

# EL CAPÍTULO *DE HOSTIARIIS MONASTERII* EN LA *RB*: ¿TENSION POLARIZANTE ENTRE SEPARACIÓN Y DIÁLOGO CON EL MUNDO?<sup>2</sup>

## Introducción

Desde los escritos neo-testamentarios, la relación entre fe cristiana y mundo es expresada en forma dialéctica. Un ejemplo típico está representado por el Evangelio de Juan<sup>3</sup>, dónde continuamente dos conceptos de mundo se entrecruzan: uno positivo: *Porque tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único...* (Jn 3,16)<sup>4</sup>, y uno negativo: *... no ruego por el mundo...* (Jn 17,9); *... ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo...* (Jn 17,14).

El monacato ya desde sus orígenes reflejó esta tensión; implicó, no sólo una separación de carácter interior del mundo carnal, pecador, sino también una separación de carácter físico de la sociedad, y en cierto modo de la Iglesia misma, asumiendo dentro de esta última una especificidad propia, expresada en su aspecto positivo de la *búsqueda de Dios*, que empuja a dejar todo lo que puede distraer de la atención a

<sup>1</sup> La autora es monja benedictina del Monastero Smo. Crocifisso e S. Maria, y es docente de Monástica en el Ateneo San Anselmo, Roma, Italia.

<sup>2</sup> Trabajo de seminario realizado bajo la dirección de la Prof. A. BOECKMANN en el año 1999, en el Pontificio Ateneo San Anselmo de Roma. Traducción del italiano del P. M. José Otero, oco, Azul, Argentina.

<sup>3</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni* (Brescia 1973); (trad. del alemán: Freiburg 1965) I: 568-570; S. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto Vangelo* (Roma 1985) 256-269.

<sup>4</sup> *La Biblia de Jerusalén* (España, 1967). La Escritura será citada según esta edición.

Dios<sup>5</sup>. En una estructura de vida cenobítica, siguiendo las huellas de la primitiva comunidad apostólica, esta exigencia, para protegerse y crear las condiciones que favorecieran la paz y la oración, engendró un complejo arquitectónico, más o menos orgánico, circundado por un cinturón, cuyo único paso de adentro hacia afuera está constituido por una puerta. Y esta misma tipología incluso es verificable en la *Regula Benedicti*.

Como es bien sabido, Benito no es un espíritu especulativo, sino un organizador, y la Regla no es un tratado; por lo tanto no se pueden buscar en ella respuestas de carácter teórico. Benito no elabora una teoría del mundo; pero, de su Regla, que no es sólo un frío organigrama, de su estructuración, es posible ver como emerge un espíritu.

Quisiéramos, pues, descubrir la intención de Benito frente a un entumecimiento de la estructura, que se ha condensado durante siglos, en una parte de la rama femenina benedictina, en la ley de la clausura: querríamos intentar comprender si por medio del texto es posible “justificar” una modalidad de vida caracterizada por diversas formas, sin invocar principalmente el cambio de los tiempos, de la mentalidad, de la concepción de la mujer, sino, justamente, una respuesta de fidelidad al carisma recibido.

Utilizaremos una metodología que no recurre al texto para avalar las propias ideas ya elaboradas, usándolo instrumentalmente o eliminando tal vez elementos fundamentales, por considerarlos extraños a la mentalidad actual. Estudiaremos, por lo tanto, el capítulo 66, en primer lugar a nivel diacrónico, —ya que creemos que en este tema puede hacer emerger más marcadamente la problemática—, a través de la historia de la crítica redaccional y un análisis literario del capítulo. Luego haremos un relevamiento sincrónico, con un análisis lingüístico-sintáctico, —que no tiene la pretensión de ser exhaustivo, pero que ha sido trazado con el objeto de destacar ciertos elementos de la terminología usada, no inmediatamente perceptibles, para comprender de cuál dinámica son indicadores—, y haremos el enfoque de la estructura del capítulo mismo. Finalmente, en la conclusión, realizaremos una síntesis elaborando una comparación entre los dos análisis, tratando de descubrir si confluyen en determinar una homogeneidad de pensamiento acerca de la relación entre el monasterio y el mundo. Un epílogo, que intentará una breve relectura de la búsqueda en llave hermenéutica, señalará

<sup>5</sup> Cf. J. LECLERCQ, *Vita religiosa e vita contemplativa* (Perugia 1972); (trad. del francés: Paris 1969) 45-46.

el término de la reflexión.

## 1. Análisis diacrónico

Acerca de esta parte de exégesis, el estudio afrontará la problemática, primero, desde el punto de vista de la historia de la redacción, y luego, de la crítica literaria, con el objeto de comprender cuál es la relación con el mundo que se detecta, y ver si se puede delinear una posición propia de Benito.

### 1.1. Historia de la crítica redaccional del capítulo 66

Los estudiosos de la *Regula Benedicti*<sup>6</sup> están ya de acuerdo en que la misma tuvo varias redacciones. El capítulo 66 parece ser probablemente la conclusión de una redacción anterior. Los capítulos que siguen, 67-72<sup>7</sup> son considerados un apéndice agregado para precisar, pautar nuevas realidades que precisaban respuesta o dilucidar/sintetizar nuevas intuiciones que fueron madurando.

Es posible, pues, que 66,8 constituyera una primera conclusión, a la cual podría seguirle una segunda con la añadidura del capítulo 73, y por fin una última con la inserción de los capítulos 67-72<sup>8</sup>.

¿Cómo es posible sostener esta hipótesis?

Después de la interpretación de Wölfflin<sup>9</sup> (1895) acerca de la

<sup>6</sup> De aquí en adelante será indicada con la sigla *RB*.

<sup>7</sup> El capítulo 67 en realidad pertenece solo al apéndice, porque aparece después del 66. En realidad, si bien aquí hay algunas especificaciones nuevas para los hermanos de viaje, que toma de la *Regula Magistri* 66-67, ya había enfrentado esta temática en *RB* 50-51. (De aquí en adelante la *Regula Magistri* será indicada con la sigla *RM*). Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de Saint Benoît* (Paris 1961) 460.

<sup>8</sup> Cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît. Commentaire historique et critique* = *SChr* 184 (Paris 1971) IV: 95ss.; A. BÖCKMANN, *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln 53, 58, 72, 73*. (Münsterschwarzach 1986) 101-102. G. PENCO, *Ricerche sul capitolo finale della Regola di S Benedetto: Benedictina* 8 (1954) 25-42; *Id.* (ed.), *S. Benedicti Regula* (Firenze 1958) 277-279.

