

### Los temas joánicos en la *Regla* de san Benito y su actualidad\*

El tema de las siguientes reflexiones que tengo el honor de exponerles, se me ocurrió cuando noté que en la *Regla* de san Benito (= RB), sobre más de sesenta citas de los evangelios sinópticos y alrededor de ochenta del *corpus* paulino, el evangelio de Juan es citado sólo cinco veces, las cartas tres veces y el *Apocalipsis* una vez. Todas estas citas explícitas por otra parte se encuentran en la *Regla del Maestro* (= RM). Y hay más: entre las citas principales, las del “buen pastor” (RB 27,8) no hacen más que introducir una alusión mucho más explícita a *Lucas* 15 (“*relictis nonaginta novem*”, etc.). Otra, capital, sobre la obediencia de Cristo (*Jn* 6,38: “*non veni facere voluntatem meam sed ejus qui misit me*” dos veces: RB 5,13 y 7,32, pero que para D. de Vogüé es “un verdadero lugar común” de la tradición, citado cuatro veces en la RM) encuentra en el tercer grado de humildad un paralelo paulino: “*factus oboediens usque ad mortem*”, y no parece, por tanto, indicar nada de específicamente joánico. Por último, el tercer pasaje sobresaliente sobre el discernimiento espiritual que hay que aplicar a los postulantes -“*probate spiritus si ex Deo sunt*” (1 *Jn* 4,1)- podría igualmente y sin dificultad ser reemplazado por una palabra análoga de san Pablo.

¿Cómo explicar esta laguna tan llamativa? El espíritu de Benito ¿sería extraño al del cuarto evangelio? Pero, digámoslo una vez más, todas las citas joánicas provienen del Maestro, que Benito habitualmente abrevia; la mayoría de las veinticinco citas joánicas del Maestro se encuentran en los pasajes omitidos. En cuanto al Maestro, con su rigidez y su sistema ascético meticuloso y cerrado, se puede considerar bastante lejos del espíritu joánico, donde el amor de Dios y el de los hermanos es la única ley de la vida cristiana.

Quisiera, sin embargo, mostrar que esta primera aproximación es engañosa. Lo es sobre todo por el hecho de que si el sistema del Maestro es cerrado y tiende a encerrar en sí mismo la Revelación y la Escritura, la *Regla* benedictina, por el contrario, está enteramente abierta hacia todas las Escrituras, cuya lectura integral siempre está supuesta y muchas veces es exigida (RB 9,8; 11,12; 42,4; 48,1. 15; 53,9; 73,3).

Una regla que pueda ser vivida es bien distinta a un calco del Evangelio. Más bien se la podría comparar con un escenario que no tiene valor literario propio, pero que es un medio para hacer vivir la pieza que se representa, y la pieza en nuestro caso es el Evangelio vivido, la vida del discípulo, la imitación de Cristo. Incluso habría que abstenerse de comparar la regla con una ley, se correría el riesgo de volver a caer en el Antiguo Testamento -es el reproche que los Protestantes hacen a los religiosos- sino que ella es más bien una ayuda (dada por el Espíritu a la Iglesia y por la Iglesia al cristiano) para hacer perseverar al discípulo en la caridad, en la seriedad de la libre donación total de sí mismo. Es un entramado que nos obliga a subir más alto y a dar más frutos en lugar de arrastrarnos por la tierra.

---

\* Conferencia pronunciada en el encuentro de Superiores Monásticos de Francia, en París, el 6 de diciembre de 1974. Traducción del texto francés, publicado en *Collectanea Cisterciensia* 37 (1975), pp. 3-14.

Esto es particularmente impresionante cuando abrimos la austera regla de *Pacomio*, desprovista de todo lirismo, casi sin acentos pneumáticos. Pero al lado de la regla, las cartas y los fragmentos de catequesis nos revelan a todo otro hombre: las referencias a la Biblia se multiplican, lo mismo que el recuerdo del ejemplo de los “santos”, es decir de los grandes personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. La misma observación para sus sucesores Teodoro y Orsio. El monasterio pacomiano que, juzgado solamente según la regla, pareciera ser una especie de cuartel militar, se transforma en una “santa *koinônia*”, animada por el amor y la edificación mutua de los hermanos: “Un solo corazón con tu hermano” (Pacomio, *Catequesis*: Lefort, 2). “El precepto *ama a tu prójimo como a ti mismo*”, le dice a Teodoro (*Catequesis*: Lefort, 62), “está por encima de todos los mandamientos, y debemos al Señor poder llevarlo a la práctica”.

