje de Metten en 1414, que, entre otras figuras, contiene (fol. 95v.) una imagen de San Benito. En su mano derecha lleva el santo una cruz en cuya asta se lee: *Crux sacra sit mihi lux, non draco sit mihi dux;* de su mano izquierda sale una banderola con la siguiente inscripción: *Vade retro Sathana nunquam suade mihi vana: sunt mala quae libas ipsa venena bibas.* Ninguna duda era ya posible sobre la significación de las siglas misteriosas. Pero la plena explicación de la miniatura no debía ser conocida hasta hace poco, gracias a un manuscrito de la biblioteca de Wolfenbüttel (Helmst. 2.°, 35 a). Este manuscrito data del siglo XIV y es originario de la Alemania meridional o de Austria. En la parte inferior de un folio adornado con varias miniaturas, aparece un monje *(religio)* blandiendo una cruz contra una mujer tentadora *(figura mundi)* que le ofrece un vaso conteniendo todas las seducciones del pecado. La cruz que el monje empuña con la mano derecha, lleva escritas estas palabras: *Sunt mala quae libas ipsa venena bibas;* bajo la mano izquierda del religioso se leen dieciséis hexámetros, entre los cuales figuran los dos siguientes: *Vade retro Sathana*

nunquam suade mihi vana. Crux sacra sit mihi lux, non draco sit mihi dux. El artista de Metten se ha inspirado indudablemente en el manuscrito de Wolfenbüttel, o bien en un códice de la misma familia, lo cual se confirma por el hecho de que en otra miniatura del mismo manuscrito de Metten próxima a la de San Benito, está representada una mujer tentadora con un vaso en la mano. El manuscrito de Wolfenbüttel, además de darnos el tema en que se inspiró el miniaturista de Metten, nos declara el verdadero sentido de la palabra *ipsa*, que no se refiere, como a primera vista podría suponerse, a *venena*, sino a la mujer, símbolo de la tentación.

Hasta el presente no se ha descubierto ningún testimonio más antiguo ni de la cruz ni de los textos cuyas iniciales la acompañan. Sin embargo, por algunos indicios que nos ofrecen las miniaturas de que venimos hablando, acaso se remonta al siglo XII.

La medalla de San Benito se difundió primeramente por Alemania y de allí a los demás países. Las Hijas de la Caridad la llevan en su rosario desde tiempo inmemorial, lo cual hace suponer que San Vicente de Paúl, su fundador (1660), acaso la conoció.

J.-B. Thiers, falto de serias nociones de arqueología, la tachó de supersticiosa a causa de los caracteres misteriosos. Pero, ¿por ventura los primeros cristianos eran supersticiosos al usar la palabra ἰχθύς para significar: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ? El uso de las siglas era aquí más complicado, puesto que su misma reunión tenía un significado simbólico que era necesario explicar.

Dom B. Löbl, abad de Brevnov, hizo examinar la cuestión debatida por Thiers, y Benedicto XIV publicó, a 12 de marzo de 1742, un Breve en el cual aprobaba plenamente la medalla de San Benito, fijaba sus elementos y la enriquecía con una fórmula especial de bendición y numerosas indulgencias.

La medalla de San Benito es una de las más extendidas entre los fieles. Se le atribuye eficacia, sobre todo, contra las enfermedades contagiosas y los maleficios diabólicos, y, en general, contra toda suerte de males. Aún hoy día va creciendo su popularidad, especialmente en las misiones.

IV. NOTAS DE ICONOGRAFIA BENEDICTINA

La iconografía de San Benito, por ser una de las más repetidas y constantes desde la Edad Media, es de mucha importancia para el conocimiento de la evolución histórica del hábito monástico y religioso en general. Además, nos proporciona una muestra fehaciente de la devoción extraordinaria que en

todos los tiempos ha merecido el patriarca de los monjes de Occidente. Siendo, además, los artistas generalmente inspirados por los monjes, podemos descubrir en sus obras el concepto ideal del santo que se formó cada época.

Como cabía esperar de un simple abad del siglo VI, no ha llegado hasta nosotros ninguna reproducción plástica con la verdadera efigie del patriarca [1].

La más antigua representación de San Benito parece remontarse al final del siglo VIII [2]. Se trata de una pintura al fresco que se halla en el ábside de la basílica cimiterial de San Hermes (Roma), en que la imagen del santo acompaña, junto con los arcángeles San Miguel y San Gabriel y con San Juan Bautista y San Hermes, a la de la Virgen María con el Niño. Sostiene con la mano un libro abierto en el que se lee *initium sapientiae timor Domini*, y *Scs. Benedictus Abbas*. El santo, con la capucha puesta, viste el *alba oculata* con un *frigium* en forma de cruces pendientes del cuello, y el *cucullion* o especie de *penula*, según la apreciación de Schuster.

Otra representación muy parecida a la anterior y casi de la misma antigüedad (siglo IX) se encuentra en la iglesia de San Pedro de Civate [3]; y aun otro fresco que se halla en la ermita dedicada al santo, junto a la mencionada iglesia de San Pedro [4]. Asimismo son del mismo tipo las pinturas de la capilla de San Sebastián en el Palatino (siglo XI), de Sant'Angelo in Formis (escuela casinense, siglo XI), y la que se halla en la iglesia de San Pedro de Asís (siglo XI) [5]. Pertenecen a los siglos XI-XII, las del ábside de Santa María in Pallara, representando a San Benito, San Sebastián y San Zótico; y en Alemania, las del Monasterio de Nonnberg (Salzburgo), que representan al santo en su juventud.

Lo que ofrece más interés para nosotros son los numerosos ciclos de imágenes que siguen, de manera más o menos completa, los distintos episodios de la vida de San Benito, narrados por San Gregorio. Encontramos dichos ciclos en las miniaturas

[1] En esta sucinta exposición de las principales obras iconográficas de San Benito, sería vano empeño pretender ser completos. A pesar de que existe cierto material bibliográfico sobre este tema, falta con todo una obra, no diremos definitiva, pero ni siquiera profunda, que haya estudiado la cuestión de una manera satisfactoria. Damos a continuación las principales obras: *Saint Benoît dans la peinture* (München-Gladbach [1913]), publicada por los monjes de Clervaux (Luxemburgo). Como complemento a esta obra existe un buen artículo de M. HUBER, *Die "Vita illustrata de Sancti Benedicti" in Handschriften und Kupferstichen*, St. M., t.48 (1930), p.47-82; 433-440; G. DE KERLORIAN, *Saint Benoît* (L'art et les saints) (París 1927); SACHSEN, *Bilder aus St. Benedikts Leben*, en B. M., t.II 68ss; K. KÜNSTLE, *Ikonographie der Heiligen* (Friburgo de Brisgovia 1926), p.122-125, donde el lector encontrará más bibliografía; I. SCHUSTER, *Storia*.... dedica frecuentes alusiones a la iconografía.

[2] Cf. I. SCHUSTER, *Storia*..., p.353 ss. Reproducción en color *tavola I.*

[3] Cf. ID., *ibid.*, p.353, tav.53.

[4] ID., *ibid.*

[5] I. SCHUSTER, *ibid.*, tav.79.

de varios códices [6]. Citemos especialmente el Vaticano lat. 1202, procedente de Montecasino y ejecutado en tiempo del abad Desiderio [7]; de los años de tránsito entre el siglo XIV y XV, el Vaticano lat. 8541; y del 1414, el espléndido manuscrito de Metten, legado al monasterio por el abad Pedro, y que desde 1803 se halla en la biblioteca de Munich, Clm. 8201 d.

Otros interesantes ciclos de la vida de nuestro santo nos los ofrecen los capiteles que adornan los claustros de algunos antiquos monasterios benedictinos, entre los que figuran Saint-Benoît-sur-Loire, Moissac y Vézelay, todos ellos del siglo XII [8].

Pero los ciclos más importantes son, sin duda, las pinturas murales al fresco. Hay que citar en Roma las de la basílica subterránea de San Crisógono *in Mica aurea* (siglo X), que constituyen probablemente el ciclo más antiguo de la vida de San Benito que ha llegado hasta nosotros [9]; las de Santa Inés extramuros de Roma, conservadas actualmente en el museo Lateranense, si bien su estado tan deteriorado las revista de cierto carácter de meras reliquias.

Otras pinturas que forman ciclo son las conservadas en Subiaco, en la iglesia inferior del Sacro Speco, debidas a un autor desconocido que firma Magister Conxolus, pintadas en la segunda mitad del siglo XIII, sin seguir un plan preconcebido, limitándose al parecer a decorar las paredes de que disponía [10]. Más tarde, ya en el siglo XV, se continuó en la iglesia superior el ciclo de referencia con ocho frescos más.

Los monjes olivetanos en sus iglesias de San Miniato (Florencia) y de Monte Oliveto Maggiore (Sena), son los que han alcanzado mayor perfección en la exposición plástica de la vida de San Benito. Los frescos de la primera, pintados en un solo año (1387), son obra de Spinello Aretino (1318-1410), que ha sabido plasmar con admirable serenidad 16 escenas de la vida del Patriarca. Los de la segunda son obra de dos artistas: Lucas Signorelli (1441-1523) que trabajó a fines del siglo XV, y Antonio Bazzi (il Sodoma) (1477-1549), a quien se debe la parte principal, y que terminó la serie de frescos desde 1503 a 1508. Como se ha hecho notar, no sin razón, aunque la composición del Sodoma es de un estilo desigual e irregular, con carecer de la unidad y majestuosa ordenación que caracterizan

[6] Se encuentra una reseña detallada en el ya citado artículo de M.HUBER, *Die "Vita illustrata Sancti Benedicti" in Handschriften und Kupferstichen*, en St. M., t.48 (1930), p.47-82.

[7] Véanse diversas reproducciones en I.SCHUSTER, *Storia...*, tav. II. 38, 41.46.

[8] Cf. E.MALE, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, t.3 (París 1924), p.230-236.

[9] Véase G BIASIOTTI, *San Benedetto negli affreschi dell'antico titolo di San Crisogono in Mica aurea en Rivista Storica Benedittina*, IX (1914), p.155.

[10] Recientemente han sido descubiertos unos frescos todavía más antiguos en el monasterio de Santa Escolástica, de los que podemos solamente dar esta noticia por hallarse aún en estudio.

a las pinturas de San Miniato, representa, no obstante, uno de los grandes monumentos del arte italiano [11].

Contemporáneos de los frescos de San Miniato son las veinte composiciones que adornan los claustros del monasterio de San Severino en Nápoles, y que han venido atribuyéndose durante muchos años al napolitano Antonio Solario (il Zingaro) [12]. En la actualidad, sin embargo, todos los críticos están acordes en atribuirlos a la escuela de Umbría. Aunque de menor monta, bajo el aspecto concreto de ciclos, hay que mencionar los tres espléndidos frescos de Giorgio Martini (1439-1502) y los de Lorenzo Monaco (1370-1425), que pueden contemplarse en la Galería degli Uffizi, de Florencia.

Fuera de Italia, son dignos de mención, sobre todo en Francia, los ocho cuadros de Luis Silvestre el Joven (1675-1760), y los de Luis Galloche (1670-1761), realizados todos ellos por encargo de los monjes de Saint-Martin-des-Champs (Par's) y que actualmente se hallan en el museo de Bruselas; y en Alemania el ciclo de Guillermo Schöpfer (c.1629) en el monasterio de Tegernsee (Baviera); la célebre sillería del coro de Banz (siglo XVII); en la iglesia del monasterio de Amorbach, siete plafones, obra de Mateo Günther (1745-1747), y los dieciocho relieves en talla, de José Christian de Riedlingen (1757) en Ottobeuren (Baviera).

De importancia artística son asimismo los ciclos de la vida de San Benito que ofrecen las numerosas ediciones ilustradas de la vida del patriarca, con el texto de los *Diálogos* o sin él. El P. Miguel Huber, en el artículo arriba citado, ha descrito algunas de ellas [13].

Así, del año 1510, aproximadamente, datan algunas xilografías que Enrique Röttinger atribuye a Hans Wechtlin [14], quien las habría realizado en Estrasburgo, entre los años 1506 y 1526. En 1577 salía a la luz pública en una oficina romana una *Vita et miracula* de San Benito, integrada por 50 grabados en cobre, obra de Bernardino Passari (o Passaro); al pie de cada grabado se leen tres dísticos a propósito de la escena de la vida del patriarca en él representada; tales ilustraciones estaban destinadas a una gran difusión, pues no sólo obtuvieron varias

[11] *Saint Benoît dans la peinture* (München-Gladbach [1913], p.16-17). En la misma obra se hallarán numerosas reproducciones de los frescos olivetanos. Véase, además, D VON HILDEBRAND, *Der heilge Benedikt. Sein Leben in Bildern von Signorelli und Sodoma, mit Text aus dem Leben de hl. Benedikt von St. Gregor den Grossen nach einer alten Uebersetzung*. (Munich 1925). Y K.HECKELSMÜLLER *Der Benediktuszyklus im Kloster Monte Oliveto Maggiore bei Siena* en *Benedictus...*, p.360-374.

[12] Bajo esta atribución al Zingaro existen unas óptimas reproducciones editadas por É.D'ALOE: *Le pitture dello Zingaro nel chiostro di San Severino in Napoli* (Nápoles 1846).

[13] M HUBER, *Die "Vita illustrata Sct. Benedicti" in Handschriften und Kupferstichen*, St. M., t.48 (1930), p.433-440.

[14] Véase en *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlung des Allerhöchsten Kaiserhauses*, t.27 (1907-1909), p.7 ss.

ediciones, sino también inspiraron a miniaturistas y pintores [15]. De la misma clase son los 32 grabados de Sebastián Le Clerc, fechados en 1658, y los dos hermanos Sebastián y Juan Bautista Klauber, impresos en 1768.

A pesar de su relativa abundancia, los ciclos de la vida de San Benito no ofrecen, ni mucho menos, la parte principal de las representaciones del santo; el campo que se puede recorrer es inmenso. Si pudiera hacerse una relación completa, serían escasísimos los nombres de los grandes artistas religiosos que no entrarían en ella. Como hacen resaltar los monjes de Clervaux [16], precisamente a partir del renacimiento artístico del siglo XIII, y sobre todo en Italia, San Benito aparece, sea como figura principal, sea sobre todo como personaje secundario, en un número muy abundante de pinturas. La devoción del pueblo a nuestro santo, motiva que entre a formar parte en las coronaciones de la Virgen, en las crucifixiones, en los juicios finales, en numerosos trípticos. El abundante número de estas representaciones en que San Benito ocupa un lugar secundario, y además, el hecho de haber sido descritas en su mayor parte, nos excusarán de repetir la lista, limitándonos a remitir al lector al libro citado [17].

Por lo que hace a las obras en que San Benito aparece como figura principal, podemos citar entre los italianos el retablo conservado en la iglesia de San Nicolás de Treviso, obra de Tomás de Módena (1351-1375), de la escuela veneciana; y del mismo siglo XIV, la pintura de la escuela de Giotto, del refectorio de Santa Croce, en Florencia, representando el episodio del joven Benito con el sacerdote. En la pinacoteca del Vaticano hallamos una mística representación del santo, debida a Sano di Pietro (1406-1481). De Andrea del Sarto (1486-1531), tenemos en el Cenáculo de S. Salvio de Florencia una majestuosa representación del patriarca con los atributos de maestro. La muy original de Bernardo da Parenzo (c.1480), conservada en la Academia Virgiliana de Mantúa, en la que el santo aparece con un crucifijo en la mano; otra de Antonello da Messina (1473), en el Museo Cívico de Mesina. En el vestíbulo de la iglesia de Subiaco se encuentra un anónimo del siglo XV representando a San Benito y Santa Anatolia; además, las notables pinturas: el milagro de la criba, del Borgognone (1445-1523), en el museo de Nantes; el San Benito, San Jerónimo y San Martín, de Francesco Sacchi (hacia 1512), del Kaiser Friedrich Museum, de Berlín; el santo rodeado de monjes y devotos,

[15] Según M. ALAMO (art. *Valladolid*, de la *Enciclopedia Espasa*, t 66, p.949), esta *Vita* fué costeada por la Congregación vallisoletana. El mismo autor enumera las ediciones de 1579, 1584, 1587, 1594 y 1597. La biblioteca de Montserrat posee ejemplares de las ediciones 1579 y 1587, y además de otra de 1630, desconocida tanto por Alamo como por Huber.

[16] *Saint Benoît dans la peinture* (München-Gladbach 1913), p.21.

[17] *Ibid.*, p.21-24. Remitimos además a SCHUSTER, *Storia...*, Apéndice: *Saggio iconográfico*, para las representaciones del santo en numerosos polípticos.

atribuído a la escuela de Rafael, en la pinacoteca de Montserrat; el conocidísimo de Sassoferrato, en San Pedro de Perugia; San Benito con monjas, del Veronese, en las galerías Pitti, de Florencia; San Benito con los hábitos pontificales, de A. Previtali, en la catedral de Bérgamo, y finalmente, el espléndido óleo "San Benito bendiciendo panes", de P. Novelli, llamado Monrealese, procedente del monasterio benedictino de Monreale.

Las representaciones escultóricas de San Benito, con ser menos numerosas, no carecen tampoco de interés. Citaremos algunas de ellas para dar una idea de su variedad. La Fontana di Piazza Maggiore de Perugia tiene, entre varias figuras de Juan Pisano (1250-1328), a San Benito, con San Mauro a sus pies. Los hermanos della Robbia y su escuela dejaron varias muestras de su noble arte, representando a San Benito, por ejemplo, el de San Miniato de Florencia. El San Benito en oración, en la misma cueva de Subiaco, por Antonio Raggi (1624-1686); San Benito en la gloria, rodeado de ángeles, de Ignacio Marabitto (1719-1797), en la Catedral de Monreale.

Por lo que atañe a la producción artística no italiana, la lista de obras pictóricas que podemos ofrecer al lector, es más reducida. En parte es debido a no haber sido estudiado este tema con la extensión y profundidad que convendría.

En primer lugar, podemos señalar, dentro de la escuela holandesa, la hermosa creación de Hans Memling (1430-1494), una de las más reproducidas; el tríptico de Gerard David (c.1460-1523); asimismo, los trípticos atribuídos a Gillis van Conninxloo (1544-1607) y a Juan Mostaert, (1499-1555), conservados en el museo de Bruselas.

De Alemania, hay que citar a los Maestros de Lisborn (c.1465), y Werden (s. XV), cuyos cuadros posee la National Gallery de Londres. En el museo germánico de Nüremberg se conserva otro del maestro de la genealogía de la Virgen (heilige Sippe). En la pinacoteca de Munich, se halla una notable producción de Hans Kulmbach († 1522); y otra de gran originalidad artística, debida al pincel de Hans Burgkmair (c.1529), en la que San Benito aparece junto con santos, obispos y religiosos, al lado de la figura de San Francisco, que se conserva en Donaueschingen, y la obra del pintor anónimo de Melk (s. XV): San Benito rodeado de 4 monjes bendiciendo la bebida; las figuras de San Benito y Santa Escolástica con báculo, en San Pedro de Salzburgo; y las cuatro representaciones del santo con otros personajes y escenas de su vida, en San Esteban de Augsburgo, obra de Hans Holbein el Viejo (1487) [18].