<sup>9</sup> Cf. E. WÖLFFLIN, *Benedicti Regula Monachorum* (Lipsiae 1895) IX. Aunque superándola con ulteriores análisis, E. Wölfflin sigue la posición de E. Schmidt, acerca de la posibilidad de otras redacciones. Este último había demostrado la existencia de dos clases de manuscritos que había atribuido a una doble recensión hecha por el mismo

última frase del capítulo 66: *Hanc autem Regulam saepius uolumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset*<sup>10</sup>, donde descubriría el final de una fase redaccional, la mayor parte de los estudiosos se han alineado con esta posición. En aquel tiempo, y también en décadas posteriores, esta hipótesis se apoyaba en criterios de crítica textual<sup>11</sup>: el capítulo 73 fue considerado más un epílogo que una conclusión y su versículo inicial: *Regulam autem hanc descripsimus ut hanc obseruantes in monasteriis aliquatenus uel honestatem morum aut initium conuersationis nos demostremus habere* (*RB* 73,1) enganchaba bien con 66,8: *Hanc autem regulam saepius uolumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset*. También el *autem* podía ser leído como un vínculo estilístico entre las dos frases<sup>12</sup>. Además, desde el punto de vista del contenido, el capítulo 73 podía también ser comprendido como una consolidación de todo lo que precedía.

Esta hipótesis se ha fortalecido finalmente, como consecuencia de la controversia *RB\RM*, que ha desembocado en la afirmación de la prioridad de *RM* sobre *RB*<sup>13</sup>. En la *RM*, de hecho, el capítulo *De hostiariis monasterii* es el último. Y es posible que Benito, que sigue generalmente el desarrollo del Maestro, pueda haber cerrado su Regla inicialmente con el capítulo 66, incluso realizando algunas modificaciones con respecto a su fuente.

En efecto, incluso retomando el título tal como lo encontró, reelabora el contenido del capítulo, y presenta, en contraste con el mismo título, un solo portero y no dos, como en *RM*, si bien agrega la posibilidad de un ayudante, si es necesario.

---

Benito. Cf. E. SCHMIDT, *Regula S. P. Benedicti iuxta antiquissimos codices recognita* (Ratisbonae 1880). A. LENTINI (ed.), *S. Benedetto. La Regola* (Montecassino 21980) LXXIX.

<sup>10</sup> La *RB* ha sido citada según la edición crítica de A. de VOGÜÉ - J. NEUFVILLE, *La Règle de Saint Benoît I-II = Schr* 181-182 (Paris 1972).

<sup>11</sup> Cf. R. WEBER, *Le chapitre des portiers dans la Règle de Saint Benoît et dans celle du Maître. Mélanges bénédictins* (Abbaye de S. Wandrille 1947) 210.230.

<sup>12</sup> Cf. G. PENCO, *Ricerche sul capitulo...* 34.

<sup>13</sup> Tesis debatida hasta hoy, (cf. M. DUNN, *The Master and St. Benedict: A Rejoinder: EHR* 197 [1992] 104-111), si bien ya está aceptada por la mayor parte de los estudiosos. Cf. M. BOZZI, *Introduzione. Regola del Maestro...* I: 9-13; A. de VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé...* 27-38; *Id.*, *Le Maître et Saint Benoît. Réponse à Marilyn Dunn* : *EHR* 107 (1992) 95-103.

Es además importante notar que en *RM* no figura la frase final de *RB*: *Hanc autem regulam saepius uolumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset*, *RB* 66,8. Pero encontramos una frase parecida en el capítulo 24: allí el Maestro quiere que la Regla sea leída cada día en el refectorio: *Legat namque cottidie regulam hanc... ideo... diximus regulam... legi... ut nullus fratrum excuset se ignorantia faciente emendare* (*RM* 24,15.31)<sup>14</sup>. Benito, pues, desplaza esta norma y la coloca al final del capítulo 66: nuevamente, este dato no puede ser sino una confirmación de que nos encontramos ante un capítulo de clausura<sup>15</sup>.

Benito, por lo tanto, habría cerrado su Regla inicialmente con el capítulo 66, según la hipótesis propuesta por los exégetas contemporáneos de la *RB*<sup>16</sup>.

Pero Benito, apartándose del Maestro, hace añadiduras sucesivas, aunque sin desplazar a otra posición el capítulo 66. Además inserta justo enseguida después de este capítulo, dónde se afirma: “*Monasterium autem, se possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua... uel artes diuersas intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis uagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum*” (*RB* 66,6-7), el 67 que trata “*De fratribus in uiam directis*”, cuya ubicación incluso es controvertida. ¿Cuál la posición originaria? ¿Pudo ocupar un lugar después del 53<sup>17</sup>, o entre el 51-52<sup>18</sup>?

¿Debemos pensar, por lo tanto, que pertenece al apéndice sólo porque viene después del 66<sup>19</sup>?

¿Pero por qué lo ha puesto Benito aquí y no lo ha insertado en otro lugar<sup>20</sup>, como ha hecho, por ejemplo, con algún otro capítulo compuesto en un segundo momento, pero no añadido al final de la Regla<sup>21</sup>?

Estas preguntas, legítimas, nada afectan al hecho de que el

<sup>14</sup> La *RM* es citada según la edición crítica de A. de VOGÜÉ, *La Règle du Maître* I-II = *SChr* 105-106 (Paris 1964).

<sup>15</sup> Algunos comentaristas, F. Stabile, C. Butler, sin embargo han interpretado la *Regula* como referida sólo a la clausura. Cf. G. PENCO, *Ricerche sul capitolo...* n. 13, p. 27.

<sup>16</sup> Cf. A. BORIAS, *Couches rédactionnelles dans la Règle Bénédictine: RBen* 85 (1975) 38-39, n. 6.

<sup>17</sup> Cf. G. PENCO, *Ricerche sul capitolo...* 39. Cf. R. WEBER, *Le chapitre des portiers...* 228.

<sup>18</sup> Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé...* 459.

<sup>19</sup> *Ibid.* 459.

<sup>20</sup> Por ej. se hablaba de los hermanos en viaje ya en los capítulos 50 y 51.

<sup>21</sup> Cf. por ej. la inserción del capítulo 3.

texto, tal como finalmente ha sido transmitido, ha mantenido el orden que presenta actualmente, creando una tensión polar entre un capítulo de clausura al que sigue uno que reabre al exterior.