No poseemos, lamentablemente, ninguna obra catequética de Benito, por el contrario es innegable que para toda la parte catequética de su obra confía en el Maestro, y que él, en su larga introducción, tiende más bien a explotar las partes parenéticas de la Biblia para adornar con ellas su *Regla*.

Evidentemente está el caso, a primera vista sorprendente, del “*Sancti patris nostri Basilii*” (RB 73,5), al cual Benito remite tan expresamente: en Basilio, al comienzo no hay distinción entre el Evangelio y la regla, sino la audaz empresa de captar al vivo la regla de vida cristiana en el mismo texto evangélico. En las “Reglas morales” las citas joánicas abundan<sup>1</sup>. Sin embargo esta *Reglas* no han sido escritas para monjes, sino más bien para feligreses fervorosos; más tarde, cuando se formaron distintos grupos, Basilio no llegó (incluso en sus *Grandes Reglas*) a formular un reglamento comparable al de Pacomio, de Casiano, del Maestro o de san Benito.

Finalmente, a medida que la *Regla* de Benito progresa, la influencia de *Agustín* se hace cada vez más sensible. El acento es puesto en la caridad fraterna, y, en el segundo tratado del abad (RB 64), en la caridad del Buen Pastor, en el “*prodesse magis quam praesesse*”, “*studeat plus amari quam timeri*”, “*et semper superexaltet misericordiam iudicio*”. Sin que se pueda señalar una sola cita expresa de san Juan, toda una atmósfera joánica penetra en la *Regla*, sobre todo hacia el final.

Para captar el espíritu de Benito, volvamos una vez más al último capítulo tan decisivo. Aquí se da la apertura integral hacia todas las fuentes y hacia toda la tradición viva. Él escribió “*hanc minimam inchoationis regulam*” como “*initium conversationis*”, desde donde podremos lanzarnos (*festinare*) detrás de los “santos Padres”, y tendremos entonces la Escritura entera como regla inagotable “*quae enim pagina aut quis sermo divinae auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti non est rectissima norma vitae humanae?*” (RB 73,3). Y si, según Benito, hay una decadencia del monacato en el siglo VI, no son las antiguas reglas las que él querría restablecer para ponerle remedio, sino las vidas, las realizaciones evangélicas de los grandes predecesores. Las reglas de Basilio y de Casiano “*quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum*”, para llegar inclusive hoy “*ad perfectionem conversationis*” “*sanctorum Catholicorum Patrum?*”.

Al adaptar su regla al espíritu de Agustín y de Basilio, y por medio de ellos dos ya implícitamente al espíritu de san Juan, al abrirla por otra parte a la Escritura en su totalidad como regla de vida -y esto significa concretamente: al misterio de Cristo-

---

<sup>1</sup> Ver GRIBOMONT, *Les Règles Morales de S. Basile et le N.T.*, Stud. Patr. II, 1957, pp. 416 ss.

Benito se encuentra necesariamente de frente a la última y más profunda interpretación de este misterio: la de Juan.

Para apreciar bien este encuentro es necesario saber leer la regla como al trasluz: lo que describe *in recto* el ejercicio cotidiano del monje no es verdaderamente comprendido más que cuando es el eco, el reflejo, la reverberación de Cristo mismo quien se convierte así en el tema principal, directo, único, tal como el Evangelio nos lo muestra. Es Cristo quien representa la meta y el elemento estable, la “*stabilitas*”. El monje por su parte, participa en esta estabilidad crística por su voto, su decisión formulada una vez para siempre. Pero no puede participar en ella más que por el esfuerzo cotidiano del “*currere*”, “*festinare*” (RB Pr. 4)

