

LOS ORIGENES DE LA NORMALIZACION MONASTICA OCCIDENTAL: LA REGLA DE SAN BENITO

Salvatore PRICOCO

Universidad de Catania

EN 1956, DURANTE LA SEMANA DE SPOLETO SOBRE EL MONACATO alto-medieval, y tres años más tarde en un volumen de "Studia Anselmiana" dedicado a la candente *Prioritätsfrage* entre la *Regula Magistri* (de aquí en adelante RM) y la *Regula Benedicti* (RB), un sabio benedictino español, Anscari Mundó, llamaba la atención de los estudiosos sobre un pequeño *Corpus* de reglas reagrupadas bajo el título genérico de *Regulae sanctorum Patrum*¹. Unos veinte años antes, algunos benedictinos españoles y franceses habían comenzado a preguntarse sobre la relación entre la gloriosa Regla del fundador y el oscuro y misterioso texto del Maestro. Hasta entonces, la *Regula Magistri*, impresa por primera vez en 1661², se había considerado siempre obra de un prolijo imitador de Benito y las grandísimas analogías entre los dos textos no habían suscitado inquietud entre los lectores. Pero ahora se sometía a discusión la tesis tradicional y se ponía en duda la prioridad de Benito: fue Benito -empezaba a afirmarse- quien tuvo constantemente ante los ojos la regla de Maestro, quien transcribió textualmente grandes párrafos de los primeros capítulos y quien copió la estructura, la distribución y la normativa³.

¹Anscari MUNDO, "Il monachesimo nella penisola iberica fino al s.VII. Questioni ideologiche e letterarie", en *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, CISAM IV (1956), Spoleto 1957), pp. 73-108; ID., "Les anciens Synodes abbatiaux et les Regulae SS. Patrum", en *Regula Magistri-Regula Benedicti. Studia Anselmiana* 14, 1959, pp. 107-125.

²En la *editio princeps* del *Codex regularum* de Benito de Aniano, por L. Holste (*Codex regularum monasticarum et canonicarum*, Roma 1661), reimpresa por M. Brockle (Augsburgo 1759) y recogida luego en el *Patrologia Latina* de Migne (vol. 103, coll. 393-701).

³Tras algunas anticipaciones de M. Alamo, F. Cavallera y Pérez de Urbel, la nueva y revolucionaria tesis fue presentada en 1940 por un monje de Solesmes, A. Genestout, en un artículo largamente meditado, de gran prudencia e igual resolución: A. GENESTOUT, "La Règle du Maître et la Règle S. Benoît", *Revue d'Ascétique et de Mystique* 21, 1940, pp. 51-112.

Como es sabido, a partir de aquí surgió una controversia encarnada, que asumió pronto las dimensiones, como se ha dicho con énfasis e indudable fundamento, de “una nueva cuestión homérica” (Franceschini) o de un auténtico “tréblement historiographique” (de Vogüé)⁴. En realidad, reconocer que el texto benedictino es tributario en gran medida de una regla precedente, y no sólo eso sino un calco literal en muchos fragmentos, significaba resquebrajar certezas historiográficas seculares, poner en duda el genio creativo de Benito, reconsiderar *ab imis* el papel y el significado de su obra, e incluso replantearse - renovando la vieja y nunca olvidada *querelle* sobre la autenticidad de los “Diálogos” de Gregorio Magno- la cuestión de la realidad histórica del gran fundador de Montecassino, lo que significaba renunciar a *a priori* mítico e ideológico de Benito como único creador del monacato europeo o, aún más, padre de la civilización misma de occidente, “Vater des Abendlands”⁵.

A medida que se aplacaba el impacto de la polémica y se suavizaban las contraposiciones críticas e ideológicas, se abrió camino la exigencia - y de ello da buena muestra el Congreso de Spoleto del 56 de ampliar el debate y llevar a cabo un estudio que abarcara la primera historia monástica de Occidente. En especial se advertía la necesidad de realizar un análisis sistemático de los textos legislativos prebenedictinos. En este sentido, ya había dado los primeros pasos la filología, en la primera mitad del siglo XX, estimulada por las investigaciones innovadoras de Ludwig Traube, a fines del siglo diecinueve, sobre la tradición manuscrita de la *RB*⁶. Además de la regla benedictina, otras, como las de San Agustín, Pacomio y Colombano, se habían beneficiado también de estudios importantes⁷, pero permanecían aún prácticamente inexploradas - y abandonadas a las viejas y a menudo inservibles ediciones de la *Patrologia* de Migne - casi todas las reglas antiguas, tanto las anteriores al Maestro y a Benito como otras contemporáneas y posteriores, hasta las grandes colecciones de Benito de Aniane. En los años sesenta y en las décadas posteriores han florecido los estudios en este campo, y una obra ingente de tipo filológico y de análisis textual minucioso ha puesto las bases para llevar a cabo una reconsideración del cuadro histórico⁸. Hoy se puede trazar ya un verdadero árbol genealógico de las distintas generaciones de códices monásticos⁹;

⁴Los estudiosos fueron conscientes enseguida de las dimensiones y la importancia de la controversia y se apresuraron a realizar observaciones equilibradoras: vd. E. FRANCESCHINI, “La polemica sull’originalità della Regola di S. Benedetto”, *Aevum* 23, 1949, pp. 52-72 (vd. también *ibid.*, 30, 1956, pp. 213-238); ID., “La questione della Regola di S. Benedetto”, en *Il monachesimo nell’Alto Medioevo...*, cit., pp. 221-256; G. PENCO, “Origine e

sviluppi della questione della Regola Magistri”, en *Antonius Magnus Eremita. Studia Anselmiana* 38, 1956, pp. 283-306. En 1975 (y ya antes en *Studia Monastica* 13, 1971, pp. 129-171) un especialista como Bernd Jaspert (*Die RB-RM Kontroverse*, Hildesheim 1975) registraba (no sin algunas omisiones) más de 600 trabajos sobre la cuestión. Para una síntesis cfr. S. PRICOCO, “Il monachesimo in Italia dalle origini alla Regola di San Benedetto”, en *La cultura*

in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno CNR di Roma 12-16 nov. 1979, Roma 1981, pp. 621-641.