Este relieve que emerge de la breve historia redaccional tal como ha sido descrita sucintamente, ¿es totalmente casual, o podría tener un sentido?

### 1.2. Análisis literario

Las fuentes subyacentes del capítulo 66 son varias: además de la *RM*, que es la principal, es posible reconocer una influencia del *De Institutis coenobiorum*<sup>22</sup> de Casiano, de la *Historia monachorum*<sup>23</sup>, y de la *Regula orientalis*<sup>24</sup>.

Pero estas últimas, ¿influyen directamente en la *RB* o son solamente indirectas, a través del Maestro? ¿Y es posible ver una reelaboración de Benito?

Si confrontamos la estructura de *RB*/*RM*, el esquema de fondo puede ser el siguiente:

	RB		RM
I.	1-5 Apertura\Relación portero con el exterior\dar una respuesta	I.	1-2 Apertura\Relación portero con el exterior\abrir-cerrar
			3-14 Reglamentación de la vida del portero
II.	6-7 Clausura	II.	17-23 Clausura
III.	24 Estructura de la puerta	III.	8 Apéndice Norma sobre la lectura de la Regla.

<sup>22</sup> Tendrá de aquí en más la sigla *Inst.* Seguiremos la edición de J. C. GUY, *Institutions Cénobitiques* = *SChr* 109 (Paris 1965).

<sup>23</sup> En adelante aparecerá con la sigla *Hist M.* Seguiremos la edición de E. SCHULZ-FLÜGEL, *Historia monachorum sive de vita sanctorum Patrum* (Berlin-New York 1990).

<sup>24</sup> Lo abreviamos con la sigla *RO*. Citamos según la edición de A. de VOGÜÉ, *Les Règles*

Más allá del título, que es el mismo en las dos reglas, y de la estructura de fondo, podemos encontrar alguna correspondencia textual sólo en la II parte entre *RB* 66,6-7 y *RM* 95,17-18<sup>25</sup>:

*Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum uel artes diuersas intra monasterium exercentur, ut non sit necessitas monachis uagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum* (RB 66,6-7).

*Omnia uero necessaria intus intra regias esse oportet, id est furnus, macinae, refrigerium, hortus uel omnia necessaria, ut non sit frequens occasio, propter quam fratres multotiens foras egressi, saecularibus mixti, forte a religiosorum oculis uisi, ad damnationem potius nostram ab eis pro angelis adoremur... Cum ergo haec omnia intus fuerint constituta, clausa sit semper monasterii regia...* (RM 95,17-18.22).

Podemos notar que Benito se separa aquí del Maestro. De hecho, aunque Benito retoma la estructura de fondo del capítulo: existencia de una puerta que conecte el interior y el exterior del y desde el monasterio, con la presencia de un portero, y subrayando la clausura, cambian las motivaciones y el sentido espiritual de esta estructura. Es interesante observar la sustitución, realizada por Benito del término *egredi* usado por *RM*, con *uagari*. La preocupación de Benito parece dirigida más a evitar distracciones *-uagari-*, a diferencia del Maestro, cuya atención está concentrada en asegurarse que la puerta pueda quedar siempre cerrada, como señal de la separación del mundo, y además para evitar a los monjes, los peligros vinculados con la salida, ya sea el de orgullo, si fueran considerados santos, o el del escarnio, si se encontraran con descreídos.

Muy interesante también la comparación con el párrafo de la *Hist M* 17,1-3.5, siempre en relación con el pasaje sobre la clausura, y

*des Saints Pères*, II = *SChr* 298 (Paris 1982).

<sup>25</sup> Remarcaré en negrita las correspondencias literales, y con subrayado las que, aunque utilizan palabras diversas, indican la misma realidad; finalmente, con distinta letra, las

con un versículo sobre el portero:

<p><i>Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum uel artes diuersas intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis uagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum (RB 66,6-7). Ad portam monasterii ponatur senes sapiens, qui sciat accipere responsum... (RB 66,1). Qui portarius cellam debet habere iuxta portam, ut uenientes semper praesentem inueniant, a quo responsum accipiant (RB 66,2). ... et cum omni mansuetudine timoris Dei reddat responsum festinanter cum feruore caritatis (RB 66,4).</i></p>	<p><i>... amplissimis spatiis circumsaeptum muroque circumdatum...(1). Intrinsecus putei<sup>26</sup> plures, horti... et quaecumque necessaria usibus erant sufficienter... ut nulli monachorum... necessitas ulla fieret exeundi foras ad aliquid requirendum...(2). Senior quidam uir grauis et de primis electus ad ianiam sedens hoc habebat officii, ut aduentantes... suscipiat...(3). ... Hic ergo senior in ianua, ubi ipse commanet, adhaerentem sibi habet hospitem cellulam, in qua aduentantes hospitio recipiat et omni humanitate refoueat...(5).</i></p>
---	--

Se puede detectar aquí, entre las perícopas confrontadas, una semejanza mayor con respecto de la de *RB\RM*, y se trasluce un conocimiento, no sólo por mediación del Maestro, sino directo del texto, que ha podido tener influencia con respecto al tipo de acogida que se debe ofrecer, subrayado por el *omni*, más allá de la disposición logística.

Es digno de interés comprobar cómo *RB* subraya principalmente la disposición interior, engendrada por la fe, que tiene que animar al portero, comparándolo con el acento puesto más sobre el elemento humano de cómo cumplir la acogida, presente en la *Hist M*.

En *Inst IV*, 7, 5-8, Casiano habla de pasada de la figura del por-



tero, en el capítulo de la acogida de un nuevo hermano confiado a un anciano, que según lo apunta, debe estar dispuesto a la acogida de los

<p>peregrinos y de cualquiera que venga.</p> <p><i>Qui portarius cellam debet habere iuxta portam, ut uenientes semper praesentem inueniant, a quo responsum accipiant</i> (RB 66,2).</p> <p>... et cum omni mansuetudine timoris Dei reddat responsum</p>	<p><i>festinanter cum feruore caritatis</i> (RB 66,4)</p> <p>... <i>qui seorsum haud longe a uestibulo monasterii, commanens habet curam peregrinorum atque aduenientium deputatam eisque omnem diligentiam susceptionis et humanitatis inpendit...</i></p>
--	---