La apertura formal de la regla hacia la Revelación íntegra nos autoriza para este profundo cambio: es la teología o más bien Cristo quien prevalece, y la ascesis, que es secundaria, es la que está a su servicio. Este principio, si no me equivoco, nos lleva lejos y nos pide no solamente no detenernos en el retrato de Cristo que trazan los sinópticos, ni en los consejos morales de san Pablo, sino, unirnos a la imagen joánica de Cristo. Nos pide quizás incluso leer al trasluz el carisma especial de Benito, ese carisma tan pronunciado de “ser vigía” en la noche de este mundo, del “*custos quid de nocte*”, esa aptitud deseada por el Cristo sinóptico para saber distinguir los espíritus y leer los signos de los tiempos, ir más allá por lo tanto, para vivir con el Cristo joánico en la “*krisis*” permanente de la luz y de las tinieblas.

Antes de abordar algunos temas particulares, mostremos simplemente que este profundo cambio no es ni artificial ni violento. Se lo percibe particularmente en los pasajes donde se nos describe la obediencia perfecta. Evidentemente ésta no quiere ser una proeza ascética sino que saca toda su fuerza del ejemplo de Cristo. Es aquí donde interviene dos veces la cita de san Juan: “*Non veni facere voluntatem meam, sed eius qui misit me*” (5,13; 7,32). San Basilio nos dice en la regla latina (c. 69): “*Cum definitum sit, mensuram oboedientiae usque ad mortem esse*”. Por el hecho de que Dios Padre le pide al Hijo cumplir los “*impossibilia*”, esto es, cargar sobre sí todo aquello que para Dios es imposible, execrable, repulsivo, éste muere. Y es únicamente este ejemplo de Cristo lo que justifica el admirable capítulo 68 de Benito: “*si fratri impossibilia injungantur*”. Si el hermano presenta (según la regla), sin voluntad de contradecir, las razones de su imposibilidad a su superior, seguirá el ejemplo de Cristo en Getsemaní, y si, después de su petición, el superior mantiene su orden, el hermano seguirá el ejemplo de Cristo hasta la cruz. Mientras tanto, por qué no relacionar de inmediato las otras dos grandes articulaciones del “*ars spiritualis*” con la cristología: la “*humilitas*” con el abajamiento del Hijo hasta el anonadamiento completo de sí mismo; y la “*taciturnitas*” con la consumación del “*Verbum caro factum*”, con la brusca desaparición del Verbo en un cumplimiento existencial silencioso, con la actitud del cordero “*qui occisus est ab origine mundi*”, conducido al matadero “*non aperiens os suum*”.

El joven monje que pronuncia sus votos se entrega al Señor; pasa de la antropología (incluso espiritual) a la cristología: “*Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum, et vivam*” (58,21)

Intentemos ahora ilustrar este paso a la cristología tratando más de cerca cuatro temas que están tanto en el corazón de la regla como en el cuarto evangelio.

Estos son:

1. La *stabilitas*, el “*menein*” de los escritos joánicos,
2. la discreción o la *krisis* de la luz y de las tinieblas,

3. la obediencia comprendida como acto de amor perfecto,
4. la concreción de la autoridad: del Padre en Cristo, de Cristo en el Abad.

Cada uno de estos temas demandaría largos desarrollos; me limito a un esbozo, pero que querría a pesar de todo poner de relieve la actualidad de estos temas.

1. Es evidente que la *stabilitas* de Benito es la encarnación, la concretización de una actitud y de una decisión puramente espiritual. No tenemos más que advertir las yuxtaposiciones: “*Stabilitas seu perseverantia*” (RB 58,9), “si (hospes) voluerit stabilitatem suam firmare (RB 61,5). O, con un acento abiertamente cristológico, que apunta no a un acto sino a un *estado* de Cristo: “si revera Deum quaerit, si sollicitus est ad Opus Dei (quizás aquí: la vida en su totalidad en el servicio de Dios: Vogüé, *Comentario*) ad oboedientiam, ad opprobria” (RB 58,7). La vida religiosa es esencialmente un *compromiso de por vida*, los votos temporales no pueden ser comprendidos ni admitidos más que como un deliberado ponerse en camino hacia ese compromiso. Con el mismo se entra en un estado crístico. “Venerunt et viderunt ubi maneret, et apud eum manerunt die illo, hora autem erat quasi decima” (Jn 1,39). Se sigue estando en el monasterio porque se sigue estando con Cristo. Y según el primer grado de humildad estamos *con los ojos fijos* como él bajo la mirada del Padre. “Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem,... Pater enim diligit Filium et omnia demonstrat ei...” (Jn 5,19-20). Y Benito: “oblivionem omnino fugat et semper sit memor omnia quae praecepit Deus” (RB 7,10-11).