⁵Sobre la tipología de Benito a lo largo de los siglos y los distintos calificativos con que ha sido celebrado -*vir Dei*, padre de Occidente, fundador del monacato europeo, el último de los Romanos, etc.- cfr. B. JASPERT, “Benedikt von Nursia -der Vater des Abendlands? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen”, *Erbe und Auftrag* 49, 1973, pp. 90-104; 190-207.

⁶Como se sabe, de los estudios de Traube (que han confluído en la ya clásica *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, Munich 1898), su descubrimiento de la importancia fundamental del códice de Sangallo A y su clasificación tripartita de los manuscritos de la *RB*, han seguido luego las pautas todos los estudiosos de la Regla, desde Wöflin a Pfenkers, Morin, Linderbauer, etc., incluidas las ediciones críticas más recientes de R. Hanslik (CSEL 75, Vindobonae 1960, 1977) y A. de Vogüé-J. Neufville (Sch 181-186, París 1972).

⁷La obra más notable es la edición del *corpus* pacomiano por A. Boon (*Pachomiana Latina*, Lovaina 1932).

⁸Aunque no se ha emprendido nunca un proyecto de conjunto, hoy disponemos de ediciones críticas de casi todas las reglas antiguas. En este sentido, la tradición de estudios en el área ibérica ha desempeñado un papel importante. En 1959 un monje de Monserrat daba a la imprenta el texto crítico y comentado de la *Regla de Pablo y Esteban* (J.E. VILANOVA, *Regula Pauli et Stephani. Edició crítica i comentari*, Monserrat 1959); el mismo año salía a la luz en el monasterio de Monserrat una nueva revista, *Studia Monastica*, que en los años siguientes se dedicó al análisis de las reglas latinas primitivas con numerosas contribuciones de especialistas, como J. Gribomont, G. Penco, A. de Vogüé, etc.

⁹Una buena síntesis se puede encontrar en la voz *Regole cenobitiche dell’Occidente*, escrita por A. de Vogüé para el *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Roma 1983, coll. 1420-1428, traducida al francés en el volumen *Les règles monastiques*, Turnhout 1985; en la página 14 un cuadro representa las principales relaciones entre las distintas reglas.

¹⁰Apoyándose en el formulario inicial (semejante al de las actas de los concilios), el enunciado jurídico de las prescripciones en plural y en la rápida indicación del número de participantes en el *explicit* de la RIVP, Mundó (en los dos artículos citados en nota 1, y más brevemente en la voz "Mönchsregeln", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Friburgo 1962, coll. 540-542) defiende que las *Regulae Patrum* son actas de sinodos en los que se habrían reunido los padres al frente de los distintos monasterios para reflexionar y deliberar sobre el gobierno de sus cenobios: una costumbre que -mantiene Mundó- debía existir ya en el siglo V y que se derivaba, aparte de los concilios episcopales, de las reuniones periódicas de superiores que señalaba Pacomio. Es difícil pensar que éstas fueron redactadas en España, como podría desprenderse de la presencia de ciertos hispanismos y como sostenía J. Pérez de Urbel (*Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid 1933-1934, I, pp. 495 sg.); es más probable que fueran compuestas en la Francia meridional, en el área de influencia del cenobio de Lérins. La RIVP se sitúa en la segunda mitad del siglo V; la *Secunda Regula Patrum* (2RP), posterior a la *Regula Macharii* (RMaC) y dependiente de ésta en varios puntos, se data a fines del siglo V o principios del VI; la *Tertia Regula Patrum* (3RP), que contiene algunas prescripciones del concilio de Agde del 506, es posterior a éste. Algunos años más tarde, J. Neufville ("Sur le texte de la Règle des IV Pères", en *Revue Bénédictine* 75, 1965, pp. 307-312; "Les éditeurs des Regulae Patrum: saint Benoît d'Aniane et Lukas Holste", *ibid.* 76, 1966, pp. 327-342; "Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères. Texte critique", *ibid.* 77, 1967, pp. 47-106) ponía de relevancia la neta diversidad entre una pareja de textos, RIVP y 2RP, y otra, 3RP y RMaC, y mantenía que la presencia en la primera de ellas de evidentes arcaísmos léxicos indicaba una datación muy anterior a la propuesta por Mundó; por otra parte, la pluralidad de comunidades y superiores que se aprecia en la 2RP induce a poner en relación el origen del texto con las islas de Hyères, las antiguas *Stoichades insulae*, a cuyos abades, Joviniano, Minervio, Leoncio y Teodoro, dedicó Casiano, hacia el 428, la tercera serie de las *Conlationes*. El último de ellos, Teodoro, a quien Casiano alaba por haber establecido ya -tal vez a principios de siglo una *coenobiorum sancta atque egregia disciplina*, podría ser el Serapión de la RIVP. Pero Neufville propone

a partir de las relaciones entre las varias reglas han ido emergiendo otras entre abades, monasterios, ambientes monásticos diversos e incluso lejanos; tirando del entramado de las fuentes han podido establecerse tendencias, áreas de difusión y fases de la expansión monástica en las distintas regiones.