Del siglo XVII, poseemos la gran pintura sobre cobre, de

[18] Además es de notar la galería que posee el monasterio de San Pedro de Salzburgo desde el siglo XVI al XVIII con figuras del santo, ya solo, ya en grupos.

Egidio Rambeck, con San Benito rodeado de otros 365 santos de la orden, y otras obras similares, aún más monumentales, de los monasterios de Ettal, Neresheim, Rott am Inn y Melk.

De las obras escultóricas, podemos citar el espléndido frontal de Enrique II (1019), conservado en el museo de Cluny (París), en que el Santo Patriarca aparece al lado de Cristo, con el báculo en la mano y la aureola adornada de piedras preciosas [19]; de hacia el 1500 una imagen del santo con la *Regla* y el báculo, actualmente en Stuttgart (Altertümer Sammlung); un relieve de San Pedro de Salzburgo, aproximadamente de 1520, la elegante talla (siglo XVI) de Fürstenfeld (Munich) [20], y otra muy semejante existente en Junkenhofen.

En cuanto a Francia se refiere, pueden citarse: un retablo de escuela provenzal (siglo XV), conservado en Lérins; los cuadros de Philippe de Champaigne (1602-1674) y Eustaquio Le Sueur (1616-1655) y otros dos, atribuído el primero a Boullogne (1699-1717) y el segundo a Pierre Subleyras (1699-1749), todos actualmente en el museo del Louvre. El museo de Tours posee el devoto San Benito en éxtasis, de Juan Restout (siglo XVIII).

Por lo que respecta a España [21], tenemos en el Museo de Arte de Cataluña (Barcelona), dos interesantes retablos de Pere Serra (siglo XIV); en la pinacoteca de Montserrat, un notable cuadro de Morales, llamado "el divino", en que se acusa la viveza de la expresión y colorido, más que en la figura misma del santo, en los monjes que le circundan y a quienes dirige la palabra. En el Museo del Prado, de Madrid, se hallan la hermosa creación de Alonso Cano (1601-1667), de la visión de San Benito; asimismo la del salvamento de San Plácido, obra de Correa del Vivar, como también otros dos cuadros de autores desconocidos. En el monasterio benedictino de San Plácido, de Madrid, se nos ha conservado un devoto cuadro de San Benito y Santa Ecolástica, producción del famoso artista castellano Sánchez Coello (1515-1590), y otros dos que reproducen la figura del patriarca, y la visita del rey Totila, ambos de autor anónimo. El místico y religioso Zurbarán está representado por dos cuadros del santo en pie, bendiciendo el vino, de concepción original, conservados el uno en una colección privada de Londres y otro en el convento de franciscanas de Castellón de la Plana. Por su parte, el Greco nos ha legado la figura plástica del santo legislador en una obra espléndida en donde se reflejan los rasgos personales de su genio, y que se conserva actualmente en el Museo del Prado. Finalmente, el monje de Montserrat, Juan Ricci († 1681), con más de veinte

[19] Reproducción en I. HERWEGEN, *Der hl. Benedikt...*, fig.2.

[20] Publicada por K.KÜNSTLE, *Ikonographie der Heiligen* (Friburgo de Brisgovia 1926), p.123.

[21] Véase el catálogo de la *Exposición histórica de la Orden Benedictina en la Biblioteca Nacional* (Madrid 1948).

de sus obras magistrales con temas referentes al santo, se coloca en un plano destacado entre los artistas que trataron la figura de San Benito [22].

No debemos silenciar lo que se refiere a las imágenes en talla, algunas ciertamente de gran interés. Entre ellas, como ejemplo, mencionamos el retablo de Berruguete, hoy en el museo de Valladolid; la imagen conservada en el monasterio de Benedictinas de San Benito de Montserrat, de escuela castellana; la imagen-relicario de la abadía de Santo Domingo de Silos, obra de Gregorio Hernández († 1614); y, sobre todo, los numerosos bajo-relieves que figuran en no pocas sillerías de coro, en las cuales han acostumbrado los artistas de todos los tiempos, dedicar un lugar honorífico a San Benito, propulsor en tantos conceptos del *Opus Dei* [23].

Imposible hablar de los grabados, xilografías, dibujos y otras técnicas menores que tienen por tema central a San Benito. Su número y su menor importancia artística impiden entrar en detalles [24]. Por lo que respecta a las medallas de San Benito, remitimos al lector a la obra citada en el Apéndice III [25].

Al tener que abordar la obra artística moderna en el aspecto que nos ocupa, la dificultad que de suyo plantea la iconografía benedictina, sube de punto por la gran cantidad de producciones artísticas y al mismo tiempo por la escasa divulgación de que gozan. Además—y ello merece la pena subrayarse—, la calidad se resiente mucho de la general desorientación del arte moderno, acentuada aún en el religioso, tanto más cuanto hoy día la religión no ejerce ya una influencia tan grande como antaño en las obras de los grandes artistas. Por lo mismo renunciamos totalmente a dar una visión, por insignificante que sea, de la iconografía benedictina actual. Nos permitimos, con todo, hacer una excepción en favor de la conocida escuela de Beuron, por constituir la única escuela artística benedictina importante en los últimos tiempos. Uno de los mayores aciertos de esta escuela es el haber sabido plasmar en la semiderruída cripta de Montecasino el último de los grandes ciclos de la vida de San Benito. Con la actitud serena y a la par hierática de sus figuras, ha logrado interpretar un sentimiento eminentemente religioso y sobrenatural, por más que—hay que confesarlo—no ha alcanzado quizás un éxito completo en su

[22] E.TORMO-E.LAFUENTE, *La vida y la obra de fray Juan Ricci*, t.II (Madrid 1930).

[23] Sin contar los de los monasterios podemos citar en España los coros de numerosas catedrales; así Avila, Astorga, Badajoz Orense, Lugo, Valladolid, Zamora, Cuenca, etc.

[24] Pueden verse muchas reproducciones en A.ALBAREDA, *Bibliografía de la Regla Benedictina* (Montserrat 1933). A las ediciones con grabados, dedica el autor las páginas 213-274; se trata generalmente de representaciones del santo, algunas procedentes del centro de Europa llevan el pomposo título de *vera effigies*.

[25] A.CORBIERRE, *Numismatique bénédictine*, 2 vol. (1904 y s. d.).

intento de imitación del canon egipcio y helénico que se propusiera.

Cada santo, de acuerdo con su esp'ritu y con la forma específica de su santidad, posee atributos peculiares deducidos de episodios de su vida real o legendaria. Por lo común, los artistas tienden a adaptarse a la forma más típica con que los ha caracterizado la piedad popular o el deseo de quien patrocinó la obra art'stica [26]. Desde el primer punto de vista, San Benito suele ser representado como hombre que ha llegado a una madurez de vida, incluso a veces aparece reproducido en su ancianidad, con barba o sin ella, vistiendo los hábitos monásticos, ostentando el báculo abacial y a menudo con el libro de la *Regla* en sus manos. Es cosa corriente también reproducirle sosteniendo un vaso en la mano izquierda, de donde sale una serpiente, mientras imparte la bendición con la derecha; s'mbolo éste alusivo al milagro del santo, narrado por San Gregorio en el cap'tulo tercero de los *Diálogos*. Inspirada también en la misma narración gregoriana, es la representación del santo abad acompañado del cuervo que lleva un pan en el pico (*Dial.* II, c.8). Entre los milagros restantes narrados por la pluma del santo papa, el que con más frecuencia hallamos ilustrado en la iconografía del patriarca, es el episodio de San Plácido, salvado por su condiscípulo Mauro cuando anduvo a pie enjuto sobre las aguas (*Dial.* II, c.7). Los artistas ponen a contribución todo su ingenio para encarnar en este cuadro todo el movimiento que sugiere la vívida narración del biógrafo.

En punto a los vestidos con que aparece ataviado el santo, se le ha representado en general con el hábito de los monjes benedictinos que conoc'an, el artista que emprendió la obra, o quien se la encargó. Así, por ejemplo, aparece con hábito blanco en los numerosos frescos de los olivetanos; con la ancha capilla propia de la Congregación de Valladolid, en las reproducciones españolas de los siglos XVI-XVII, o también con la t'pica indumentaria prelaticia de los abades del siglo XVI-XVII, etc.

Más raras son—y de hecho constituyen un caso esporádico—las pinturas que nos han legado la figura del santo, revestido con los hábitos pontificales. En este caso la capa pluvial suele cubrir el alba o la sobrepelliz, e incluso, excepcionalmente, la amplia cogulla, como nos muestra, por ejemplo, un cuadro de la escuela de Rafael, procedente de Montecasino y que actualmente se halla en la pinacoteca de Montserrat. Especial interés ofrece la tela del P. Ricci, conservada en la Academia de Bellas Artes, de Madrid, titulada *La Misa de San Benito*, que constituye sin duda una de las rarísimas excepciones de la

[26] Algunos datos se encontrarán en CH. CAHIER, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire* (París 1867), t.II, p.807; K. KÜNSTLE, *Ikonographie der Heiligen* (Friburgo de Brigovia 1926), p.122-125.

representación plástica del tan debatido sacerdocio del abad de Casino.

Antes de poner punto final a esta breve enumeración, debemos señalar la típica forma de representación de San Benito con un haz de varillas en la mano, de que hizo uso Andrés Orcagna (1329-1389) en su imponente cuadro del Juicio Final y que vino a ser, sobre todo para los artistas del *quatrocento* y del renacimiento en general, el modo caracter'stico de representar al santo. Se ha querido ver en ello, aunque erróneamente, una alusión al hecho narrado por San Gregorio en el capítulo 4 de los *Diálogos*, y ha sido interpretado como reflejo de la época de las grandes reformas monásticas, caracterizada por la austeridad y rigidez. Pero aparte la inexactitud histórica que supone el prurito de sorprender en las pinturas del siglo XV una presunta aspereza y rigorismo monásticos de la época, hay que rechazar de plano esta opinión por otras razones de tipo artístico. En efecto, bastar'a estudiar cualquiera de estas representaciones de San Benito, en las que aparece el haz de varillas bien apretado y trazado con la máxima estilización, para convencerse en seguida de que no pretenden ser una descripción pictórica alusiva al hecho narrado por los *Diálogos*, sino algo puramente simbólico y emblemático, algo que aparece en el cuadro en función de signo o imagen convencional, que intenta sencillamente representar a San Benito como maestro de monjes [27]. El haz de varas, en efecto, era considerado en iconografía como el emblema propio para significar el atributo y cualidad de maestro.

V. *CONVERSATIO MORUM SUORUM*

Es esta expresión quizás la más dif'cil de traducir de la *Santa Regla* porque es la única que puede ofrecer seria dificultad de comprensión para el lector de nuestros tiempos. Con ella quería significar el santo patriarca un concepto muy simple, capaz de ser comprendido por todos, hasta por los rudos godos, para quienes era objeto de un voto. Esta locución dejó de ser entendida seguramente muy pronto, cuando faltó la tradición oral en su primitiva sencillez, y precisamente a causa de su misma simplicidad original.

En efecto, toda la tradición benedictina que nos es conocida, ya desde Pablo Diácono hasta el siglo XX, hab'a leído y comprendido *conversio morum suorum*, esto es, la mudanza o el cambio de los hábitos seculares o pecaminosos por los propios de la profesión y vida monástica, con los actos reiterados

[27] A veces se ha querido explicar como una concreción plástica del Código penal de la regla benedictina cuyo espíritu de justicia, sin embargo, está compensado por una moderada mitigación.

de renuncia y mortificación que esto exige. Esta interpretación no ofrece ninguna dificultad particular, ni gramatical, ni de inteligencia, y acaso en parte por esta razón, la adoptaron algunos comentaristas y eruditos modernos, quienes se apoyan en la indiscutible autoridad de la unánime tradición secular, pese a los estudios críticos que han puesto en evidencia que la lección primitiva era *conversatio* y no *conversio*.

La interpretación tradicional la mantienen genéricamente, —conviniendo en entender la *conversatio* más bien como un ejercicio moral—a pesar de las diversidades personales propias a cada uno, los siguientes autores: M. ROTHENHAUSLER [1] (es de notar, no obstante, que en su trabajo *Conversatio morum* [2] el autor se muestra más favorable hacia la nueva interpretación, si bien propugna una traducción muy genérica, contra la tendencia de J. CHAPMAN, y su pensamiento permanece indeciso); I. HERWEGEN [3] (parece igualmente haber mudado posteriormente de parecer [4]); P. DELATTE [5], quien, sin embargo, no se ocupó expresamente de la cuestión. Por su parte, B. LINDERBAUER [6] hace proceder *conversatio*, no del medieval *conversari*, sino de *conversare*, y conserva así el significado tradicional de *conversio*. J. MC-CANN [7] da a *conversatio* el valor de *selfdiscipline* y, tratándose de monjes, *the special monastic discipline*. N. WURMSEER [8] insinúa una nueva derivación semántica de *conversatio* y la traduce por *sich beschäftigen mit;* en cuyo caso la exposición íntegra significaría *Berufsmässige Beschäftigung mit seinen Sitten (zum Zwecke der Selbstheiligung)*. También F. FRIEDRICH [9] parece, a fin de cuentas—según deducimos del estudio de P. HÖRGER—, inclinarse hacia una interpretación de carácter más bien moral: el segundo "voto" de la *Santa Regla* significaría una tendencia y una obligación a la perfección consumada de la vida monástica; aunque admite que *conversatio* equivale en boca de San Benito a "vida monástica", no sería exacto, a su juicio, afirmar que equivaliera a "observancia de la *Regla*", lo cual no es más que un fundamento y principio de perfección, pero no la misma perfección que exige el voto de *conversatio morum suorum;* la expresión *conversatio morum* equivaldría a sólo *conversatio* tomada en un sentido técnico. En fin, la traducción e interpretación tradicional es defendida asimismo por PH. SCHMITZ [10].

[1] *Zur Aufnahmeordnung...*
[2] B. M. t.12 (1930), p.146 ss.
[3] *Geschichte der benediktinischen Professformel.*
[4] *Sinn...*, p.335-336.
[5] *O.c.*, p.33.
[6] *O.c.*, p.144-145.
[7] *Saint Benedict* (Londres 1937), p.147-167.
[8] *Conversatio morum suorum*, en St.M. t.57 (1939), p.92-112.
[9] *Conversatio morum. Das zweite Gelübde des Benediktinermönches*, en St. M. 59 (1941-42), p.120-236.
[10] *Histoire...*, t.I, p.22, y en D. S., fasc.14, art. *Conversatio morum*. Lamentamos no haber podido ver este último artículo.

Entre los que propugnan una traducción distinta, llamémosla moderna, y entienden por la frase en cuestión la vida monástica entera y la conducta del monje según la *Regla*, o bien simplemente, la observancia de ésta, citamos ante todo a C. BUTLER, el primero en defender la autenticidad de la lectura *conversatio* [11]; para él nuestra expresión, literalmente intraducible, significa *the conduct of one's life* y el valor de la promesa del monje sobre la *conduct of his life* sería el vivirla según los principios y prácticas monásticas contenidas en la *Regla* [12]. J. CHAPMAN [13], estudiando textos latinos del siglo VI, concluye—forzando un tanto el resultado natural de su trabajo—que *conversatio* en San Gregorio y en otros escritores ascéticos es empleada por lo común por *monastic observance;* en tal caso el sentido sería el mismo que el de los barbarismos latinos *monachicitas* o *monasticitas*, y su traducción sonaría algo así como *monasticity of beahaviour* o bien *of conduct;* el sentido de la promesa entera del monje podría entonces parafrasearse de este modo: *iet him promise to live as a monk should live*. A. WILMART, en cambio [14], prefiere, como C. BUTLER, una traducción más general. El cardenal I. SCHUSTER [15] parece interpretarla en principio en el sentido tradicional: *il mutamento della vita secolaresca per abracciare lo stato monastico;* pero un examen más atento de su comentario nos hace contarlo entre aquellos que adoptan la interpretación moderna. Al contrario, A. LENTINI [16] se inclina primero por la nueva traducción, y al final se acoge a una solución ecléctica, procurando armonizar las dos tendencias. P. HÖRGER [17] se funda en parte en el estudio de F. FRIEDRICH, cuya conclusión, sin embargo, modifica: *Conversatio morum = observatio morum monasterii;* el genitivo *suorum* denota que el monje ha de apropiarse las costumbres objetivas del monasterio, esto es, ha de convertirlas en sus propias costumbres o hábitos subjetivos; el monje se obliga con su promesa a la observancia de la *Regla*. B. STEIDLE [18], reteniendo como cierto el valor genérico de *conversatio* = "vida", "estilo de vida", "conducta", etc., que puede, en textos monásticos, especificarse hasta ser igual a "vida monástica", investiga el valor de *mores* concluyendo que *conversatio morum suorum* equivale sintácticamente a *conversatio et mores sui*, que se puede traducir de muchas maneras aproximadas a *klösterlicher Tugendwandel, klösterlicher Wandel und Tugendstreben.*

[11] J. T. S., t.9 (1908), p.105 ss.
[12] *Benedictine monachism*, p.134-139.
[13] *Saint Benedict...*, p.207-231.
[14] Citado por A.LENTINI, *S. Benedetto...*, p.489.
[15] *S. Benedetto...*, p.302.
[16] *S. Benedetto...*, p.488-489.
[17] *Initium conversationis. Die Professgelübde der Regula Benedicti*, en *Benedictus...*, p.213-232.
[18] *Die Regel...*, p.291-294.

Dentro de este grupo puede también incluirse a O. LOTTIN [19], quien traduce la expresión que nos ocupa por "vida cenobítica". El fundamento de su teoría es más bien de índole psicológica y lógica, que de tipo filológico. Tomando pie de la comparación entre los capítulos 58 y 1.° de la *Regla*, y más concretamente de la contraposición de los tres géneros de monjes rechazados por San Benito y los tres "votos" que exige a los cenobitas, opone *conversatio morum suorum* al concepto casi específicamente diferencial que da de los anacoretas el santo legislador. En efecto, aunque *conversatio* designe en la literatura del tiempo y aun en el mismo San Benito, la vida religiosa en general, aquí se restituiría a este término su sentido etimológico: *"conversari = versari cum*, y designaría el estilo de vida de aquellos que conviven con otros, *mores conversantium*. Entonces la expresión íntegra—que se toma a modo de un idiotismo o frase hecha—significa "vida cenobítica", es decir, "vida en comunidad", por oposición a la vida solitaria de los eremitas. Esta interpretación, que se basa en el fondo, como dijimos, en razones psicológicas e internas de la *Santa Regla*, tiene la ventaja de oponer, más justamente de lo usual hasta ahora, la obediencia a los sarabaítas y la *conversatio morum suorum* a los anacoretas, y nos parece la más verosímil por las razones que intentamos exponer ordenadamente a continuación.