Es ésta una forma de encarnación especial en el monacato, que conserva todo su valor teológico, valor de encarnación como escatológico. Es inútil insistir sobre el valor de este signo en la actualidad, cuando tantos hombres desarraigados buscan la estabilidad con el mismo ardor que en el tiempo de la invasión de los Bárbaros.

Podemos con toda naturalidad asignar a la estabilidad monástica su lugar en el misterio de los cuarenta días pasados por Cristo en el desierto. Tenemos inclusive razón en hacerlo si ponemos el acento en la tentación, la vigilancia, la penitencia. Pero me parece que habría no menos y quizás más que pensar en el desierto del capítulo doce del Apocalipsis. Porque allí la existencia en la soledad, la estabilidad de esa existencia se extiende al tiempo de la Iglesia en su totalidad y la caracteriza profundamente. No se trata de una ascesis filosófica, aunque todas las formas exteriores del monacato se vuelven a encontrar entre los hindúes y entre los Pitagóricos, y no sólo la *anacoresis* y el *koinobion*, el *monazein* y el *enkleismos* sino incluso el *kathezesthai*, que para muchos correspondería a la “*stabilitas*”. Pero en Juan el motivo es completamente teológico. El Pitagórico huye del mundo, mientras que la Iglesia del Apocalipsis recibe en el desierto “un lugar preparado por Dios, para ser allí alimentada” durante los tiempos de la tribulación “apo prósôpou tou ópheôs”, alejada del rostro del dragón, a pesar de que el dragón intenta arrastrarla. Es conveniente que esta *situación* permanente de la Iglesia sea expuesta, visible para todos, por medio de la existencia monástica en su estabilidad.

Recordemos que el desierto bíblico tiene una doble cara: intimidad con Dios, pero en la derelicción, en lugares frecuentados por espectros y demonios. En el Nuevo Testamento los dos sentidos se vuelven inseparables. Escuchemos a Berengauda hablando sobre el *Apocalipsis*: “Solitudo Christus est... Christus desertus est a suis: ...in propria venit et sui eum non receperunt... Torcular calcavi solus. Mulier igitur fugit in solitudinem, quia apostoli et caeteri discipuli relicto Diabolo relictisque omnibus quae providebant, Christum secuti sunt” (PL 17,877). Igualmente Ruperto de Deutz: La mujer huye al desierto “quia videlicet nihil possidere in hoc mundo fida et tranquilla mentis solitudo

est” (PL 169,1049C). El desierto es la inmovilidad. La mujer permanece (*menei*) sin ella misma combatir, la tierra es la que viene en su ayuda. Ella no se preocupa de su alimento, Dios se lo provee. El desierto es además un lugar de visión (Ap 17,3): Juan es transportado al desierto para ver a la mujer sentada sobre la bestia y para asistir a su juicio. El desierto, redescubierto por Charles de Foucauld, es una figura fundamental de la Biblia, una idea que no se limita a su aspecto geográfico: “Relinquetur vobis domus vestra deserta”.