Son relevantes algunas sutiles semejanzas textuales y una similitud en la preocupación por la calidad de la acogida. Según el texto de Casiano, –cercano al de *Hist M* en lo que concierne a la hospitalidad–, a los peregrinos, y a cualquiera que venga, se le debe acogida y humanidad con toda diligencia. Evidentemente, están sobreentendidas las dotes y la madurez adecuadas, en aquél que ha sido escogido para ese

<p>servicio.</p> <p>También la <i>RO</i> tiene un capítulo sobre el portero:</p> <p><i>Ad portam monasterii ponatur senes sapiens, qui sciat accipere responsum et reddere...</i> (RB 66,1).</p> <p><i>Qui portarius cellam debet habere iuxta portam, ut uenientes semper praesentem inueniant, a quo responsum accipiant</i> (RB 66,2).</p> <p>... et cum omni mansuetudine timoris Dei reddat responsum festinanter cum feruore caritatis...</p>	<p>(RB 66,4).</p> <p><i>Ostiaro cura sit ut omnes aduenientes intra ianuas recipiat, dans eis responsum honestum cum humilitate et reuerentia ac statim nuntian uel abbati uel senioribus quis uenerit et quid petierit. Nec ullus extraneorum patiatur iniuriam neque habeat cum aliquo de fratribus necessitatem ac facultatem loquendi absque conscientia abbatis uel seniori presentia... Ante omnia osta-</i></p>
---	--

*rius monasterii haec obseruabit, ne quemquam de fratribus ianuam exire permittat.*

Comparando los dos textos, se puede notar en el estilo de recibir, una mayor semejanza literaria por el *aduenientes*. El portero tiene que recibir sabiendo dar un *responsum... cum...* Además, en la *RO*, el empleo de los términos *humilitas* y *reuerentia* dan un toque diferente, de un sabor más religioso que en *Hist M e Inst*, y más cercano de *RB*.

Al final del capítulo aparece también la presentación de la figura del portero como guardián de la clausura. Podemos reconocer, pues, en la *RO* una polaridad entre una acogida y una separación, ya sea del huésped con respecto los hermanos, si no hay permiso del superior<sup>27</sup>, ya sea del monje, perteneciente al claustro, con respecto al exterior, a través de la interdicción de salir.

Podemos cerrar este análisis notando que, aunque *RB* depende en lo referente a la estructura de fondo de *RM*, ha conocido directamente las otras fuentes, y ha construido un capítulo con una impostación original reelaborando el material, con una relevancia marcada de la dimensión de fe que debe animar la acogida del portero.

Si bien el capítulo 95 de *RM* presenta una homogeneidad de contenido y parece que no existe un diálogo entre el “dentro” y el “fuera” del monasterio, *RB* se presenta de otra manera. En *RM* en efecto, el portero es el monje que abre y cierra detrás del que entra o sale; el interés primario está en el elemento de separación, de cierre con respecto del exterior, que se expresa también en la norma sobre la clausura. Benito en cambio, rompe la rigidez de esta estructura, y en los primeros versículos se puede notar la influencia de Casiano, de la *Historia Monachorum*, de la *Regula Orientalis*. Y tanto en esta última, como también en la *Historia Monachorum*, comienza a aparecer expresamente la idea de “un mundo cerrado dentro del claustro”: ... *amplissimis spatiis circumsaeptum muroque circumdatum...* (*HM* 17,1); *ne quemquam de fratribus ianuam exire permittat* (*RO* 26,6), pero en una relación positiva con el exterior, a través de una polaridad que emerge, representada por la acogida, por la respuesta que se debe dar, creando un movimiento dentro de los textos.

Parecería, sin embargo que Benito, no sólo mantiene esta dialéctica, sino que acentúa los dos elementos, con mayores precisiones sobre ambos polos, a través de una nueva expresión de ambos con

<sup>26</sup> Podría evocar la presencia de agua.

dimensiones que provienen de la fe, engendrando un campo de tensión, no casual, sino intencional.

### 1.3. *Notas crítico\interpretativas*

Ya sea desde el punto de vista redaccional, como del literario, es imposible no ver emerger, no sentir que hay un elemento no resuelto. Las opciones que Benito pone en el texto, parecen querer subrayar la polaridad entre un “dentro” y un “fuera”, sin exorcizar ni idealizar ninguno de los dos, y sin, por otro lado, relativizarlos, puesto que ambos son afirmados con fuerza.

Parece que Benito no encuentra una solución y prefiere mantener alta la tensión, a fin de que la atención no decaiga, y se pierda justamente el aspecto de polaridad. Entonces, después de haber dado la norma de que no es bueno que los monjes anden vagando afuera, inserta el capítulo *De fratribus in uiam directis*.

Sigue a *RM* en la estructuración del capítulo 66, pero se aleja en el contenido, abriéndose cordialmente, y con una óptica espiritual, a los que vienen al monasterio, siguiendo otras fuentes y reelaborándolas con originalidad.

¿Acaso no sabe lo que quiere? ¿Sólo las situaciones contingentes lo obligan a esta aparente o real no linealidad?

Es importante continuar la investigación, para ver si un análisis sincrónico aporta elementos de confirmación o negación a lo que hasta ahora ha aparecido. Es por lo tanto necesario acercarse al texto, dejándolo hablar, a través de un nuevo tipo de investigación.

## 2. Análisis sincrónico

Afrontaremos esta investigación en dos sub-párrafos, a través de un análisis lingüístico-sintáctico, que no realizaremos minuciosamente para cada expresión; pero siempre pondremos nuestra atención en lo que puede hacer destacar, convalidar o contrastar la clave de lectura adoptada, a la cual seguirá el relevamiento de la estructura del capítulo.

### 2.1. *Análisis lingüístico-sintáctico*

En la primera parte del capítulo, *RB* 66,1-5, en lo que se refiere al empleo del léxico, se puede evidenciar una terminología positiva que remite continuamente a la experiencia de fe, en la relación con el

exterior. Mientras que en la segunda parte, *RB* 66,6-7, se presenta un cambio de registro: no hay ya una percepción positiva de esta relación, sino que, en cambio, se subrayan los elementos que deben protegernos justamente del exterior.

v. 1: *senes sapiens*

Podemos comprender el término *sapiens*, de acuerdo a una hipótesis elaborada en un seminario anterior<sup>28</sup>, según una calificación filosófico\estoica, precisada en el ámbito cristiano: es el que ha alcanzado una madurez espiritual en la superación de los vicios. Evidentemente, en general, el camino espiritual exige tiempo, y esto explicaría porque se exige la presencia de un *senes*. Ahora bien, la calificación *sapiens*, recuerda que ser *senes* no implica necesariamente la sabiduría. Por lo tanto, el subrayado a tener en cuenta es el de un camino de maduración que el portero tiene que haber alcanzado.

v. 1: *uacari*

*Vacari*<sup>29</sup>, usado en sentido positivo, indica tener “tiempo libre para” en el ámbito de la *lectio*<sup>30</sup>. En cambio, en el contexto del capítulo sobre el portero este término adquiere un aspecto negativo, con el sentido de ser perezoso, y quizás, podría ser asimilado, como acepción semántica, a *RB* 43,8: ... *aut certe sedit sibi foris uel fabulis uacat...* En el capítulo que estamos estudiando, falta la determinación negativa, pero ya que se encuentra en un contexto de portería, no sería completamente fuera de lugar poderlo leer también en el sentido de “no perderse en charlatanerías”.