Al principio de este árbol genealógico, casi en sus raíces, se sitúan las *Regulae Patrum*, a las que dirigía su atención Anscari Mundó hace unos treinta años. Sin duda, el primer fundamento de la codificación legislativa de Occidente fueron los modelos y los textos orientales, esto es, la regla de Basilio, traducida al latín por Rufino en el 397, y el *corpus* pacomiano, traducido algunos años más tarde, en el 404 por Jerónimo. Circularon también en los ambientes monásticos occidentales dos textos breves de Agustín, el *Ordo monasteriorum* y el *Praeceptum*, escritos en los últimos años del siglo IV, y que ejercieron también su influencia. Ahora bien, si hay que reconocer a estos textos su función de estimulantes y modelos a seguir, lo cierto es que la producción legislativa de Occidente se inició con las *Regulae Patrum* y hay que reconocer en la RIVP no sólo un texto de notable antigüedad, sino también de influencia segura sobre la legislación posterior.

Frente a esta constatación, las cuestiones que aún están por resolver o permanecen dudosas respecto a esta regla me parecen secundarias, incluidas aquellas que conciernen a sus coordenadas históricas fundamentales. Aunque las diferencias de opinión de los estudiosos con respecto a la cronología de la más antigua de las *Regulae Patrum*, la RIVP, son notables -casi de medio siglo-, aunque la naturaleza original que se le asigna sea tan distinta -actas de concilios abaciales o reglas surgidas dentro de un cenobio- a pesar, en fin, de la variedad y lejanía de los lugares de origen donde las han situado las distintas hipótesis¹⁰ - la Península Ibérica, Provenza, Lérins, Italia centro-meridional-, a

también (en el último de los tres trabajos citados arriba) la hipótesis de un origen itálico para las dos primeras reglas, en base a la prevalencia de códices italianos en la tradición manuscrita y a algunas características formales (cifras hechas según el Salterio romano, la fórmula *Ille...dixit*, el ablativo absoluto en la fórmula inicial), que le parecen típicamente itálicas. Pero se debe a A. de Vogüé (en numerosos artículos preparatorios y luego, en síntesis, en la Introducción general y en las Introducciones a las distintas reglas en la edición crítica para las *Sources Chrétiennes: Les Règles des Saints Pères*, SCh 297-298, París 1982) el mérito de haber reconstruido de forma sistemática las relaciones entre las *Regulae Patrum*, insertando en ellas otro texto, la *Regula Orientalis*. El nuevo editor mantiene que las tres reglas más antiguas se escribieron en Lérins, en momentos diversos; la RIVP con motivo

de la fundación del cenobio, entre el 400 y el 410, la 2RP en torno al 428, como suplemento, cuando sucedió a Honorato, el primer abad y fundador del cenobio, llamado a la silla episcopal de Arles, un nuevo superior, Máximo; la *Regula Macharii* fue compuesta mucho más tarde por el abad Porcario. Las otras dos reglas, la ROr y la 3RP, incorporaron textos sacados de las reglas anteriores. La primera de ellas habría que identificarla con las *Institutiones*, cuya presencia es atestigüada en el monasterio de Condat por el autor anónimo de las *Vitae Patrum Iurensium*; la segunda habría que ponerla en relación con el concilio de Clermont del 535. De Vogüé tienen también en cuenta la redacción de la RIVP, transmitida por un sólo manuscrito de origen italo-meridional, que fue incrementada con un breve párrafo final y modificada en algunos puntos.

pesar de todo ello permanece inamovible el gran valor histórico que hay que conceder a estos textos: vienen a llenar el espacio ingente, de casi un siglo y medio, que se abre entre la legislación que el monacato europeo importa de Oriente, Egipto y la Numidia de Agustín y las grandes reglas del siglo sexto. No hay duda, en fin, de que este *corpus* legislativo ha jugado un importante papel en el proceso de regularización del monacato occidental y ha ejercido una influencia indudable, por un lado, sobre Cesario de Arles y las reglas franco-ibéricas que dependen de él, y por otro, sobre las grandes reglas italianas del Maestro y de Benito.