2. Es precisamente aquí donde se inserta el segundo aspecto joánico: el combate, o más exactamente *el juicio (krisis)* de las tinieblas por la luz. El combate espiritual es el tema más antiguo y el más tradicional de la teología monástica, desde Antonio y los pacomianos a través de Evagrio -aquí más que nunca discípulo de Orígenes-, Jerónimo, las homilias macarianas, Casiano, el Maestro. Pero todos estos combates son en primer lugar ascéticos, esfuerzos para encontrar la paz de Dios y de Cristo. Aun cuando el asceta libra sus batallas en cuanto discípulo de Cristo, venciendo con él las tentaciones de los “ocho malos pensamientos”, no emerge sino raramente en esta esfera joánica donde todo el ser del Verbo Encarnado es para siempre “lux quae in tenebris lucet” (cf. Jn 1,4). Pero no obstante es en esta esfera donde parece situarse la visión última de Benito. De punta a punta, el monje es atravesado por la línea de demarcación: “amor Dei – timor gehennae”. Su existencia cotidiana consiste en un esfuerzo perpetuo por salvar esa línea. “Currite dum lumen vitae habetis, ne tenebrae mortis vos comprehendant” (Jn 12,35; RB Prol 13): curiosa cita joánica, donde la luz no es entendida como la de Cristo todavía en vida, sino como la luz de la vida humana mortal. Ese es el movimiento perpetuo: “Deverte a malo et fac bonum”, un movimiento que en sí mismo oculta una tentación, la de atribuirse el mérito del esfuerzo: “qui timentes Dominum, de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed... Dominum magnificent...; Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam... Qui gloriatur, in Domino gloriatur” (RB Prol 29 ss.). Pero es preciso aproximar estas frases del Prólogo con el gran descenso del capítulo 7 para descubrir en ellas el alcance cristológico. ¿Por qué no solamente confesar sino creer “intimo cordis affectu” que se es “un gusano y no un hombre, oprobio de la gente y desecho del pueblo” (RB 7,52)? Esto no puede tener sentido más que en la conformación con Cristo sufriente, con la luz que penetra hasta lo más íntimo de las tinieblas, hasta la identificación redentora con ellas para disiparlas desde adentro.

El cristiano, él mismo, permanecerá siempre en el umbral de este misterio: por una parte, debe superar el puro ascetismo para seguir a Cristo; por otra parte es incapaz de identificarse con Cristo y su obra. Permanece como en suspenso, la elipse de su conciencia no podrá jamás redondearse en un círculo. El ejemplo de san Pablo es en este punto muy claro. Crucificado con Cristo, llevando sus estigmas, no se arroga en ninguna parte una función de corredor: “¿acaso Pablo ha sido crucificado por ustedes?”

Es precisamente en este intersticio donde se aloja la vocación benedictina. “Velen y oren” por ustedes mismos y por el mundo, pero velen y oren conmigo, en Getsemaní, conmigo, que yo mismo estoy en la más oscura tentación.

3. Hemos hablado ya del papel sin par de la obediencia. Ahora tenemos que estudiar la síntesis que se opera en ella entre *autoridad* y *amor*. Esta unión, en Benito, corresponde en el plano histórico, exterior, a la síntesis que él establece entre el Maestro y Agustín. Pero más interiormente, esa es una síntesis cristológica. Esto no aparece sino a lo largo del desarrollo de la regla. Al comienzo, la obediencia al Abad, -al *Magister*, que abre el primer versículo del Prólogo- aparece como un absoluto, indivisible, cuyo sentido se supone conocido. En efecto, Benito no hace más que resumir y continuar la larga

tradición monástica sobre la relación del “*pater pneumatikos*” (figura y representación de Cristo) y del discípulo, que a través de su padre espiritual recibe las órdenes del Señor. En este esquema primitivo, los dos aspectos están indisolublemente unidos; permanecen de tal modo unidos que el cenobitismo excluye prácticamente la escapatoria por arriba hacia la vida eremítica: la obediencia al *pater pneumatikos*, al *Abba*, no es solamente una medida pedagógica y por eso limitada en el tiempo, sino que posee un valor absoluto, insuperable.

Los dos aspectos de la obediencia, inseparables, tienen ambos su fundamento último en Cristo. Pues por una parte, el Abad no podría exigir una obediencia absoluta si no estuviera autorizado por Cristo (“*Christi enim agere vices in monasterio creditur*”). Representa a Cristo por su función, como doctor y pastor, y debe representarlo dando el ejemplo de la Palabra encarnada: “*omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat*” (RB 2,2. 12). Por otra parte, la obediencia que se le debe, es no menos cristológica puesto que ella debe ser absoluta, sin reservas, ejecutada por amor a Cristo (“*nihil sibi a Christo carius aliquid existimant*”, RB 5,2), a imitación de Cristo (“*tales illam Domini imitantur sententiam qua dicit: non veni facere voluntatem meam, sed ejus qui misit me*”, RB 5,13), de Cristo que obedece a Dios su *Padre* (“*quia oboedientia quae majoribus praebetur, Deo exhibetur*”, RB 5,15).