Es necesario notar que este término genera un problema de crítica textual, ya que algunos manuscritos traen *uagari*. Tanto J. Neufville como R. Hanslik<sup>31</sup>, en sus ediciones críticas, lo leen como una variante

<sup>27</sup> Se puede verificar la misma disposición en *RB* 53,23.

<sup>28</sup> Cf. L. NATALI, *L'accezione di "sapiens" in Regula Benedicti 31*. Manuscrito. Roma 1997.

<sup>29</sup> Cf. J. LECLERCQ, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge = StAns* 51 (Roma 1963) 40-48.80.

<sup>30</sup> Cf. por ej. *RB* 48, 4. 10. 13. 14.

<sup>31</sup> Cf. R. HANSLIK (ed.), *Benedicti Regula = CSEL* 75. Vindobonae 1972; A. de

de copista, y creen correcta la lección *uacari*. Desde el punto de vista semántico, una u otra lectura, no comportarían notables variaciones. La lectura *uacare*, podría subrayar el mismo aspecto de *uagari*, pero con el matiz particular del que tiene tiempo libre y no lo usa de modo apropiado. Así, estar ocioso, en sentido negativo, puede convertirse en un vagar con la mente, “ocuparse en algo vacuo”.

#### v.1.2.4: *accipere responsum et reddere*

Es interesante notar que Benito, antes de solicitar una determinada forma de actuar por parte del portero, subraya un aspecto dialógico, en el cual es presentada, en primer lugar, la capacidad de recibir una respuesta. Surge, por lo tanto, como necesidad primaria, una dimensión de la acogida también en la forma de la escucha.

Como elemento de contrapunto puede ser recordado RB 5,14: ... *si quod iubetur non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmurio uel cum responso nolentis efficiatur...*, que aunque está en un contexto diferente, porque se trata de la obediencia al superior, puede ser indicativo de un estilo de respuesta y de informe justificado por una motivación de fe: la obediencia prestada a los superiores ... *Deo exhibetur* (RB 5,15). También en el fondo del capítulo 66 está presente la referencia a una Presencia divina, porque en el huésped está Cristo, como había ya expresado el capítulo 53,1, y de algún modo es a Él a quien se escucha en quien se recibe, y es a Él a quien se contesta. En los versículos siguientes del capítulo 66, en efecto, Benito subrayará cómo debe ser la respuesta ... *cum omni mansuetudine..., festinanter cum feruore caritatis...* (RB 66,4).

#### v. 2: *semper praesentem*

Esta expresión subraya la dimensión temporal y espacial. Compromete totalmente a un hermano, y a un hermano de la comunidad, índice de que la acogida no es una realidad relativa. Por medio del portero, es la comunidad la que está abierta y disponible al mundo. De algún modo, el monje encargado de la puerta, se convierte en señal y huella de la presencia de los hermanos, y sobre todo de Dios para el mundo. Es interesante notar, en efecto, que la expresión *semper praesentem*

*sentem* aparece otras dos veces<sup>32</sup>, y siempre está referida a Dios.

v. 3: *mox*

Este término refuerza el *semper praesentem* y junto con él establece una circularidad. Un término está al servicio del otro. Indica la prontitud en el ejecutar –*sine mora*– como casi generada por una espera que recibe su cumplimiento.

v. 3: *Deo gratias o benedic*

Al que viene del exterior, se le solicita una bendición; se le reconoce pues una positividad. Este versículo debe ser comprendido, nuevamente, a la luz de lo que se ha dicho en RB 53,1.7: *Omnes superuenientes hospites tamquam Christus suscipiantur... Christus in eis adoretur qui et suscipitur.*

v. 4: *cum omni mansuetudine timoris Dei*

La expresión *cum omni mansuetudine* se presenta una segunda vez en RB 68,1.

La expresión *cum omni* indica la modalidad participativa, interior, con la que el portero debe actuar; la *mansuetudine* –*man-suetus*–, con su significado de “estar habituado a la mano”<sup>33</sup>, junto a *timor Dei*, indica una experiencia religiosa. *Timor*, término bastante complejo, por el genitivo *Dei* supera el aspecto que evoca predominantemente al miedo, para asumir el reconocimiento de una Santidad que trasciende al hombre. Es una cualidad requerida a todos los oficiales que tienen que desempeñar un servicio que implica relaciones<sup>34</sup>; es casi como decir que no basta sólo un trato humano: éste tiene que ser portador y expresión madura de una realidad de fe, para que pueda existir una justa lectura del acontecimiento, del reconocimiento de lo que representan los

<sup>32</sup> Cf. RB 7,14. 23.

<sup>33</sup> Cf. A. ERNOUT - A. MEILLET (ed.), “*Mansues, -etis et mansuetus, a, um*”: *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Augmentée d'additions et de corrections nouvelles par J. André* (Paris 1994) 384-385.

hermanos que se encuentran.

v. 4: *festinanter*

Es un *hapax*<sup>35</sup> en la forma adverbial. Aparece, sin embargo, algunas veces como verbo<sup>36</sup>, y una vez como sustantivo<sup>37</sup>. Es interesante notar como, a pesar de que su empleo no es frecuente, sin embargo es un término importante. Subraya en efecto la actitud que tiene que caracterizar la tensión hacia la liturgia<sup>38</sup>, o hacia el fin de la vida monástica<sup>39</sup>, además de ser usado para expresar la urgencia de la ayuda que el monje le pide a Dios, siempre en el ámbito litúrgico<sup>40</sup>.