El origen lerinés de las *Regulae Patrum* -bien hayan sido redactadas en Lerín o surgidas en otro lugar, pero siempre en un ambiente muy influido por las costumbres y la espiritualidad del gran cenobio de Lerins- nos lleva a recordar un episodio de la historia eclesiástica y conciliar de la Galia del siglo quinto, al que los historiadores de los concilios y el derecho eclesiástico antiguo, desde Tillemont a Hefele y Leclercq, Mc Laughlin, Griffe y Gaudemet- no parecen haber prestado la debida atención. Nos referimos al Tercer Concilio de Arles, celebrado en una fecha no bien precisada entre el 449. El Concilio fue convocado para dirimir la controversia sobre la autonomía del monasterio de Lerins surgida entre Fausto, abad del cenobio y futuro obispo de Riez, y el obispo de la diócesis, Teodoro de Fréjus. En el Concilio participaron, además de Ravennio, doce obispos, que venían de las diócesis vecinas y que habían sido convocados para dirimir una desavenencia seria y urgente, no sólo por la importancia de la cuestión, sino también por la violencia que había adquirido el enfrentamiento y el escándalo que amenazaba con levantarse¹¹. Resolvieron el problema jurisdiccional estableciendo, rápidamente pero con precisión, los derechos del obispo y los del abad. Al abad se le reconocía la jurisdicción sobre la comunidad monástica, *congregatio laica*, mientras que al obispo se le concedía la facultad de ordenar clérigos y ministros del altar, bien directamente o mediante una persona delegada, e impartir la confirmación a los neófitos. Para ello proporcionaron una justificación histórica, afirmando que ello estaba sancionado por un acuerdo entre el antiguo obispo de Fréjus, Leoncio, y el fundador del cenobio de Lérins, Honorato¹². Si, como mantiene Vogüé, la RIVP se puede identificar con la regla elaborada con motivo de la fundación de Lérins, tendremos otra razón para dar más valor al papel de las RRPP.

En cualquier caso, el recurso a Leoncio y Honorato y la relación entre éstos, da testimonio de una práctica que estaba más difundida en Occidente que en Oriente, esto es, la presencia y participación de la jerarquía eclesiástica en las primeras iniciativas monásticas¹³. Lo que no impedía que, desde el principio, monjes de prestigio y fuerte personalidad, fundadores carismáticos de comunidades, y abades celebrados por su sabiduría pastoral y santidad de vida se presentaran como competidores y rivales de la jerarquía eclesiástica en crear y proponer al pueblo cristiano

¹¹*Concilia Galliae a.314-a.506*, ed. C. MUNIER, CChL 148, Thurnout 1960, pp. 131-134. Del concilio han quedado dos documentos: la carta de convocatoria, enviada por Ravennio, y la *Institutio* final, esto es, la deliberación final, redactada por los obispos y aceptada por las dos partes. La carta iba dirigida a los obispos y representantes de Lérins. De los trece nombres citados al inicio de la *Institutio*, nueve son conocidos y cuatro no se pueden identificar. La alusión al escándalo se menciona tanto en la carta como en la deliberación final; en ambos casos se subraya la necesidad de hallar rápidamente un *remedium scandali*. Sobre el concilio remitimos a nuestro artículo: "Il Terzo Concilio di Arles", en *Siculatorum Gymnasium...* 1993 (en prensa).

¹²*Concilia Galliae...*, pp. 133-134, 22 ss.:...*quod...sanctae memoriae Leontius episcopus vindicauerat, idest ut clerici atque altaris ministri a nullo nisi ab ipso uel qui ipse iniunxerit ordinentur, chrisma non nisi ab ipso speretur, neophyti si fuerint ab ipso confirmentur, peregrini clerici absque ipsius praecepto in communionem uel ad ministerium non admittantur; ...Monasterii uero omnis laica multitudo ad curam abbatis pertineat, neque ex ea sibi episcopus quidquam uindictet aut aliquem ex illa clericum nisi abbate petente praesumat. Hoc enim et rationis et religionis plenum est ut clerici ad ordinationem episcopi debita subiectione recipiant, laica uero omnis congregatio ad solam ac liberam abbatis proprii quem sibi elegerit ordinationem dispositionemque pertineat, regula quae a fundatore ipsius monasterii dudum constituta est in omnibus custodita.*

modelos y prácticas de espiritualidad, pero conquistando espacios y funciones duraderas en el seno de aquella. En el siglo V son numerosos los casos de monjes llamados a regir importantes diócesis occidentales. En Lérins se pueden registrar una decena de casos de este tipo en menos de treinta años, empezando por el fundador mismo del cenobio, Honorato, convertido en obispo de Arles entre fines del 427 y principios del 428. Tras él fue llamado a Lyon Eucherio, que había abandonado el mundo y se había retirado a una isla con su familia. Sus dos hijos, Salonio y Verano, se convirtieron también en obispos, el primero de Ginebra y el segundo de una sede desconocida. A Honorato le sucedió en Arlés otro lerinense, Hilario; el segundo abad del cenobio, Máximo, fue llamado a Riez y le reemplazó, primero en la dirección del monasterio y después en la silla de Riez, Fausto. Experiencias lerinenses tuvieron también Lupo, obispo de Troyes, y tal vez Valerio, obispo de Niza en torno al 450¹⁴. Sin duda, el acceso de monjes a las cátedras episcopales suscitó descontento y oposición. Si bien en el 428, cuando aún no se daban muchos casos, el papa Celestino recomendaba a las iglesias provenzales preferir a clérigos que habían prestado servicios destacados en la diócesis antes que a monjes que venían de fuera, *palliat* oscuros y vanidosos¹⁵, en las décadas posteriores hay abundantes testimonios de una hostilidad abierta por parte de los obispos de iglesias gálicas¹⁶.

No es inútil subrayar esta complejidad y dificultad de relaciones, sobre todo en la zona galo-meridional en donde casi con toda seguridad vieron la luz las RRPP, si tenemos en cuenta que uno de los puntos que marcan particularmente su *iter* legislativo es la normativa sobre la relación del cenobio con el clero. La RIVP señala que los clérigos deben ser acogidos con respeto, como conviene a quien administra los servicios del altar, pero sólo les concede una permanencia temporal en el monasterio. Sólo podrán quedarse por un tiempo más largo para expiar un grave pecado "con la medicina de la humildad"¹⁷. Prescripciones, por tanto, severas, que prueban la desconfianza hacia la clase eclesiástica, y muy innovadoras si se acepta la datación alta de esta regla, esto es, en los primeros años del siglo V.