Damos como cosa bien sentada—puesto que no podemos probarla en este lugar—que los Santos Padres usan generalmente la palabra *conversatio* en el sentido genérico de "vida", "estilo de vida", "conducta", "comportamiento", etc. [20]. El que *conversatio* tenga en general este valor no impide que en ciertos escritos ascéticos o monásticos se especifique más, hasta designar el estilo o modo de vivir de los monjes, la conducta o comportamiento propio de ellos [21]. Este sentido más amplio ocurre también a menudo en la *Santa Regla*, en prol., 49; 1,12; 21,1; 22,2; 73,1; 73,2, por lo menos. Ahora bien, reteniendo este valor para *conversatio*, podemos tratar de averiguar la significación de la frase *conversatio morum suorum* por dos caminos: *a)* proceder a una desmembración de la locución, someter a un detenido análisis y estudio filológico a cada uno de sus elementos e investigar la posible ligazón sintáctica de los miembros de la expresión, intentando de esta forma encontrar el sentido primitivo que le daba San Benito, que es el sistema más comúnmente empleado y que ha llevado a distintas soluciones probables; *b)* a causa de la misma contextura ciertamente poco clara de la frase, considerarla como un idiotismo

[19] *O.c.*, p 68-72, 74-76.

[20] Cf., por ejemplo, las citas aducidas por C.BUTLER y J.CHAPMAN, en los estudios arriba citados; cf. también el paralelo más semejante que conocemos: S.AMBROSIO, *De Virginitate*, X, 59.

[21] Cf. J.CHAPMAN, *Sancti Benedicti...*, p.213-218.

o frase hecha, cuyo sentido no es posible averiguar mediante una disección de sus partes, y precisar entonces su valor parangonándola con otros textos y pasajes de la *Santa Regla*, basándonos en último término en las razones psicológicas e intencionales que movían al autor al escribir su código monástico. Este criterio ha sido adoptado de algún modo por C. BUTLER, J. CHAPMAN y O. LOTTIN. Creemos que este método, a pesar de no ser aparentemente tan científico como el primero, nos puede brindar soluciones cuando menos igualmente sólidas y aceptables, y que con igual o mayor probabilidad que aquél, puede llevarnos a conocer el verdadero pensamiento de San Benito.

Esto establecido, parece verosímil, incluso *a priori* (y ello no podría maravillar a nadie), que San Benito, que se propone tan claramente en el c.I de la *Santa Regla* legislar para cenobitas, y rechaza con tanta decisión otros estilos de vida monástica entonces en uso, al establecer las promesas que habían de caracterizar a sus religiosos y distinguirlos de los demás, propusiera a sabiendas aquellas virtudes o condiciones que distinguieran radicalmente a los cenobitas de los restantes por su oposición a las características propias de los demás monjes. Esto, como puro apriorismo, no tendría de suyo valor, a pesar de ser perfectamente verosímil.

Ahora bien, ya de antiguo se estableció, naturalmente, una comparación entre los tres "votos" de San Benito y los géneros de monjes por él rechazados en el c.I. La oposición directa entre el "voto" de estabilidad y la característica específica o diferencial de los girovagos es palmaria. La dificultad se presenta al intentar oponer la obediencia—cuyo sentido es bien claro—a una de las otras dos clases de monjes. Solíase decir tradicionalmente que la obediencia distinguía a los monjes de San Benito de los ermitaños, pues éstos, viviendo solos, no estaban sujetos a la obediencia a un abad. Esto es, sin duda, verdad, pero ¿nos da el pensamiento del santo legislador? Y a nosotros nos interesa éste precisamente y no otras hipótesis probables. Pues bien, creemos que se ha de responder con toda seguridad, lisa y llanamente: no. Nosotros conocemos ciertamente el pensamiento e ideas de San Benito gracias al texto de la *Regla*. Esta nos dirá, pues, el concepto que le merecían al santo los ermitaños y sarabaítas, y nos dará casi una definición de los mismos. Ahora bien, los ermitaños son, en la mente del patriarca, monjes que aprendieron en el monasterio a librar solos los combates de la virtud, y ya amaestrados, *"fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi securi iam sine consolatione alterius sola manu vel brachio... pugnare sufficiunt"*. Aquí no se nos habla para nada, ni siquiera remotamente, de algo que pueda referirse a la obediencia. Los sarabaítas, al contrario, viven sin regla ni abad, guiándose por su propio capricho. ¿No será, pues, para prevenir los males y defectos y aun los vicios proce-

dentes de la propia veleidad por lo que San Benito exigirá a sus cenobitas que hagan promesa de obediencia y que vivan bajo una regla y un abad? Confrontemos los dos textos de la *Regla:*

Tertium... monachorum teterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla regula adprobati... *bini aut terni aut certe singuli,* sine pastore... *pro lege eis est desideriorum voluptas, cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere.*	*Primum coenobitarum* militans sub regula militans sub abbate.

La oposición es manifiesta. La promesa de obediencia según San Benito mira a los sarabaítas y no, como se había pretendido, a los ermitaños. Siendo esto así, ¿por qué dudar que la expresión *conversatio morum suorum* entraña un concepto diferencial que distingue a los monjes cenobitas de aquello que constituye específicamente a los ermitaños? Entonces, como vió muy bien O. LOTTIN, *conversatio morum suorum* expresará que, así como los ermitaños viven solos, en soledad, los monjes de San Benito se diferenciarán radicalmente de ellos puesto que se comprometerán a vivir juntos, a vivir en comunidad, es decir, que el sentido de la frase equivaldrá a "vida cenobítica" o "vida monástica en comunidad".

Esta teoría la acepta implícitamente F. VANDENBROUCKE [22]. Nosotros la proponemos, desde luego, no como cierta e indudable, pero sí creyendo que goza de un alto grado de probabilidad, ya que estriba en el pensamiento de San Benito tal como se nos da a conocer en la *Santa Regla.*

No se nos oculta, sin embargo, lo que tiene de débil esta interpretación y por eso queremos salir al paso a los reproches que pudieran oponérsele, a la vez que lealmente los consignamos.

La primera dificultad—sin duda la más grave—es que se pueda justificar y fundamentar satisfactoriamente el sentido etimológico que *conversatio* tendría excepcionalmente en este lugar. La posibilidad es innegable (cf. *Thesaurus Linguae Latinae,* t.4, p.856-857 y 850-851); pero resulta más difícil admitir, sin más, que San Benito mude de una manera tan insólita —una sola vez—el significado que atribuye constantemente a esta palabra en su *Regla.* Mas el que tal proceder sea extraño y difícil de comprender, no autoriza ni obliga a rechazar de plano la posibilidad de que obrase así, sobre todo si se tiene en cuenta la probabilidad de que se trate de un idiotismo. En

[22] *O.c.*, p.27 y 69-70.

segundo lugar puede parecer un poco sospechoso el modo sistemático con que, según esta opinión, se opondría cada voto a una clase de monjes rechazada. Esto suena fácilmente a artificioso por su demasiada precisión. Lo admitimos; pero no por ello dejamos de pensar que el legislador tuviera muy presente las cuatro clases de monjes del capítulo I al determinar los tres "votos" benedictinos. Estamos persuadidos de que el patriarca hace prometer al monje tres cosas muy precisas; y esto, junto con la evidente oposición que hacen los otros dos "votos" a dos de los tres géneros de monjes excluidos por el santo, es lo que cabalmente nos induce a adoptar la interpretación de Dom O. LOTTIN. Traducir aquí *conversatio* por "vida monástica" o por el "ejercicio del ascetismo monástico", u otras fórmulas semejantes, nos parece demasiado vago. ¿Por qué obligar al monje a hacer, junto a promesas tan concretas como las de la obediencia y estabilidad, otra tan general? Y sobre general, innecesaria; ya que, como ocurrió con el mismo San Benito (*Dial.* II, 1) el mero hecho de recibir el hábito equivalía a profesar vida monástica y a comprometerse a practicar las virtudes propias del monje. Según la interpretación adoptada tenemos, en cambio, bien marcadas las tres características constitutivas del benedictino que le diferenciaban de las otras clases de monjes entonces existentes. Por la simple entrada en la vida monástica el benedictino se constituye monje como todos los otros, pero al prometer

estabilidad, excluye la posibilidad de vivir como los girovagos;
vida cenobítica, " " " " ermitaños;
obediencia, " " " " sarabaítas.

Según esto, el benedictino es el monje cenobita (a diferencia del ermitaño) que vive bajo la obediencia (a diferencia de los malos cenobitas que eran los sarabaítas) y en el interior de su monasterio y de su familia monástica (a diferencia de los girovagos).

INDICES

I. INDICES DE LA SANTA REGLA

1. INDICE ESCRITURISTICO

Gen.	28,12	7,8.
	33,13	64,18.
Ex.	18,21 22	21,3.
	20 12-17	4,3-7.
Deut.	4,13,15	21,1.
	6,5	4,1-2.
1 Reg. (1 Sam.)	2	2,26.
	3	63,6.
Ps.	2,11	19,3.
	7,10	7,14.
	13,1	7,22.
	13,2	7,27.
	13,3	7,29.
	14,1-3	prol. 23 y 25-27.
	14,4	prol. 28, 29 y 30.
	15,11	prol. 20.
	17,24	7,18.
	17,45	5,5.
	21,7	7,52.
	22,1	2,36.
	26,14	7,37.
	31,5	7,47-48.
	33,10	2,36.
	33,12	prol. 12.
	33,13-15	prol. 15 y 17.
	33,16	prol. 18.
	35,2	7,10.
	36,5	7,45.
	37,7 9	7,66.
	37,10	7,23.
	38,2-3	6,1.
	39,11	2,9.
	44,11	prol. 1.
	46,8	19,4.
	47,10	58,14.
	49,16-17	2,14.
	49,21	7,30.
	50,17	7,1; 38,3.
	65,10-11	7,30.
	65,12	7,41.
	69,2	18,1; 35,17.
	72 22-23	7,50.
	75,11	7,17.
	85,17	35,16.
	87,16	7,52.
	93,11	7,15.
	94,8	prol. 10.
	101 21	64,5.
	105,1	7,46.
	113,1	prol. 30.
	118,32	prol. 49.
	118,62	16,4-5.
	118,71	7,54.
	118,107	7,66.
	118,116	58,21.
	118,164	16,1,3 y 5.
	130,1-2	7,3-4.
	136,9	prol. 28; 4,50.
	137,1	19,5.
	138,3	7,16.
	139,12	7,58.
Prov.	1,3	prol. 1.
	4,20	prol. 1.
	6,20	prol. 1.
	6,23	prol. 20.
	10,19	6,4; 7,57.
	12,20	4,24.
	14,12	7,21.
	15,3	7,26; 19,1.
	16,25	7,21.
	18,2	2.
	18,21	6,5.
	23,14	2,20.
	29,19	2,28.
	31,4	3,13.
Sap.	1,11	prol. 40.
	3,6	1,6.
	11,24	2,26.
Eccli.	18,17	31,14.
	18,30	7,19-25.
	19,2	40,7.
	21,23	7,50.
	30,24	8,13.
	35,10	5,16.
	40,7	32,3.
	45,19	62,1.
	51,21	prol. 1.
Is.	1,2	2,9.
	25,8	2,10.
	40,3-4	64,13.
	58,9	prol. 18.
	65,24	prol. 18.
Ier.	21,8	prol. 20.
Ez.	20,37	2,9.
	33,11	prol. 38.
	34,3-4	27,7.
Dan.	3,5	31,16.
	3,52	35,16.
	13	63,6.
Mt.	5,7	64,10.
	5,10	4,33.
	5,39-41	7,42.
	5,44	4,72.
	6,7	20,3.
	6,10	7,20.
	6,12-13	13,13-14.
	6,33	2,35.
	7,3	2,15.
	7,12	4,9.
	7,14	prol. 48; 5,11.
	7,24-25	prol. 33-34.
	8,8	7,65.
	9,12	27,1.

	10,22	7,36.
	11.15	prol. 11.
	12,36	31,9.
	13.52	64.9.
	16,24	4,10.
	18.6	7,21; 31,16.
	18,15	23,2; 58,6.
	19,18	4,3-7.
	19,26	28,5.
	23,3	4,61.
	24,47	64,22.
	25.35	53,1.
	25.36	4.15-16; 36,2.
	25,40	36,3.
	26,50	60.3.
	27,37	prol. 3.
Mc.	12,30,31	4,1-2.
Lc.	6,27-28	4,31-32.
	9,23	4,10.
	10,16	5,6 y 15.
	11.8	58,3.
	12.42	64,5.
	12,48	2.30.
	14,11	7,1.
	15,4-5	2 ,8.
	16,2	64,7.
	17.10	7,40.
	18,13	7,65.
	18,20	4,3 7.
	21.34	39,9.
Io.	6.38	5,13; 7,32.
	10,11	27,8.
	12,35	prol. 13.
Act.	2,42	prol. 50.
	4,32	33,6.
	4,35	34,1; 55,20.
	5,1-11	57,5.
	5,3-4	1,7; 67.
	12,16	58,3.
	18,5	48.6.
	28,1	53.4.
Rom.	2.4.	prol. 37.
	2,11.	2.20; 34,2.
	8,15	2 3.
	8,36-37	7,38-39.
	12,10	63,17; 72,4.
	13,9	4,3 7.
	13,11	prol. 8.
	14.12	3,11.
1 Cor.	2,9	4,77.
	4,12	7,43; 48,6.
	5,5	25,4.
	5,13	28,6.
	7.4	58,25.
	7,7	40,1.
	7.15	28,7.
	9,20	58,6.
	9,27	2.13; 4,11.
	10,4	prol. 28; 4,50.
	10,24 y 33	72,7.
	11,16	71,5.
	12.27	34 5.
	15,10	prol. 31.
2 Cor.	2,7-8	27,3-4.
	9,7	5,16.
	10,17	prol. 32.
	11,26	7.43.
	12,20	65.7.
Gal.	3,28	2,20.
	5,16	4,59.
	5,20	65,7.
	6,7	58,18.
	6,10	53.2.
Eph.	1,18	prol. 28.
	4.26	4,73.
	6,14	prol. 21.
Phil.	2,4	72,7.
	2,8	7,34.
	2.12	28.5.
	2,13	prol. 30.
1 Thess.	1,6	49.6.
	2,12	prol. 21.
	4,9	72,8.
1 Tim.	3,13	31.8.
	5.20	48,20; 70,3.
2 Tim.	2.3-4	prol. 3.
	4,2	2.23; 58,11.
Tit.	1,7	4,34-35.
Heb.	4,15	27,9.
	13,17	2,38.
Iac.	2,13	64.10.
	3,14	72,1.
1 Pet.	1.22	72,8.
	2.17	4.8; 72,9.
	3,9	4,29 y 31-32.
	3,10	prol. 15.
	4,11	57,9.
	4.13	prol. 50.
1 Io.	4,1	58,2.
	4,18	7,67.
Iud.	16	5.12.
Apoc.	11,7	prol. 11.

2. *INDICE DE FUENTES Y LUGARES PARALELOS*

ACTA SS. AGAPES, etc.		7,33
ACTA S. SEBASTIANI		7,24
AMBROSIO.		
Ep. 63,85		2,20
De officiis II, 107		53,7,9 y 15
	135	28,3-6
De paenit. II, 106		prol., 28
De virginibus III, 17		49,5
Apol. pro proph. David	51	2,30
Explan. Ps. 1,4		7,6-9
ANTONII VITA, v. VITAE PATRUM.		
AGUSTÍN.		
Ep. 211,5		33,6; 34,1
	6	57,2
	7	19,7; 52,1-3
	9	34,3-4
	11	28,8; 46,3; 54,1; 64,11
	12	54,2-3
	13	35,13
	15	2.34; 64,15
Ep. 22,6		31,16
Ep. 48,3		10,7
Ep. 130,20		20,3-4
Enarr. in Ps.		
in Ps. 25,11		4.42-43
in Ps. 29.9		72,11
in Ps. 33,9,16,17 y 18		prol., 9-18
in Ps. 103,1 y 19		31,7
in Ps. 118 IV,1		64,12
in Ps. 132,3		1,10-11
in Ps. 136,21		prol., 28
in Ps. 143,9		prol., 9-18
Serm. 49,5		64,11
	56,13	13,13
	96,2	4.42-43
	113,6	2,33
	340,1	64.8
	?	6,6
De civ. Dei.		
	XI,28	prol., 2
	XIII,20	71,1
	XIV,6	64,11
	XIX,9	64.8
	XXII,2	2,33
De mor. Eccl. Cath.		
	I,67	21,1
	I,70	48,8
Tract. in Ioan.		
	43,1	4,42-43
Tractatus (ed. Morin).		
	22,5	4,42-43
Quaest. in Hept.		
	III,31	2,30
De Cons. Evang.		
	I,13	5,14
De nat. et grat.		
	XX,22	prol., 2
De Opere mon.		
	36	1,10-11
	37	48,1
C. Faust.		
	XXII,56	64,8
C. Parm.		
	II,13 y 31	1,9
BASILIO.		
Hom. in Ps. 1,4		7,6-9
Regula (trad. Rufino).		
	6	58,7
	7	59,8
	9	40,6; 55,7
	12	7,31
	15	2,3
	26	69,1
	29	33, título
	36	36,1-3
	62	7,51
	65	7,34
	69	68,2
	94	55,20
	96	43,18
	98	2,25
	103	31,10
	106	58,25
	107	50,1
	108	20,1
	192	48,1; 61,6
Admonitio ad mon.		7,59 y 63
CASIANO.		
Instituta.		
	I,1	22,5-6
	2	55,7 y 10
	10	55,1
	11	22,5-6
	II,3	9,11; 48,8; 58,25
	4	10,3; 64,19
	5	52,4
	7	20,5
	10	4,56; 17,7; 20,4; 52,2-5
	12	52,4; 64,19
	16	25,1; 26,1-2; 44,1-3
	III,3	13,1
	4	8,4; 16.1
	7	43,3; 43,10-11; 45,2
	IV,3	58,1-4; 58,7
5 y 6		58,26-28
	7	53,15; 58,5-6; 66,1

8 ..... 5,7; 73,2
9 4,50
10 ..... 5,4; 21,2; 68,4-10
12 ..... 5,7-10; 43,1-3
13 33,3-8
14 55,16
15 5,12-13
16 ..... 44,1-3; 45,1; 46,2; 54,1; 55,16
17 38,5-7
18 43,17
19 y 20 ..... 31,10; 35,6-11 58,25
23 73,9
24 ..... 5,4; 53,10
30 71,1
36 58,18
39 ..... 4,30; 7,31-61 y 67-69; 73,1
41 ..... 7,35; 23,1
V,9 7,13
24 53,10
34 52,4
36 1,3-5
39 48,8
VI,13 ..... prol., 28
VII,7 55,16
9 ..... 3,12; 58,17; 65,12
21 ..... 33,1; 33,7
25 57,5-6
27 33,1
X,6 1,11
7 28,3-6
XI,4 6,3
XII,17 ..... prol., 29
31 71,1
32 ..... 5,4; 7-51
33 ..... 7,35 y 51