Estas simples constataciones permiten encuadrar más claramente el valor semántico que este término tiene también en el capítulo 66. Puede indicar no sólo un sentido de celeridad con el que se debe hacer algo, sino también evocar el cumplimiento de otro ritual en la puerta, comprendido y justificado por el subrayado de que Cristo está en el huésped<sup>41</sup>. Podría indicar la atención a una Presencia que está en el hermano, Presencia de Dios que no está ligada solamente al coro o a la vida en la patria celeste.

v. 4: *cum feruore caritatis*

Se indica nuevamente una modalidad interior –*feruore*–, que tiene que traducirse en acción. La caridad es una virtud sobre la que se insistirá cada vez más, especialmente en los capítulos siguientes. Está presente también en *Pr* 46, siempre original de Benito.

En el fondo, la cuestión de la hospitalidad y de la clausura, toca el tema de la dimensión vertical de la caridad, en su relación con lo horizontal: *RB* 4,1-2: *In primis Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota uirtute, deinde proximum tamquam se ipsum.*

<sup>34</sup> Cf. *RB* 3,11; 31,2; 36,7; 53,21; 65,15.

<sup>35</sup> *Hapax* es una expresión técnica, de origen griego, con la que se indica un término que aparece sólo una vez en todo el texto.

<sup>36</sup> Cf. *RB* 18,1; 22,6; 35,17; 73,2; 73,8.

<sup>37</sup> Cf. *RB* 43,1: *festinatione*.

<sup>38</sup> Cf. *RB* 43,1; 22,6.

<sup>39</sup> Cf. *RB* 73,2. 8.

<sup>40</sup> Cf. *RB* 18,1; 35,17.

Estas dimensiones son retomadas y declinadas en la exigencia de un estilo de vida presentado, por ejemplo, también en el capítulo 72. Y, si bien la línea fraterna está dirigida explícitamente a los miembros de la comunidad, su práctica no podrá dejar de tener también repercusiones en el exterior.

v. 6-7: *necesaria\neccitas*

Estos términos crean casi un juego de palabras: todo lo que es necesario tiene que estar *intra monasterium* (RB 66,6), para que no haya necesidad de ir afuera. La salida, por lo tanto, está justificada y permitida como y por una necesidad.

v. 6: *artes diuersas*

Indica un trabajo artesanal. El monje no está dedicado sólo a la oración, trabaja. También este elemento puede ser indicativo de una separación con el exterior; el trabajo también se desarrolla dentro. Es necesario, sin embargo, recordar la presentación en otros capítulos de la realidad de los hermanos que trabajan fuera del recinto (de la clausura). ¿Aporía?

v. 7: *uagari*

Es interesante la elección de la palabra. Resulta un *hapax*. En el cap. 67, para indicar una salida utiliza *egredi*, y, en otro lugar, *exire*<sup>42</sup>. Para hacer notar la acepción semántica se puede confrontarlo con el empleo del adjetivo *uagi*, RB 1,11, que indica inestabilidad, el que no se ajusta a ninguna ley, sin objetivo, propio de quien no tiene un camino. Los giróvagos son definidos así, no sólo porque se desplazan de un lugar a otro, sino porque están sometidos sólo a sus voluntades.

Y Benito, en el contexto de este capítulo, con esta elección terminológica en la forma verbal, parece querer algo en particular: *uagari* parecería asumir una connotación que supera el aspecto físico del hecho de caminar.

v. 7: *non expedit*

<sup>42</sup> Cf. RB 53,1.7.



Es interesante el juego de palabras que puede surgir descomponiendo la palabra: “los pies - no - están libres, sueltos”, para ir afuera. Notemos que “los pies no están libres”... que puede conectarse con *uagari*, considerado en el sentido de “estar desatado (libre) de toda ley”.

Se presenta, pues, una tensión, como entre dos concepciones diferentes. Una positiva, que no puede reflejar una *fuga mundi* de un mundo juzgado malo: es Cristo el que viene; y otra aparentemente negativa que parece evocar la realidad externa como peligrosa.

¿Por qué? Si el monje tiene que estar siempre listo para la acogida, ya que en el huésped, aunque viene de afuera, se recibe a Cristo, ¿por qué es en cambio tan “peligroso” el hecho de salir?

La motivación parecería de carácter espiritual: *non expedit animabus* (RB 66,7).

Sin embargo, esta afirmación no comporta necesariamente la antítesis de que es malo afuera.

Por lo tanto, ¿Pide el contacto con el exterior una determinada madurez para no ser perjudicial para las almas? Pero, una vez más, ¿por qué, si lo que está afuera no ha sido presentado como malo?

¿Quizás se propone y se requiere un camino hacia la comprensión profunda de la realidad, alcanzada por la redención de Cristo?

Estas preguntas parecerían encontrar una respuesta positiva en la figura del portero presentado como *senes sapiens*, en el sentido antes dicho, o sea como un hombre ya capaz de leer la realidad con ojos nuevos. En efecto, ¿no realiza continuamente una transposición simbólica? ¿Acaso lo que está afuera, de hecho, ya no es percibido en su sola realidad humana, sino que se entreve “algo más”? Si no fuera así ¿por qué preguntar: *Benedic*? Y éste acontecimiento simbólico ¿no abre un espacio a la trascendencia en lo cotidiano y en lo terreno, aun dejándolo con su configuración?

Parecería, a esta altura de la investigación, que la separación tendría como fin un objetivo pedagógico: el mal convive con el bien, puede estar dentro y fuera del hombre; es pues el hombre, quien deberá aprender a reconocerlo, a superarlo y a vencerlo, como también a reconocer la presencia de Cristo en la realidad que viene a su encuentro.

<sup>42</sup> Cf. T 29; RB 29,3; 55,14; ...

## 2.2. Estructura del texto

En lo que se refiere a la estructura del texto, es posible hacer una doble lectura, estructural o de contenido.

A. Borias<sup>43</sup>, por ejemplo, lo ve estructurado en dos, porque encuentra una inclusión entre el primer versículo y el séptimo, -estaría más inclinado a leer *uagari* también en el v. 1:

1. *Monasterii... senes sapiens... cuius maturitas eum non sinat uagari.*
7. *Monasterium... intra monasterium... ut non sit necessitas monachis uagandi foris.*

La inclusión llama la atención sobre una preocupación esencial que anima a Benito: la de preservar a los monjes del peligro en que incurrirían con las salidas. El v. 8 constituiría así la segunda parte.

Pero también es posible la división en tres partes, según el contenido.