Las *Regulae Patrum* ofrecen también testimonios muy importantes sobre otros aspectos: por ejemplo, en el campo de la espiritualidad, tan difícil de investigar y reconstruir, así como de los efectos que generó la transformación de los modelos ascéticos y espirituales en la praxis conventual. La RIVP, que incluso en el título muestra su inspiración en los grandes modelos del ascetismo egipcio, propone un tipo de comunidad en la que, si bien la acción normativa aparece todavía escasamente coercitiva por la generalidad de las prescripciones y la ausencia de un auténtico código penal y represivo, es clara la primacía del superior, la obediencia exigida a los hermanos es total, no se contemplan las diferencias individuales ni se preveen espacios para las relaciones horizontales. La *unanimitas* a la que se exhorta con frecuencia a los monjes es la realización de un ideal de concordia fundado, no

¹³Leoncio realizó con toda seguridad actividades en este campo. Por esta razón Casiano le dedicó el primer grupo de las *Conlationes* (cfr. *Conl.* 1, praef. 2, CSEL 13, p.3); a su hermano, Castor, obispo de Apt. Iulia, le dedicó los libros *De institutione coenobiorum*, conmemorándole también como un celoso fundador de monasterios y destinatario de la *Conlationes* (*ibid.*, 1; *Inst.*, praef. 2, CSEL 17, p.3). El biógrafo de Honorato, Hilario de Arles, cuenta que fue la amistad y el afecto por Leoncio lo que indujo a Honorato a elegir el islote desierto de Lérins para poner en práctica la ascesis (*Sermo de vita Honorati* 15, 5-12, ed. S. CAVALLIN, Lund, 1952).

¹⁴Para los datos histórico-bibliográficos relativos a este personaje remitimos a nuestro estudio *L'isola dei santi. Il cenobio e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, pp. 44-59.

¹⁵Caelest. *Epist.* 4, PL 50, coll. 430 ss. = Jaffé 369.

¹⁶Cfr. PRICOCO, "Il Terzo Concilio di Arles", pp.

¹⁷RIVP 4, 14-19.

sobre la caridad mutua entre los hermanos, sino sobre la obediencia colectiva hacia el superior¹⁸.

Muy distinta es la situación que se refleja en la *Regula Macharii*, redactada algunas décadas más tarde, hacia fines del siglo V¹⁹. En ella parecen coexistir dos situaciones en apariencia contradictorias. Por una parte, se acentúa el aspecto de la caridad fraterna. El monasterio es un paraíso en el que el amor es ley: amor por el superior, a quien hay que temer y amar al mismo tiempo como a un padre, amor por los monjes, que son los parientes auténticos y más cercanos, los compañeros en la eternidad²⁰. Por otra parte, existe una actitud represiva que apunta hacia la severidad propia de las grandes reglas del siglo siguiente. El reglamento penal de la RMac es esquemático y no siempre pragmático; se puede incluso reconocer allí un "optimisme un peu decepcionante"²¹, pero está presidido por una dureza ajena a la tradición del monacato galo-franco. Una norma constante, casi una *routine*, es que la infracción, cualquiera que sea, se castigue con la exclusión de la comunidad monástica y con la privación de alimento²². Los azotes son un medio habitual de corrección: al monje que persevera en el error con obstinación y soberbia se le readmite en la comunidad y los hermanos, reunidos bajo la presidencia del abad, rezan por él, pero sólo una vez que ha sido corregido a golpe de látigo, *virgis emendatus*; cuando las palabras no bastan, se recurre al látigo²³.

En estas reglas, desde las primeras a las más recientes, se observa una consciencia creciente de la condición monástica, de pertenecer a un cuerpo social diverso: una especie -si se me permite la expresión- de patriotismo cenobítico, del que se tiene testimonio desde la primera literatura monástica, pero que no encuentra expresión en las reglas más antiguas. En el párrafo que abre la RMac se exponen los preceptos que enseñan a los monjes cómo deben ser, pero a la vez se encuentra allí la imagen de una sociedad de hombres perfectos, perfilada con abundantes definiciones y sutilezas retóricas inusuales en las reglas monásticas y tributaria de representaciones conocidas, como la del lerinense Eucherio²⁴. Probablemente se puede explicar por esta vía la presencia reiterada en la RMac de un tema central en el monacato primitivo, la del monje *Christi miles*. Una figura de la antigua tradición cristiana, de San Pablo en adelante, el motivo de la *militia Dei* fue asumido enseguida en la cultura monástica por su fuerte tensión ética, su rico simbolismo y sus implicaciones escatológicas. El monje es un soldado que lucha en el plano personal para hacer frente a Satanás y sus insidias, pero su lucha es también un aspecto y un momento del enfrentamiento apocalíptico entre Dios y el príncipe del mal. Desde Ambrosio a Sulpicio Severo, Paulino de Nola, Jerónimo y Casiano, vocablos, imágenes y metáforas militares aparecen con frecuencia en los grandes escritores del Occidente monástico, mientras que la simbología que hace del monje el verdadero soldado de Cristo es sorprendentemente pobre en las primeras reglas, y antes de

¹⁸Sobre este tema trata el primero de los cuatro discursos en los que se articula formalmente la *RIVP*. El orador, después de haber expresado la intención de definir qué es la "unanimitad" (*RIVP* 1,9: ...*qualiter unanimitas ipsa...teneatur...mandamus*), enseña que ésta se consigue si "sólo uno manda sobre todos", e indica a "aquellos que desean ser unánimes" los modelos bíblicos de obediencia más representativos, de Abraham a los Apóstoles y a Cristo mismo (*Ibid.* 10-18).