Cristo aparece, pues, tanto en el maestro como en el discípulo. Él mismo en efecto es inseparablemente el *Logos* que legisla y el Siervo humillado. En la *relación* monástica fundamental, Cristo está representado en su existencia *dramática* y en sus *dimensiones totales*: en su soberanía divina y en su abajamiento hasta el último lugar (sexto y séptimo grados de humildad) Uno no va sin el otro. Y esa es la gloria y la sublime ingenuidad del monacato y de su teología vivida en el permanecer allí: en esta representación *dramática* o más bien *sacramental* de la persona y de la acción de Cristo, sin querer superarla en una reflexión ulterior que, por otra parte, no conduciría sino a un callejón sin salida.

La pregunta reflexiva que podría plantearse es la siguiente: Cristo humillado obedece a Dios Padre y no a sí mismo, ¿cómo entonces el Abad puede, al mandar, representar al Hijo? El monacato no puede más que responder con la frase de Cristo: “*Quien me ve, ve al Padre*”, “*Mi doctrina no es mía sino de aquél que me envió*”. Y el respeto del Hijo frente al Padre se traduce para el Abad en el temor del Señor subrayado muy fuertemente: con el mandato que él ha recibido, el cuidado de almas que ha asumido, está él mismo en una obediencia más estricta que ninguna otra. No puede de ninguna manera hacer lo que quiera, “*quasi libera utens voluntate*” (RB 63,2).

En cuanto Cristo representa al *Padre*, el Abad está obligado a probar la humildad de sus súbditos para introducirlos en el espíritu de total abnegación -es la tradición unánime del monacato de los comienzos- pero en cuanto Cristo mismo es humillado por el Padre, el Abad debe hacer comprender que se trata ahí de una obra no de pura justicia, sino de amor, y eso es lo que se trasparenta en el segundo tratado sobre el Abad, en el capítulo 64: “*studeat plus amari quam timeri*” (RB 64,15): el Hijo no obedece al Padre sino en el amor recíproco, incluso cuando durante la pasión este amor no es más experimentado. Toda la fuerza del monacato se sitúa en esta relación cristológica, que por otra parte reaparece íntegramente en san Ignacio de Loyola, y que está en el corazón del testimonio de san Juan. Si san Benito ha salvaguardado y traducido la inspiración central del antiguo monacato a toda la civilización occidental, ha debido al mismo tiempo salvaguardar y traducir el meollo de la teología joánica.

Y pienso que -a pesar de las objeciones tumultuosas de la mentalidad moderna- sólo el firme mantenimiento de la intuición teológica original ofrece al monacato una oportunidad de sobrevivir. En este dominio habrá objeciones sin fin: el misterio divino del Calvario no es único, ¿cómo perpetuarlo en una especie de *técnica* humana de la humillación que corre el riesgo de desviar hacia una “opresión” de la peor especie? En todo caso, es preciso paliativos, medidas de precaución, escapatorias. Pero, finalmente, ¿Cristo no se ha entregado a su Iglesia, él mismo en su *acto* redentor, y no solamente en sus méritos, *post festum*? La Iglesia ¿no ha sido invitada a participar en su misma *acción*?<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Preveo una *objeción práctica fundamental*: la imagen de la paternidad del abad no puede ser restablecida. La evolución de la historia de la libertad (“*Freiheitsgeschichte*”) es irreversible.

- 1) Comienza en la edad media: el superior instituido para el bien de la comunidad.
- 2) Se prosigue evidentemente desde el *Aufklärung* y Rousseau.
- 3) Hoy, es la competencia la que decide:
  - la de cada uno que se especializa
  - la de (eventualmente) un colegio, un consejo (“*consilium*”: “*convovet omnem congregationem*” = cap.3) o solamente de “seniores”

#### *Respuesta*

El problema se plantea de la misma manera entre los Jesuitas y en los Institutos seculares (¡sobre todo!). Se trata de saber cómo una obediencia intacta, teológicamente integral, puede conciliarse con las responsabilidades personales que dependen en parte de la competencia de cada uno.