- v. 1-5      que tratan de la apertura
- v. 6-7     que se extienden sobre la clausura
- v. 8        como cierre con la recomendación de la lectura de la Regla.

La cercanía del tema del portero con el de la clausura, por otra parte, es constitutivo de la tradición: él es el custodio de la clausura<sup>44</sup>, y se encuentra así a caballo entre dos realidades.

Esta última estructura pone principalmente de relieve la contraposición entre apertura y clausura.

## 2.3. Notas crítico-interpretativas

Recordando el juicio sobre los giróvagos de *RB* 1,10-11 *—semper vagi—* es posible comprender la razón por la que los monjes cenobitas eligen caminar según el Evangelio, según una determinada forma, que se articula en una fuerte estructura.

Cada estilo de vida tiene un método propio para formar, y si se quiere llegar a la meta es necesario seguirlo con todo lo que implica. Para la *RB*, la conducta de vida se expresa principalmente en una exis-

<sup>43</sup> Cf. A. BORIAS, *L'inclusion dans la Règle Bénédicte*: *RBen* 92 (1982) 270-271.

tencia vivida dentro de los muros del monasterio, lo cual no quiere decir que se prohíban completamente las salidas, ni que se condene lo que está afuera.

En efecto, se puede salir con el permiso del abad, por necesidad, no para *uagare*. Es el *semper uagi*, el nunca estable, lo que hay rechazar, y no la salida por sí misma.

Podemos notar la exigencia a un alma que tiene que ser estable en Dios. Es el estilo de la oración *frequens* (RB 4,56), de una vida basada en el *quaerere Deum* (cf. RB 58,7), nutrida de silencio (cf. RB 6), de lectura (cf. RB 48)..., *propter emendationem uitiorum uel conseruationem caritatis...* (Pr 47), que para alcanzar esta meta, en un camino de maduración, asume una determinada modalidad de vida. El monje tiene que ser conducido, en efecto, a interiorizar las realidades creídas de la fe, para asumir un corazón nuevo y ojos nuevos en ese equilibrio humano-espiritual que le permita saber relacionarse *cum mansuetudine timoris Dei...*, *cum feruore caritatis*, RB 66,4, y reabrirse al exterior, por lo tanto, con un espesor y una calidad de carácter cristiano.

El monje debe, por lo tanto, aprender a no vagar dentro; por eso también se organiza una estructura arquitectónica que refleje y pueda ayudar a esta intencionalidad. Y se le da el servicio de relación con el exterior a un *senes sapiens et cuius maturitas eum non sinat uacari\ uagari*.

## Conclusión

Lo que surge de una mirada total, es que para la RB, la acogida y la separación no son valores en sí. El centro es Cristo. Y Él está en el origen de los dos movimientos, que por esto no pueden dejar de estar en tensión, y cuyo equilibrio no es fácil de encontrar. La riqueza poliédrica de Cristo, cuando se declina en la humanidad del hombre puede expresarse en polaridad. Cada persona, en efecto, no puede representar más que un pequeño aspecto del mensaje evangélico.

Benito, en cambio, querría quizás expresar varios aspectos simultáneamente. No esconde su intención, y prefiere hacer emerger, ya sea de la redacción o de los mismos textos, una dialéctica no resuelta. Parece, pues, que los análisis diacrónicos y sincrónicos se encuentran perfectamente.

Con respecto a las fuentes, la motivación nueva adoptada por Benito, a fin de que todo lo que sea necesario esté dentro del claustro, es de naturaleza puramente espiritual; lo que a él interesa es la atención

a lo que puede favorecer a las almas.

Luego, la senda estrecha, este camino particular de separación, es la forma que asume, no por desprecio del mundo, sino por la opción de seguir al Señor con las armas de la obediencia, en un cenobio que implica la *stabilitas*, no sólo para la enmienda de los vicios, sino para la conservación de la caridad.

Además, nada hace pensar que Benito hace una separación porque considera el Monasterio como un paraíso<sup>45</sup>, o como un estar en el cielo<sup>46</sup>; sino que el ojo, en cambio, está dirigido al camino interior que hay que recorrer.

Incluso debe resaltarse cómo la atención al alma en *RB* no quiera decir no ocuparse de los bienes, del trabajo, de los hombres, sino vivir estas relaciones según modalidades particulares. Esa vida mantiene, en efecto, una consistencia, una dureza, un empeño propio como para todo hombre.

Benito no tiende a la desencarnación, es concreto, y es exigente sobre el respeto de cierta modalidad, aunque su *discretio* le impide volverse ideológico.

El texto tiene una claridad y una lucidez propia, y presenta de algún modo también un punto de llegada que reabre al exterior: la estructura de la portería, a través del *senes sapiens*, capaz de poder reconocer en el huésped a Cristo, la presentación de una subjetividad en acción<sup>47</sup> –*cum*– permiten entender cómo el hombre “separado” no tiene por qué deshumanizarse, sino, por el contrario, debe cumplir un recorrido hacia su humanización. En *RB* 66,1-5 hay, de hecho, todo un entrelazamiento de dimensión espiritual y humana<sup>48</sup>. Y es la espiritual, que nacen de la fe, la que debe movilizarse para la acogida y del tipo de calidad que la caracteriza.

Por lo tanto, la primera parte de *RB* 66 –como también la primera de *RB* 53, si las confrontáramos– representan la tradición positiva.

El *senes sapiens* es el que ha hecho este recorrido. Es un camino de separación, presentado ya simbólicamente, más que realmente, en el

<sup>44</sup> Cf. *Praec* 53-54; *RO* 26; *Reg virg* 43.

<sup>45</sup> Cf. *Hist M* 17,4.

<sup>46</sup> Cf. *RM* 95,23. Definición, entre otras cosas, en contraste con toda la impostación sobre la comunidad en *RM*.

<sup>47</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé...* 487-489.

<sup>48</sup> BÖCKMANN A., *Xeniteia - Philoxenia als Hilfe zur Interpretation von Regula*

capítulo 58.

En este último la dinámica atraviesa el interior de la Comunidad: el novicio separado se convertirá en hermano cuando alcance el altar (cf. RB 58,23): habiendo llegado a Cristo, podrá volver a los hermanos. La misma dinámica puede ser reconocida en la comunidad, cuando uno de sus miembros es elegido para un servicio a los hermanos o de relación con el exterior. Las cualidades requeridas no son nunca sólo humanas<sup>49</sup>; indican por tanto un camino recorrido, el hecho de ser movidos por el Espíritu, de haber encontrado a Cristo. Entonces es posible volver a los hermanos y poder reconocer a Cristo en ellos.