¹⁹Según de Vogüé, bajo el pseudónimo de Macario se ocultaría Porcario, abad de Lérins en las últimas décadas del siglo V, autor de *Monita*, un breve texto de preceptos monásticos, que habría que suponer que fue redactado después de la *RMac*, la cual parece que fue escrita por un superior "encore jeune et peu expert" (cfr. DE VÖGUÉ, *Les Règles des Saints-Pères*, pp. 339-351).

²⁰*RMac* 6-7; 21.

²¹DE VÖGUÉ, *Les Règles des Saints-Pères*, p. 345.

²²*RIVP* 26, 1-2: ...*ex qualibet causa quis peccauerit frater, ab oratione suspendatur et ieiunium distingatur*.

²³*RIVP* 27.

²⁴*RIVP* 2; Euch. *de laude eremi* 43 (ed. S.PRICOCO, Catania 1965, p. 77).

Benito los antiguos legisladores hicieron un uso muy parco del vocabulario y las imágenes militares²⁵. Pero, he aquí que la RMac se abre con la solemne definición de los monjes como *milites Christi*, que se retoma un poco más abajo: los monjes son los que “militan por Cristo”²⁶. La recuperación de la temática militar le viene al autor de esta pequeña regla de la frecuentación de escritores en los que está presente este motivo, entre ellos, sobre todo, Jerónimo y Casiano, de quienes se encuentran huellas indudables en la RMac. Del primero de ellos, el autor de la RMac conocía la carta 125, al monje Rústico, en la que aflora repetidamente la equiparación de la vida del monje con una dura milicia²⁷. Con toda probabilidad, conoció también otros escritos, como la carta 14 a Heliodoro y la 22 a Eustochio, que circularon ampliamente en los ambientes monásticos provenzales, donde la ecuación monje-soldado es mucho más usada. Seguramente conoció también las *Institutiones coenobiticae* de Casiano, que se abren con una célebre exhortación al monje a estar siempre en pie de guerra, dispuesto a desfilar, *accinctis lumbis*, como soldado de Cristo, y donde se retoma una y otra vez esta metáfora con gran precisión descriptiva²⁸.

El uso continuado de textos clásicos de la literatura monástica primitiva y la adopción de temas y motivos contenidos en ella tiene mucho que ver con la que es, tal vez, la característica general más importante de esta primera legislación cenobítica, esto es, el tradicionalismo y el conservadurismo, un continuo volver al pasado, la costumbre de buscar en la tradición, no sólo los grandes modelos, sino también orientaciones sobre la praxis y la norma. De estos ambientes procede la célebre fórmula del *Commonitorium* de Vincenzo (Vicente), que en materia de doctrina identificaba novedad con herejía y relacionaba la ortodoxia con la conformidad a la tradición²⁹. En la praxis monástica antigua esta tendencia llega hasta el punto de inducir al legislador a partir siempre de sus predecesores, retomando incluso textualmente lo que se quería conservar; la nueva regla reproduce en parte la vieja, y se concibe bien como una puesta al día o como una complementación de aquella. La parte central de la RMac toma al pie de la letra la segunda mitad de la *Secunda Regula Patrum* (2RP), así como las normas que contiene ésta sobre la oración y el trabajo³⁰; dos tercios de la *Regula Orientalis* (ROr) reproducen una gran cantidad de fragmentos de los *Pachomiana* de Jerónimo y muchos preceptos de la 2RP; lo mismo sucede con la última de las RRPP, la breve *Tertia Regula Patrum*, que copia la RMac³¹.

Este procedimiento combinatorio y el conservadurismo legislativo que deriva de ello no son exclusivos de las primeras reglas provenzales. El caso más espectacular -no es preciso recordarlo- es el de los débitos de Benito con respecto al Maestro. Pero en la Italia prebenedictina se sitúa también otro caso de gran relieve, el de Eugippio. La última sección de un famoso códice de la Biblioteca Nacional de París, el *Parisinus Latinus* 12634 contiene un silogio de textos monásticos, que comprende la Regla de Agustín (esto es, el *Ordo monasterii* y el *Praeceptum*) y 45

²⁵Sobre este tema remitimos a nuestro artículo “*Militia Christi* nelle regole monastiche latine”, en *Studi in onore M. Naldini* (en prensa).

²⁶RMac 1,1; 2,4.

²⁷Hier. Ep. 125, espec. parág. 1 y 9.

²⁸Cassian., *Inst.* 1,1,1; 1,11,1; 5,19,1-2.

²⁹Es famosa y ha permanecido con el paso de los siglos la definición de los requisitos de la ortodoxia: *quod ubique, quod semper, quod omnibus creditum est* (Vinc. Lir., *Commonitorium* 2).

³⁰2RP 18-46; RMac 10-18.