Conlationes.
I,4 73,3
7 ..... 4,75; 7,67; 52,4
II,4 64,19
10 ..... 7,44; 55
12 52,4
22 20,4
24 73,2
25 53,9
26 ..... 8,2; 9,11; 53,9
III,15 ..... prol., 48-49
IV,2 20,4
4 52,4
36 58,16
VI,3 72,5
10 73,6
VIII,16 17,7
IX,2 73,2
3 20,4
6 52,4
7 ..... 52,4; 73,2
8 20,3
12 52,4
15 ..... 20,3 y 4
24 2,33
26 20,4
28 20,3
33 13,12
35 52,2-4
36 20,4
X,5 20,4
8 ..... 52,4; 73,2
XI,6 7,69
7 7,67-69
7 7,10
8 7,69
13 7,10
XII,8 52,4
13 7,51
17 7,51
XIV,2 7,9
16 7,70
XVI,6 ..... 2,26; 33,1
9 2,33
14 2,16-17
15 71,6-8
20 2,26
22 7,35
26 7,35
XVII,5 58,17-18
XVIII,4.6 y 7 1,1-8
11 48,8
15 73,9
XIX,6 7,34
7 1,6
9 72,5
XX,1 58,1-4
6 y 7 4,57
XXI,5 73,2
9 7,69
10 73,1
14 53,10
22 52,4
34 73,9
XXII,7 73,9
XXIII,6 20,1
7 5,14
11 52,4
XXIV,2 40,4
11 y 12 48,8
16 7,51
17 53,10
23 ..... 7,31-32; 58,25
25 58,8
26 3,5

CESÁREO DE ARLÉS.
Regula ad Monachos.
1 ..... prol., 50; 54,2-3; 58,1-4 y 24-25
2 33,5
14 48,10
15 54,1
16 33,5
21 17,9
24 36,9
Regula ad Virgines.
10 ..... 21,5; 43,14-16
11 24,4
16 ..... 38,7; 65, tít.
22 64,11
23 54,1
29 36,8
40 ..... 54,2-3; 55,9
Recapitulatio.
8 ..... 58,1-4 y 9-14
Ep. hort. ad virg. ..... 2,11 y 16-22

CIPRIANO.
De orat. dom.
4 19,1-6
14 7,20
15 72,8-11
23 13,13
De hab. virg.
17 28,8
Ad Fort.
6 72,11
Test.
III,18 4,1
Ep. 4,2 54,4
13,16 62,4
58,11 7,10-11
59,15 28,8
63,10 ..... prol., 50
63,18 ..... prol., 50
65,5 ..... prol., 2

CLEMENTE ROMANO.
Ad Cor. IX 72,1

CONCILIO AGATENSE 28,1
CONCILIO DE GERONA.
Can. 10 13,12

EVAGRIO PÓNTICO.
Sententiae ad Cenob. (trad. de Rufino) 4,50

FULGENCIO DE RUSPE.
Ep. 17,47 ..... prol., 41

HILARIO DE POITIERS.
in Ps. 136,14 ..... prol., 28

IRENEO.
Demonstr. apost. praedic. 72,1

JERÓNIMO.
Ep. 2,1 28,8
14,9 2,30
15 ..... prol., 3
16,1 28,8
22,6 ..... prol., 28
34 1,1-8
35 ..... 1,13; 21,1; 35,1; 37,2; 48,22
37,4 63,6
58,1 63,6
60,7 64,12
66,6 72,1
98,3 7,6-9
108,20 64,12
117,6 63,12
125,9 1,3-5
130,11 64,12
19 28,8
Comm. in Ps. ..... prol., 28
Comm. in Ez. 72,1

LEÓN M.
Serm. de Quadr.
1,2 49,1-4
2,1 49,5
4,1 y 6 49,1-4

MACARIO.
Regula.
3 7,51
11 48,10
12 ..... 23,1; 24,1
14 43,1-3
17 28,1
18 38,9
20 53,15
21 4,30
23 58,9-14
24 58,24-25
26 44,1
27 ..... 23,5; 65, tít.

OPTATO.
7,1 7,33

ORDO MONASTERII.
..... 4,1
..... 5,17-19
..... 21,5
..... 33,3
..... 42,2-5 y 8
..... 45,3
..... 51,1
..... 57,4-7
..... 73,8

ORDO PSALM. LIRINEN. ... 11,12; 13,1

ORÍGENES (trad. de Rufino).
In Num.
20,22 ..... prol., 28

ORSIESIO.
Doctrina.
11 2,38
17 2,32
22 55,10
24 69,1

PACOMIO.
Regula (trad. de Jerónimo).
Praef. 3 63,4
5 41,1-4
6 20,5
9 43,10-11
10 43,3
30 5,4
33 38,7
49 ..... 58,1-4; 58,26-28
51 53,2
52 54,2-3
57 67,5
66 32,3
81 ..... 33,5; 55,11
84 67,7
86 67,5
106 ..... 33,2; 38,7; 54,1
125 y 131 46,2
136 29,2
142 50,4
150 23,1
158 65,16
165 23,1
176 69,1
179 48,23
190 ..... prol., 48-49

PALADIO.
Hist. Laus. 49,5-7

PORCARIO DE LERÍNS.
Monita 43,3

REGULA ORIENTALIS.
1 2,22
25 31,1-16
31 ..... 33,1; 67,7
32 ..... 23,2; 24,1; 25,1
33 26,1-2
35 ..... 28,8; 62,10

REGULA SS. PATRUM.
I,5 2,23-24
6 47,3
7 ..... 58,3 y 8
8 ..... 38,8; 53,21-24; 56,1
12 ..... 31,8-10; 32,4
13 61,13
15 24,1
16 2,16-17
II,1 ..... 33,1; 49,10

SACRAMENT. GELAS.
I,XVI 53,7
XXXVII 16,2
XXXVIII 2,32; 53,7
XLI 35,15
LV 49,7
III,XXV ..... prol., 49

SACRAMENT. LEON.
Consecr. vir. 72,9

SENTENTIAE SEXTI PYTHAG. 7,61

SULPICIO SEVERO.
Dial. I,10 ..... 3,5; 5,7-10; 63,7
Vita S. Martini 10 33,3
Ep. 2,17 4,62

VITAE PATRUM.
Lib. I: Vitae.
Vita Antonii.
13 4,21
25 (50) 48,8
Vita Macarii Rom.
2 58,16
Vita Pachomii.
25 58,6
28 33,3
Lib. II: Hist. Monach. in Aeg. (trad. de Rufino?).
1 ..... prol., 28; 20,4; 48,8; 53,1-13; 53,4
2 ..... 53,1-13; 66,6-7
3 38,5
7 ..... 1,12; 53,1-13
9 ..... prol., 48; 53,1-13
17 ..... 53,9; 66,1 y 6-7
21 53,1-13
31 ..... prol., 3; 7,5 y 31-32; 73,1
Lib. III: Verba Seniorum.
6 18,25
170 31,6
196 4,47
206 7,51
Lib. V: Verba Seniorum.
I,9 ..... prol., 3
IV,31 40,6
VI,21 48,3
XI,29 73,1
XIV,10 1,11
15 ..... prol., 2

3. ÍNDICE DE MATERIAS

Los números en cursiva se refieren a los capítulos que tratan ex profeso de la materia.

Abad: *2* y *64*:
sus mandamientos: 2,4 ss.; 3,6; 26,1; 31,4,5,12 y 15; 42,10; 44, 4 ss. y 9; 47,4; 60,4; 70,6; 71,3.
disposiciones: 3,2 y 5; 22,2; 24,2; 25,5; 39,6; 41,4 y 5; 43,5; 44,3; 54,3; 55,3; 61,11 ss.; 62,1; 65, 11 ss.
permisos: 33,2 y 5; 43,11; 49,8 y 10; 51,2; 54,1 y 2; 57,1 y 3; 67,7.
reprensiones: 2,25 ss; 64,12 ss.; 61,7.
gobierno: 2,16 ss.; 64,7 ss.
dotes: 64,9 ss.
defectos que ha de evitar: 63,2; 64,16.
discreción: 64,17 ss.
ponderación: 61,4.
doctrina: 2,6,11 ss. y 23 ss.; 64,9.
vigilancia: 50,2.
cargas: 21,3; 64,7.
solicitud por los excomulgados: *27*.
— por los enfermos: 36,6 y 10.
— por los huéspedes: 53,12 y 13.
— para hacer la señal del oficio: 47,1.
— para las cosas materiales: *32*; 2,33 y 35.
ha de rendir cuentas a Dios: 2,5 ss., 13 ss., 30,34,37 ss.; 3,11; 55,22; 63,3; 64,7; 65,22.
recompensa de Dios: 64,21.
lugarteniente de Cristo: 2,2; 63, 13.
debe dar lo necesario: 55,17 ss.
recibe los votos: 58,19.
— la petición: 58,29.
— la satisfacción: 46,3.
ama a los monjes: 64,11 ss.
elige los candidatos al sacerdocio: 62,1.
abad y prior: *65*.
los monjes lo tienen por jefe: 1,2; 5,12.
los monjes le aman: 72,10.
los monjes le revelan sus pensamientos: 7,44.
los monjes le revelan las culpas secretas: 46,5.
los monjes no disputan con él: 3,9.
entona el Tedéum: 11,8.
— las antífonas: 47,2.
su mesa: *56*.
elección: *64*.
Abades de otros monasterios:
su consentimiento: 61,13.
abades vecinos: 64,4; 65,3.
segundos abades: 65,2.
Abstinencia: 49,4 y 5.
Aderezo de la cama: 55,15.
Admisión: *58*; *59*; *60*; *61*.
Adopción divina: prol., 5; 2.3.
Agua: 66,6.
Aguja: 55,19.
Alegría: prol., 19 y 49; 5,16; 7,39; 31,19; 49,6 y 7.
Aleluya: *15*; 9,9; 11,6; 12,2.
Alma (es uno de los lados de la escala de la humildad): 7,9.
Alma propia: 31,8; 48,1; 65,8 y 22; 66,7.
Almas: 2,31,33,34,37 y 38; 27,6; 45,5; 58,6.
Almohada: 55,15.
Altar: 58,20 y 29; 62,6.
Ambrosiano (himno): 9,4; 12,4; 13,11; 17,8.
Amor de Dios: prol., 49; 7,67; 68,5 (v. Caridad).
Anacoretas: 1,3 ss.
Ananías: 57,5.
Ancianos: 3,12; 4,70; 7,55; 22,7; 27,2; 48,17; 63,10 ss.; 71,4.
— espirituales: 4,50; 46,5.
— juzgados por Samuel y Daniel: 63,6.
Angeles: 7,6; 19,6.
— custodios: 7,13 y 38.
Antífonas: 9,3 y 4; 11,4; 12,1; 13,2; 14,2; 15,3; 17,6,7 y 9; 24,4; 45,1; 47,1.
Apelativo del abad: 2,1; 63,13.
Apocalipsis: 12,4.
Apóstoles: 48,8.
Arte espiritual: 4,75.
— manual: *57*; 46,1; 48,24; 66,6.
Artífices: *57*.
Atril del coro: 9,5.
Ausentes (ha de hacerse memoria de ellos): 67,2.
Avaricia: 57,7.
Ayudantes: 31,17; 35,3 y 4; 53,18 ss.; 66,5.
Ayuno: 4,13; 30,3; 38,10; 41,2; 42,2 y 5; 53,10 y 11.

Baños: 26,8.
Basilio (S.): 73,5.
Bebida: 43,18; 49,7 (v. Vino).
Bendición:
— litúrgica: 9,5; 11,7 y 10; 17,10; 35,17 y 18; 38,4; 60,4.
— del abad: 44,10.
— del superior: 71,8.
— de los hermanos: 25,6; 63,15.
— de los huéspedes: 53,24.
Benedic: 66,3.
Benedicite (cántico): 12,4.
Benedictus es Domine...: 35,16.
Biblioteca: 48,15.

Calendas de noviembre: 8,1; 10,1.
Cáligas: 55,6 y 19.

Camas: 22,1 y 2; 48,5; 55,15 y 16.
Camino estrecho (de la salvación): prol., 48; 5,11.
Campos: 7.63; 41,2 y 4.
Cánticos: 11,6; 12,4; 13,9 y 11; *15,3*; 17,8; *18,8* y 24.
Canto: 38,12; 47,3.
Cantor: 9,6 y 7.
Caña: 64,13.
Caridad: prol., 47; 4,26 y 65; 27,4; *35,2 y 6*; *53,3*; *61,4*; *65,11*; 72,8.
Carne (los deseos de la): 4,59; 7,12 y 23 ss.
Carnes: 36,9; 39,11.
Cartas: 54,1.
— *comendaticias*; *61,13*.
Casa de Dios: 31,19; 53,22; 64,5.
Castidad: 4,4,6 y 64.
Castigo corporal:
— castigo; *70*; 2,28 y 29; 23,5; *28,1 y 3*; 30,1; 45,3; 71,9.
— mortificación: 4,11.
Catorce de septiembre: 41,6; 48,3 y 10.
Cella:
— monasterio: 1,10.
— noviciado: 58,5 ss.
— enfermería: 36,7.
— hospedería: 53,21.
— del portero: 66,2.
Celo:
— bueno: *72*; 64,6.
— malo o de amargura: 72,1.
Cena: 39,4 y 5; 41,1 y 9.
Cenobitas: 1,2 y 13.
Ceñidor: 55,19 (v. cinto y cuerda).
Cinto: 22,5.
Chanzas: 6,8; 43,2; 48,7.
Claustros: 4,78; 67,7.
Clausura: 66,7; 67,7.
Clérigos: 60,8; 61,12.
Cobertor: v. colcha.
Cocina: *35*; 46,1.
— del abad y de los huéspedes: *53,16 ss.*
Código:
— litúrgico: *8-19*.
— penitencial: *23-30*.
Cogulla: 55,4,5,10,14 y 19.
Colaciones de Casiano: *42,3 y 5*; 73,5.
Colcha: 55,15.
Color del hábito: 55,7.
Comer fuera del monasterio: 51,1.
Comida: *39*; 4,36; 25,6; 37,2; 41, 1,3,4 y 9; 42,2 y 3; 43,18; 48,5; 49,7.
Completas: *42*; 16,2 y 5; 17,9; 18,19.
Compunción 4,57; 7,64; 20,3; 49,4; 52,4.
Comunidad: 3,1; 4,78; 17,6; 20,5; 31,1,2 y 3; 35,4 y 5; 46,3; 53,13; 58,14,22 y 23; 61,6 y 8; 62,6; 64,1; 65,2 y 14.
— su orden: *63*.
Comunión eucarística: 38,2 y 10; 63,4.
Consejo:
— de los *monjes*: *3*; *3,3*.
— parecer de los monjes: 3,2 y 4; 65,15.
Contender:
— con el abad: 3,9.
— con los demás: 4,68 y 73.
Conversatio morum: 58,17.
Coro: 43,4 y 11; 44,5; 63,4.
Correctivo: v. *castigo, disciplina*, sanción.
Cristianos vecinos del monasterio: 64,4.
Cristo:
verdadero *Rey*: prol., 3.
su reino: prol., 50.
pasión: prol., 50.
no hizo su voluntad: 5,13; 7,32.
Cristo en el abad: 2,2; 63,13.
— en los enfermos: 36,1.
— en los huéspedes: 53,1 y 7.
— en los pobres y peregrinos: 53,15.
— ayuda del monje: 73,8.
amor a Cristo: 4,21 y 72; 5,2; 7,69; 63,13; 72,11.
consecuencia del amor a Cristo: 4,10.
ser una sola cosa en Cristo, 2,20.
en Él hay que estrellar los malos pensamientos: prol., 28.
Cuaresma: *49*; 15,2; 41,7; 48,10, 14.15 y 16.
Cuchillos: 22,5; 55.19.
Cuerda: 22,5.
Cuerpo:
lados de la escala de la humildad: 7,9.
humildad en el porte exterior: 7,62.
no se puede disponer de él libremente: 33,4; 58,25.

Daniel: 63,6.
Débiles: 35,3; 36,9; 37,2; 48,9 y 25.
Decanos: *21*; 22,3; 57,3; 62,7; 65,12.
Defender a otro monje: *69*.
Deo gratias: 63,3.
Descanso:
— nocturno: 8,2; 22,3.
— postmeridiano: 48,5.
Desobediencia: prol., 2; 2,10; 23,1.
Deus in adiutorium: 17,3 y 5; 18,1; 35,17; 43,10.
Deuteronomio: 13,9.
Diablo: prol., 28; 1,4; 43,8; 53,5; 54,4; 58,28.
Diáconos: 62,1.
Diócesis: 64,4.
Dios:
su acción en nosotros: prol., 5 ss., 18 ss., 29 ss., 37 ss.; 1,5 y 13; 4,42; 7,70; 28,5; 61,4.
su ayuda: 68,5; 73,9.
misericordia de Dios: 4,64; 7,30.
omnipresencia: 7,13.
llamamiento de Dios: prol., 14 y 23 ss.
castigo: 58,18.
se revela a los pequeños: 3,3.
cómo se va a Él: prol., 2; 71,2; 72,2.
debe ser glorificado: 57,9.
— amado: 4,1; 7,34.

debe ser servido: *6,10*.
— obedecido: 5,15.
— bendecido: 40,8.
— buscado: 58,7.
— alabado en el oficio divino: 16,5.
cuándo le es grata la obediencia: 5,14 y 18.
a Él se le ofrecen los votos: 58,18.
a Él se le ofrece el hijo: 59,1.
separación de Él: 72,1.
Directum (in), directanei: 12,1; 17,6 y 9.
Disciplina: 2,22; 5,3; 60,2 y 5; 62,3.
— de los niños: 63,9.18 y 19; 70,4.
Discípulo (= monje): 2,5.6.11,12 y 13; 3,6; 5,9 y 16; 6,3.6 y 8; 36,10.
Discreción: 48,9; 64,17 ss.; 70,5 ss.
Disipación: 6,8; 43,2; 48,7.
Dispensa: 46,1.
Domine, labia...: 9,1; 38,4.
Domingo: 11,1 y 11; 12,1; 13,2; *14,1*; *15,3*; *18,2,5 ss. y 23*; 35,15; 38,1; 48,22.
Donación al monasterio: 58,24; 59,5.
Dones: 54,1.
Dormitorio: *22*.

Edad: 30,1; 37,1; 39,10; 59,1; 63,5,8 y 19; 70,4.
Elección: 21,4; 31,1; 62,6; 64,1 ss.
Enemigos: 4,31 y 72.
Enfermedad: 34,2 y 4; 35,1; 39,1; 55,21; 72,5.
Enfermería: 36,7.
Enfermeros: 36,7 y 10.
Enfermos: *36*; 4,16; 31,9; 39,11; 40,3; 48,24; 64,19.
Enmienda de los vicios: *28*; prol., 36 y 47; 2,40; 4,58; 5,19; 21,5; 23,3; 29,1; 32,5; 33,8; 43,15,16 y 19; 48,20; 62,10.
Eptateuco: 42,4.
Ermitaños: 1,3 ss.
Escala de la humildad: 7,6 ss.
Escándalo: 31,16; 65,1 y 2; 68,3.
— *espinas de los escándalos*: 13,12.
Escaños: 9,5 y 7; 11,2.
Escapulario: 55,6.
Escarpines: 55,6,12 y 19.
Esclavos: 2,18 y 20.
Escritura (sagrada): 9,8; 28,3; 42,4; 53,9; 73,3.
Escuela del divino servicio: prol., 45.
Esperanza en Dios: 4,41.
— en sus dones: 7,39.
Espíritu Santo: 7,70; 49,6.
Estabilidad en el monasterio: prol., 50; 4,78; 58,9 y 17; 60,9; 61,5.
Estera: 55,15.
Estilete: *33,3*; 55,19.
Estudio: 8,3; 48.23; 58,5.
Eulogias: 54,1.
Evangelio: prol., 21; 11,9; 12,4; 13,11; 17,8.
Excomunión: 23; 26; 28,1 y 3; 30,2; 50,3; 70,2.
— de la mesa: *24*; 44,9.
Excomunión de la mesa y del oratorio: *25*; 44,1.
Experiencia: 1,6; 59,6.
Expulsión: 28,6 ss.; 61,7 y 8; 62,10; 65; 21; 71,9.