La donación del monje, en efecto, no es solamente de carácter jurídico, sino místico. El monje tiene que haber vivido una enajenación de sí, de las cosas, de las personas, pero no como aniquilamiento, sino como personalización. Podríamos releer en esta clave el versículo del *suscipe me, Domine... tómate* (alienación)..., *et ne confundas me ab expectatione mea*, no seré decepcionado, frustrado, sino ... *uiuam...* (RB 58,21).

Por otra parte, en cambio, presenta la estrechez y las modalidades imprescindibles para quien ha decidido adentrarse en este seguimiento (cf. RB 66,6-7): vivir este tipo de camino sin satisfacer las exigencias que implica, dirá en RB 67,6: *plurima destructio est*.

Parece, por lo tanto, que puede ser afirmado que Benito era consciente, por experiencia, de esta tensión. De la historia redaccional, de hecho, como también de la estructura del capítulo<sup>50</sup>, aparece como si casi hubiera querido crear esta dialéctica, como para permitir que, siempre y nuevamente, cada comunidad, pudiera afrontarla dando su respuesta.

## Epílogo

Benito, quizás, expresa aquella dimensión antropológica que empuja al hombre que se busca a sí mismo, a la verdad, al absoluto, a separarse —el monacato es ante todo un fenómeno antropológico: recordemos el budismo, pero también las escuelas filosóficas de la antigüedad—, porque esta modalidad de vida tiene su alcance formativo. Pero

*Benedicti 53 in Zusammenhang mit Kapitel 58 und 66: RBS 14/15 (1988) 136.*

<sup>49</sup> Cf. por ej. RB 31,1-2. 8.13.16.

<sup>50</sup> Al menos de aquella de carácter contextual.

<sup>51</sup> Cf. E. SALMANN, *Christologie und Nachfolge. Versuch einer Typologie christologischen*

Benito manifiesta también la necesidad de cristianizarla. Su fuerte cristocentrismo, que se expresa en varias tipologías cristocéntricas<sup>51</sup>, connota su comprensión del monacato. Esta realidad cristianizada, de hecho, no puede eludir su relación con el mundo, ¿cómo no recordar el: *honore omnes homines* (*RB* 4,8)? Los elementos catalizadores son: seguir el Evangelio (cf. *Pr* 21), el *amore Christi* (cf. *RB* 4,10; 7,69) que recuerdan el hecho de que, aunque el cristiano no pertenece al mundo, sigue a un Dios que se ha hecho hombre, y que ha dado su vida por el mundo.

La vida ascética no puede ser más que una prolongación de la forma común de vida cristiana. Y si hacemos un examen concienzudo de las prácticas ascéticas, las tenemos que hallar en cada estilo de vida cristiana, aunque con diversas intensidades. Y, por lo tanto, también la separación en cierto sentido y en cierto grado, tiene que existir en la vocación misma del cristianismo.

La idea teológica de que el cristiano es un separado del mundo está, de hecho, presente ya en la Escritura<sup>52</sup>, pero en el monacato estamos frente a una distancia simbólico-paradigmática.

Aunque la *RB* no hace enunciados sobre el mundo, da criterios de lectura que pueden ser relevados a través del estudio de la terminología relativa a esta realidad<sup>53</sup>. Esto hace surgir que lo que se define como mundo, no tiene un valor negativo en sí, ni tampoco los hombres que viven en el “mundo”. La lucha está dentro del hombre, dentro del monje. Podemos encontrar una señal de esto, por ejemplo, en el capítulo 64, dónde los malvados están justamente dentro del monasterio y en el caso de la elección de un Abad que no sea digno, el Obispo o los cristianos vecinos pueden intervenir (cf. *RB* 64,4-6) —situación que sería impensable en la *RM*!—.

Evidentemente se concibe la vida monástica correlativamente a la manera como se mira el mundo y viceversa. Las dos concepciones se entrelazan. Y en *RB*, aun cuando no reflejan una dicotomía neta entre las dos, se constata una oscilación. Se la puede verificar en el ir del amor a los hombres que están fuera del monasterio, al temor del mundo que

*Denkens* : *EuA* 59 (1983) 331-341.

<sup>52</sup> Cf. por ej. *1 Co* 7,31.

<sup>53</sup> Cf. A. BÖCKMANN, *Ouverture au monde et séparation du monde d'après la Règle de S. Benoît* : *CCist* 46 (1984) 161-165.

<sup>54</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*. (Paris

circunda al mismo monasterio<sup>54</sup>, mundo, que, si atravesamos la Regla, no representa sólo el exterior, como ya hemos señalado, ya que el mal, el pecado también están dentro, pero del cual el exterior, justamente porque está afuera, se convierte en un simple simbolismo.

Al inicio de cada vocación monástica hay un éxodo. Este éxodo conduce a una comunidad cuya acogida es la de una comunidad constituida “fuera del mundo”, y las restricciones que lo acompañan son la consecuencia permanente de esta elección primigenia. La separación responde a una llamada de Cristo y se define en relación a él<sup>55</sup>. Sin embargo, el monje, aunque ajeno, sigue viviendo su responsabilidad hacia el mundo, pero tendrá que descubrir una “mundanidad apropiada”<sup>56</sup>, y la acogida es un símbolo de ello.

Los monjes con su ausencia, –clausura– dan testimonio de una presencia, y el que tiene que relacionarse con el exterior, tiene que ser capaz de hacer esto. Al mismo tiempo, tienen que saber hacer destacar, leer, creer, en primer lugar siempre a través de los que están puestos al servicio con el exterior, que ... *ubique diuinam esse praesentiam* (RB 19,1), mediante la acogida y el diálogo.

El monje, por lo tanto, aunque no sea del mundo, es de su tiempo y debe en este tiempo, adquirir una “no mundanidad contemporánea”<sup>57</sup>, que me parece quiere decir fidelidad en mantener esta tensión ejemplar entre separación y diálogo, para poder decir el absoluto de Dios, pero de un Dios cristiano, Encarnado.

Parece, pues, que la Regla no sólo deja espacio a esta lectura, sino que empuja en esta dirección.

I-06010 Citerna (PG)  
ITALIA

1977)363.

<sup>55</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît. Commentaire doctrinal...* 364.

<sup>56</sup> T. MERTON, *Una questione di scelta, Un vivere alternativo.* (Magnano 1994); (trad. dall'ingl.: London 1977)127.