³¹Las partes en común se ponen de manifiesto en la crítica de de Vogüé, impresas en letra cursiva.

fragmentos de reglas prebenedictinas: 17 fragmentos de la regla de Basilio en la traducción de Rufino, 16 de la regla del Maestro, 9 de Casiano, 1 de la RIVP, 1 de Pacomio en la traducción de Jerónimo y 1 de la carta de Jerónimo a Rústico. Se acepta comúnmente, a partir de Génestout, que no se trata de simples compendios de lectura, sino de una compilación, a la que debió preceder un criterio estudiado de elección, redactada con una intención práctica, esto es, para ser utilizada en un monasterio. Génestout supuso que su autor era un cierto Aredio, abad de un monasterio del Limousin, mencionado en un pasaje de Gregorio de Tours³². Pero, tras la demostración de Vogüé, parece indudable la atribución del florilegio a Eugippio, abad del monasterio de Lucullanum, cerca de Nápoles³³, quien lo habría compuesto poco antes de morir, en torno al 530, para dejarlo en herencia a sus monjes³⁴. Recordado por Casiodoro como intérprete y divulgador de Agustín³⁵, autor de una *Vita S. Severini* de notable éxito y de importantes *Excerpta Augustini*, Eugippio es una figura de gran relieve histórico en la Italia monástica de principios del siglo sexto, en la época, pues, del Maestro y anterior a Benito. Eugippio mantiene relación con los personajes más significativos de la cultura monástica y religiosa contemporánea: con la aristócrata Proba, tal vez hija de Quinto Aurelio Símmaco, y por tanto pariente de Casiodoro y Boecio, amiga y patrona de escritores e intelectuales; con Fulgencio, emigrado del Africa vándala, fundador de un monasterio en Cerdeña, hábil teólogo y opositor del arrianismo; con Ferrando, biógrafo de Fulgencio y autor de escritos teológicos. La regla-centón de Eugippio es un texto de grandes dimensiones, que recoge las fuentes más representativas y acreditadas de las distintas tradiciones monásticas, el Africa de Agustín, la Capadocia de Basilio, el Egipto de Pacomio, la Galia de Casiano y las RRPP. Son los mismos modelos de la Regla benedictina y, como en Benito, se concede un mayor espacio a Agustín, Basilio y el Maestro, confrontando dos grandes tradiciones cenobíticas, la de Egipto, más severa y autoritaria, copiada en Occidente por Casiano, las RRPP y el Maestro, y la agustiniana, más suave y abierta a la caridad y las relaciones entre los hermanos.

Hay pues un gran río -de preceptos y normas, y también de términos, imágenes y sugerencias múltiples- que fluye desde los orígenes del monacato hasta la época de las grandes reglas. Incluso los textos recientes, cuyos ecos resuenan en la *Regula Benedicti*, o son traducciones de textos que se retrotraen a los padres fundadores o se inspiran en aquella época. Este es el caso de las traducciones latinas de los *Apophthegmata Patrum*, realizadas por Pelagio y Juan³⁶, de la *Vita Pachomii* de Dionisio el Pequeño, monje escita residente en el Laterano desde los tiempos de Gelasio, de la *Admonitio Basilii*³⁷, de textos, en fin, que Benito no sólo utilizó, sino también donde encontró -y a veces así se dice explícitamente- la expresión de su ideal monástico, la imagen de una época de perfección a la que contraponer la degeneración del presente³⁸.

³²A. GENESTOUT, "Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître: le Parisinus latin 1263A", *Scriptorium* I, 1946-47, pp. 129-142. El pasaje de Gregorio en *Hist. Franc.* X 29.

³³A. DE VOGÜÉ, "La Règle d'Eugippe retrouvée?", *Revue d'Ascétique et de mystique* XLVII, 1971, pp. 233-266; ID., "Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe", *Benedictina* XXII, 1975, pp. 31-41.; *Eugippii Regula*, edd. F. VILLEGAS-A. DE VOGÜÉ, CESL 87, Vindobonae 1976, pp. VII-XVI.

³⁴Cfr. *Isid.* *Vir.* III. 26.

³⁵Cassiod., *Inst. div.* I 23.1.

³⁶Pontífices apócrifos de Constantinopla y más tarde papas. Pelagio y Juan reunieron sus traducciones entre el 526-535 o el 543-545 el primero, y antes del 553-56 el segundo (cfr. A. MUNDÓ, "L'authenticité de la Règle de saint Benoît", *Studia Anselmiana* XLII, 1957, pp. 105-158, espec. 130-146).

³⁷La *Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem*, publicada por P. Lehmann (Munich 1995), quien la considera como la traducción latina de Rufino de una obra auténtica de Basilio, es un escrito pseudo-basiliano, redactado en latín, tal vez en Lérins, por un autor anónimo que conocía la Regla basiliana traducida por Rufino, de la que toma preceptos y rasgos estilísticos: cfr. A. DE VOGÜÉ, "Entre Basile et Benoît: l'Admonitio ad filium spiritualem du Pseudo-Basile", *Regulae Benedicti Studia*, X-XI, 1981-82.

³⁸Para la indicación de los *émprunts* ver el aparato de los fuentes y los índices de *Auteurs et reculls* en la edición de A. DE VOGÜÉ-J. NEUFVILLE, *La Règle de saint Benoît*, Paris 1971-72, Sch 181-186. Expresiones de la *Admonitio* abren solemnemente el prólogo benedictino; Benito recomienda la lectura de las *Vitae Patrum* (RB 42-43); las cita en dos ocasiones a propósito del heroísmo ascético de los Padres, que leían el Salterio completo todos los días (RB 42-43), y de la abstención del vino (RB 40,6); en el capítulo final las señala entre los *instrumenta* del monje para conseguir la perfección (RB 73, 2. 5-6).