1. La obediencia plena (en la vida religiosa o en un instituto secular) no puede ser parcial, no concernir más que a la vida espiritual, excluyendo todo lo concerniente al trabajo, la profesión, etc.

Por otra parte, la obediencia no puede ser mecánica, no puede arrojar toda la responsabilidad sobre el superior como en ciertas reglas antiguas. Hay indudablemente raíces de la responsabilidad en el terreno secular que tiene sus leyes propias -que el superior debe respetar- hasta cierto grado. ¡Él también está comprometido! Pero hay límites, por ejemplo: el escándalo provocado, el daño causado a la Orden, a la comunidad, el detrimento del individuo.

Aquí se plantea el problema del bien mayor, del valor absoluto de la obediencia.

La obediencia cristiana (en seguimiento de Cristo) es, en efecto, el bien absoluto.

a) Hay por supuesto en ella, el bien relativo de la educación en la obediencia, la renuncia. Aprender a hacer las cosas difíciles, repugnantes: el abad es aquí también educador, doctor, *paideutês* (o el maestro de novicios, o el padre espiritual)

b) Pero hay, por encima, el bien absoluto, incondicional de la obediencia. Es ella la que finalmente ha salvado al mundo y no el apostolado activo. A la actitud que la obediencia manda, y que es disponibilidad, ningún límite (a priori) puede imponerse. Si se la limita, no se está en el camino de Cristo, y la vida religiosa ya no es más el sacramento que hace presente el acto redentor en su más pura esencia, sino un intento antropológico cualquiera donde sirve de criterio la eficacia exterior.

2. ¿Cómo conciliar todo esto?

a) Hay que exigir a todo precio una disponibilidad incondicional, incluso en el dominio de la competencia personal. Con esta actitud, hay que hacerse cargo de la profesión por espíritu de obediencia; ejercer la propia responsabilidad, eso es ejercer la obediencia. El superior se compromete en lo que concede; él también es responsable, pero no sólo hacia el inferior sino delante de Dios. Y puede que en ciertos casos deba relevar al inferior de sus cargas profesionales.

b) La prudencia es requerida en el ejercicio de la obediencia (pero sin ningún minimalismo).

- Para los asuntos espirituales, interiores: volver al *pater pneumatikos*, a la experiencia verdadera de un maestro espiritual (cf. el debate sobre el abadiato)

- La obediencia sólo es posible si hay confianza (como el Hijo tiene confianza en el Padre celestial), de otro modo no se puede conducir hacia las “*difficiliora*”, hacia las “*impossibilia*” (humanamente hablando): lo que puede ser necesario desde el punto de vista espiritual.

- Es necesario que aquél que obedece pierda en algún momento el sentimiento de dominar la situación. Es necesario que pierda pie... (Agustín: “*stare super se*”, con la cabeza baja). Y para eso, es necesaria una confianza fundada objetivamente en la competencia espiritual del director, y de una y otra parte, verdadera inteligencia natural y sobrenatural. Allí donde no hay cultura del corazón y del espíritu, la vida religiosa se torna imposible.

4. En esta figura de la obediencia está implicada toda una *teología trinitaria*. La regla - volvamos a decirlo- no es un tratado de teología. Si no poseyéramos algunas páginas del diario que Ignacio se olvidó de quemar, ¿quién adivinaría, a partir de sus Constituciones, su profunda mística trinitaria? En Benito, Cristo es a la vez, él mismo, el Salvador, el Juez, el *Logos*, y el representante del Padre. Lo hace concreto, viendo al Hijo encontramos acceso al corazón paternal. Cristo es también el hombre espiritual, la Presencia del *Pneuma* en el mundo. El Espíritu Santo aparece en Benito al final de los grados de humildad (RB 7,70) y en la descripción del comparativo del amor, del “magis”, que es el indicio de la presencia divina: “de modo que cada uno ofrezca a Dios, espontáneamente, con el gozo del Espíritu Santo, algo *más* de la medida impuesta” (RB 49,6).