Falsos hermanos: 7,43.
Faltas:
— en el oratorio: *45*.
— en otras partes: *46*.
Fe: prol., 21 y *40*.
Femorales: 55,13.
Ferias (días no festivos): 13,1.
Fraude al monasterio: 57,4 y 6.
Frutos: 39,3.
Fugitivos: *29*.

Genuflexión: 50,3.
Girovagos: 1,10.
Gloria Patri: 9,2 y 6; 11,3; 13,9; 17,2; 18,1; 43,4 y 10; 58,22.
Gracia divina: prol., 4,9,29 ss. y 41; 1,5 y 13; 4,42; 20,4; 40,4; 68,5.
Grados de humildad: 7,10 ss.

Hablar: 4,52 y 53; 6,8; 43.8; 48,18.
Hechos de los Apóstoles: 55,20.
Helí: 2,26.
Hémina: 40,3.
Hermanos (apelativo de los monjes): 63,12.
Herramientas: 32,1 ss.
Herrumbre: 64,12.
Honor:
— debido al abad: 63,13 y 14.
— a los ancianos: 4,70; 63,12 y 16.
— recíproco: 63,17; 72,4.
— a los huéspedes: 53,2.
— a todos los hombres: 4,8.
Horas:
— canónicas: *16*; 44,7; 67,3.
— diurnas; *17*; *18*; 16,3; 43,10.
— del oficio divino: 50,4.
— de las comidas: 37,3; 43,18.
— *del trabajo manual y la lectura*: 48,1 ss.
— competentes: 31,18; 47,1; 48. 21; 50,1.
Hospedería: 50,21 ss; 58,4.
Hospedero: 53,21.
Huerto: 7,63; 46,1; 66,6.
Huéspedes: *53*; 31,9; 42,10; 51,1 y 2; 61,1.5 y 6.
Humildad: 7; prol., 29 ss; 2,21; 3,4; 4,34 y 69; 5,1; 6,7; 29,2; 31,7 y 13; 34,4; 45,2; 47,4; 53,6; 57,1; 60,5; 61,4; 65,14.
Humillación: 58,7.
Hurto: 4,5.

Idus de setiembre: 41,6; 48,3 y 10.
Iglesia romana: 13,10.
Imparcialidad:
— de Dios: 2,20.
— del abad: 2,16 ss.
— de los superiores: 34,2.
Imposibilidad en la obediencia: *68*.
Infierno: prol., 7 y 42; 4,45; 5,3; 7,11,21 y 69; 72,1.
Ingreso:
— en el monasterio: 58, 1,3 y 4.

Ingreso: regula el orden de la comunidad: 60,7; 62,5; 63; 1,4,7 ss.
Injurias: 4,30; 7,35 y 42; 58,3.
Instituciones de Casiano: 73,5.
Instrumentos:
— de las buenas obras: 4; 4,75; 7,6.
— de trabajo: 32,1 ss.
Inventario: 32,3.
Invierno: 8,1; 9,1; 11,11; 55,5.
Ira: 4,22 y 23; 71,7.

Jacob: 7,6; 64,18.

Jóvenes: 3,3; 4,71; 22,7; 36; 8; 63,8,10 y ss.; 65,5; 71,4.

Kyrie eleison: 9,10; 17,4,5 y 10.

Laudate Dominum de caelis, etc. (*Laudes*): 12,4; 13,11.
Laudes (*Matutini*): 12; 13; 8,4; 11,10; 15,3; 16,2 y 5; 35,15.
Lavar: 35,8 y 9; 55,10 y 13.
Lavatorio: 53,12,13.
Lecciones (del oficio): 9,5,9 y 10; 10,2; 11,2,4,5,7,9 y 12; 12,4; 13, 11; 14,2; 17,4,5,8 y 10; 18,10 y 18; 24,4; 44,6; 45,1.
Lecho: 22,1 y 2; 48,5; 55,15 y 16.
Lector de la mesa: *38*.
Lectura espiritual: *48*; 4,45; 8,3; 49,4.
— de la *Regla:* 58; 9,12 y 13; 66,8.
Legumbres: 39,3.
Letanía: 9,10; 12,4; 13,11; 17,8.
Letras comendaticias: 61,13.
Levantarse por la mañana: 8,1; 11,1 y 12.
Ley: 58,10.
Libra: 39,4 y 5.
Libres: 2,18 y 20.
Libros: 33,3; 38,1; 48,15 y 16.
Lienzo: 35,8.
Limosna al monasterio: 59,4.
Limpieza: 35,7.
Lugar:
— condición del: 40,5 y 8; 48,7; 65,14.
— clima: 55,1,2 y 4.
— costumbres: 61,2; 65,3.
— diócesis: 64,4.
— de cada uno en la comunidad: 63; 2,19; 29,2; 43,4 ss.; 44,5; 60,4,7 y 8; 61,11 ss.; 62,5; 64,2.
— para los que llegan tarde: 43,5,7 y 10.
— para los niños; 63,18.
Luz divina: prol., 9.
Luz:
— en el dormitorio: 22,4.
— en el refectorio: 41,8.
— del día: 41,8 y 9.

Maestro:
Dios: prol., 50.
San Benito: prol., 1.
la *Regla:* 3,7.
el abad: 2,24; 3,6.
los superiores: 5,6 y 9; 6,6.
la experiencia: 1,6.
Maestro de novicios: 58,6 ss.
Maitines (vigilias): *8*; *9*; *10*; *11*; *14*; 15,2; 16,4 y 5; 18,6,20 y 23; 43,4.
Mal (no volver mal por mal): 4,29 y 32.
Maledicencia: 4,40; 7,43.
Manta: 55,15.
Mantel del altar: 59,2.
Matar: 4,3.
Mayordomo: *31*; 35,5,10 y 11; 36,10; 39,5.
Medida de los vestidos: 55,8.
Mérito de la vida: 21,1 y 4; 61,12; 62,6; 63,1; 64,2.
Mesa:
— del abad: *57*.
— de los monjes: v. refección y refectorio.
Militar:
— por Dios: 2,20; 61,10.
— por Cristo: prol., 3.
— en la obediencia: prol., 40.
— bajo una regla: 1,2; 58,10.
Misa: 35,14; 38,2; 60,4.
Molino: 46,1; 66,6.
Monasterio: prol., 45 y 50; 1,1,2,3, 10; 2,1,2,16; 5,12; 7,63; 21,1; 48,17; 51,1; 57,2; 58,29; 59,1; 66,6; 73,1.
— fuera del monasterio: 3,9; 63,19; 66,7; 67,5 y 7.
Monjes: sus géneros: *1*.
Muerte: 2,10; 4,47; 57,5.
Muerte del alma: 7,24; 57,5.
Muertos: 4,17.
Mundo: 1,7; 4,20.
Murmuración: 4,39; 5,14,17 ss.; 23, 1; 34,6; 35,13; 40,8 y 9; 45,5; 53,18.

Naturaleza humana: prol., 40; 37,1.
Necesidades del monasterio: 46,1; 53,19.
Negocios del monasterio: 3,1 y 12; 35,1 y 5; 51,1.
Niños: *30*; *37*; *59*; 22,7; 31,9; 39,10; 63,9 y 18; 70,4 y 6.
Nona: 15,3; 16,12,5; 17,5; 18,3 y 6 ss.; 48,6 y 12.
Nonnos: 63,12.
Noviciado: 58,5 ss.
— local del noviciado: 58,5 y 11.

Obediencia: *5*; prol., 2,3 y 40; 2,17; 3,5 y 6; 4,61; 7,34,35 y 41 ss.; 58,7 y 17; 62,11.
— en las cosas imposibles: *68*.
— recíproca: *71*; 72,6.
Obispo: 62,9; 64,4; 65,3.
Objetos:
— del monasterio: 31,10; 35,10.
— del altar: 31,10.
Oblata de la Misa: 59,2 y 8.
Oblatos (niños monjes): *59*.
Obras:
— buenas: prol., 4,17,21,22 y 35; 2,17 y 25; 4,42 y 63; 7,6.
Obras malas: prol., 5,7 y 17; 2,8; 4,43.
Obrero de Dios: prol., 14; 7,49.
Ocio: 48,1,18 y 24.
Oficina del arte espiritual: 4,78.
Oficio divino: *8-19*; *50*; 7,63; 19, 2 ss.; 22,6 y 8; 43,1,3,6 y 10; 44,1 y 7; 47,1; 62,2 y 5; 58,7; 67,2.
Oración: prol., 4; 4,56; 27,4; 28,4; 35,15; 43,13; 44,4; 49,4,5; 52,3,4; 53,4,5,8; 58,23; 67,1,4.
— dotes de la oración: *20*; 52,4.
Oratorio: *52*; 7,63; 11,13; 24,4; 35,15; 38,3; 43,9; 44,1,2,6,9; 58, 17,26; 63,18.
— faltas en el oratorio: *45*.
Ordenación:
— sacramental: 62,1 y 2.
— constitución en un oficio: en el del abad: *64*; 65,3; en el del prior: *65*.
Organización: 65,11.

Pablo (Ap.): prol., 31; 7,43; 13,11; 25,3; 27,4; 28,6; 58,2.
Paciencia: prol., 50; 7,35 ss.; 38,42; 36,5; 58,3; 72,5.
Padre:
— Dios: prol., 6.
— San Benito: prol., 1.
— San Basilio: 73,5.
— el abad: 33,5.
— el mayordomo: 31,2.
Padres:
— de la Iglesia: 9,8; 73,2,4.
— los monjes antiguos: 18,25; 48,8.
— los progenitores: 59,1.
Palabra:
— su uso: prol., 17; 4,51 ss.; 5,2; 6,8; 7,12,56 ss. y 60.
— palabra buena: 31,13.
— conversación con los huéspedes: 53,23 y 24.
Pan: 35,12; 39,4.
Paños: v. lienzos.
Pañuelos: 55,19.
Parientes: 54,1,2.
Pascua: 8,1,4; 10,1; 15,1,4; 41,1,7; 48,3; 49,7.
Pasión de Cristo: prol., 50.
Pastor: 1,8; 2,7 ss. y 39.
— Buen Pastor: 27,8.
Pater noster: 7,20; 13,12 ss.; 17,8.
Pecados: 4,57; 6,2; 7,11,12,44 y 70; 64,6.
— secretos: 46,5.
Pensamientos: prol., 28; 1,5; 4,50; 7,12,14 ss. y 44; 65,5.
Pentecostés: 15,1,2 y 4; 41,1 y 2.
Peregrinos: 53,2 y 15; 57,1.
— monjes peregrinos: *61*.
Pereza: 4,38.
Perfección: 7,67 ss.; 73,2 y 9.
Persecución: 4,38.
Perseverancia:
— en el monasterio: prol., 58; 58,9.
— en el bien: 7,36.
Perseverancia en la voluntad de ingreso: 58,3; 62,2.
Persona interpuesta: 59,3.
Petición:
— para ser admitido: 58,3; 60,1, 2; 61,8.
— documento escrito: 58,19,20 y 29; 59,1,2,3 y 8.
Placer: 1,8 y 11; 4,12; 5,12; 7,33.
Pobres: 4,14; 31,9; 53,15; 55,9; 58,24; 66,3.
— que no tienen nada en absoluto: 59,8.
Pobreza: *33*; 48,7.
Portería (v. puerta del monasterio).
Portero: *66*.
Postración: 35,15; 44,1 ss. y 7; 53,7; 58,23; 67,3; 71,8.
Postulante: 58,1 y ss.
Preceptos:
— de Dios: prol., 39; 2,4 y 12; 4,63; 7,11 y 42; 21,2.
— del maestro (San Benito): prol., 1.
— de la *Regla:* 65,17.
— del abad: 4,61; 21,2.
— de los superiores: 23,1.
Prepósito: 65; 21,7; 62,7.
Presencia de Dios: 4,49; 7,13 ss.; 19,1 ss.
Precios en la venta de los productos: 57,7.
Prima: 15,3; 16,2 y 5; 17,2 ss.; 18,2,4; 48,3.
Primero de noviembre: 8,1; 10,1.
Prior: v. Prepósito.
Profesión: 58,17 ss.
Profetas (cánticos de los): 13,10.
Prójimo: 4,2.
Promesas:
— del noviciado: 58,9 y 14.
— votos: 58,17 y 19.
— de los padres del ofrecido: 59,3.
Propiedad privada: *33*; 55,16 ss.
Publicano del Evangelio: 7,65.
Puerta del monasterio: 66,1,2.
Pureza:
— de vida: 49,2.
— en la oración: 20,2; 54,4.

Readmisión en el monasterio de los fugitivos: *29*.
Rebeldes: 62,8,11.
Recompensa de Dios: 4,76; 7,39; 35,2; 53,5; 40,4; 49,9; 64,6.
Refección: 24,5 ss.; 25,5; 35,13; 38,1; 39,1,4; 43,13,15 y 16; 48,13.
— de los novicios: 58,5.
— horario: *41*.
Refectorio: 63,18.
Regla:
— en general: 1,2 y 6; 7,55.
— en particular: 62,7.
Regreso: 51,1; 67,3.
Remoción:
— del oficio: 21,5; 65,20.
— del puesto: 63,7.
Renuncia a la propia voluntad: prol., 3.
— de sí mismo: 4,10.
Reserva de los bienes: 58,24; 59,5.

Responsorio: 9,5,6 y 9; 10,2; 11,2, 3,5,7 y 12; 12,4; 13,11; 15,1 y 4; 17,8; 18,18; 45,1.
Retrasados (al oficio divino y a la mesa): *43*.
Reverencia:
— a Dios: *20*; 11,3 y 9; 50,3; 52,2.
— a la Trinidad: 9,7.
— al superior: 6,7.
— al sacerdocio: 60,7.
— apelativo de los ancianos: 63,12.
Reyes (libro de los Reyes): 42,4.
Ricos: 53,15; 59,1.
— menos ricos: 59,7.
Risa: 4,54; 6,8; 7,59 y 60.
Ropería: 55,9,13 y 14; 58,27.

Sacerdocio: 60,7; 62,4.
Sacerdotes:
— *que entran en el monasterio*: *60*; 61,12.
— monjes ordenados sacerdotes: *62*.
Safira: 57,5.
Salida del monasterio: *29*; 28,6 ss.; 58,15 y 28; 61,7; 62,10; 65,21; 71,9.
Salmos: *9*; *17*; *18*; 9,4 y 9; 10,1 y 3; 11,2 y 4; 12,1 ss.; 13,2 ss.; 14,2; 15,1 y 2; 24,4; 44,6; 45,1; 47,2; 63,4.
Salterio: 8,3; 18,22; 48,13 (v. salmos).
Saludo a los huéspedes: 53,6 y 24; 66,3.
Samuel: 63,6.
Sanción regular: 3,10; 28,1; 32,5; 33,8; 34,7; 42,9; 45,1; 46,4; 48,20; 54,5; 65,19; 67,6; 69,4.
— de los niños: *30*; 45,3.
Santidad: 4,62; 73, tit.
Santos: 58,18 y 19.
— sus festividades: *14*.
Sarabaítas: 1,6 ss. y 11.
Satisfacción por las culpas: 5,19; 11,13; 24,4 y 7; 27,3; 43,6,11,12 y 16; 45,1; 46,3; 71,8.
— de los excomulgados: *44*.
Seglares: 57,8.
Semana:
— salterio recitado durante una semana: 18,23 ss.
— servicio de cocina: 35,7 y 12.
— lectura en la mesa: 38,1.
Semaneros de cocina: *35*; 38,11.
Señas o señales: v. signos.
Señor (apelativo del abad): 63,13.
Servicio de Dios: prol., 45; 5,3; 16,2; 18,24; 49,5; 50,4.
— del monasterio: 46,1; 53,19.
Sexta: *15,3*; *16,2 y 5*; 17,5; 18,3 y 7 ss.
Signos:
— en el coro: 20,5.
— en el refectorio: 38,7.
— para *el oficio divino*: *47*; 43,1; 48,12.
— en la cédula de petición: 58,20.
Silencio: *6*; *42*; 7,56 ss.; 38,5; 48,5; 52,2.
Sillas (del coro): 9,5 y 7; 11,2.
Sinceridad: 4,24 y 28.
Soberbia: 7,2 ss.; 21,5; 38,2; 49,9; 62,2; 65,2,4,13 y 18; 63,3.
Sueño: 4,37; 22,3; 43,8; 49,7; 58,5.
Superfluo: 55,11.
Superior: 2,1; 5,4; 6,7; 7,41 y 55; 13,12; 20,5; 38,9; 40,5; 43,19; 53,3 y 8; 68,1,2 y 4; 71,3,6 y 7.
Suscipe me...: 58,21.
Suscepimus Deus...: 53,14.

Tabernáculo del Señor: prol., 2 ss.
Tablillas (para escribir): 33,3; 55,19.
Te decet...: 11,10.
Te Deum...: 11,8.
Temor de Dios: prol., 12; 5,9; 7,10, 11 y 67; 11,9; 31,2; 36,7; 50,3; 53,21; 64,1; 65,15; 66,4; 72,9.
Tercia: 15,3; 16,2 y 5; 17,5; 18,3 y 7 ss.
Testamento:
— Antiguo: 9,8; 10,2; 73,3.
— Nuevo: 9,8; 11,7; 73,3.
Testigos: 59,8; 62,9.
Tonsura: 1,7.
Trabajo: *48*; 39,6; 40,5; 46,1; 50,1; 53,18.
— del campo: 41,2 y 4; 48,7.
Tratamiento:
— del abad: 2,1,3,11 y 30; 63,13.
— de los ancianos: 63,12.
— de los hermanos: 63,12.
Trinidad S.: 9,7.
Túnica: 55,4,10,14 y 19.

Usufructo: 59,5.