Esta nostalgia del pasado, que de hecho es la aspiración de un modelo ideal, es sólo un velo, una sutil pátina que no cubre ni oculta la tensión constante del legislador y su incansable atención a los problemas concretos del presente. Benito no usa el topos monástico, que tanto le gusta al Maestro, de la *pax Christiana*, que indicaba que, una vez acabadas las persecuciones, sólo en el monasterio se podía llevar la vida de heroísmo y martirio que conduce a la santidad³⁹. Se observa con claridad la tensión suscitada por las necesidades de una época compleja. En varias ocasiones se pueden adivinar signos de la nueva situación socio-económica generada por la devastadora guerra godobizantina. El capítulo 48 se abre con la afirmación de que el ocio es enemigo del alma y el remedio para vencerlo es, junto a la meditación, el trabajo. Pero, tras las motivaciones ético-religiosas, se traslucen preocupaciones nuevas y concretas. Aparte de las actividades para la supervivencia del convento que habían admitido las reglas anteriores, para justificar el trabajo en el campo, hacia el que la tradición occidental había sido siempre relucante y que el Maestro rechazaba drásticamente⁴⁰, Benito evoca una situación de necesidad: se convocará a los hermanos al trabajo en el campo si lo exige la *necessitas loci aut paupertas*⁴¹. Para Benito, la suspensión del régimen alimenticio, que el Maestro contemplaba en los días festivos o para honrar la llegada de huéspedes al monasterio, se concede sólo cuando se realiza un trabajo más duro o cuando lo exigen condiciones ambientales o estacionales adversas⁴². Incluso el oficio litúrgico, más ágil y sintético que el oficio romano clásico y el del Maestro, responde a las exigencias de la nueva jornada laboral⁴³.

Las novedades de orden práctico y normativo, que responden a los nuevos tiempos y las condiciones del medio, se interrelacionan con experiencias ideológicas y espirituales también distintas. Por ejemplo, respecto al Maestro, Benito ha tomado mayor conciencia del problema del dormitorio común, una institución que se afirma definitivamente en todo Occidente a lo largo del siglo sexto. El dormitorio común revoluciona la praxis conventual, pero no sólo cambia los aspectos prácticos: sanciona una transformación radical del concepto monástico, donde el espíritu comunitario sustituye los ideales de soledad y recogimiento, en virtud de los cuales el monje, según la práctica de los antiguos cenobios de Egipto, vivía en su celda separado de los demás monjes⁴⁴. Por otra parte, Benito es tan cauto como el Maestro en la admisión de postulantes y es consciente de la necesidad de evitar que el monasterio se convierta en refugio de quienes buscan sólo un lugar de asilo⁴⁵. También en este caso, a las prevenciones que señalaba la tradición, que a partir de Pacomio controlaba con medidas estrictas el acceso, se añadían las condiciones de inseguridad y miseria de la época, que hacían del monasterio un lugar privilegiado y un medio de supervivencia. Pero es también por un alto concepto de la condición monástica, de sus nobles raíces espirituales y la fuerza moral que requiere

³⁹*Regula Magistri* 90, 29. Cfr. G. PENCO, "Condizioni e correnti del monachesimo in Italia nel secolo VI", *Benedictina* XXVII, 1980, p. 96.

⁴⁰RM 86.

⁴¹RB 48, 7-8.

⁴²RM 26, 11-12; 27, 43-45; RB 39, 6; 40, 5. Cf. A. DE VÓGUÉ, "Travail et alimentation dans les Règles de saint Benoît et du Maître", *Revue Bénédictine* LXXIV, 1964, pp. 242-253.

⁴³Cfr. RM 23-48; RB 7-20.

⁴⁴RB 21.

⁴⁵RB 58.

por lo que Benito aumenta las reservas y limitaciones, insiste en asegurarse de si el postulante "busca verdaderamente a Dios"⁴⁶ y le apremia con amonestaciones desalentadoras. Las prerrogativas del abad, que Benito define en los dos capítulos dedicados a la dirección abacial, precisados luego en capítulos sucesivos⁴⁷, son sustancialmente los tradicionales, pero ahora adquieren un gran relieve los aspectos espirituales, su papel de representante de Cristo en el monasterio y su gran responsabilidad ante Dios. El cuidado misericordioso del abad por los hermanos que yerran y el paralelismo de su obra con la del Buen Pastor introduce un aire nuevo a las normas penitenciales y hace del capítulo veintisiete de la RB un punto de partida para la futura legislación penal de los monasterios.

Estos son sólo algunos de los muchos ejemplos posibles de mezcla entre lo viejo y lo nuevo, entre los ideales y la praxis, constante en la RB. Desde este punto de vista y entre las reglas de la primera mitad del siglo sexto, el texto benedictino es el que ha hallado los resultados más positivos en el largo proceso cultural, legislativo e institucional por el que el monacato llegó a convertirse en una de las grandes realidades creativas de la Europa medieval. Hasta el siglo de Domenico y Francesco, ninguna de las reglas siguientes -las españolas, la de Paolo y Stefano, seguramente italiana, la *Regula Tarnatensis*, la de Ferreolo, o las de Aureliano y Colombano- ninguna añadirá nada nuevo.

⁴⁶RB 58,7.

⁴⁷RB 2-3; 21; 62; 63; 64; 65.