Cristo es entonces la concentración para nosotros del misterio trinitario. Un tratado de la Trinidad, separado de la cristología, zozobra en abstracciones estériles. Cristo es, además, como en san Juan (cuyas estrechas relaciones con los libros sapienciales son conocidas) la condensación de todo el Antiguo Testamento (para no decir nada del Nuevo). Sin la menor duda, el Maestro y Benito ponen las palabras del salterio en boca de Cristo (cf. el *Prólogo*). Cristo es la vez el Verbo y la Sabiduría, pero un Verbo hecho carne y una Sabiduría que se hace locura de la Cruz.

Habría que sacar aquí una última consecuencia cristológica y especialmente joánica. Se sabe que la escala de los doce grados de humildad, descrita expresamente como escala de Jacob, lleva al que la recorre, en la regla del Maestro, desde la tierra al paraíso, copiosamente descrito en el final. Benito deja caer este final, deja incluso caer el paraíso, para no desembocar más que en esa caridad “*quae perfecta foris mittit timorem*” (1 Jn 4,18). Todo lo que el monje “observaba antes no sin temor, comenzará a guardarlo sin ningún esfuerzo..., no más por temor al infierno sino por amor a Cristo” (RB 7,68). Pasaje sorprendente en una regla que inculca tan a menudo el “timor Domini”. Se trata del “*caro factum est*” cumplido hasta el final, digamos técnicamente: de la escatología presencial.

¿No habría que reinterpretar a partir de aquí el *Oficio divino*, que ocupa el lugar central en el horario monástico? De ningún modo es volver a caer en la palabra veterotestamentaria, no encarnada todavía, por el contrario, el Oficio divino es la presencia del Verbo encarnado en su Iglesia, la cual alabando a Dios, entra en el mismo acto redentor. La comunidad sufre la regla del Señor, se abandona, se entrega, en una palabra obedece al movimiento existencial de Cristo. La misa se sitúa en el centro del Oficio, pero ese centro lanza rayos sobre todas sus partes que se convierten en órganos, como en Juan el gran discurso eucarístico y la oración sacerdotal final no representan más que la eclosión del misterio eucarístico en palabras. Y esta eclosión no es una exteriorización sino, por el contrario, la revelación (para los amigos íntimos) de las dimensiones ocultas del sacramento. Así, el Oficio benedictino está en condiciones de recorrer en todos los sentidos las dimensiones inagotables del misterio: *Verbum Caro*.

---

- Para los asuntos temporales: deliberación en común, con la persona en cuestión, con otras personas competentes. Pero, una vez aclarada la situación, el superior debe ordenar y no sólo aconsejar... Tener el coraje de aplicar el antiguo adagio: “qui vos audit, me audit”.

c) Centrar toda la vida religiosa en la conciencia viva de estar implantado en el misterio cristológico que es un misterio trinitario traducido en misterio eclesiológico. Los monjes tienen el deber de hacerlo presente y consciente a todos los que corren el riesgo de olvidarlo.

En resumen, me parece que una teología benedictina debería ahondar en profundidad y reunirse con las fuentes no sólo literarias o patrísticas sino *bíblicas* que la nutren. Debería apartar todo lo que en la tradición teológica y espiritual (¡no hablo de la *Regla!*) antes y después de san Benito limita o fija en un cierto nivel histórico lo que es intemporal, o más bien de todos los tiempos. En la tradición uno puede servirse de todo pero no debe detenerse en ninguna parte. Tampoco en la hermosa (quizás demasiado hermosa) literatura del siglo XII. Pues hoy no se trata tanto del amor a las letras ni del deseo de Dios sino del amor a Cristo humillado hasta la cruz y de la obediencia a Dios. O, si ustedes quieren, del deseo de obediencia. A través de las barricadas y de las prohibiciones de la psicología y sociología moderna, se trata de restablecer ingenuamente las proporciones y las relaciones cristológicas, en resumen, la regla del Evangelio, o *nomos toy Christoy* (Ga 6,2) que según el Concilio es la única regla de todas las órdenes: “Cum vitae religiosae ultima norma sit Christi sequela in Evangelio proposita, haec ab omnibus institutis tamquam suprema regula habeatur” (*Perf. Car.* 2a).