Venta (de los productos de los artífices): 57,4 ss.
Verano: 11,11; 40,5; 41,2 y 4; 55,5.
Verso: 9,5 y 10; 11,2,4 y 7; 12,4; 13,11; 17,4,5,8 y 10; 18,10 y 18; 43,13 y 17.
Vestidos: *55*; 32,1.
— seculares: 58,26 y 27.
— monásticos: 58,26.
Vestuario: v. ropería.
Viajes: *51*; *67*; 7,63; 50,4 55,16 y 14.
Vicios: *47*; 1,5; 2,26; 7,11 y 70; 49,4; 64,3,4 y 14; 72,2.
Vida eterna: prol., 15,17 y 42; 4,46; 5,3 y 10; 7,11; 72,2 y 12; 73,8.
Vida monástica: 1,3; 58,1; 63,1; 73,1 y 2.
Viejos: *37*; 66,1.
Vigilancia (sobre la propia conducta): 4,48.
Vino: *40*; 4,35; 35,12; *38,10*; 43,16.
Virtud: prol., 49.
Vísperas (hora canónica): 13,12; 15,3; 16,2 y 5; 17,7; 18,12 ss.; 41,8; 42,5.
Vitae Patrum: 42,3; 73,5.
Vocación: prol., 14 y 21; 7,9.
Voluntad propia: prol., 3; 1,11; 3,8; 4,60; 5,7 y 12; 7,12,19 ss. y 31 ss.; 49,6.

4. *INDICE DE PALABRAS*

El presente índice (que tomamos de A. LENTINI, *S. Benedetto...*, p.632 ss.) *contiene los vocablos y locuciones del texto latino que juzgamos necesarios* para completar el precedente índice de materias, o presentan especial interés desde el punto de vista literario y filológico.

abba: 3,11; 64,7.
abnegare: 4,10.
abrenuntiare: prol., 3.
abscisio: 28,6.
absconse: *7,44*.
absit (quod): 4,61; 11,12; 28,2; 34,2; 48,19; 58,28; 59,6; 64,3.
abstinere: 39,11.
acceptabilis: 5,14.
acceptio personarum: 2,20.
acceptum. 5,18.
acediosus: 48,18.
actus: prol., 5,21 y 22; 2,8 y 17; 4,20 y 48; 7,6.
adimplere: *4,63 y 76*; 7,42.
adulescens: 63,18.
adulescentior: 22,7; 30,2.
adulterari: 4,4.
aedificare: 38,12; 42,3; 46,3; 53,9.
aedificatio: *6,3*; *38,9*.
aegrotus: 39,11.
aequaliter: 11,11; 18,20; 34 tit.
aequitas: prol., 47.
aestimare: 7,12,68 y 64; 65,2.
agenda: 8,4; 13,12 y 14.
agere (horas canónicas): 48,6 y 11; 50,3.
agente (sexta): 48,4.
agnoscere: 2,38.
aliquatenus: 64,4; 70,6; 73,1.
aliunde: 38,8.
altare: 58,20; 62,6.
amen: prol., *50*.
amplecti: 4,12; 7,35.
amputare: 2,26; 7,12; 33,1; 55,11 y 18; 64,14.
anachorita: 1,3.
analogium: 9,5.
annona: 31,16.
apostatare: 40,7.
apostolicus: 2,23; 31,8.
applicare: 4,42.
approbatus: 1,6.
aptare: 2,32.
arbitrium: 3,5; 5,12; 39,6; 40,5; 65,11.
arripere: 5,11.
artifices: 57, tit., 1 y 4.
aspectus: 7,13 y 63 (= oculus).
attingere: 7,5.
attonitus: prol., 9.
auctoritas: 9,8; 37,1; 73,3.
augmentatio: 2,32.
aut certe: 1,8; 9,3; 42,3; 43,8; 58,20.
baiulare: 2,20.
balneae: 36,8.
benedicere: 4,32; 7,43; 25,6.
Benedictiones (cántico Benedicite): *12,4*.
biberes: 35,12.
breviare: 11,12; 20,5.
brevis (= breviarium): 32,3.

caducus: 2,33.
calciarium: 55, tit.
caligae: 55,6 y 19.
candela: 22,4.
canonicus: 37,3; 67,3.
capax: 2,12.
capitale: 55,15.
capitula (del salmo 118): 18,2,3 y 7.
caput (Quadragesimae): 15,2; 41,6; *48,10 y 16*.
— ad caput: 18,23.
— in capite: 65,10.
castigatio: 2,28.
catholicus: 9,8; 73,4.
causa: 2,18; *35,1*; *46,5*; *60,6*; *63,7*; 68,2; 71,6.
causari: 2,35; 55,7.
cellarium: 46,1.
certo (pro): 2,38; 4,49.
cessari: 6,2.
cetero (de): 4,58; 71,4.
chorus: 43,4 y 11; 44,5; 63,4.
circa: 7,18; 27,1; 28,5.
citius: 5,9.
clamosus: 7,60.
clarescere: 62,10; 64,4.
claustrum: 4,78; 67,7.
clausura: 6,8.
codex: 9,5; 10,2; 11,2; 33,3; 38,1; 48,15.
coenobita: 1,2 y 13.
coenobium: 5,12.
cogitatus: prol., 28.
comestio: 39,11.
commemoratio: 67,2.
commendaticius: 61,13.
commissum: 42,7.
comparare: 55,7.
competens: 31,18; 50,1.
complere: 42,8.
computare: prol., 5.
condecet: 3,6; 6,6.
confiteri: 4,57; 7,17 y 46.
congregatio: v. Comunidad.
conscientia: 7,35.

considerare: 48,25; 55,20 y 21.
consideratio: 8,1; 34,2; 37,3; 53,19; 55,3.
consolatio: 1,5.
conspargi: 2,5.
consuetudinarius: 18,24.
contagiare: 28,8.
contentus: 7,49; 61,2 y 3.
contristare: prol., 5; 31,6; 36,4.
convenire: 3,6; 5,2; 6,6.
conventus: 13,13.
conversatio: prol., 49; 1,3 y 12; 21,1; 22,2; 58,1; 63,1; 73,1 y 2.
conversatio morum suorum: 58,17.
convertere: 2,18.
converti: prol., 38; 7,30; 63,7.
coquina: 35, tit., 1 y 5; 38,11; 46,1; 53,16 y 17.
corde (ex): 9,10; 12,4.
corpus monasterii: 61,6.
correptio (= castigo): 28,1; 33,8; 48,20; 65,19.
corripere: 2,25 y 27; 21,5; 28, tit. y 1; 30, tit.; 32,4; 43,14; 48,19; 71,5 y 6.
crapula: 39,7 y 9.
curiose: 58,6.

dator: 5,16.
decania: 21,2.
decantare: 9,3.
declinare: 3,7; 7,29.
degradare: 63,7.
deificus: prol., 9.
deiungere: 48,12.
delicatus: 48,24.
demergere: 7,21.
deputare: 7,28; 36,7; 48,17 y 22; 49,9.
derelinquere: 4,26.
describere: 73,1 y 8.
desidiosus: 48,23; 73,7.
de sub (iugo): 58,16.
desuper: 58,29.
dictare: prol., 47; 2,19.
digerere: 17,1.
digestus: 8,2; 18,18.
diguari: prol., 5; 27,9.
directaneus: 17,9.
directum (in): 12,1; 17,6.
dirigere: prol., 3; 26,1; 50,4; 51,1; 54,4; 55,13; 67, tit. y 1.
dirus: 2,24.
disciplina: 2,14 y 22; 3,10; 7,9; 24,1; 32,5; 34,7; 54,5; 55,17; 56,3; 60,2 y 5; 62,3; 63,9; 18 y 19; 65,19; 70,4 y 64.
discordare: 4,73.
discussio: 2,6 y 39.
dispensatio: 22,2.
dispensator: 64,5.
disposite: 11,2.
dissimulare: 2,26 y 33.
distollere: 48,18.
diversus: 1,10; 7,9; 39,1.
— e diverso: 64,6.
Divinitas: 7,13.
divinitus: 5,4.
doctor: 5,6.
domestici (fidei): 53,2.
dominicus: prol., 45; 1,8; 4,61.
— dom. Oratio 13,12; 17,4.
— dom. dies: v. Domingo.
ductus: prol., 21.
dum quando: 18,25.

ebdomada: 18,23; 38,1.
ebdomadarius: 35,15; 38, tit., 10 y 11.
ecce: prol., 18 y 20; 4,75.
efficaciter: prol., 1.
effici: 2,40.
effugare: 48,24.
elatio: 4,69; 38,2; 62,2; 65,18.
Epitaticum: 42,4.
erigere (= amovere): 57,3.
osus: 36,9.
eulogia: 54,1.
evocatio: 7,9.
evolvere: 7,11.
excedere: 46,2; 68,2.
excepto: 48,22; 63,7.
excepto si: 42,10.
excepto quod: 10,2; 14,2.
excessus: 67,4.
excussus: 4,54.
exoccupatus: 5,8.
exordinatio: 65,7.
expendere: 18,8.
experientia: 1,6.
expletio: 17,4.
explicare: 5,9.
experimentum: 59,6.
explicit: prol., final; 73, final.
exsistere: 2,18; 23,1.
exstructi: 1,5.
extremitas: 7,49.

fallitus: 45,1.
fermentum: 2,5.
ferramentum: 32, tit. y 1.
fidelis: 7,38.
fluctuare: 27,3.
fomentum: 27,3.
foris: 3,9; 7,67; 43,8; 66,10; 67,5.
forma: 2,23.
fortis: prol., 3; 1,13; 18,16; 70,6.
fortuitus: 38,1.
fragilitas: 64,13.
fraternitas: 72,8.

gehenna: prol., 42; 4,45; 5,3; 7,11 y 69.
graphium: 33,3; 55,19.
grex: 2,8 y 32; 28,8; 63,2.
grossitudo: 55,7.

habitator: prol., 39.
heremita: 1,3.
heremus: 1,5.
hoc est: 1,2.
honestiores: 2,27.
hospitari: 1,10.
humiliare: 6,1; 7,1,8,52,53,54 y 66; 45,1; 57,3.

ideoque: 2,4; 30,2; 48,2.
id est: 1,3; 2,12,24 y 25.
ilico: prol., 48.
illusio: 53,5.
implere: prol., 43,; 2,1; 5,18; 7,31.
imponere: 24,4; 44,6; 47,2; 63,4.
imprimis: prol., 4; 4,1; 9,1; 12,1; 18,1.

improbus: 2,28; 23,5.
incendere: 7,11.
incessabiliter: 4,76.
inchoatio: 73,8.
incompetens: 48,21.
indigeries: 39,7.
indisciplinatus: 2,25.
indumentum: 55,6.
inenarrabilis: prol., 49.
infans: 31,9; 37, tit. y 1; 45,3; 70,4 y 6.
ingenuus: 2,18.
iniuriosus: 31,1.
inoboediens: 2,8,10 y 28; 23,1.
inoboedientia: prol., 2.
inordinatio: 65,10.
inspiratio: 20,4.
instantissimus: prol., 24.
instrumentum: 4, tit. y 75; 73,6.
integro (ex): 48,15.
intellegentia: 2,32.
intellegibilis: 2,27; 63,19.
inutilis: 48,18.
invicem: 22,6; 35,1 y 6; 54,1; 71, tit. y 1; 72,4.
irrationabiliter: 31,7.
irritatus: prol., 7.
iterum: prol., 11,14 y 32; 2,8,29 y 36; 19,4; 28,7; 29, etc.; 57,3; 58,11 y 13.
iubere: prol., 41; 2,4; 5,8 y 14; 31,5; 42,10; 44,4-6 y 8; 47,2 y 4; 53,8; 54,3; 57,3; 60,4.
iugiter: 22,4.
iunior: 3,3; 4,71; 63,8,10,12,15 y 16; 66,5; 68,4; 71,4.
iusiurandum: 59,3.
iussio: 26,1; 31,4 y 12; 33,2; 44,9; 67,7.

lassescere: 7,36.
Laudes (= psalmi 148-150): 12,4; 13,11.
laus (= divinum Officium): 10, tit.
lectio divina: 48,1.
lectisternium: 22,2.
lena: 56,15.
Lex (divina): 53,9; 64,9.
lintea: 35,8.
litania: 9,10; 12,4; 13,11; 17,8.

magisterium: prol., 50.
magistra: 1,6; 3,7.
maior: 2,1; 5,4 y 15; 7,34 y 55; 39,10; 63,16.
maledicere: 4,32; 7,43.
malignus: prol., 28; 43,8.
mappula: 55,19.
matta: 55,15.
Matutini: 8,4; 11,10; 42, tit. y 1; 13, tit. y 1; 15,3; 16,2 y 5; 17,1; 35,15.
mediante (hora): 48,6.
medicamen: 27,3.
meditare: 48,23; 58,5.
meditatio: 8,3.
meliorari: 36,9.
meminere: 2,1 y 30.
memor: 2,6 y 26; 4,61; 7,11; 19,3.
memoriter: 10,2; 13,11.
mensurate: 31,12; 48,9.
mensuratus: 55,8.
minime: prol., 22; 10,2.
ministrare: prol., 41.
minor: 2,35; 3,12; 63,16.
minus: prol., 41; 2,7; 30,2; 56,2.
minus venire: 18,16.
missae: 17,4,5,8 y 10; 38,2; 60,4.
mixtum: 38,10.
modulare: 11,2.
modulatio: 18,12.
molendinum: 66,6.
monasterialis: 1,2.
morbidus: 2,8; 28,8.
mox: 4,50; 5,4 y 8; 11,3; 42,3; 43,1; 58,21 y 26; 71,8.
mox ut: 2,26; 66,3.
multiloquium: 6,4; 7,57; 20,3.
munditiae: 35,7.
munusculum: 54,1.
murmuriosus: 4,39.
murmurium: 5,14.
musitatio: 38,5.

nascentia: 39,3.
natalicia: 14, tit.
necessitas: 7,33; 40,5 y 8; 42,10; 48,7; 55,19; 66,7.
neglectus: 11,13.
negligens: 2,25; 7,22; 43,5; 48,23; 73,7.
nimietas: 41,2.
nimius: 30,3; 41,4; 64,16.
nobilis: 59, tit. y 1.
Nocturni: 15,2; 17,1.
nominatus: 9,8.
nonnus: 63,12.
novicius: 1,3; 58,5,11,20 y 21.
noviter: 58,1.
noxa: 25,1.

oblatio: 59,2.
oblivio: 7,10.
obscultare: prol., 1.
observantia: prol., 21 y 29.
observatio: 3,11; 49, tit. y 1; 60,9; 73, tit. y 2.
obstruere: 59,6.
occasio: 54,4; 59,3; 62,4; 69,1 y 3; 70,1.
odire: 2,14; 4,60 y 65.
omnimodis: 18,23.
opera: 5,9.
Opus Dei: 7,63; 22,6 y 8; 43, tit. 3 y 10; 47,1; 50,3; 52,2; 58,7; 67,2 y 3.
O. divinum: 19,2.
ordinare: 62,1 y 2; 64, tit., 2 y 7; 65,3,6,12 y 15.
ordinatio: 60,6; 64,1; 65,1,4,11 y 16.
orthodoxus: 9,8.
osculum (pacis): 53,5.
ostiarius: 66, tit.

paenitere: 43,6.
pagina: 73,3.
palla: 59,2.
parcitas: 39,10.
pariter: 20,5; 53,4; 72,12.
participari: prol., 50.
participatio: 24,3; 43,15.
parvulus: prol., 28.
passio (Christi): prol., 50.
paterfamilias: 2,7.

paterna reverentia: 63,12.
pausare: 22,3; 48,5.
peculiaris (— e opus): 55,16 y 18.
peculiariter: 52,3.
pedules: 55,6,12 y 19.
pendere (— dat): 3,5.
pensum: 50,4.
percelebrare: 44,1.
percomplere: 44,7.
perdicere: 11,9.
perlegere: 11,10.
perpendere: 50,2.
persona: 2,16 y 20; 7,38; 34,2; 59,3.
pistrinum: 46,1.
plus: 2,30.
portare: 36,5.
portarius: 66,2 y 5.
possibilis: prol., 41.
praedicatio: prol., 31.
praepositura: 65,20
praepositus: 21,7; 62,7; 65,8,15,16 y 18; 71,3.
praevalere: 2,10 y 26.
presbyter: 62,1; 63,6.
primitus: 53,4.
prior: 6,7; 7,41; 13,12; 20,5; 38,9; 40,5; 43,19; 53,3,8 y 10; 63,10,12 y 15; 68,4; 71,4,6 y 7.
privatus: 13, tit. y 1; 71,3.
procaciter: 3,4.
procul dubio: 3,11.
prolixior: 18,21.
promissio: 58,19.
pronomen: 2,2.
propensus: 59,4.
Propheta (= Psalmista): prol., y 30; 2,9; 6,1 y 2; 7,3,14,23 y 29; 16,1 y 4.
propinquitas: 69,2.
provenire: 11,13.
psalmodia: 10,1; 17,1.
puer: 30, tit. y 2; 39,10; 63,9 y 18.
pulmentarium: 39,1 y 3.
pusillanimis: 48,9.

qualisvis: 69,2.
qualitas: 2,32; 55,1.
qualiter: 7,11; 19,6; tit. capit. 10, 13,14,16,27 y 30.
— (= ut): 41,5.

radicitus: 2,26; 33,1; 55,18.
ratiocinium: 2,39.
rationabilis: 2,18; 7,60.
rationabiliter: 31,7; 61,4; 65,14.
rebellio: 62,8.
recolligere: 32,2; 48,7.
recompensare: 4,76.
reconsignare: 4,76; 35,10.
recreare: 4,14.
Regum: 42,4.
relaxare: prol., 36.
reliquiae: 58,19.
reliquo (de): 43,9.
remaledicere: 4,32.
remissio: 43,11.
renuere: 61,5.
repraesentare: 7,64.
reservato: 59,5.
responsum: 5,14; 51,1; 66,1-3.
restrictius: prol., 47.
rubor: 73,7.

sacerdos: 2,26; 60,1; 61,12; 62,8; 65,3.
sacratus: 16,2.
sagum: 55,15.
saltim vel: 40,6.
sapientiae doctrina: 21,4; 64,2.
scamnum: 9,5.
scrupulositas: 40,1.
scrutinare: 55,16.
scurrilitas: 6,8.
securus: 7,39; 21,3; 32,1.
sedile: 9,7.
senex: 37, tit. y 1; 66,1.
senior: 3,12; 4,50 y 70; 22,3 y 7; 23,1 y 2; 27,2; 46,5; 48,17; 56,3; 58,6; 63,16.
senpecta: 27,2.
sepienarius: 16,2.
septimana: 18,24 y 25; 35,7 y 16.
sequestrare: 18,14; 43,16.
sera: 41,1.
servitor: 36,7 y 10; 38,11.
Silo: 2,36.
similis: 26,2.
simplicior: 2,12.
sin alias: 2,19; 60,5.
sinaxis: 17,7.
singularis: 1,5.
solacium: 1,4; 31,17; 35,3 y 4; 53,18 y 20; 66,5.
sollemnis (dies): 35,14.
sollemnitas: 12, tit.; 13,1; 14,1.
sollemniter: 58,24.
summodo: 2,21.
somnulentus: 4,37; 22,8.
sortiri: 26,2.
spiritalis: 4,46,50 y 75; 46,5; 49,9.
stabilis: 1,11.
stare: 11,9; 19,7; 43,7 y 10; 44,7; 61,9; 63,4.
stirpator: 31,12.
stramentum: 55,15.
subministrare: 2,40.
subrepere: 40,5.
subripere: 39,7; 57,7; 67,4.
subrogare: 21,6; 65,20.
subsellium: 11,2.
substantia: 2,35; 31,12 y 13; 32,1.
substrahere: 13,2; 43,4; 49,7.
suffectus: 59,3.
sufficienter: 53,22.
suggerere: 49,8; 65,5; 68,2.
suggestio: 68,4.
superfluitas: 36,4; 61,2.
superfluus: 55,11; 61,6.
super se: 36,7; 53,16.
supplicatio: 9,10; 60,2.
suspectus: 4,47; 64,13.
sustinere: 7,38; 35,14; 38,10.

tabulae: 33,3; 55,19.
tacite: 7,35.
taciturnitas: 6, tit., 2 y 3; 7,56; 42,9.
talis (hic): 5,7 y 13; 28,3; 48,19; 57,3.
talis: 43,9; 45,3; 47,1; 61,5,8,11 y 12.
talius: 65,10.
taliter: 48,20.
tantumdem: 2,8.
taxare: 18,18.

temperies: 55,1.
temperius: 11,1.
terror: 2,24; 53,15.
tertio (= ter): 9,1; 35,17 y 18; 38,3; 58,22.
teterrimus: 1,6.
tractare (apud se): 3,2.
transitorius: 2,33.
tribulatio: 4,18.
typhus: 31,16.
tyrannis: 27,6; 65,2.

ubiubi: 46,2; 63,19.
unguentum: 27,3.
unum (in): 42,3,7 y 8.
uno (sub): 43,13.
ustio: 27,3.
usus fructus: 59,5.
utilis: 7,18.
utilitas: 2,7; 3,12; 35,1 y 5; 65,12.
utrique: 2,6; 48,2.

vacare: prol., 43; 48,4,10,13,14,17, 18,22 y 23; 53,20.
vapulare: 45,3.
vasa: 31,10; 35,10.
vel certe: 59,4.
venerare: 4,70.
verbera: 2,28; 28,1; 30,3.
vestiarium: 55, tit., 9,13 y 14; 58,27.
vestigia: 44,4.
vetere: 55,12.
via (= viaje): 67, tit., 1,3 y 4.
vicissim: 9,5; 32,3; 38,6.
Vigiliae: 8,3 y 4; 9,8 y 11; 10,3; 11, tit., 1,2 y 11; 16,4; 18,6,20, y 23; 43,4.
vilicatio: 64,7.
vilitas: 7,49.
vindicta: 23,5; 26,2; 28,1; 42,9; 45,1; 67,6; 71,9.
violentus: 4,35.
vitiare: 61,7.

zelotipus: 64,16.

II. INDICE DE PERSONAS, LUGARES Y COSAS MAS NOTABLES

Los números seguidos de asterisco remiten a las notas.

Abad, entre los monjes antiguos 15 318*.
Abad, según S. Benito, 317ss.; administrador de los intereses de Dios 320*; padre del cenobio 85ss.; su nombre 318*; importancia 85; maestro 323*; elección 86; normas de gobierno 324*ss.; cualidades 86; dignidad 87; lugarteniente de Cristo 87 318*; poderes 87 88; misión espiritual 89; administrador temporal 88s.; padre espiritual 126s.
Adeodato, abad 50 51.
Adón de Fleury 700 701 712.
Adrevaldo de Fleury 43* 706 707 710 712*.
Agda (Concilio de) 405* 618* 630*.
Agustín, S. 7 26 27 71 78 120 246 249 249* 250 252 320* 361* 454* 593* 617* 652*. V. Reglas de San Agustín.
Agustín de Cantorbery, S. 699*.
Aigulfo, monje de Fleury 704 706.
Alameda, J. 35*.
Alamo, M. 251 251* 254 254* 720*.
Albareda, A. M. 259 259* 260 260* 263* 269* 723*.
Albers, B. 48* 70*.
Albers, P. 250*.
Alcuino 707.
Alesanco, L. 260.
Alinari, A. 56*.
Allodi, L. 264*.
Amand, D. 5* 20* 21* 22* 23* 31*.
Amberes 261 265 540*.
Ambrosio, S. 71 401* 402* 698 728*.
Ambrosio Auperto, S. 131.
Amorbach, monasterio 719.
Amplitud de espíritu 127s.
Anacoretas 310*.
Anastasio 140.
Anastasio II, papa 47.
Andrea del Sarto 721.
Antífona 401*.
Antín, P. 25*.
Antonelli, F. 143*.
Antonello da Messina 721.
Antonio, abad, S. 10 13ss 17 18 19 24 41 51 52 55 249.
Antonio, *vir illustris* 146 213
Anselmo, S. 268.
'Απάθεια 32 38.
Apophtegmata Patrum 15 31* 34.
Aquino 195.
Aquisgrán 256 257.
Arístides 320*.
Aristóteles 9.
Arnobio 320*.
Arroyo, G. 262.
Ascetas de la Iglesia apostólica 7; de la Iglesia de los mártires 8.
Ascetismo corporal 107ss.; espiritual 109ss; v. Vida ascética..
Asia menor 12.
Asís 718.
Astolfo, rey de los lombardos 711.
Astorga 723*.
Atanasio, S. 7* 9 13 24 25 320*.
Augsburgo (S. Esteban), monasterio 722.
Aureliano, S. 405*.
Autoridad 63s 284*.
Auxerre (Concilio de) 210*.
Avila 723*.
Avila, B. 260.
Ayglier, B. 264.

Babilonia 416*.
Badajoz 723*.
Bages, monasterio 697*.
Bailly, A. 495*.
Banz 719.
Barcelona 722.
Bardy, G. 29* 38* 47*.
Basilea 265.
Basilio, S. 7 13 20ss, 25 31 34 57 70 102 108 129 211* 248 249 252 253 427* 428* 431* 435* 617* 618* 648* 691*.
Batiffol, P. 136* 399* 402*.
Bauerreiss, R. 60* 259* 697* 705* 714*.
Bäumer, S. 398* 402* 404* 405* 420* 430*.
Baumstark, A. 403* 418*.
Bazzi, A., il Sodoma 719.
Beda, S. 136 699 700.
Belén 25 33 415* 430*.
Benedicto XIV, papa 715.
Benediktbeuren, monasterio 697 705.
Benifasar, monasterio 260.
Benito, S.: cronología de su vida 44*s, 60; *curriculum vitae* 42ss.; estudios 46ss. 70s.; anacoreta 50s.; en Subiaco 50ss.; en Montecasiano 55ss.; apostolado 58ss.; muerte 60; figura moral 60ss.; profeta 57 143s.; taumaturgo 57 71s, 143s.; ¿sacerdote? 58*; paternidad 72s.; hombre de Dios 78; visión 230; obra de S. Benito 80ss.; culto 697ss.; reliquias 702ss.; fiestas 697ss.; medalla 714ss.; iconografía 717ss.
Benito de Aniano, S. 251* 256 257 263 264 265.
Benzing, B. 42*.
Bérgamo 721.
Berlière, U. 3* 4 6* 58* 263* 402*.
Berlín 721.
Bernardo de Claraval, S. 373*.
Bernardo de Parenzo 720.
Berrugute (Alonso González) 722.
Besse, J.-M. 12* 13* 15* 617*.
Bibliografía benedictina: comentarios a la *Regla* 263*; discreción benedictina 65*; espiritualidad 103*; fiestas de S. Benito 697*; figura moral de S. Benito 61*; horario vigente en el cenobio de S. Benito 96*; iconografía de S. Benito 717*; lengua y estilo de la *Regla* 245*; medalla de San Benito 704*; oración 76* 78*; orden 64*; orden de S. Benito 82*; reliquias de S. Benito 702*; tradición manuscrita de la *Regla* 255*; vidas de S. Benito 42*.
Beuron, escuela artística 723s.
Biasiotti, G. 718*.
Biblia 21 119 248 289.
Blume, C. 402*.
Bobbio, monasterio 150* 155.
Boecio 45 246.
Bohier, P. 264.
Boll, F. 48*.
Bonifacio, S. 701.
Bonifacio de Ferentino 140.
Bonvilliers, A. 714*.
Boon, A. 18* 248*.
Borgognone (A. Stefani da Fossano) 721.
Bornemann, W. 28*.
Bourque, E. 697*.
Bossuet, J. B. 131.
Boullogne, Bon 722.
Bousset, W. 15* 31* 32* 38* 318* 541*.
Bouyer, L. 13* 14* 121*.
Braulio, S. 152*.
Brechter, H.-S. 43* 48* 70* 198* 246* 280* 663* 664*.
Bremond, A. 5*.
Bremond, J. 28*.
Brescia 703 711.
Bruselas 719 721.
Bruyère, C. 143*.
Buber, M. 121*.
Buddenborg, P. 96* 395*.
Burgkmair, H. 721.
Butler, C. 4* 10* 54* 81* 82* 86* 96* 97* 103* 108* 109* 110* 113* 123* 230* 244* 245* 248* 254 255* 256* 261 262 263* 266* 267 277 278 461* 537* 614* 619* 727 728* 729.
Cabrol, F. 42 245* 402* 415* 420*.
Cahier, Ch. 724*.
Calcedonia 618*.
Calmet, A. 263* 265 266 394* 403* 451* 630*.
Callewaert, C. 398* 399* 404* 405* 414* 420* 423* 432* 433* 439*.
Cambron, monasterio 261.
Campania 215 229 698 699.
Campenhausen, H. von 617*.
Cano, A. 722.
Cantorbery 258.
Capelle, B. 250* 252* 423*.
Caplet, A. 264*.
Cappuyns, M. 32* 33* 35*.
Capua 146 239 257.
Caramuel (J. de Loblokowitz) 648*.
Caridad 128s, 354*.
Carlomagno 256.
Carlomán 711.
Cartago (Concilio de) 210*.
Casel, O. 230*.
Casiano 7 12 18* 32ss, 33* 34* 35 36 37 38 39 40 41 71 76 76 83 102 110 113 121* 123 139 140 173* 178* 186* 247* 248 249 250 252 264 304 309 311 361* 372* 373* 401* 415* 427* 430* 431* 432* 435* 681* 690* 691*; v. *Colaciones. Instituciones.*
Casino 182* 183 231 268 517* 598*.
Casiodoro 45 46 246 427*.
Caspar, E. 58* 704.
Castellón de la Plana 723.
Castidad 6.
Cavallera, F. 25*.
Celia 184*.
Cenobio benedictino: organización 80ss.; medios de subsistencia 83; la vida en él 94ss.; edificio 82s.
Cenobita 309*.
Cenobitismo 37; pacomiano 17 22*; basiliano 22.
Certain, E. de 706*.
Cesáreo de Arlés, S. 24* 244* 249 320* 389* 410* 411* 581* 599* 618*; v. Reglas de S. Cesáreo.
Cicerón 43 139 246 247.
Cilleruelo, L. 249*.
Cipriano, S. 71 119 250.
Cirilo de Alejandría, S. 593*.
Cisneros, G. de 260.
Císter 643*.
Civate, monasterio 263 264 717.
Clarke, W. K. L. 21* 22*
Claudio, emperador 50.
Clausura 114s. 357*.
Clemente de Alejandría 29 31 38 320*.
Clervaux, monasterio 720.
Clivus Scauri, monasterio 137 138.
Colaciones, de Casiano 34s.
Colonia 264* 267*.
Columbano, S. 26.
"Comunidad de Cluny" 131*.
Comunidad monástica 94 128ss.
Conciencia (Manifestación de) 382*s.
Consejo de la comunidad 334ss.
Constancio, obispo de Aquino 140 146 194* 195 199*.

Constantino, abad de Montecasino 12 146 159.
Constitución benedictina 81.
Constituciones Apostólicas 411 415.
Consultationes Zacchaei et Apollonii 25.
Contemplación 39ss.; S. Benito y la contemplación 113s. 123s.
Corbierre, A. 714* 723*.
Corinto 8.
Correa del Vivar, D. 722.
Cozza-Luzzi, J. 153 155.
Cristiani, L. 31* 33*.
Cristocentrismo de la *Regla* 124ss.
Cuenca 723*.

Chadwick, O. 30* 33*.
Chamard, F. 702* 704.
Chapman, J. 42* 43* 51* 60* 83* 84* 244* 245* 697* 708* 726 727 728* 729.
Chauvin, P. 103*.
Chevalier, U. 42* 702*.
Christ, K. 507*.

D'Aloe, E. 719*.
Daniélou, J. 410*.
David, G. 721.
De Bruyne, D. 417* 427* 598*.
Decanos 90.
Dedler, H. 563*.
Delatte, P. 99* 103* 111* 122* 248* 255 267 394* 403* 411* 423* 425* 526* 527* 537* 586* 600* 648* 726.
Delehaye, H. 141* 702* 713*.
Delsart, H. M. 120.
Demonio 13 14 16 51.
De Rossi, J. B. 708*.
Desiderio, rey de los lombardos 711.
Diálogos, de S. Gregorio Magno: análisis 138ss.; autor 135ss.; difusión 135; ediciones 150ss.; nuestra edición 151ss.; en España 152*; fecha 139; fines 139ss.; género literario 139; libro segundo = vida de S. Benito 141ss.; fuentes 146; manuscritos 150ss.; obra eminentemente monástica 143; texto 149ss.; traducción griega 145; valor histórico 144ss.
Dionisio el Exiguo 249 540*.
Dios: en la *Regla* 282s.; presencia de 117ss. 374*; temor de 375*.
Discreción 64ss. 107ss.
Dold, A. 150*.
Donaueschingen 721.
Douzy (concilio de) 131*.
Draguet, R. 28* 32*.
Drinkwelder, E. 76*.
Du Cange 593* 630*.
Duchesne, L. 708*.
Dudden, F. H. 136*.
Dutilleul, J. 28*.

Effide (Affile) 49 50 55 146 147 160 160* 161.
Efrén, S. 432*.
Egipto 12 31 33 34 432* 448* 540* 691*.
Elías 4 50.
Eliseo 4 50.
Emons, H. 15* 60* 245* 319*.
Empédocles 5*.
Enfermero 91.
Engberding, H. 76*.
Engelbrech, A. 643*.
Ennodio de Pavía 47 246.
Enrique II, emperador 722.
Epicteto 5.
Epinal 264*.
Eremitismo 13ss.; semieremitismo 15ss.
Ermini, F. 247*.
Ermitaño (etimología) 310*.
Escete 12 33.
Escolástica, Santa 44 59 66 72 75 140 147 224* 225 226* 701 702 704 705 711 712 713 718*.
Esmaragdo, abad 257 264.
Esmirna 9.
Especioso, discípulo de S. Benito 146 239.
Espiritualidad de los monjes anteriores a S. Benito 27ss.; benedictina 102ss. 340.
Esteban III, papa 711.
Estrasburgo 720.
Ettal, monasterio 722.
Ettinger, A. 262.
Euquerio de Lyón, S. 24* 618*.
Eusebio de Cesarea 28* 308*.
Eusebio de Vercelli, S. 26.
Eustato de Sebaste 21.
Eustoquio, Sta. 119.
Eutiquio, S., abad 44.
Evagrio Póntico 30ss. 35 36 37 38 39* 40 540*.
Evicio, noble romano 147 173.
Exhilarato, monje 146 147 201.

Familia monástica 23 94s. 128ss.
Fe 117ss 294*.
Federici, D. 53*.
Ferraigne, J. 261.
Ferrari, F. A. de 261.
Filón 5* 29.
Fink, W. 53* 398*.
Firmico Materno 25*.
Fischer, B. 78*.
Flavio Josefo 5*.
Fleury, monasterio 697 700 701 702 704 705 706 707 708 709 710 711* 713 714.
Florencia 719 720 721.
Florencio, sacerdote 44 54 72 147 179 181.
Florencio, subdiácono 146 147 179.
Floro de Lyón 700 701 712.
Fortunato de Tuderto 140.
Franceschini, E. 250*.
Francfort 648*.
Frank, H. 60* 697*.
Frankenberg, W. 40*.
Freppel, Mons. 132.
Friedrich, F. 726 727.
Froger, J. 398* 399* 415* 423* 427* 431* 433* 435*.
Fürstenfeld 722.

Gaillard, J. 408* 569*.
Galdi, M. 43*.
García Villada, Z. 26*.
Garnier, J. 21*.
Garvin, J. 153*.
Gasquet, F. A. 81* 82*.
Gazet, A. 431*.
Genestout, A. 251 254.
Germán, obispo de Capua 33 34 59 146 228* 229 233 239.
Giovanni Pisano 721.
Giróvago (etimología) 313*.
Gobillot, Ph. 6*.
Godefroy, J. 706*.
Gorce, D. 3*.
Gracia 104 105* 297*.
Gravedad 61s.
Greco (El), D. Theotocópuli 723.
Gregorio Magno, S., autor de los *Diálogos* 135s; bibliografía sobre San Gregorio 136*; *curriculum vitae* 136s.; v. *Diálogos*.
Gregorio, discípulo de S. Benito 146 239.
Gregorio II, papa 135.
Gregorio Nacianceno, S. 12 31 135*.
Gregorio de Tours 402*.
Gremper, Ch. 265*.
Grisar, H. 136* 144.
Grützmacher, G. 244*.
Guéranger, P. 357* 714* 715.
Guétet, F. M. 21*.
Gugov, G. 711*.
Günther, M. 719.

Haeften, B. 451*.
Halkin, F. 17*.
Haillinger, K. 597* 598*.
Hammenstede, A. 129*.
Haneberg, D. 261.
Hardouin, J. 243.
Hausherr, I. 31* 32* 40* 123*.
Heckelsmüller, K. 719*.
Hernández, G. 723.
Herwegen, I. 42* 44* 47* 48* 50* 55* 61* 68* 103* 230* 248* 267 311* 319* 397* 398* 621* 691* 722* 726.
Heufelder, E. M. 463*.
Heussi, K. 3* 6* 13* 15* 19* 29* 319* 399*.
Hildebrand, D. von 719*.
Hildegardis, Santa 131.
Hildemaro 258 264 394*.
Hilpisch, St. 61* 68* 252* 253* 401*.
Hipona 252; concilio de 210*.
Historia Lausiaca 32 34 399* 540*.
Historia monachorum in Aegypto 34 249 540*.
Hofmeister, A. 48*.
Holbein el Viejo, H. 722.
Holweck, F. G. 701*.
Honorato, abad de Subiaco 146 159.
Honorato, S., abad de Lerins 24.
Horario del cenobio de S. Benito 95ss.
Hörger, P. 230* 690* 726 727.
Hormisdas, papa 245* 630*.
Hospedero 91.
Huber, M. 717* 718* 719 720*.
Hugeburc, monja 708.
Humbertclaude, P. 20*.
Humildad 75s. 111ss. 369ss.

Iglesia monástica 128ss.
Ignacio de Antioquía, S. 9.
Ildefonso, S. 152*.
Instituciones, de Casiano 34.
Isidoro de Sevilla, S. 152*.
Isidoro, abad 618*.

Jerónimo, S. 4 10 12 18* 25 34 38 49 71 80* 107 119 139 201 250 264 286* 296* 308* 319* 454* 540* 652*.
Jerusalén (Primera comunidad cristiana de) 7 22 27 129.
Jesucristo y los monjes 6; presente en el abad, huéspedes, enfermos, etcétera 118; centro de la espiritualidad benedictina 124ss.; padre 319*.
Juan Bautista, S. 4 56 59 60 422*.
Juan Crisóstomo, S. 12 33 34 80* 427* 435*.
Juan Evangelista, S. 10 11 320*.
Junkenhofen 722.
Justiniano I, emperador 45.
Justino, S. 139 320*.

Kastl, monasterio 264.
Kerlorian, G. de 717*.
Klauber, S., y J. B. 720.
Knier, C. 714*.
Knowles, D. 97*.
Koch, H. 5* 28*.
Köenders, E. 262*.
Kötting, B. 617*.
Kulmbach, H. 721.
Künstle, K. 717* 722* 724*.

Labriolle, P. de 4* 5* 12* 13* 17* 19* 22* 23* 25* 27* 38* 308*.
Ladeuze, P. 17* 18*.
La Fuente, E. 723*.
Lambot, C. 249* 252* 373*.
La Noce, A. de 155 230*.
Leccisotti, T. 702* 703*.
Le Clers, S. 720.
Leclercq, E. 704.
Leclercq, H. 401* 410* 702*.
Leclercq, J. 4*.
Lectio divina 100 119.
Lefort, Th. 16* 17* 18* 19*.
Le Mans 704 705 712 713.
Leno, monasterio 697 704 707 710 711.
Lentini, A. 48* 62* 69* 73 85* 129* 244* 246* 247* 248* 254* 255* 263* 267* 268 277 278 287* 290* 298* 299* 311* 337* 356* 361* 401* 411* 527* 531* 533* 559* 573* 587* 600* 614* 624* 638* 727.
León el Grande, S. 33 71 250 698*.
León de Ostia 158*.
Lerins, monasterio 24 33 264 389* 618* 722.

Le Sueur, E. 722.
L'Huillier, L. 60*.
Liberio, patricio 228* 229.
Lieske, A. 29*.
Linderbauer, B. 245* 246* 247* 255* 262 267 277 278 287* 288* 289* 293* 294* 295* 296* 299* 301* 310* 336* 341* 354* 355* 363* 389* 395* 397* 400* 421* 477* 513* 527* 573* 579* 586* 619* 630* 631* 639* 659* 681* 726.
Lindsay, T. F. 42*.
Lisborn (Maestro de) 721.
Liturgia 68.
Löbl, B. 714* 716.
Loew, E. A. 699*.
Londres 721 723.
Lorsch, monasterio 705* 706.
Lottin, O. 88* 89* 94* 103* 728 729 730 731.
Lucas, S. 11* 139.
Luis el Piadoso 131.
Lugano, P. 159*.
Lugo 723.
Lyón 699.

Mabillon, J. 58* 198* 704 705*.
Macario, S. 248 249.
Madoz, J. 153*.
Madrid 722 725.
Maestro de novicios 91.
Magister Conxolus 718.
Mâle, E. 718*.
Mallardo, D. 699*.
Mansi, J. D. 131*.
Mantua 721.
Marabitto, I. 721.
Maran, P. 21*.
Marcela, Santa 25.
Marcelino de Ancona 140.
Marco Aurelio 5.
Marcos Poeta 43* 158*.
Marmion, C. 103*.
Marmoutier, monasterio 24.
Marsella 33.
Marsili, S. 32* 35* 39*.
Martène, E. 261 266 267.
Martín, V. 47.
Martín de Braga, S. 26 540*.
Martín de Montemarsico 239.
Martín de Tours, S. 24 56 422 698.
Martínez, S. 28.
Martini, G. 719.
Martirio 8.
Massai, F. 254.
Maurinos 150 151 153 154* 155.
Mauro, S. 54 57* 66 72 147 172* 173 181 266 625* 724.
Maximiano, obispo de Siracusa 136 143*.
Máximo, S. 40*.
Mayer, H. S. 320*.
Mayordomo 90.
Mazón, C. 27*.
Mc. Cann, J. 42* 58* 714* 726.
Mecolaeta, D. 460 468.
Meester, P. de 411*.
Mège, A. 266 648*.
Melk, monasterio 260 264 721 722.
Melota 178*.
Memling, H. 721.
Memmingen 259.
Ménard, H. 251* 261 265.
Mérida 153*.
Mesina 721.
Mesopotamia 12 13*.
Metten, monasterio 261 262 267 714 715 716 718.
Michels, Th. 290*.
Mifsud, A. 398*.
Mills, M. B. 378*.
Mística, v. Vida mística.
Mittermüller, R. 150 151 154 155 264*.
Mohrmann, Chr. 246* 247* 259* 286* 296* 375* 403* 419* 528* 555* 564*.
Molitor, R. 47* 50* 53* 55* 82* 245* 302* 690*.
Monacato prebenedictino 3ss.; orígenes 4ss.; judío 4s.; pagano 5; oriental 9ss.; occidental 23ss.; galo 24; italiano 25s.; español 26; celta 26; fuentes de su historia 12.
Monaco, L. 719.
Monasterio (etimología) 304*; benedictino, v. Cenobio.
Monje; etimología 308*; benedictino 80 sacerdote 26s.; géneros de monjes 307ss.
Montalembert 82*.
Montecasino, monasterio 55ss. 59 147 158* 182* 183 198* 244 245 256 257 261 263 264 268* 395* 527* 690* 698* 699 702 703 704 705 706 707 709 710 711 712 713 714 715 718 724.
Monte Oliveto Maggiore (Siena) 718.
Montserrat, monasterio 260 721 722 723 725.
Morales, L. de 722.
Moreau, B. 261.
Moricca, U. 134* 139* 145* 149 150 151 152 153 154 155.
Morin, G. 25* 56* 103* 244* 249* 255* 410* 421* 451* 586* 699* 704*.
Morison, E. F. 21*.
Mortificación 110.
Mostraert, J. 721.
Muller, J. P. 230* 231*.
Númmolo, abad de Fleury 704 706.
Munding, E. 702* 704 705*.
Mundo (Apartamiento del) 114s.; v. Soledad.
Mundó, A. 59* 567*.
Munich 150 255* 266* 715 718 721 722.
Murphy, M. G. 21* 22*.
Muyldermans, J. 31*.

Nantes 721.
Nápoles 261 262 699.
Nattenberg 715.
Neresheim, monasterio 722.
Nerón 50.
Nicetas de Remesiana 410*.
Nitria 12 15 31.
Nonnberg, monasterio 718.
Nonnoso, abad 140.
Northumbria 699.

Notkero 700.
Novelli, F. (Monrealese) 721.
Noviciado 15 92.
Nuremberg 721.
Nursia 43 145 146 159.

Obediencia 18 110s. 285* 286* 358ss. 380*s.
Observancia de la *Regla* 74s.
Odón de Glanfeuil 57* 172*.
Oesterle, G. 463* 671*.
Oficio divino, v. *Opus Dei*.
Olphe Galliard, M. 5* 33* 36* 38* 39* 49*.
Oppenheim, M. 624*.
Optato, abad de Montecasino 709 711.
Opus Dei 98ss. 120 253 380* 392ss.
Opus manuum 101.
Oración 40s. 76ss. 119ss. 447.
Oreagna, A. 725.
Orden 64.
Orden de San Benito 81*s.
Ordo monasterii 249 417* 427* 435*.
Orense 723*.
Orígenes 28ss. 31 32 35 39* 78* 296* 320*.
Orleáns 618* 705 712 713.
Orvieto 264.
Ostia 259.
Ottobeuren, monasterio 719.
Oudin, P. 243.
Oxford 261.

Pablo, S. 8 11 126 127 248 286* 304* 320* 658*.
Pablo Diácono (Warnefrido) 135*, 136 256 258 259 263 264 664* 703 705 706 710 726.
Paciencia 380*s.
Pacomio, S. 13 16 17ss. 20 22 23 25 50 52 53 55 57 70 81 101 186* 249 253 581* 586* 617* 648* 691*.
Padres (Santos) 250.
Paladio 12 31 139 399* 477* 540* 618*; v. *Historia Lausiaca*.
Palamón, S. 16 18.
Palestina 12 33 432* 671*.
Pantoni, A. 56*.
Paradisus Heraclidis 540*.
Paringer, B. 248* 258.
París 255 260 261 264 266 267 722.
Paschini, P. 263*.
Passari, B. 720.
Paternidad espiritual 52.
Patricio, S. 26.
Paula, S. 25.
Paulino de Nola, S. 26.
Paz 292*.
Plauto 375* 407*.
Pedro, S. 47 136 138 243 698*.
Pedro Diácono 58* 138 140 264.
Peeters, P. 10* 17*.
Pelagio II, papa 145 146.
Peregrino, monje 146.
Pérez, A. 265.
Pérez de Urbel, J. 26* 251*.
Persio 108*.
Perusa 721.
Peterson, E. 31*.
Petitio 93.
Petschenig, M. 34* 249*.
Petronax de Brescia, abad 256 703.
Philippe de Champaigne 722.
Piolin, P. 714*.
Pipino el Breve 711.
Plácido, S. 54 57* 72 147 172* 173 625* 724.
Platón 130.
Plenkers, H. 255* 260* 261.
Plotino 5.
Plumbariola, monasterio 225*.
Pompeyano, abad 173.
Porcario, S. 24*.
Porcel, O. M. 136* 137* 249*.
Porfirio 5.
Portero 91.
Posidio 27*.
Pothier, J. 415*.
Potthast, A. 42*.
Pourrat, P. 28*.
Prado, G. 260.
Prepósito 90.
Presencia de Dios 117ss.
Previtali, A. 721.
Probo de Reate 140.
Profesión monástica 50; benedictina 93ss.
Promissio 93.
Próspero de Aquitania, S. 47.
Psiathium 186*.
Puech, H.-Ch. 29*.
Puig, S. 402*.
Pujol y Tubau, P. 155.
Puniet, P. 103* 124*.
Pureza de corazón 36 38.

Quentin, H. 58* 60* 697* 708*.
Quintiliano 47.

Rabano Mauro 700 701*.
Rafael (Escuela de) 721 725.
Raggi, A. 721.
Rahner, K. 4* 8* 9* 14* 17* 24* 25* 26* 28* 29* 31* 32* 33*.
Rambeck, E. 722.
Rancé, A. M., Le Bouthillier de 266.
Rebstock, B. 76*.
Reglas de S. Agustín 27 224* 249.
Reglas de S. Basilio 21ss.; reducción de Rufino 248.
Regla de S. Benito 58 61 80 125; análisis 268ss.; autenticidad 243; autógrafo 256; comentarios 263ss.; concordancias 262; destinatarios 245; ediciones 260ss.; elogios 131s.; esquema ideológico 275ss.; estilo 245ss.; fuentes 248ss.; lengua 245ss.; ley del cenobio 83ss.; manuscritos 256ss.; originalidad 251ss.; plan 268ss.; redacción 244; título 280*; tradición manuscrita 255ss.; traducciones 259ss.
Reglas de S. Cesáreo de Arlés 201* 224* 249 405* 581*.
Regla de S. Pacomio 18 186* 581* 586*.
Regula Magistri 250s. 254s. 257 277 396 431* 512* 527*.

Regula orientalis 248.
Regula I Patrum 248.
Regula II Patrum 248.
Regula ad servos Dei 27.
Reichenau 256 705.
Renner, F. 246*.
Renuncia 6 109s.
Resch, P. 9*.
Restout, J. 722.
Reynold, G. de 9*.
Ricci, J. 723 725.
Riedlingen, J. Chr. de 719.
Riepenhoff, P. 624*.
Righetti, M. 399* 400* 402* 404* 407* 410* 411* 433* 435*.
Rivera, C. 44*.
Robbia (Hermanos della) 721.
Robles, J. de 260.
Rohr, G. W. 260.
Rojo del Pozo, A. 103*.
Roma 25 146 147 153 159 161 193 243 256 261 268 571* 703 718.
Román, S. 3 50 51 147 161 163.
Rosweyde, H. 540*.
Rothenhäusler, M. 56* 93* 254* 320* 617* 618* 619* 690* 726.
Rott am Inn 722.
Röttinger, H. 720.
Rouët de Journel, M. J. 28*.
Rousseau, O. 410*.
Rufino 12 31* 32 71 248 249 540* 593*.
Ryelandt, I. 61* 64* 71* 75* 103*.

Sabino, obispo de Canosa 59 60* 146 193*.
Sachi, F. 721.
Saint-Martin des Champs, monasterio 719.
Saint-Mihiel, monasterio 264.
Saint-Vanne, congregación 266.
Salazar, A. 261.
Salonius, A. II. 541*.
Salvatorelli, L. 42* 54* 60* 63* 244*.
Salviano de Marsella 46.
San Crisógono *in mica aurea* (Roma) 718.
San Emmerán de Ratisbona, monasterio 705*.
San Hermes (basílica en Roma) 717.
San Mauro, congregación, v. Maurinos.
San Millán de la Cogolla, monasterio 261.
San Miniato (Florencia) 718s.
San Pedro de Salzburgo, monasterio 722.
San Sebastián en el Palatino 717.
San Severino (Nápoles) 719.
Sánchez Coello, A. 722.
Sano di Pietro 720.
Sant'Angelo in Formis 717.
Santa Croce (Florencia) 720.
Santa María in Pallara 718.
Santi, A. de 136* 144*.
Santo (Concepciones moderna y antigua del) 141.
Sarabaítas (etimología) 310*.
Sassoferrato (G. B. Salvi) 721.
Savaton, A. 357*.
Schaut, A. 230*.
Schlittpacher, J. 260.
Schiwietz, St. 4*.
Schmidt, E. 48* 261.
Schmitz, Ph. 43* 57* 60* 68* 88* 111* 120* 244* 255* 262 263* 727.
Schneider, H. 410*.
Schöpfer, W. 719.
Schroll, M. A. 263*.
Schuster, I. 42* 44* 45* 47* 50* 53* 56* 58* 159* 205* 225* 230* 245* 411* 630* 697* 703* 717* 718* 720* 727.
Seemann, H. 417*.
Séneca 5 168*.
Seo de Urgel 152 155.
Serra, P. 722.
Servando, abad 59 228* 229 231.
Seston, W. 28*.
Sicilia 193.
Signorelli, L. 717.
Silencio 115s. 365ss.
Silos, monasterio 251 262 723.
Silvestre el Joven, L. 719.
Símaco, papa 47.
Simeón el Viejo, S. 618*.
Simplicio, abad de Montecasino 146 159.
Sinaí (Península del) 12.
Siria 12 13 318*.
Sobriedad 108s.
Solario, A. (il Zingaro) 719.
Soledad 9 10.
Soto, D. de 431*.
Sozomeno 399*.
Spes, abad 44.
Spilker, R. 463*.
Spinello Aretino 419.
Stebler, V. 5* 103* 114*.
Stegmann, I. 624*.
Steidle, B. 7* 24* 27* 30* 122* 268 302* 320* 351* 401* 409* 411* 415* 431* 463* 479* 512* 617* 618* 619* 630* 638* 727.
Stilting 704.
Stolz, A. 8* 11 39*.
Stuttgart 722.
Suárez, A. 40*.
Subiaco 50ss. 147 160* 161 244* 264 718 721.
Subleyras, P. 722.
Sulpicio Severo 24 139 250.

Tajón 152 153*.
Tarragona 265.
Tavares Bettencourt, St. 29*.
Teano 256.
Tebaida 12 14.
Te Deum 410*.
Tegernsee, monasterio 257 719.
Teodemaro, abad de Montecasino 256.
Teodoreto de Ciro 139 618*.
Teodorico, rey 45 46.
Teodulfo de Orleáns 707.
Teofanio 140.
Teoprobo 147 231.
Terencio 407* 652*.

Terracina 146 204* 205 239.
Tértulo, noble romano 147 173.
Tertuliano 432*.
Thiel, M. 64*.
Thiers, J.-B. 714* 716.
Tomás de Aquino, S. 48* 230* 373*.
Tomás de Módena 720.
Tonsura 312*.
Tormo, E. 723*.
Torquemada, J. de 264 265.
Totila 46 59 60 142 147 148 191 192* 193 221 722.
Tours 722.
Trabajo 253; manual v. *Opus manuum*.
Traube, L. 246* 255 256 257 258 259 263* 699*.
Trullo (Concilio de) 211*.

Vagaggini, C. 105*.
Valentiniano, abad de Letrán 146 159.
Valentiniano, monje 186.
Valladolid (Congregación de S. Benito de) 260 265 720* 723 724.
Van Assche, M. 100*.
Van Conninxloo, G. 721.
Vanderbroucke, F. 620* 730.
Vanderhoven, H. 431*.
Vaticana (Pinacoteca) 720.
Vegetius 397*.
Verba Seniorum 249 541*.
Vergote, J. 19*.
Verheijen, M. 249*.
Veronese, B. 721.
Viajes 114s.
Vicente, P. 260.
Vicios 16ss. 37.
Vicovaro 166*.
Victricio de Ruán, S. 26.
Vida ascética (πρακτική) 36 37ss. 104ss.; según Orígenes 29s.; según Evagrio Póntico 32.
Vida contemplativa (θεωρητική) 38s.; según Orígenes 29; según Evagrio Póntico 32; según Casiano 36.
Vida mística 113ss.
Vida monástica: según Casiano 105; fin 35ss.; qué es 4; = trabajo 291*.
Viller, M. 4* 8* 9* 14* 17* 24* 25* 26* 28* 29* 31* 32* 33* 40*.
Vírgenes 8 9.
Virgilio 159* 243.
Virtudes 37s.
Vita Antonii 13 540*.
Vita Pacomii 540*.
Vitae Patrum 249 389* 531* 540* 541* 593*.
Vivell, C. 401*.
Vizmanos, F. de B. 9*.
Vocación 291*ss.; benedictina 103s.
Volk, P. 248*.
Völker 29* 30*.
Voluntad propia (Renuncia a la) 109s.
Votos monásticos 94 253s.

Wagner, A. 83* 415*.
Wagner, F. 401*.
Waitz, G. 150 151 155 156.
Walderdorf 699 700*.
Walter, H. 65* 66*.
Wandalberto de Prüm 700.
Watkin, A. 401*.
Weber, R. 431* 705*.
Wechtlin, H. 720.
Weingarten, J. 10.
Werden (Maestro de) 721.
Widnmann, I. 65*.
Wilibaldo, S. 708 709.
Wilibrordo, S. 699 700*.
Wilmart, A. 541* 727.
Wimmer, A. 664*.
Winandy, J. 49* 144* 148*.
Winteney 260.
Wolfenbüttel 716.
Wolter, M. 132*.
Wölfflin, E. 245* 261.
Wunibaldo, S. 708 709.
Wurmseer 726.

Yepes, A. de 81.

Zacarías, papa 134 155 212* 256 709 710* 711.
Zamora 723*.
Zarco, J. 451*.
Zimmermann, A. 57* 58* 701* 702*.
Zumkeller, A. 27* 249*.
Zurbarán, F. 722.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE "SAN BENITO",
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL
DÍA 25 DE MARZO DE 1954, FESTIVIDAD DE
LA ANUNCIACIÓN DE NUESTRA SEÑORA,
EN LOS TALLERES DE SUCESORES
DE RIVADENEYRA, S. A.
M A D R I D

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI