

Los benedictinos y el latín

Isaac-Mariae Toribios
Abbati Silensi
In memoriam

Ante un argumento cual el que nos hemos impuesto, la tarea liminar de su delimitación toma caracteres más exigentes y exigibles. Salta, en efecto, a la vista que la precisión del ámbito benedictino dentro del monacato resulta muy obligada a quienquiera trate de sus primeras centurias, por haberse creado tácitamente a lo largo de la erudición anterior a nuestro siglo el que ha llegado a llamarse mito del «pan-benedictinismo» monástico, es decir la anticipación y uniformización cronológica de una benedictinización que, si bien llegó a abarcar todo el cenobitismo occidental, fue paulatina y tardía respecto de la fecha de la *Regla* de San Benito.

Mas ni éste sería el lugar, ni para ello habría espacio, de una previa disertación sobre la materia, que por otra parte ya hemos intentado en ocasiones más oportunas. Sólo tenemos que consignar una observación. Y es que consistiendo el benedictinismo en la consumación de la tradición anterior y recibida, sin ruptura alguna doctrinal o disciplinaria estridente con las mentalidades e incluso los materiales del *Mischregelzeitalter*, una de las consecuencias, desde luego dominante para nosotros al tomar en este momento la pluma, es la de la continuidad de los monjes prebenedictinos, los benedictinizantes y los benedictinos en el cultivo claustral del latín¹.

De ahí que las posibles dudas en cuanto a la índole, benedictina o todavía no, de algunos escritores de la literatura latina

1 Aunque el espaldarazo a la benedictinización coincida con el renacimiento carolingio.

medieval, no lleven consigo apenas más problema que ese de la identificación de la propia observancia monástica de los mismos. ¿Acaso alguno de más en el despliegue de los hijos ilustres de la Orden que es la gloria barroca de su iglesia monasterial de Muri-Gries?

Una literatura benedictina en latín que tuvo ya entrada por la puerta grande merced al propio Benito de Nursia. En la única obra suya que nos ha llegado y sepamos haya escrito, su misma *Regla*.

SAN BENITO Y EL LATÍN

Jacques Fontaine dijo², al inaugurar en la misma Nursia el último centenario del santo, el año 1980, que «sería sugestivo pero imprudente especular en torno a la *sabinidad* de aquél, de ese montañés que apenas dejó sus montañas³, de Nursia a Subiaco y al Cassino», en ese corazón de la Sabina de las Montañas nacido, la comarca que había sido también la patria de Numa Pompilio, de Varrón y de Salustio, *sol ubi montium mutaret umbras* que cantara Horacio⁴, al tiempo que caracterizaba a sus gentes cuales *rusticorum mascula militum proles*, las de la *disciplina tetrica ac tristi veterum Sabinorum quo genere nullum quondam incorruptius fuit*, de Tito Livio⁵.

Un hombre pues que nace y vive tan inmerso en la atmósfera más genuina de la latinidad que sólo el oscuro sentimiento entre la inferioridad y la culpabilidad de nuestros coterráneos de hoy explica se haya tratado de rehacer su figura cual la de un *guru* indio, poniendo en la necesidad de salir al paso de la invención al historiador de Montecasino don Tommaso Leccisotti⁶.

2 «Le monachisme de saint Benoît au carrefour spirituel de l'Orient et de l'Occident», *Atti del Settimo congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1982), pp. 21-46.

3 Por ejemplo, Luigi Salvatorelli, aun insistiendo en que «en la obra fundacional del santo no intervino Umbría como tal, o sean actividades o personalidades umbras» reconoce a Subiaco «una fisonomía natural no carente de semejanza» con la no lejana región umbro-sabina»; «Benedetto», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, p. 284; y «La spiritualità Umbrina», en *L'Umbrina nella storia, nella letteratura, nell'arte* (Perugia, Accademia di Lettere, 1953; Bolonia 1954), pp. 9-12.

4 *Carmina*, 3, 6, 37.

5 1, 18, 4.

6 Alegato en pro del espíritu occidental y romano de la *Regla*, en E. Caspar, *Geschichte des Papstums*, II (Tübingen 1933), p. 320.

Y, dicho sea de pasada al menos por lo que de actualidad libraria tiene, el autor de una novísima obra a cual más iconoclasta en el tratamiento de su tema en cuanto niega sin ambages la autenticidad de los *Diálogos* de Gregorio Magno y en consecuencia la de la única biografía coetánea de Benito contenida en el *Segundo*, Francis Clark, insiste⁷ sin embargo en la elaboración latina y la procedencia romana de la *Regla*⁸.

Ciñéndonos a la lengua de ésta, lo bastante estudiada⁹, hay que rechazar la índole vulgar que se le ha atribuido, aunque quizás se haya hecho para distinguirla del latín clásico, pero éste resultaba tan inconcebible para su tiempo y en su género, que aludirlo siquiera sería burdo¹⁰.

Su latín es el de las clases medias y superiores de la época, como correspondía a la formación de su autor, más diferenciado por el empleo de un abundante vocabulario litúrgico¹¹ llegando incluso al contagio de giros muy propios de la liturgia romana —y específicamente monástico¹².

7 «The Pseudo-Gregorian Dialogues», *Studies in the History of Christian Thought* edited by H. A. Oberman, 37 (Leiden 1987), pp. 221-47. Clark reivindica también allí el factor de los méritos intrínsecos de la Regla cual determinante del monopolio por la misma del monacato occidental. Naturalmente no vamos a enjuiciar aquí la tesis de su argumento, más trascendente de aceptarse para la biografía de Benito que para su Regla y monacato, e incluso tampoco necesariamente demoledora para aquélla. Notemos sólo, a guisa de botón de muestra, sus deficiencias en la bibliografía y detalles a propósito de la Península Ibérica —*ibid.*, p. 223— no explicables fácilmente en un estudio de tales pretensiones.

8 Fontaine ha escrito que «una tal latinidad invitaría a explorar con más acribia la romanidad de la Regla, para volver a encontrar en ella esa *interpretatio romana* que los latinos han hecho siempre de los valores y las palabras emprastados a Grecia», y cita el ejemplo de los vocablos *humanus* y *humanitas*; artículo cit. en la nota 2, p. 46. Véase, del mismo autor, «La romanité de saint Benoît: vocables et valeurs dans la *Regula Benedicti*», *Revue des Études Latines*, 58 (1980), 403-27.

9 Los materiales en el «index grammaticus» de la edición crítica de R. Hanslik, *Benedicti Regula* (CSEL 75; Viena 1960, 2.ª ed., 1977); y B. Linderbauer, *S. B. Regula Monachorum herausgegeben und philologisch erklärt* (Metten 1922). Buen estudio de Ch. Mohrmann, «La langue de saint Benoît», en la ed. de Ph. Schmitz, *S. B. Regula Monachorum* (Maredsous, 2.ª ed., 1955), pp. 9-39) (reimp. en sus *Études sur le latin des chrétiens*, 4 tomos; Roma 1962-77 = ELC; II, 325-45). Muy buen resumen en la ed. *RB*. 1980. The Rule of saint Benedict in latin and english with notes de Th. Fry y otros (Collegeville 1981), pp. 96-102.

10 Véase Ch. Mohrmann, «La latinité de saint Benoît», *Revue Bénédictine*, 62 (1952), 108-39 (reimp. ELC, I, 403-35). Este «estudio lingüístico sobre la tradición manuscrita de la Regla» sale al paso de un reciente artículo en la misma revista de don Benedikt Paringer; 61 (1951), 81.

11 Cf. E. Kasch, *Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln* («Regulae Benedicti Studia Supplementa 1; Hildesheim 1974).

12 Aunque sin llegar al esoterismo oriental de Casiano.

Lo cual nos permite desde luego reivindicar al libro un puesto en la serie tan variada y extensa en el tiempo de esa latinidad viva de la Iglesia que ha llegado hasta nuestros días, lejos de cualquier ánimo expreso vulgarizador. Sin que podamos conceder siquiera el *der Volksprache nähert* de dom Linderbauer. Un latín vivo¹³, y en consecuencia no arcaicamente clásico, cual los de Casiodoro y Boecio, pero no vulgar.

«Tan viviente y tan viril¹⁴ pero sobre todo tan profundamente marcado por la tradición cristiana» que compendia Christine Mohrmann, la cual también define esta lengua de san Benito como «un fenómeno bastante complejo, difícil de caracterizar en una palabra», y precisamente por su impronta litúrgica dicha dotada de «un cierto carácter hierático y sagrado». Y aunque viril, de una sensibilidad paternal que también ha detectado la misma investigadora, tal en su predilección por el dativo simpático. «Un documento único que, aun insertándose en una tradición, lleva consigo una impronta muy personal».

Y muy jurídico, lo que también nos deja recordar que el derecho en la Iglesia e incluso el monacato es un lugar teológico. «Domando el romanticismo verbal del Maestro —ha escrito Fontaine¹⁵—. Benito encuentra como espontáneamente los caminos clásicos de la lengua latina, pero la de los juristas y los moralistas más que la de los oradores».

Pero se ha podido llegar a más por estos caminos. Y es que, a pesar de su espontaneidad viviente, y sin detrimento alguno de ella, antes al contrario intensificándolo, el ritmo de la prosa de san Benito tiene su *cursus* y las cláusulas rítmicas abundan en él¹⁶; riqueza en la que desde luego hay que ver el fruto de una sensibilidad antes que el producto de un esfuerzo consciente.

Y casi lo mismo podemos decir de la numerosidad de sus figuras retóricas¹⁷: anáforas, aliteraciones, quiasmos.

13 Parecido en este sentido a los *Sermones* de san Agustín, muy distintos del clasicismo de sus *Confesiones*.

14 A diferencia de Cesáreo, que llama «santas» a sus vírgenes en el mismo título.

15 Artículo citado en la nota 2, p. 46.

16 A. Lentini, *Il ritmo prosaico nella Regola di san Benedetto* (Montecassino 1942). A veces con influencia también litúrgica; vg. el «ut... dignaretur... imponere» del cap. 27.

17 G. M. Widhalm, *Die rethorischen Elemente in der RB* (Regulae Benedicti Studia Supplementa 2; Hildesheim 1974).

«Hasta llegar a un grado de elegancia que refuerza su menaje sin perjudicar su sencillez», que han comentado sus últimos y beneméritos editores norteamericanos¹⁸. Por nuestra parte creemos es posible llamar la atención sobre los valores pedagógicos que los dichos *cursus* y retórica tienen, y no sólo en cuanto contribuyen a su mnemotecnia, sino por reforzar su misma capacidad de persuasión al interiorizarse una vez memorizados. Y también sobre su mejor adecuación para la lectura en voz alta y en público —cual a diario se ha venido haciendo secularmente en los refectorios benedictinos—. Adecuación en definitiva traducida igualmente en el incremento de su poder de captación. Hasta llegar a la musicalidad incluso.

Y pasando ya del texto que da su entidad al mismo monacato benedictino, teniendo en cuenta la lentitud del proceso que lleva a la benedictinización de los monjes y los monasterios anteriores así como la falta de noticias precisas en casi todos los casos acerca del momento del tránsito, tránsito que por otra parte se produjo muy a menudo de una manera gradual, lo cual a su vez explica de por sí la tal parsimonia, teniendo en cuenta este panorama decimos, sería pueril en un trabajo de argumento tan vasto como éste discutir si determinados cultores del latín medieval fueron o no monjes benedictinos ya o se quedaron en benedictinizantes.

EXPRESIÓN Y CREATIVIDAD DEL BENEDICTINISMO

Pero son muy significativos dos datos, a saber, que uno de los inspiradores que dan su clave al renacimiento carolingio sea Alcuino, procedente de la escuela monástica de York, monasterio que es uno de los focos de la benedictinización inglesa, a su vez avanzada de la europea, mucho más que la propia comarca de san Benito; y que el espaldarazo a la benedictinización común sea el sínodo de Aquisgrán, el año 816, o sea un acto que se inserta todavía en ese mismo mundo carolingio del tal renacimiento cultural que por supuesto se había expresado en latín.

Dos circunstancias que bastarían para entroncar, en la misma latinidad, estos orígenes benedictinos ya consumados con la

18 Edición citada en la nota 9, p. 102.

propia Regla que fue su vehículo difusor y su lazo de unión —pues éste no consiste como en las familias religiosas posteriores en una articulación de gobierno común.

Simbiosis del benedictinismo con las letras que nos resulta muy puesta en razón sin más que tener en cuenta esa *discretio* en la *Regla* tan vista, nota alejada de la hipertrofia ascética que en algunos de los antecesores orientales había llegado al repudio de la cultura en aras de la misma absorción penitencial.

Aunque en el monacato cristiano de siempre la tendencia libraria tiene una justificación intrínseca, ya que siendo el cristianismo sin más una religión de libro también ha de serlo, y de una manera particularmente intensificada, dedicada incluso, la vida monástica. Y ahí está la *lectio divina* cual una de las bases de la jornada y la existencia monasteriales.

Por eso discrepamos de la opinión de Christine Mohrmann, la cual atribuye al papel misionero que asumieron los monjes anglosajones en Alemania, benedictinos ya, esa polarización libraria, a guisa de medio de la predicación de la buena nueva. Sin negarlo, creemos que la exigencia de la *lectio* calendada de clausura adentro, habría sido bastante¹⁹.

Y que ese culto letrado se expresara en latín era una consecuencia automática de ser éste la lengua de la doctrina, la disciplina y la liturgia de la Iglesia. Así ha acertado a expresarlo Wolfram von der Steiner sin más que levantar acta de toda una sensibilidad²⁰: «Escribían en latín porque el latín no les era extranjero, pues si bien lo aprendían en las gramáticas como una lengua extranjera lo aprendían porque era la lengua de su patria, la Iglesia. Era la lengua de esa latinidad de la que vivían espiritualmente, de toda la tradición latina anterior a ellos, o sea a la vez de la antigüedad cristiana, de la Biblia y de los Padres. Era la lengua de su religión, su único medio de expresión cristiana, el único que se adecuaba a las realidades y a las experiencias que querían expresar». Y don Jean Leclercq²¹ glosando este pasaje añade por su parte: «Ellos no escribían para

19 Ch. Mohrmann, «Le rôle des moines dans la transmission du patrimoine latin», *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, 47 (1961), 185 (reimp. *ELC* IV, 293-307).

20 *Notker der Dichter und seine geistige Welt* (Berna 1948), pp. 79-80 y *passim*.

21 *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age* (Paris 1957), pp. 47-8.

sino *para su Señor*. Y el Señor les daba su palabra en latín; únicamente esa lengua les permitía formular ese complemento de vida, de cultura, de experiencia que había aportado el cristianismo. La Escritura santa, los himnos de la Iglesia, todo lo que conmovía su alma profundamente elevándola por encima de ella misma, lo recibían en latín. Para traducir tantas realidades nuevas sólo encontraban palabras en esta lengua. Cuando querían pregonar su alegría, exhalar su entusiasmo, lo que habían de cantar era demasiado hermoso, demasiado sublime, para hacerlo de una manera distinta que en latín. Cantaban a la Iglesia, para la Iglesia, los misterios de la Iglesia, y como éstos se imprimían en su alma en latín era en esta lengua en la que había que expresarlos. A su vez, utilizándola, ellos enriquecían esa latinidad que habían recibido de la tradición antigua»²².

Y a título todavía introductorio de los pormenores vamos a dejar sentados dos extremos de consecuencias muy fecundas en el futuro y desde luego duraderas, casi permanentes. Una es el cultivo por los monjes de la lengua como tal, ineludible para tornarla dócil a la expresión de su mensaje religioso, cultivo propedéutico que les llevó a la estimación incluso de la literatura pagana; todavía recordamos la exigencia del estudio de las lenguas, sobre todo la latina y la patria, en los seminarios conciliares según el último *Código de Derecho Canónico*, la gramática como asignatura clave junto al latín en su plan de estudios que había pasado incluso al acervo de nociones sobre la vida clerical común a las gentes de la civilización tradicional.

Otra es la índole de lenguaje sacro que tuvo el latín litúrgico²³, sacralización idiomática que hizo soplar un aliento poético

22 No puede ser más sintomáticamente concordante esta noticia tomada de la Cartuja en vísperas de la exclaustración: «El padre fray Juan de Santa María entró en la religión de veinte y dos años, sin saber más que leer y escribir, y deseoso de instruirse en la latinidad para saber los elogios de María Santísima le ofreció rezar cada día mil veces el avemaria porque le alcanzara de su Hijo Santísimo este favor, y retirado a su celda leyendo los vocabularios de Antonio de Nebrija, Salas y otros, combinando el latín con el castellano, con el auxilio de la Señora, a fuerza de trabajo y con la feliz memoria que tenía, consiguió entender perfectamente la lengua latina, instruirse por este medio en los libros sagrados, pero sin poderla hablar por faltarle las reglas gramaticales.»: *Alabanzas a María Santísima Nuestra Señora que escribió el padre fray Juan de Santa María, religioso lego profeso de la Real Cartuja de Granada* (Sevilla 1799). Fray Juan murió en 1760 a los setenta y dos años.

23 Cf. Ch. Mohrmann, «The ever-recurring problem of language in the Church», en *Theology of Renewal* («Proceedings of the Congress on the Theology of the Renewal

en esa literatura que llegó a ser endémica en los monasterios benedictinos medievales. Latín litúrgico entonces en plena creatividad y producción, y no de mero consumo.

Tanto es así que basta con una ojeada a este papel de la lengua latina, un idioma que ya no era —o había sido nunca— el vernáculo de los monjes que de tales maneras lo cultivaban, en su vida monástica —juega aquí su diferencia de la eclesial *tout court* teniendo en cuenta su tensión escatológica—²⁴ para rechazar la tesis que, fuera de las sociedades primitivas, limita la relación entre lengua y religión a la expresión por medio de la primera de los conocimientos religiosos, el dominio de los *religiöses Wissen*²⁵. Por el contrario, el latín de los monjes estaba íntimamente ligado, en cuanto la expresión más honda de sus vivencias vocacionales y de destino, a su misma existencia consagrada. Y esa vinculación era concreta, con el latín en cuanto tal lengua determinada, nada fungible.

Es significativo que Odo Casel, el teólogo del movimiento que acabaría desembocando en la extinción del latín litúrgico, se pronunciara en cambio²⁶, sin consistencia científica en este caso, a favor de la tesis de la contaminación del lenguaje de san Pablo por el de los misterios paganos. Y cuando Christine Mohrmann escribe²⁷ que «sólo con el latín medieval, y no en la antigüedad cristiana, se llegó a crear una verdadera lengua técnica de la mística», además de la coincidencia material del fenómeno, identificación casi, con el latín monástico, ¿regatearemos

of the Church. Centenary of Canada, 1867-1967»; Montreal 1968 = *ELC* IV, 143-59); y la misma, «Sakralsprache und Umgangssprache», *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 10 (1968), 344-54 (reimp. *ELC* IV, 161-74). Acaba de aparecer el libro de A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* (Paris 1987).

24 Es oportuno relacionar esta especificidad con la observación de Christine Mohrmann en el artículo que citaremos en la nota siguiente, sobre la influencia del cristianismo en el latín en sus primeros tiempos, derivada de la implicación por aquél de una concepción nueva de la vida, de ser una revolución en la vida misma; «porque la vida, a partir de entonces dominada por un simbolismo que había sido desconocido en el mundo antiguo, llegó a ser una *peregrinatio* hacia otro mundo, eterno». Eso la vida sin más. ¿Y entonces la monástica tipificada en el tal mismo sentido?

25 L. Weisberger, «Die Stellung der Sprache im aufbau der Gesamtkultur», en *Wörter und Sache*, 15 (1933), 134 y 154; en contra Ch. Mohrmann, «Latinité chrétienne et le problème des relations entre langue et religion», en *Paideia*, 8 (1953), 241-56 (= *ELC* I, 123-37).

26 «Zur Kultsprache des hl. Paul», artículo que inauguró, el año 1950, el *Archiv für Liturgiewissenschaft*.

27 Artículo citado en la nota 25, p. 136.

al monacato en sí, el desenvolvimiento en el cristianismo de la vocación monástica, tendencia que histórica y psicológica y aun sociológicamente le desborda, y que en su caso coincidió con la Edad Media, el protagonismo, pero además causante, del fenómeno sin más?

Un protagonismo que se intensifica en el dominio de la creatividad viviente que se desarrolló, insistimos, en esa lengua, en la sucesión fecunda del latín bíblico de la Vulgata y de los Padres, a su vez fuentes del de la liturgia, o sea también el ámbito monástico más propio, frente a las pretensiones clasicizantes del renacimiento carolingio o gemelos, aunque materialmente éstas tuvieran también con los monjes una conexión muy estrecha.

Encontrándonos otro síntoma revelador al ver localizado en la himnodia litúrgica el origen de la poesía cristiana específica, es decir de una poesía *ad hoc* que sucedió felizmente en la etapa anterior, en la cual el sentimiento cristiano, fuera de la prosa, sólo había acertado a expresarse en las formas y la lengua de la versificación clásica seguida servilmente²⁸.

Lo cual llevó por añadidura a un enriquecimiento del latín por el aporte oriental, ineludible tratándose de una religión de origen semítico y que se había expresado en hebreo. De ahí la trascendencia del papel de san Jerónimo en toda la cultura de la que hasta ahora hemos vivido nosotros, al transformar tan profunda como decisivamente la herencia grecolatina²⁹. Un poeta como Thomas S. Eliot lo vio con nítida intuición.

Y claro está que nuestro argumento no es más que la contribución benedictina a este mundo. A pesar de lo cual le abarca en una extensión que fácilmente se deja entender sea bien vasta.

28 Ch. Mohrmann, «La langue et le style de la poésie latine chrétienne», *Revue des Etudes Latines*, 25 (1947), 280-97 (= *ELC* I, 151-68). Sobre los precedentes H. Schneider, «Die altlateinischen biblischen Cantica», *Texte und Arbeiten her. durch die Erzabtei Beuron*, 1, 29/30 (Beuron 1938), p. 16, y J. Kröll, «Die Hymnendichtung des frühen Christentums», en *Die Antike*, 2 (1926), 258; en cuanto al *Te Deum* véanse G. Morin en la *Revue Bénédictine* (1894) 77 y (1907) 180; y P. Cagin, «'The Deum' ou Illatio?», en *Scriptorium Solesmense*, I, 1 (Solesmes, 1936). Cfr. M. Simonetti, «Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli», *Atti. dell'Accademia nazionale dei Lincei* (1952), serie VIII, IV, 6, 341-485.

29 Cf. Ch. Mohrmann, «Medieval Latin and Western Civilization», *The American Benedictine Review*, 10 (1959), 45-66 (= *ELC* II, 155-79). Cf. H. F. Muller, *A Chronology of Vulgar Latin*, «Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie», 78 (Halle, 1929).

Pues a lo que atrás dijimos hemos de añadir ahora la ecuación pintiparada que ya un tanto apuntábamos entre el signo lingüístico distintivo de una comunidad humana, la Iglesia³⁰ sin más, que se destaca de su asentamiento terreno hasta repercutir ello también en el dominio idiomático, y el de un grupo que dentro de ella está más exigentemente polarizado aún hasta el extremo de hacer su ideal de la anticipación de la vida angélica. Encontrando su más consumada encarnación en el canto coral, donde precisamente confluyen hasta alcanzar su clímax los varios caudales de aquel latín viviente.

A pesar de ello, Ludwing Traube negó la índole de vivo al latín medieval³¹, aun reconociendo que no estaba inmovilizado³², negación que ya no sostuvo su discípulo Paul Lehmann franco de los prejuicios arrastrados por una aplicación rigurosa de la filología estrictamente clásica a la Edad Media.

Desde nuestro punto de vista, con los ojos puestos en la comunidad eclesial, y ante todo considerando la monástica en su seno, la postura más feliz nos parece la de Bieler³⁴, para quien el latín medieval es la lengua de una *Ideëngemeinschaft*, la cual llega a equivaler a una comunidad orgánica de sujetos parlantes. Algo que suple, *servatis servandis* bien entendido, la nota que le falta de lengua corriente de la vida cotidiana y aprendida cuando se aprende a hablar. Christine Mohrmann ha comprobado en este sentido³⁵ la existencia de una especie de bilingüismo, y ha calificado por su parte al latín de que estamos tratando de una *Kunstsprache*, una lengua estilizada, la cual no tiene su base en una comunidad étnica sino en la tradición de una colectividad, aglutinada ésta por la fuerza de una idea, en este caso religiosa.

Y quizás haya sido en pleno renacimiento carolingio, una de cuyas corrientes estaba sin embargo dominada, ya lo apunta-

30 Véase Ch. Mohrmann, «Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westerns», *Theologische Revue* (1956), coll. 1-18 (= *ELC* II, 35-62).

31 *Vorlesungen und Abhandlungen* II (Munich 1911), p. 44.

32 Karl Vossler le tuvo por intermediario entre lengua viva y muertak: *Geist und Kultur in der Sprache* (Heidelberg 1921), p. 57.

33 *Erforschung des Mittelalters* (Leipzig 1941), p. 64.

34 «Festschrift Heidegger», en *Lexis* II (1949)—, 98.

35 «Le latin médiéval», en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1 (1958), 265-294 (= *ELC* II, 181-232).

36 Cita como casos emparentados el hebreo medieval y la lengua de la epopeya griega.

mos, por la nostalgia del latín pagano —acomplejamiento que hasta nuestros días no dejará de manifestarse en el seno de la iglesia de expresión latina— donde se haya reivindicado con más exaltación esa índole sobrenatural en sí del latín sagrado. Y por uno de los hombres más ligados a aquel movimiento, en cuanto factor de la benedictinización monástica que fue uno de sus pilares³⁷, Smaragdo, el abad de Saint-Mihiel en la primera mitad del siglo IX.

Desde el punto de vista filológico Smaragdo no tiene por decadente o inferior la latinidad de la Iglesia comparada con la de los clásicos pre-cristianos; al contrario, piensa que el mensaje espiritual de la fe ha enriquecido sin salvedades el idioma de Virgilio, le ha sido liberador, le ha hecho más moldeable y armonioso: por ejemplo mediante el uso del llamado «imperativo de profecía», o ignorado o incomprensible antes. El mismo escribió una gramática³⁸ que equipara nada menos que a sus tratados espirituales —como un medio más de ganar el cielo—, ya que por la latinidad los elegidos llegan al conocimiento de la Trinidad y en consecuencia a la conquista de la vida eterna.

Y es decisivamente sintomático el paralelismo que Dom Leclercq subraya entre los dos sendos prólogos de nuestro abad a dos de sus obras, por cierto los tales en forma de poema, a saber a la Gramática en cuestión y a su *Comentario a la Regla de san Benito*. En el que le corresponde define la gramática como «medida de oro que viene del cielo y con la que nos ha gratificado el Espíritu Santo», contándonos gracias a ella las grandes gestas de los patriarcas y transmitiéndonos la resonancia del lirismo de los salmos. Por eso su librito «está lleno de dones sagrados en cuanto contiene la Escritura, la que nos ense-

37 Por su Comentario a la *Regla* es el personaje que más ha influido en su tardía adopción en la Península Ibérica. Dom Leclercq opina de esta glosa ser, aparte la más rica en ideas y la mejor documentada en las fuentes, «la más precisa en materia filológica y la más hermosa, la que está escrita en la lengua más armoniosa y flexible, la más apta para traducir las realidades de la vida espiritual, un latín ya *místico* que anuncia el de los grandes autores monásticos de los siglos siguientes».

38 Editada por J. Leclercq, «Smaragde et la grammaire chrétienne», *Revue du Moyen Age Latin*, 4 (1948), 16; hemos citado de su libro del que damos la referencia en la nota 21, pp. 48-9. Otra gramática, no ya «monástica» sino «escolástica», el *Doctrinale* de Alejandro de Ville-Dieu, del tardío año 1199, consagra la penetración en las escuelas de la complacencia de los hombres de Iglesia en su propio latín: «Cum sim christicola, normam non est mihi cura de propriis facere quae gentiles posuere».

ña a buscar el reino de Dios, a despegarnos de la tierra, a elevarnos más alto; la que promete a todos los bienaventurados los beneficios celestes de vivir con el Señor y habitar siempre con él» y la gramática de que aquél trata «gracias a la bondad de Dios concede grandes bienes a los que la leen con cuidado», ni más ni menos, lo repetimos, que el acceso al conocimiento de Dios y así a la salvación eterna:

Quia enim per notitiam latinitatis maxime ad cognitionem electi veniunt Trinitatis, et ea duce regia gradientes itinera festinant ad supernam tenduntque beatitudinis patriam, necesse fuit ut tota latinitatis compleretur oratio.

A propósito de Notker de San Gall recogíamos antes una interpretación idéntica. Y una y otra, por otra parte nada más que expresivas de un sentimiento común ¿no están denotando ante todo la visión que se tenía del latín como una lengua materna? Y en consecuencia, ¿acaso es posible que no fuera vivo?

Indole viva y a su manera materna que ante todo lo fue de los monjes en sus monasterios y todavía más en sus coros. Razonar lo más no hace falta. Y, recordémoslo todavía, entonces unidos en espíritu por un libro. Que era la *Regla* de san Benito.

Con lo que nos llega el momento de entrar en materia por menorizada a la vez que nos invade una doble perplejidad: ¿será necesario que al menos aludamos cual tema de este trabajo a cuanto los benedictinos escribieron en latín? ¿o nos bastará, a guisa de *leit-motiv* dispensador de detalles, con haber mostrado que el latín era la lengua viviente de los benedictinos en la Edad Media, de una manera todavía más intensa que la de la Iglesia secular —por su tendencia escatológica anticipada en vida— y potencialmente y en abstracto que la de otros monjes —por sus desposorios con las letras?

Por otra parte el argumento, al desbordárenos a sí mismo, impone un acotamiento de sus fronteras, a la vez a deslindar por las dimensiones más precisamente tipificadoras, a saber la conexión más íntima entre la lengua significante y la obra significada, y la vinculación de la obra literaria a la vocación claustral.

LA LLAMADA TEOLOGÍA MONÁSTICA

Nosotros hemos conocido aún los tiempos en que la formación teológica en la Iglesia descansaba en la herencia de la Esco-

lástica, sobre todo la *Hochscholastik* del siglo XIII, seguida de la *Spätscholastik*. Y fueron los historiadores de esta misma escolástica desde los años que precedieron a la primera guerra mundial —Baeumker, el padre de Ghellinck, Grabmann y luego Gilson, Landgraf, Lottin y otros— quienes descubrieron la trascendencia doctrinal del siglo anterior, el XII, si bien con la limitación de estimarle sobre todo como precursor de aquélla, teniéndole pues por pre-escolástico, de la *Vorscholastik o Frühscholastik*. Sin embargo esta centuria, que es ya la de ese benedictino que fue san Bernardo, antes que nada representa la culminación de los grandes siglos monásticos, a lo largo de los cuales se había ido gestando una cultura específicamente claustral, expresada en una literatura tipificada, lo mismo que el mensaje que traducía, por notas propias muy acusadas, habiendo sido sobre todo Dom Jean Leclercq quien la ha caracterizado con más precisión luego de haber exhumado muchos de sus textos. Sí, los grandes siglos benedictinos.

Y tan diferenciados que se ha llegado a estar más bien acorde en llamar a esa cultura «teología monástica»³⁹, oponiéndola de esa manera a la escolástica que seguiría, aunque antes y después coexistieran las dos. Pero no es éste el lugar de discutir esta noción.

Lo que nos interesa es subrayar que esta cultura, a cuyo servicio se escribió desde luego lo mejor y quizás lo más de la literatura benedictina latina medieval, era el fruto natural de la contemplación monasterial, de la rumiación de la Biblia y los Padres para alimentar la *lectio divina* y enriquecer el poema de la liturgia, desinteresadamente, sin las pretensiones de conquistar nuevos enunciados de los escolásticos. Y que continuaba la edad patristica, en lo que el mismo Leclercq ha llamado su «transmisión experimental»³⁹, mucho más ligada que la escolástica al Oriente, e intensamente bíblica, elaborada sobre la remi-

39 Precursor de su libro «L'amour des lettres et le désir de Dieu» fue ya el artículo de Dom Leclercq «L'humanisme bénédictin du VIII au XII siècle», en *Studia Anselmiana*, 20 (= *Analecta Monastica*, 1; Roma 1948), 1-20. Véanse A. Robles Sierra, «Cuestiones de teología de la vida monástica» por cierto inexacto el título, en *Yermo*, 2 (1964), 75-88; y G. Penco, «La teología monastica: bilancio di un dibattito», *Benedictina*, 26 (1979), 189-98. En contra G. G. Meersseman, «'Teologia monastica' e riforma ecclesiastica da Leone IX (1049) a Calisto II († 1124)», en *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica, 1049-1122» (IV Semana de Mendola, Milán 1971), 256-70.*

niscencia espontánea de los textos escriturarios y muy dada a la alegoría. De ahí que Pío XII, siguiendo a los humanistas de los siglos XVI y XVII, llamara a san Bernardo el último de los padres, pero en el tiempo, bien entendido, *ultimus inter Patres, sed primis certe non impar*.

Y esta continuación de los Padres por los monjes⁴⁰ no suponía sino seguir ellos su propia vocación monástica, satisfecha con la tal rumiación de los textos de un pasado viviente que a la vez en su caso era cultivo de las letras y vida claustral. «Volver a encontrar sus propios pensamientos, sus sentimientos, en los textos antiguos», que mucho más tarde diría de los mauristas el abate Brémond. Toda su poesía, sí, pero también, en ella misma, toda su existencia consagrada.

Y sin embargo estos textos, insistimos, habían sufrido un eclipse en las últimas centurias, tanto en su valoración como en su mismo conocimiento. Ello hasta los umbrales de estos días. La propia Christine Mohrmann, en la única carta que a mí me ha escrito, para consolarme de la barbarie iconoclasta de nuestra época hacia los tesoros sacros de nuestros mayores, me hacía ver que paradójicamente nunca se los había estudiado con tanta atención.

A fines de 1903, un tanto a guisa de réplica a la exaltación luterana que entonces vivía Alemania, el dominico Enrique Susón Denifle dio a los tórculos de Maguncia su biografía monumental del reformador, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, quellenmässig dargestellt*, seguido de un apéndice documental, *Quellenbelege*, el año siguiente. La reacción protestante estuvo sobre todo representada por Adolfo Harnack⁴¹ y Reinhold Seeberg⁴². A su vez el padre Denifle contra-replicó inmediatamente⁴³, pudiendo entonces mofarse, con conocimiento de causa, de «la ciencia luterana» por ignorar ésta la teología medieval, él que con el jesuita Ehrle había ido publicando de 1885 a 1900 el «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters».

40 Véase B. Schemeidler, «Vom patristischen Stil in der Literatur, besonders in der Geschichtschreibung des Mittelalters», en *Geschichtliche Studien. Albert Hauck Festschrift* (1916, pp. 25-33, que llama la atención sobre los *loci* patristicos.

41 En el «Theologische Literaturzeitung», 28 (1903), 689-91.

42 *Luther und Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung* (Berlín 1904).

43 *Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung Prinzipielle Auseinandersetzung mit Adolf Harnack und Reinhold Seeberg* (Maguncia 1904).

Pero tal ignorancia estaba también muy extendida en el campo católico. Y desde el punto de vista literario no sólo de lo monástico sino de lo patristico incluso⁴⁴. Todavía más modernos que «los escritores de la decadencia», los latinos cristianos, posteriores a la paz romana del siglo II, suscitaban un desdén tan olímpico como necio de parte de los filólogos, en tanto que los teólogos eran insensibles a los valores doctrinales de su dimensión estética y estilística, ello hasta que el desarrollo de la exégesis bíblica por la historia de las formas, la *Formgeschichte*, vino a subrayar la importancia de la creación literaria en los libros sagrados. De manera que ahora Jacques Fontaine ha podido escribir⁴⁵ que «toda literatura cristiana puede llevar como exergo el primer versículo de Juan: *In principio erat verbum*. ¿De qué modo, cómo esta parcela nuestra?

EN TORNO A UN ESTILO BENEDICTINO

Dom Leclercq ha caracterizado un «estilo monástico»⁴⁶ que corresponde a esta cultura sacra, «un estilo que se mantiene equidistante tanto de la lengua clara y sin belleza de las *quaestiones* escolásticas como del neoclásico de los humanistas»⁴⁷, y que por ejemplo estaría pintiparadamente representado tanto por san Bernardo como por Orderico Vital.

Un estilo que nosotros no nos atrevemos a decir que se busca, pues lo que tipifica toda esta literatura es la espontaneidad

44 Ambito patristico que, en cambio, desde el punto de vista doctrinal no estaba olvidado ni era desconocido por el protestantismo. Recordamos en este sentido un comentario de don Miguel de Unamuno a la doctrina de la Iglesia Filipina Independiente, liberada por su «liberalismo» teológico, valga la redundancia, de ese «lastre» de los primeros siglos cristianos que continuaba pesando a las iglesias salidas de la Reforma. Precisamente una de las interpretaciones de Lutero, la del dominico convertido al luteranismo Alfonso Victorio Müller, la doctrina del reformador era católica en su tiempo, nada más que una reinvención de la escuela agustiniana medieval; *Luthers theologische Quellen seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar* (Giessen 1912); fue refutado por el mismo Grisar, en *Luther* (Friburgo de Brisgovia, 1911-2), III, 1011-21; y por Grabmann en *Der Katholik*, 93 (1913), 151-64.

45 *La littérature latine chrétienne* (París 1970), pp. 5-10.

46 Libro citado en la nota 21, pp. 140-1.

47 «Los humanistas monásticos —deduce— no están divididos entre dos culturas como lo estarán los del Renacimiento». Y cita su libro *Un humaniste ermite. Le bienheureux Paul Giustiniani. 1476-1528* (Roma 1951). Cf. nuestro trabajo «Reflexiones en torno a un testimonio de cultura monástica en el Renacimiento italiano: el beato Paolo Giustiniani», en *El Renacimiento Italiano. Actas del II Congreso Nacional de Italianistas*, Murcia 1984, (Salamanca 1986).

de la inspiración a su vez traducida en la fluidez de la expresión, pero en el que sin embargo los monjes escritores se complacen lo mismo que en su propia experiencia divinal a cuyo servicio le ponían. Complacencia en la que también siguieron la mentalidad patristica⁴⁸ —precisamente Fontaine ha notado que en ésta, quienes más cuidaban la lengua eran los que más habían huido del mundo, tales Jerónimo, Sulpicio Severo y Paulino de Nola. Hasta llegar a la fórmula de san Bernardo, *scientia litterarum quae ornat animam*.

El mismo Leclercq ha escrito bellas páginas⁴⁹ a este propósito sobre los desposorios de la vida mística y su expresión letrada haciendo hincapié en la fuerza de ésa para, por añadidura, embellecer ésta. Y nosotros creemos que se pueden también insistir en la índole innata de la cualidad y la vocación de escritor. Los investidos de ella sólo escribiendo pueden comunicar a los demás e incluso hasta cierto punto también expresarse a sí mismos sus vivencias sobrenaturales. Hasta llegar al empleo del todo natural de los recursos de la retórica del tiempo. Don Marcelino Menéndez y Pelayo escribió que la mística no es un género literario. Y estamos de acuerdo. Pero se hace literatura.

Ni que decir tiene que la belleza de la expresión también conocía su apoteosis cuando se ponía al servicio de los textos litúrgicos. Así lo expresa con toda nitidez Conrado de Hirsau⁵⁰:

Litteratura saecularis in pulchris verbis et sententiis metallum de Egyptiacis non ignotum, immo acceptissimum incolis, cum igitur te tuaque Deo obtuleris, quicquid in te manet disciplinae vel assumptae vel naturalis, divinis convenit donariis, si hoc iuste, sancte, discrete, loco suo vel tempore, ad divinum cultum ordinaris...

Y en este caso concreto de los monjes esta literatura se identifica además, lo repetimos por última vez, con su propia vida monástica. Y no sólo la teología, sino también la historiografía cuando ésta tiene por argumento su propia tradición, ya que la

48 Leclercq cita el recurso de san Jerónimo a los tópicos en sus prólogos y epílogos; la puntuosidad de san Gregorio de que sus monjes del Celio no alteraran sus diceres al tomar apuntes de sus comentarios bíblicos.

49 Libro citado en la nota 21, pp. 245-9 y 238-40.

50 *Dialogus super auctores* (ed. R. B. C. Huyghens, Bruselas 1955), p. 65; lo cita Leclercq, en su libro citado en la nota 21, pp. 227-8.

prosecución de ésta, reviviendo evocadoramente la fidelidad a la misma de sus antepasados espirituales, se reviste del mismo valor escatológico de aquélla⁵¹.

Con lo que, llegados al trance de elencar los nombres propios, nos permitimos citar la advertencia de dom Philibert Schmitz en el parejo, a pesar de la monumentalidad de sus siete volúmenes de historia benedicta⁵²: «Cette histoire littéraire monastique est trop vaste pour qu'on puisse faire autre chose, ici, que l'esquisser brièvement: la plupart des écrivains de l'époque que nous occupe ne sont-ils pas des bénédictins?». Consideración a la que hemos de añadir lo impertinente que aquí sería citar algunas plumas dubitativamente por estar todavía en los umbrales de la benedictinización.

Bástenos recordar que el venerable Beda, tan ligado a la escuela de York, comentó toda la Biblia —como después Rábano Mauro—, ya en Fulda, a la vez que escribía *De universo*; y que san Bonifacio, el misionero que llevó el monacato benedictino a Alemania, escribió una gramática, muchos sermones y cartas y también versos, como los *aenigmata* sobre los vicios y las virtudes. Y entre los heraldos de la benedictinización misma, Benito de Aniano, el segundo Benito que se le dice, además de esa armonización, algo tan medieval, de las observancias anteriores, contenida en su *Codex Regularum* y su *Concordia Regularum* unos libros de controversia contra el adopcionismo; y Smaragdo, el *Liber comitis* o glosa de las epístolas y evangelios dominicales, la *Diadema monachorum* para las lecturas vespertinas, la *Via regia* para los seglares a moralizar y por supuesto la *Expositio* sobre la *Regla*. Y su comentario gramatical de que atrás dijimos, el *Liber in partibus Donati*.

Hemos pues de pasar como sobre ascuas por el renacimiento carolingio. Pero, a fin de poner de manifiesto la continuidad de algunos textos ya de entonces con la visión de la fe que nosotros hemos llegado a heredar —incluso a través del neotomismo decimonónico!— nos es imposible dejar de mencionar a Pascasio Radberto, de Corbia, el teólogo que en *De corpore et sanguine*

51 Lo hemos subrayado en nuestra ponencia en la Semana Monástica de Sevilla de 1987, pendiente de publicación, *Dos argumentos y momentos de los estudios de los monjes*.

52 *Histoire générale de l'Ordre de saint Benoît* (Maredsous 1949), p. 96.

domini ya lleva el germen de toda la doctrina de la transustanciación y de la noción de la misa como sacrificio; y en *De partu virginis* la definitiva y única concebible audacia del *per viam naturae sed utero clauso*, habiendo pasado algunos fragmentos de su *Homilía sobre la Asunción* a las lecciones del breviario de la fiesta de la Inmaculada casi en los mismos términos de la definición de Pío IX.

Consolándonos un tanto de nuestra impotencia, y la del tiempo de que estamos disponiendo, para proseguir, el detalle de que Notker de San Gall, el hombre de los himnos, ya pudo escribir para uno de sus discípulos, llegado a obispo de Constanza el año 890, todo un tratado de patología cuyo título no puede ser más elocuente *Notatio de illustribis viris qui ex intentione sacras scripturas exponebant aut ex occasione quasdam sententias divinae auctoritatis explanabant*.

Y así hasta la reforma gregoriana, de veras que sin solución de continuidad, de cuyos días sólo a guisa de botón de muestra vamos a citar a Bruno de Segni, abad de Montecasino de 1103 a 1111, quien entre otras cosas compendió la eclesiología de los Padres en los sermones de su *Liber sententiarum*⁵³.

En cuanto a Cluny, sabido es que su bibliografía no nos ofrece mucho. Quizás por eso llega a resultarnos de los mejores ejemplos del reparto, proa al universo literario, entre quienes producen y sus inspiradores. Pero recordemos que san Odón se sirvió del diálogo en sus *Collationes* para atraer la atención sobre los vicios de la iglesia coetánea y del verso en sus *Occupationes* para hacerlo del pecado y la redención. Y dentro del espíritu cluniacense, Juan de Fruttuaria, conocido por el sobrenombre de «el Hombre de Dios», en su tratado sobre la formación de los adolescentes, que se atribuyó a san Bernardo, *De ordine vitae et morum institutione*, ¿no nos está entroncando ya las escuelas monásticas, capítulo controvertido del que aquí nada habremos de decir, con las congregaciones docentes que tan frecuentemente se han desarrollado y extendido hasta la iglesia de hoy?

Pero por mucho que nos cueste decir adiós a tantos tesoros sin más que haberlos atisbado, llegado el momento de hacerlo,

⁵³ R. Gregoire, *Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique* (Spoleto 1965).

escogeremos antes algunos escritores por parecernos típicamente representativos de sendas maneras tanto en el significado como en el significante.

Juan de Fécamp, Jeannelin o Juanillo que se le ha llamado por su corta talla (circa 990-1078)⁵⁴, en su *Confessio fidei* cultiva el mismo género de la invocación que san Agustín en sus *Confessiones*, pero sin su retórica ni su vocabulario filosófico, menos intelectual y más lírico, más cerca por eso de Gregorio Magno y de los padres griegos, sin aspirar siquiera como san Anselmo a conocer movido por lo bueno del conocimiento, en la línea de san Bernardo pero menos apasionado, más viril que por eso se ha dicho. De ahí que encarne lo más tipificador de esta teología monástica de que estamos diciendo.

Aunque la pasión no faltaba de aquellos claustros. Que ahí tenemos a Ruperto de Deutz o de Lieja (circa 1075-1129 ó 1130)⁵⁵, «un extraño Huysmans del siglo XII» que se le ha definido, también de lo más significativo de la oposición entre lo monástico y lo escolástico por su disputa con la escuela de Laon. De una ternura avasalladora, «en la angustia elocuente de cada hombre», apartado por eso a la fuerza del pesimismo del *Enchiridion* a pesar de seguir a san Agustín, llegando a lo que se ha llamado «fisiología mística» en la exaltación del misterio y la misión de María, y con tal desbordamiento de la alegoría que llegó a influir en el arte románico, la imaginería de la virgen incluso.

Y siempre en esta encrucijada de los monasterios y las escuelas, san Anselmo de Canterbury o de Aosta (1033-1109), ¿podemos pensar, cual se ha pretendido, que además del doctor benedictino sea el padre de la Escolástica? ¿Filósofo? ¿Teólogo? ¿Místico? Con los textos en la mano hay que situarle en el camino de la fe a la fe por la inteligencia, el *fidens quaerens intellectum*; entre la fe y la visión beatífica, *inter fidem et speciem intellectum*. Ello expresado en un mensaje de un hondo psicologismo que es el del hombre de todos los tiempos. Y de un estilo agus-

54 Imprescindible el libro de J. Leclercq, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle: Jean de Fécamp* (Paris 1946).

55 Muy buena exposición de su vida y bibliografía en J. Gribomont, edición de *Les oeuvres du Saint-Esprit* («Sources Chrétiennes», 131 y 165; Paris, 1967 y 1970). Fervoroso el libro de E. Beitz, *Rupertus von Deutz, seine Werke und die bildende Kunst* (Colonia 1930).

tiniano pero muy a caballo entre la meditación y la especulación filosófica, en un latín de veras manejado como lengua viva según ha insistido Christine Mohrmann⁵⁶. Y su secretario Eadmer o Edmero de Canterbury, con la Biblia en la mano y sobre todo con los textos de la liturgia, detalle éste el más significativo de este mundo, como paladín de la Inmaculada Concepción se anticipó a Duns Scoto y los más grandes teólogos de la alta escolástica, de manera que fue su doctrina la que literalmente triunfó el 8 de diciembre de 1854⁵⁷.

Y si a pesar de la cronología hemos dejado para este final, antes de pasar a san Bernardo, la alusión a san Pedro Damiano (1007-72), es por lo típico de su ejemplo en inmediata relación con nuestro tema. Pues lo riguroso de su disciplina le llevó hasta la ascesis de las letras y sin embargo... sólo en letras muy bellas fue capaz de expresar su mismo desdén, por no hablar de lo tan vasto y variado de su obra: *Olim mihi Tullius dulcescebat, blandiebantur carmina poetarum, philosophi verbis aureis splendebant, et Sirenes usque in exitium dulces meum incantaverunt intellectum*. «Uno de los primeros, en la tradición del latín medieval, para quien el latín fue una lengua de veras viva»⁵⁸.

Latín medieval, al servicio de esta literatura vital benedictina, que alcanza en san Bernardo su cumbre más excelsa. Esa es la única interpretación que nos parece feliz⁵⁹ del «último de los Padres», la que le sumerge en toda esta corriente monástica, a su vez sin solución de continuidad con la paleocristiana⁶⁰, anterior incluso al benedictinismo, alumbrada ya en el monacato continental irlandés; en la misma época en que florecían las es-

56 J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII siècle*, I (Bruselas-Paris 1946), p. 36; Ch. Mohrmann, *Le latin* citado en la nota 35, pp. 201-2.

57 Cf. S. J. P. Van Dijk, «The origin of the latin feast of the Conception of the Blessed Virgin Maria», *Dublin Review*, 118 (1954), 251-67 y 428-42; y A. W. Burridge, «L'Inmaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale», *Revue d'histoire Ecclésiastique*, 32 (1936), 570-97.

58 Ch. Mohrmann, *Le latin* citado en la nota 35, pp. 200-1.

59 Es la de Ch. Mohrmann, «Le style de saint Bernard», en *San Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte* (Milán 1953), pp. 166-84 (= *ELC* II, 347-67). En cuanto a los estudios sobre san Bernardo de dom Leclercq, muchos sobre su lengua, son tan numerosos y en continuo aumento, que nos parece lo mejor remitir sencillamente a la vastísima bibliografía del autor. Cf. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard* (Paris 1947), p. 14.

60 Lo mismo que su teología, como dom Butler subrayó, entronca con las de san Gregorio y san Agustín.

cuelas: de Orleans con su culto a las letras clásicas, de Chartres que le compatibilizaban con la filosofía y el *quadrivium*, y de París cuyos filósofos y teólogos preparaban por su parte la Escolástica. Cumbre a veces lírica en el sendero bíblico en la que ha podido verse «la grandeza humana del canto coral de los griegos y a la vez el ardor sagrado del himno de los cristianos».

Inmerso, pues, en el mismo venero pero también elevado a la cima y por eso dotado, sin embargo, de «un sentimiento del todo nuevo y una imaginación vivaz y viviente que en vano buscaríamos en la antigüedad». De ahí, de aquella fidelidad a la *auctoritas* divina de los mayores, la caracterización tan medieval de su estilo, con la profusión de paralelismos y antítesis —unos y otros de mucho abolengo bíblico— aliteraciones, asonancias, juegos de palabras, juegos de sonidos que tienen una función más sintáctica que musical, una ordenación de los vocablos que puede llegar a una disposición himnica; y la apoteosis de la fluidez, tan distintiva ésta de la lengua benedictina que nos ha ocupado —y de la agustiniana—, ante todo paratáctica, enfrentada de esa manera al período hipotáctico del latín clásico. En correlación perfecta con el contenido, la parataxis de la exclamación frente a la hipotaxis del razonamiento.

Y es curioso hasta parecer paradójico. Christine Mohrmann, al preguntarse si la multiplicidad de recursos de la literatura bernardiana, que apareja la innegable resultante de su complicación, no iba en contra del ideal cisterciense de austeridad y simplicidad que él mismo inspiró, observa que a pesar de todo encontramos en su estilo la misma distribución equilibrada y armoniosa de la arquitectura del Císter, la *compositio*. Pero de seguida concede que el santo al escribir «ligado a una tradición cristiana muy antigua y condicionado también por su exuberancia borgoñona que nunca llegó a domar, no acierta a despojarse de esa *venustas* que el ideal cisterciense rehusaba como un valor demasiado humano». Con lo cual, nosotros sugerimos a nuestra vez si esos sus tardíos hijos espirituales, los monjes del barroco que dieron salida a su sentimiento religioso decorando profusamente sus antiguos templos cistercienses no fueron tan infieles a su espíritu fundacional y primitivo como se dice.

Y volviendo al siglo XII, por supuesto que san Bernardo no está en él solo dentro de Cîteaux, sino que la literatura cister-

ciense fue tan abundante como para poder llegarse a una cierta caracterización de la misma dentro de la teología monástica. Para dom Leclercq consistente en el tema de la presencia del hombre en Dios y de Dios en el hombre, frente a la historia de la salvación predilecta que había sido seguida por los benedictinos negros.

Pero tampoco podemos llenar este apartado con simples listas. Y vamos a conformarnos con la mención de un trío, aunque pueda decirsenos que hayamos escogido al azar. El discípulo y biógrafo de san Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry⁶¹ (circa 1075-1148), quien entre otras cosas nos ha dejado un comentario al *Cantar de los Cantares*, desde luego su obra maestra, el *Speculum fidei* que es el primer tratado expreso sobre la fe en la literatura latina medieval y una carta a los cartujos de Mont-Dieu a la que llamó Mabillon la carta de oro, es el escritor obseso de la visión de Dios, con las teofanías por *leit-motiv*, hasta el extremo de ver en la redención el que ante todo hiciera posible esa ascensión mística. Y, a pesar de sus contactos con las escuelas, intensamente monástico, nutrido en Orígenes y la patrística griega, sin perder de vista el psicologismo agustiniano y buen conocedor de la latinidad clásica.

Estas dos últimas parcelas también las del abad de Rievaulx, Elredo, el autor de un diálogo tan medieval y monasterial como *De spiritali amicitia*. Balduino, abad de Ford y arzobispo de Canterbury, muerto el año 1190 en el puerto sirio de Tiro donde estaba acompañando a los cruzados de Ricardo Corazón de León, es por su parte otro teólogo de la eucaristía en *De sacramento altaris*⁶² y, a cual más típicamente claustral igualmente, para explicar la presencia real, a la distinción aristotélica de sustancia y accidente prefiere una noción tomada de la *ousía* de los padres griegos.

Pero, ya que de cuando en vez nos vamos moviendo por la vía de la continuidad piadosa, sería injusto, puesto que antes enlazábamos la mariología de Edmero de Canterbury con la definición de la Inmaculada por Pío IX, preterir a san Amadeo

61 A guisa de idea de la abundancia bibliográfica véase J. Leclercq, «Etudes récentes sur Guillaume de Saint-Thierry», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 19 (1977), 49-55.

62 Editado por J. Leclercq («Sources Chrétiennes», 93-4; París, 1963).

de Lausana (c. 1110-1159), citado por Pío XII⁶³ en la bula definitiva de la Asunción, *Munificentissimus Deus*. El santo hizo su noviciado en Clairvaux bajo la dirección de san Bernardo, aunque anteriormente había vivido en Cluny, y antes de ser obispo de Lausana fue abad de Hautecombe. Su estilo es bernardiano más bien, aunque se muestra independiente en la exégesis —es menos escriturario— y la doctrina —recordemos la extrema reserva de Bernardo en cuanto a la Asunción—. Así, sobre la intimidad de la Madre y el Hijo: *Nonnumquam osculabatur manus et brachia et materna confisa licentia ab eius ore sacratissimo dulcia oscula carpebat*. Amadeo es más teólogo que exégeta, pero no razonador, sino totalmente monástico. A su propósito, y refiriéndose a su contribución al progreso del dogma, se ha recordado la que el dominico Marín Sola llamó «vía afectiva o experimental» frente a la especulativa de la escolástica⁶⁴. *Resumpta carnis substantia* —es su nítida doctrina— *neque enim credi fas est corpus eius vidisse corruptionem*.

Y una observación significativa. Estamos tratando de una teología. Y sin embargo, y ello es revelador de su modalidad, no es lo corriente que el género literario a través del cual se expresa sea el tratado teológico. Consecuencia ineludible de cuanto para caracterizarla decíamos. Y ya decíamos también que su expresión más excelsa desemboca en los textos de la liturgia, entonces cantera abundantísima de creatividad.

IN HYMNIS ET CANTICIS

En cambio, uno de sus géneros prodigados es el sermón. Tanto que muchos de ellos no fueron escritos para ser inmediatamente predicados. A pesar de lo cual siempre existía en la mente de su autor un auditorio presente aunque invisible. Con una potencialidad tal que podemos reivindicar para ellos en todo caso su cualidad de piezas oratorias.

63 «Acta Apostolicae Sedis» (1950), 763-4. Por otra parte las lecciones del breviario de la fiesta de la Inmaculada están tomadas de una homilía para la Asunción de Pascasio Radberto, de Corbia, ya lo dijimos.

64 *Huit homélies mariales* (estudio de G. Bavaud, texto y versión de J. Deshusses y A. Dumas, *Sources Chrétiennes*, 72; (Paris 1960). Estas homilias se leían en los maitines de la liturgia de Lausana.

Sermones monásticos que, naturalmente, están próximos a las homilias de los Padres, tanto como lejos de la claridad algo fría y el método seco de los escolásticos del XIII.

Y a guisa de botones de muestra. Guerrico de Igny —muerto a los setenta años más o menos, acaso el 1157—, monje de Clairvaux igualmente bajo san Bernardo, antes de ser abad del monasterio de su apelativo, es autor de un sermonario⁶⁵ para las grandes fiestas del año, quizás predicado a sus monjes en el capítulo, a diferencia de los de Bernardo y Elredo. Es un artista de la palabra, pródigo en aliteraciones e inversiones —*o mater incorrupta, virgo fecunda*, dice a María, *filius qui datus est tibi hos tibi dedit*—; llegando hasta el abuso de los juegos verbales —así en el segundo de adviento, *prosperate, prosper, prospera, prosperum, prosperabitur, prosperabuntur*— y hasta obras maestras como el del hijo pródigo y el tan amoroso de la Asunción. *Luculentissimi atque discretissimi et vere spiritales sermones eius*, que escribió Conrado de Eberbach. Y doctrinalmente un representante muy característico de esa teología de la luz —a pesar del *per speculum et in aenigmate*— bastante deudora a Orígenes y que fue predilecta de los cistercienses.

Isaac de la Estrella (c 1100-1169), profeso de Cîteaux y abad del monasterio de su sobrenombre, sigue también en su predicación el año litúrgico⁶⁶, y es obsesivamente bíblico como san Bernardo, sálmico sobre todo, y con una preferencia confesada por el sentido alegórico, paulino en cuanto hace reposar la exhortación ética sobre la base del dogma, habiendo tenido que reaccionar, según él mismo nos dice, contra la tentación de la especulación ingeniosa.

Coetáneo suyo, aunque apenas se sepa nada de su vida, es Julián de Vezelay, más lírico y parenético que didáctico en los que llama *sermunculi*⁶⁷ y que, como los de Guerrico, parecen

65 Estudio de J. Morson y H. Costello, versión de P. Deseille (*Sources Chrétiennes*», 166 y 202, Paris 1970 y 1973).

66 Edición de A. Hoste y G. Salet (*Sources Chrétiennes*, 130 y 207, Paris 1967 y 1974).

67 Edición de D. Vorreux (*Sources Chrétiennes*, 192-3, Paris 1972). Otro problema de esta oratoria medieval es el de la intervención de secretarios en la redacción de los textos orales; remitimos a dom Leclercq a propósito de los de san Bernardo. Y todavía a propósito de los géneros, en cambio Alcuino sí propende al tratado teológico, inmerso en el didactismo. Significativo teniendo en cuenta su paternidad del renacimiento carolingio, coherentemente tan diferenciado de la gran oleada monástica y benedictina *stricto sensu*.

ser conferencias capitulares, siempre en torno a la persona de Cristo; muy vivaz, hasta con incisivos pintorescos o entretenidos ejemplos a veces, en ocasiones buscando *ex professo* una cierta oscuridad, tan litúrgico como bíblico, muy agustiniano y esponjándose como un maestro en la invitación a «la sabiduría, esa luz muy dulce de un corazón purificado», y también en las imágenes tradicionales de la vida monástica —el monasterio barca que fluctúa en un océano tenebroso pero sin perder la confianza en el piloto que es el abad y en la estrella que es María, el monasterio cámara donde el alma contemplativa encuentra místicamente al esposo—; y de variada y profunda cultura clásica, hasta el extremo de haberse dicho que la Antigüedad fue una de las fuentes de su predicación, y de lo ciceroniano de su estilo así como de su estimación de Ovidio cual maestro de psicología y de moral natural lo mismo que Séneca. Goloso del vocabulario, y así empresta el militar a César para describir un asedio. En fin, de su credulidad en los versos proféticos de la Sibila, por otra parte ya en san Agustín y corriente en el medievo. De un estilo muy rico por todo ello, tal en las metáforas y en los efectos dramáticos.

A menudo, de los sermones que no llegaron a escribirse nos han quedado breves extractos que compendian su doctrina: son las llamadas *sententiae* —o *sententiolae*— y *excerptiones*, aquí aquéllas sin el sentido de texto a comentar de la tradición monástica anterior —aunque equivalen a la versión medieval latina de las *verba seniorum* del monacato oriental antiguo— ni mucho menos el tan conocido de la escolástica.

Y si tenemos en cuenta que la reminiscencia de los textos de la Biblia, de los Padres y de la liturgia es a la vez la fuente más copiosa y el método más común de la elaboración de toda esta literatura, no nos extrañará desde luego la abundancia en ella de los florilegios⁶⁸ —se llaman a veces también *sententiae*, *excerptiones*, *excarpsa*, *scarapsus*, y *flores*, *defflorationes*, *deffloratiunculae* como gustaba de tipificar toda su obra Juan de Fécamp. Donde se confunden la lectura y la oración y por eso no podían llegar nunca a repetirse demasiado. *Cotidie lectitare et*

68 Véase H. Rochais, «Contribution à l'étude des florilèges ascétiques du moyen âge», en *Revue Bénédictine*, 63 (1953), 246-91.

lecta frequenter in corde revolvere, que recomendaba el mismo Juanillo, quien de los suyos decía *dicta mea dicta patrum*, señalando esa identificación esencial en los mismos entre el recopilador y los recopilados.

También las cartas, a caballo entre lo literario y lo real —hay un *modus epistolaris*, con *salutatio*, *exordio*, *narratio*, *petitio* y *conclusio*— están muy representadas. «Una manera de conversar por escrito compatible con el silencio regular, la estabilidad, la clausura», hasta el extremo de haber existido un servicio postal que ligaba los monasterios entre sí, sobre todo para dar parte de las defunciones de los monjes mediante los llamados rollos de muertos. «Hay que imaginarse la Europa medieval atravesada en todos los sentidos por aquellos innumerables correos monásticos»⁶⁹. De manera que verdaderamente esos rincones monásticos de hoy en día donde se cultiva la filatelia —los sellos de tema monástico llegan a una colección *ad hoc* en el seno de los «gabrielistas»— pueden alardear de tan rancio como buen abolengo. Y las tales cartas eran el medio más logrado de expresión de esa amistad monástica que tanto contaba —dom Schmitz ha sugerido que el patrón de la amistad *tout court* podría muy bien ser san Anselmo.

Y puesto que seguimos, al fin y al cabo, tratando de la teología monástica, en cuanto que un lugar teológico es el Derecho Canónico o sea la Disciplina Eclesiástica⁷⁰, podemos pasar a la mención de lo que a él contribuyeron los escritos latinos de los monjes, aunque más de pasada, por su entidad literaria, se comprende bien, todo lo simple que la literatura jurídica impone. Contribución que hubo de ser abundante, si reparamos en la fecundidad de los siglos IX al XII, o sea los benedictinos, recopiladora, o sea codificadora *avant la lettre*, con el impulso recibido en la reforma gregoriana; antecesora de la sistematización de los materiales que hasta las vísperas del Código de Benedicto XV permitía hablar del *jus decretalium*⁷¹.

69 J. Leclercq, libro citado en la nota 21, pp. 170-5; del mismo, «La poste des moines», en *Cahiers de Saint-André* (1955, 74-7).

70 La concisión entre Derecho Canónico y Teología era mucho más íntima antes de Graciano; cf. A. García y García, *Historia del Derecho Canónico. I. El primer milenio* («Instituto de Historia de la Teología Española, Subsidia», 1. Salamanca 1965), pp. 335-7.

71 Remitimos a Ph. Schmit, libro citado en la nota 52, II, pp. 138-49 y V, pp. 184-205. Para el encuadramiento de las fuentes jurídicas de elaboración benedictina en el conjunto, pp. 283-326 del libro de García y García citado en la nota anterior.

Sistematización fue obra de un benedictino, el camaldulense Graciano, y baste con dejar constancia de su nombre. De los siglos posteriores retengamos el llamado Abad Panormitano (circa 1386-1445), profeso de San Nicolo dell’Arena de Catania y luego arzobispo de Palermo, *Lucerna iuris* que también se le ha dicho; y en los barrocos XVII y XVIII la escuela de la Universidad de Salzburgo, que supo mantenerse bastante inmune de los estragos de la *Aufklärung*, entre otros con el monje de Ottobeuren Francisco Schmier, muerto en 1728, autor de una verdadera glosa ordinaria del *Corpus iuris canonici* y del *Corpus iuris civilis*.

En cuanto al cultivo de la historiografía por los monjes, de entrada hemos de reparar en que cuando, como es por supuesto frecuente, su argumento es su propia historia, la de sus casas y sus antepasados espirituales, por cuanto evoca una tradición viviente alcanza una trascendencia que penetrando en la entraña de su vocación y observancia llega a ser vida monástica en sí misma también⁷². Que ese modelo de monjes de todos los tiempos que fue Mabillon escribiera los *Annales Ordinis Sancti Benedicti* y las *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti* no es una casualidad. Aparte de que cualquier historia hace vivir, de carne y hueso si se nos permite, el misterio de la comunión de los santos. Recordemos los obituarios que a su vez generaron los libros de aniversario.

Historia sin más que en esos monasterios benedictinos se cultivó profusamente, incluso la profana —eran bien conocidos Salustio y Tito Livio a los que hasta cierto punto se aspiraba a «cristianizar»—, mientras ello fue muy raro entre los escolásticos. Así, en 1161 se fundó un cenobio cisterciense en Dinamarca para escribir los anales de ese reino.

Y la hagiografía, aun en el remanso historiográfico, es un género literario autónomo, con sus propias leyes, la más tipificadora de las cuales no es desde luego el esmero en la verdad histórica ni mucho menos el rigor crítico en el método, sino la búsqueda del valor edificante de un testimonio cortado por un cierto patrón. Estamos pues lejos de los Bolandistas de la Compañía de Jesús.

⁷² Cf. H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsreibung* (1953).

Y de nuevo el embarazo en la elección de ejemplos cuando es todo un diluvio de nombres —no sólo de persona sino de lugar— el que se nos agolpa. Desde los umbrales de la benedictinización que nos abre Beda con ésa su *Historia ecclesiastica de gentibus Anglorum* a la vez tan madura y tan de su época⁷³.

Y a éste el otro lado del Canal y siglos más tarde ya, Raúl Glaber, muerto el año 1046, nos ofrece una reconstrucción viviente de la Francia del año mil en sus *Historiarum libri quinque*; una centuria anterior a Guiberto de Nogent con sus *Gesta Dei per Francos* y sus propias memorias, *De vita sua*, y a Orde-rico Vital, de una riqueza en su *Historia ecclesiastica* que desborda ampliamente su título, en el corazón de la sociedad feudal anglonormanda⁷⁴. En tanto que Alemania, a partir de los Ottones, es tan fecunda en anales salidos de sus monasterios que cualquier elenco suyo sería demasiado fácil: Reichenau, San Gall, Einsiedeln, Lorsch, Fulda, Hersfeld, Corvey, Nieder-alteich... Y para Italia tenemos la mejor continuidad diversificada en Montecassino, desde Paulo Diácono tan en la encrucijada latino-germánica de su persona y de su tiempo con la *Historia Longobardorum*, hasta el *Chronicon* del monasterio de León de Ostia un siglo después (1046-1115)⁷⁵.

Y como decíamos, tal historiografía no se nos sale de este caudal literario sacro y tipificadamente monástico que nos viene ocupando, y que vamos a ver desembocar en la literatura litúrgica *stricto sensu*, es decir no sobre la liturgia sino la nutridora de los mismos textos litúrgicos ni más ni menos. Aunque antes hemos de echar una ojeada a otros emparentados. Pues además de las oraciones de la liturgia esta literatura pía elaboró también plegarias privadas, *furtivae* y *peculiares* que se llamaban muy gráficamente, las cuales conocieron un auge ya en el siglo IX y

73 Véase G. Musca, *Il Benerabile Beda storico dell'alto medioevo* (Bari 1973).

74 Cf. la obra colectiva *Le diable au moyen âge* (Paris 1979), trabajos de R. Colliot, pp. 119-32, sobre Raúl Glaber, y J. Paul, pp. 373-99, sobre Guiberto de Nogent; J. O. Priestwich, «The military household of the norman kings» *The English Historical Review*, 96 (1981), 1-35; E. Burstein, «Quelques remarques sur le vocabulaire de Guibert de Nogent», *Cahiers de civilisation médiévale*, 21 (1978), 247-63; y E. Ortigues y D. Jogna-Prat, «Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne», *Studia Monastica*, 26 (1985), 535-70.

75 Pueden verse E. Sestan, «La storiografia dell'Italia longobarda», en *La storiografia altomedioevale* (Spoleto 1970), pp. 357-86; y H. S. Brechter, «Die Frühgeschichte von Montecassino nach der Chronik Leos von Ostia im Codex lat. Monacensis 4623», en *Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann* (St. Ottilien 1950), pp. 271-89.

nos han llegado casi siempre en conjuntos recopilados que a menudo contienen también indicaciones para el rezo personal de los salmos⁷⁶. La atribución a san Juan Gualberto de uno compuesto en Nonantola hacia el año 850 es un dato de continuidad⁷⁷. Pero no tan interesante como el detalle de que el siervo de Dios Meinrado Eugster, muerto el 1925, recitara a diario en Einsiedeln una oración para pedir el don de lágrimas atribuida a san Agustín, pero en realidad de Juan de Fécamp, maestro en el género — autor también de la llamada *oratio sancti Ambrosii episcopi*— para la preparación a la misa, en el misal romano desde el siglo XI⁷⁸. Como también lo fue san Anselmo, habiéndose dicho de ambos ser quienes más alimentaron la piedad medieval hasta la popularización de la *Imitación de Cristo*. Y de ahí hasta san Bernardo.

De una de las oraciones de san Anselmo a san Benito, «pequeña obra maestra literaria», se ha notado su inspiración agustiniana, su modernidad — *ad te confugiens angustiosa anima mea* en el camino que va de san Bernardo a san Francisco de Sales y ello, y es a nuestros propósitos bien significativo, sin perjuicio de los juegos retóricos puestos a su servicio — *Benedicite Deo quam benedictionem tam larga benedixit Deus. O dulcis pater Benedicte, benedicite*—⁷⁹. Mientras que su oración 52 a la Virgen es un avance en el camino de la dulzura mística de la piedad mariana — *Maria, tu, illa magna Maria, tu illa maxima beatarum Mariarum, tu illa maxima feminarum. Nihil aequale Mariae, nihil, nisi Deus, maius Maria*—⁸⁰. De Ghellinck ha notado en esta literatura devocional la combinación conmovida de la re-

76 Cf. los erróneamente atribuidos a Alcuino. *Liber de psalmodum usu y Officia per ferias*, PL. 101, 465-508 y 509-612.

77 A. Wilmart, «Le Manuel de prières de saint Jean Gualbert», *Revue Bénédictine*, 48 (1936), 259-99; ed. A. Savini. *Manuale Precum Sancti Joannis Gualberti* (Roma 1933) y PL 146, 696-80; cf. PL 101, 465-508 (véase la nota anterior).

78 A. Wilmart, «L'Oratio Sancti Ambrosii du Missel Romain», *Revue Bénédictine*, 39 (1927), 317-39; y G. Morin. *ibid.*, 27 (1910), 211.

79 F. de S. Schmitt, «Des hl. Anselm von Canterbury Gebet zum hl. Benedikt. Zur Wesenart der anselmianischen Gebete und Betrachtungen», *Studia Anselmiana*, 18-9 (1947), 295-313.

80 Sobre la recopilación de oraciones anselmiana — sólo en la Biblioteca Nacional de París se conservan treinta manuscritos de la misma — A. Wilmart, en *Revue d'Ascétique et Mystique*, 8 (1927), 249-82, *Revue Bénédictine*, 36 (1924), 52-71 y 41 (1929), 35-45, y *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 2 (1930), 89-204 y pp. i-lxii de la versión francesa de D. A. Castel (Maredsous 1923).

dación literaria y la preocupación dogmática, lo mismo que en la liturgia visigótica y los himnos del siglo XI. Y en la piedad claustral que vendría se ha llegado a citar su influjo hasta en san Luis Gonzaga.

Y ya en el dominio litúrgico, y a guisa de enlace con el histórico que acabamos de dejar, tengamos en cuenta que los textos del mismo en una parte son sencillamente hagiográficos. Género éste por cierto de amplios desenvolvimientos bajomedievales también. Recordemos, por citar un cisterciense, acaso el más representativo sin más, Cesáreo de Heisterbach y sobre todo su *Dialogus miraculorum*⁸¹, el 1222.

Teniendo que hacer constar ante todo en la tal literatura litúrgica la abundosísima floración de su creatividad, algo insospechado de atenernos al panorama posmedieval de la fijación de la misma —si bien ya entonces estaban fijados los elementos esenciales del misal y el oficio—. Y ello no sólo por el número —cuarenta y dos mil piezas en verso recoge el *Repertorium hymnologicum* de Ulises Chevalier y cincuenta y cinco son los volúmenes de los *Analecta hymnica* de Dreves y Blume; veintitrés bendiciones *de sancta Maria* y cincuenta y cinco de pentecostés tenemos sólo en Nonantola— sino por la mentalidad inspiradora: baste reflexionar en que a veces se instituía una fiesta para aprovechar en su liturgia textos preexistentes a la misma adecuados, o sencillamente *ad hoc* compuestos antes. Y en la ampliación de las modalidades textuales precedentes hasta dar lugar a especies nuevas, tales los tropos y las secuencias, un arte que a dom Leclercq le recuerda el de Claudel y Péguy⁸².

81 Véase sobre Cesáreo la tesis de J. Th. Walter, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et médiévale du Moyen Age* (Paris 1929). Cluny fue poco fecunda historiográficamente. Pero a san Odón debemos en la vida del conde Geraldo, fundador del monasterio de Aurillac, una de las pocas biografías de seculares en aquellas centurias y con ella el modelo del *miles* cristiano luego de tanto desenvolvimiento literario y moralizador.

82 Obras fundamentales: L. Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Les tropes* (Paris 1886); él mismo, *La poésie religieuse dans les cloîtres des IX-XI siècles* (Paris 1887); F. J. E. Raby, *A history of christian-latin poetry from the beginnings to the close of the middle ages* (Oxford 1927, 2.^a ed., 1966); R. de Gourmont, *Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge* (Paris 1913); y A. Michel, *In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine* (Louvain-Paris 1976). Cf. B. Bichoff, «Die mittellateinische Literatur», en *Mittelalterliche Studien*, II (Stuttgart 1967), pp. 1-II.

Así como en el desarrollo de las partes dialogadas por los oficiantes que es la génesis del teatro de la Edad Media⁸³.

Y a guisa de botones de muestra de la difusión de la liturgia monástica en la cristiandad toda citaremos sólo el caso de la dedicación del sábado a la Virgen, originado en Einsiedeln durante el siglo X; y la conmemoración de todos los fieles difuntos o las ánimas benditas el dos de noviembre, instituido por san Odilán de Cluny; el día del que a principios de siglo escribía Georges Goyau⁸⁴ ser «el único del año que las almas de bastantes de nuestros contemporáneos se estremecen con un leve temblor, dejando emerger de las profundidades del inconsciente algunos átomos de sentimiento religiosos, de manera que el deseo de un benedictino del siglo X que en su celda había meditado detenidamente sobre la solidaridad de las conciencias cristianas, se sobrepone por algunas horas a la indiferencia del siglo XX y le hace arrodillarse unos instantes pensativo y turbado». Aunque no es seguro que ahora, a punto de acabarse ya la tal centuria, se expresara así.

Para dejar sentada una conexión con la piedad barroca, y muy generosa, haremos constar que fue san Pedro Damiano el primero que parece haber escrito expresamente de las cinco llagas de Nuestro Señor, que luego en la historia de la vida religiosa servirían para denominar toda una congregación moderna de Canonisas regulares, fundada en Lyon en 1857 por el canónigo Colon de Gast, amigo del cura de Ars.

En fin, de esta literatura litúrgica que es a la vez la fuente y la cumbre de la literatura monástica medieval *tout court*, tanto como la mejor expresión y el ritmo más preciso de la propia vida monasterial, pero que se inserta en la liturgia entera que es la suma de todas las artes, es todo un símbolo que uno de sus himnos, el de las primeras vísperas de san Juan Bautista, *ut queant laxis resonare fibris*, de Paulo Diácono, sirviera a un camaldulense, Guido de Arezzo⁸⁵ para dar nombre a las notas

83 Véanse K. Young, *The drama of the mediaeval church* (Oxford 1933); y P. Alfonso, *Sulle origini del dramma sacro* (Roma 1942); este último autor insiste en los orígenes monásticos del teatro medieval que no los tiene litúrgicos.

84 En «La Quinzaine», 40 (1901), 63.

85 J. Smits van Waesberghe, *De musico-paedagogico et theoretico Guidone Aretino eiusque vita et moribus* (Florencia 1953); y H. Oesch, *Guido von Arezzo* (Berna 1954).

musicales de nuestro sistema con arreglo a las de sus primeras sílabas. Guido que se llamó expresamente *musicus et monachus* y escribió que había ideado toda su teoría musical como monje y para los monjes, *me monachum monachis praestare*.

Y llegados a este punto final de nuestro *excursus* a través del latín sacro del benedictinismo medieval, no hemos agotado desde luego el tema. Porque la lengua de la Iglesia seguirá contando mucho en el acervo de la familia casinense hasta nuestros mismos días.

Lo que caracteriza la etapa medieval es ante todo la fluidez, la naturalidad, la espontaneidad de la expresión, la creatividad generosa en la misma vertiente de la lengua, el desconocimiento de los artificios de que habrá de servirse el latín humanístico para entretener su ilusión del retorno a los maestros clásicos. Y antes de proseguir hemos de llamar la atención sobre la supervivencia de dichas notas acá y acullá en algunos frutos tardíos, también sin fronteras cronológicas.

Un botón de muestra nos lo ofrece la liturgia. Un abad benedictino del XIX, Próspero Guéranger, luchó con agresividad incluso hasta conseguir la proscripción de unos textos neogalicanos dominados por el amaneramiento pedantesco que se habían ido infiltrando en los breviarios de las diócesis de Francia, fenómeno al que Remy de Gourmont llegó a llamar «sacrilégio». Y sin embargo en el siglo XX las misas y los oficios de las nuevas fiestas del Corazón de Jesús y de Cristo Rey conservan el frescor de los mejores tiempos. Por los mismos días en que dom Pothier le ponía las melodías gregorianas de su inventiva igualmente fiel.

Esa fluidez fue a la vez la causa y el efecto, si la *boutade* se nos da de paso, de la índole no solamente viviente sino también peculiar de aquella latinidad. A pesar de lo cual la nostalgia de los clásicos⁸⁶, aun sin renegar de los propios valores para ir en su búsqueda como después se haría, ha estado siempre latente

Simpática evocación por J. Pérez de Urbel, *Semblanzas benedictinas*, II (Madrid 1929), pp. 139-50. Véase J. Chailley, «'Ut queant laxis' et les origines de la gamme», en *Acta Musicologica*, 56 (1984), pp. 48-69.

86 Sobre el papel de los monjes en la transmisión de éstos y sus lecturas de los mismos, Ph. Schmitzé, libro citado en la nota 55, II, pp. 81-95 y 191-3. Recordemos la evocación por Ludwig Traube de lo completo de la biblioteca clásica de Felury; y el apelativo de Virgilio casinense al poeta Alfano.

en los eclesiásticos creadores de su tal propio latín⁸⁷. Tanto que, a la vista de la seducción de este último de por sí, uno llega a pensar si esa actitud no significa ante todo una sorprendente manifestación de humildad. Recordemos la profunda intuición de Rubén Darío al cantar a un santo obispo franciscano de la Córdoba argentina, el beato Mamerto Esquiú:

*Llegaron a su mente hierosolimitana
la criselefantina divinidad pagana,
las dulces musas de Helicón;
y El se ajustó a los números severos y apostólicos
y en su sermón se escuchan los sonos melancólicos
de los salterios de Sión.*

Y todavía tenemos que mencionar la literatura latina de los monjes coetáneos de argumento profano. Que la hubo copiosa en todas las materias didácticas del saber de la época. En la medicina desde luego —ahí está la vinculación tan fecunda de Montecasino a la escuela de Salerno, y el mismo término acuñado de la *Mönchsmedizin*— y consecuentemente en la farmacia⁸⁸, por la vía de los *hortuli* o jardines de hierbas terapéuticas de los monasterios, cuyo nombre sirve también para designar la especie literaria de sus descripciones, la más famosa la de Walafrid Strabo, de Reichenau⁸⁹, en 444 versos.

Y a propósito de Gerberto, el monje estudioso en Ripoll y futuro papa Silvestre II, lo que antes se nos viene a las mientes son sus obras de aritmética y geometría. Más tarde el cisterciense Guillermo de Auberive en el prólogo a un libro parejo llegaba a confesar sus propósitos de «edificar en la fe al discernir los misterios ocultos en los números» sosteniendo incluso que «cada número encierra un misterio, un sacramento» y que los «diferentes números tienen su propia dignidad»⁹⁰. Y en un dominio tan diverso como el de la poesía épica y caballeresca, el *Ruod-*

87 Para hoy mismo, A. Springhetti, en el *Monitor ecclesiasticus*, 76 (1951), 659-76; *in pristinam restituere elegantiam*.

88 Puede verse nuestro trabajo «La farmacia en la tradición benedictina, de Montecasino a Joris-Karl Huysmans», «Congreso internacional de Historia de la Farmacia; Granada, 25-29 de septiembre de 1985. Libro de actas» (Granada 1986), pp. 205-9.

89 Véase H. D. Stoffler, *Der «Hortulus» des Walafrid Strabo. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau* (Simaringen 1978).

90 J. Leclercq, «L'arithmétique de Guillaume d'Auberive», *Studia Anselmiana*, 20 (= *Analecta Monastica*, 1, 1948), 181-204.

lieb, del que nos han llegado dos mil cuatrocientos versos, fue escrito en Tegernsee hacia el año 1050.

Por otra parte ya sabemos que, aunque no fuera ella su cultura típica, hubo monjes que cultivaron la escolástica, sobre todo en los períodos tardíos. Tratados como la *Dialectica parva* del abad olivetano Barnaba Riccobuono⁹¹, impreso en 1594, no son una excepción ni en su siglo ni en los anteriores. Por ejemplo, de la cultura de la Congregación cisterciense de Castilla se ha escrito⁹² ser «más escolástica y universitaria que propiamente monástica». De manera que el fervor tomista entre los benedictinos del Seiscientos, prolongado al siglo siguiente contra viento y marea, que iniciado en España —Andrés de la Moneda y el cardenal José Sáenz de Aguirre— echó raíces en los países germánicos, sobre todo en la Universidad de Salzburgo —monumental la *Theologia scholastica* de Agustín Reding, de Einsiedeln— no fue una planta sin raíces en el propio huerto.

Y si atrás aludíamos a la encrucijada de Guillermo de Saint-Thierry, mucho habríamos podido decir del papel de Abelardo⁹³, benedictino al fin y al cabo, y de sus relaciones con Pedro el Venerable. Abelardo en cuyo entorno y en él mismo parece se empleó por vez primera la palabra teología en su acepción actual, lo que es un dato revelador a propósito de las particularidades tan diferenciadas de aquella teología monástica precedente. Y algunos datos más: en 1331 había muerto el abad de Admont, Engelberto Pötsch, formado en Praga y en Padua por los dominicos en el método escolástico; de 1342 a 1352 fue papa Clemente VI, o sea el benedictino de la Chaise-Dieu Pedro Roger, autor de tres panegíricos del Doctor Angélico... y en 1899 publica dom Joseph Gredt sus *Elementa philosophiae aristotelico-thomistae*.

Benedictinos de las escuelas que por eso no están en los dominios específicos de su familia religiosa, pero sí en el de la Iglesia de sus días y por lo tanto en el remanso de ella también. Lo mismo que quienes en la espiritualidad se habían pasado al campo de la *devotio moderna* con sus métodos y ejercicios, algo

91 Reeditado por el Centro Storico Olivetano, Siena 1987 (= suplemento al núm. 2 de *L'Ulivo* de ese año).

92 A. Altisent, «Cistercienses», *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, 1 (1972), 413.

distinto de la afectividad abandonada naturalmente a su misma fluidez de sus grandes siglos litúrgicos y monásticos pasados, aunque deudor a ellos. El fundador de la Congregación de Santa Justina de Padua, Luis Barbo, dejó a sus monjes el *Modus meditandi et orandi* o *Formula orationis et meditationis*. Recordemos la floración en este ámbito de las abadías de Kastl, Melk, Tegernsee; la Congregación de Bursfeld, fundada por Juan de Minden, deudor a la escuela canonical de Windesheim, y articulada por Juan Rode, de San Matías de Tréveris, devoto de ejercicios por encima de todo, en tanto que más en la vieja tradición benedictina están Tritemio, abad de Spanheim, muerto ya el año 1516, aunque siga siendo considerado el representante de la Congregación y sea por ello del máximo interés su estudio atento; y Luis de Blois, nacido cuando aquél murió, y del cual resulta igualmente acreedor a una consideración reflexiva el detalle, por otra parte nada excepcional en su difusión muy vasta, de que san Ignacio mandara leer su *Instrucción espiritual* en los noviciados jesuitas.

¿Y qué decir del *Ejercitatorio* del abad de Montserrat García Jiménez de Cisneros, aunque escrito en castellano traducido al latín inmediatamente? No vamos a aludir siquiera a la polémica tan encarnizada en torno a su influencia en los mismos *Ejercicios* de san Ignacio, en todo caso, como lo ha escrito el jesuita Leturia, «contacto providencial el ignaciano-montserratiniano de la más grande trascendencia y de las consecuencias más fecundas»⁹⁴.

Todo cuando, no lo olvidemos, la *Imitatio Christi*, tan medieval de todos los medievos, se difundía más y más se estimaba entre los benedictinos que por doquier, lo que ya es decir, aunque ¿no era de algún modo, como quiere dom Schmitz, una traducción mística de sus propias tradiciones?

Pero ya nos hemos salido de la Edad Media.

EL RESCOLDO DE LOS ÚLTIMOS SIGLOS

Sabido es que el protestantismo extinguió en sus iglesias el latín. Con más cuidado hemos de reparar en el repudio del latín

93 Cf. G. Robert, «Abélard créateur de la méthode scolastique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3 (1909), 60-83.

94 En *Razón y Fe*, 111 (1936), 385.

medieval —¡y del patrístico!— por los humanistas, incluso los católicos y eclesiásticos⁹⁵, en aras de una vuelta a los clásicos precristianos un tanto fantasiosamente conseguida merced a la imitación servil de sus formas y estilo. ¿Y acaso el protestantismo no se nos reviste ante todo de un repudio de la Edad Media toda? Coincidencia cuyas consecuencias no hemos de desorbitar, pero preterir tampoco. Y era que se había alumbrado otro mundo. De ahí que la reivindicación de la herencia medieval por la contra-reforma y su asunción en la apoteosis barroca no consiguiera revivir el latín de los siglos benedictinos ni liberarse del amaneramiento heredado de la impronta humanística. Dejando a salvo esos frutos tardíos que nunca faltan y el impacto nostálgico en las mentalidades, viviente desde luego por nostálgico mismo, el latín medieval de la creatividad fluida y espontánea y la evolución dinámica de su filología al aliento sacro había tramontado.

Por otra parte hacía ya tiempo que habían pasado también los siglos benedictinos. En adelante los hijos de san Benito, negros y blancos, no representarán sino una pequeña parcela del latín de la Iglesia. Y de ahí que lo diga de éste y sus nuevos derroteros no sea específico suyo, aunque no tengamos más remedio que aludirlo de pasada aquí, y en los claustros pueda revestir ciertas tipificaciones menores.

Y ante todo, ¿el latín eclesiástico será en lo sucesivo una lengua muerta? Así lo piensa Christine Mohrmann⁹⁶, haciendo una excepción del latín litúrgico. Y quizás tenga razón intrínsecamente, desde un punto de vista exclusivamente polarizado hacia las leyes de la lengua, las cuales desde luego son las que hay que tener ante todo en cuenta para dilucidar una cuestión como ésta. Pero aun así no creemos se puedan perder de vista las

95 Sin embargo se ha insistido en lo decisivo del factor religioso para la diferenciación de uno y otro latín; véase F. Blatt, «Eranos Löfstedianus», en *Eranos*, 43 (1945), 67.

96 Trabajo citado en la nota 35, p. 183. Notemos que ella también se plantea el problema para el latín escolástico, al que tiene por «una lengua técnica esotérica», negando, no sabemos hasta dónde, que por ello haya podido ser «el instrumento de una civilización». Si bien de Tomás de Aquino reconoce haber empleado una forma más clara y noble, más viva y humana, y lo atribuye a sus orígenes italianos. ¿No a sus contactos iniciales benedictinos? Cf. nuestro estudio, «Santo Tomás y la vida y la Regla de san Benito», en *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. I. Le fonti del pensiero di S. Tommaso* (Nápoles 1975), 377-83 y *Yerno*, 15 (1977), 107-16.

mentalidades del grupo, eclesiástico y monástico, que del latín se sigue sirviendo como instrumento de expresión de determinadas vivencias y de comunicación de ciertas realidades, de manera que, aun artificioso en sus impulsos creativos y fosilizado en sus maneras filológicas, la tal lengua sigue siendo un signo tipificador y diferenciado.

Y así las cosas, ¿acaso no está vivo? Por otra parte la misma Mohrmann ha escrito que «aquel capricho pasajero del humanismo renacentista no pudo interrumpir definitivamente la tradición del latín de la Iglesia que va desde los primeros siglos cristianos, a través de la Edad Media, hasta nuestros días». Se había perdido, sí, una cierta inmediatez entre el hombre y el idioma sacro. ¿Acaso no a consecuencia sin más de la secularización del ambiente, ya precursora del fenómeno que hoy nos avasalla hasta la pesadilla?⁹⁷

En todo caso en el latín benedictino posmedieval una tarea que al investigador en algún supuesto puede resultar fructífera es deslindar lo que ha permanecido de la tradición soterrada y lo emprestado a los vientos nuevos de la historia. Pues en todo el argumento de este nuestro trabajo hemos ido y vamos teniendo ocasión de comprobar cómo las cronologías se nos mezclan un tanto. Que en el medievo, además del latín monástico y el escolástico también le hubo ya humanístico, toda una corriente, la tercera, y baste pensar en Juan de Salisbury.

Así Metellus de Tegernsee, infatigable al cantar al patrón de su monasterio, san Quirino, trata de seguir muy de cerca a Horacio y a Virgilio, como a éste y a Ovidio Baudri, el abad de Bourgeuil, en su *Historia Hierosolymitana*, mientras que su coetáneo del mismo siglo XII, Bernardo de Cluny, tanto en el *Mariale* como en *De castitate servanda*, *De octo vitiis*, *De contemptu mundi* y *De vanitate mundi*, muestra la mejor fluidez bernardina. Y en la centuria siguiente, *servatis servandis*, ¿no podemos predicar la misma nota de los *Carmina Burana* que nos vienen de la abadía bávara de Benediktbeuern?

97 Sobre esta cuestión planteada en amplios términos añadimos *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du moyen-âge*. Paris, 18-21 octobre 1978 («Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique», 589, Paris 1981); y *Probleme der religiösen Sprache* (ed. M. Kaempfert, Darmstadt 1983). En la bibliografía reciente de lengua inglesa E. Robinson, *The language of mystery* y D. Cupitt, *The long-legged fly*.

Y ya no podemos por menos de esquivar la que en trance parejo llamó dom Schmitz «la sequedad de las nomenclaturas» aunque, y no sólo por falta de espacio, vayamos a concederla el mínimo.

Aunque llegados a esa casi fabulosa plétora de eruditos, y tan monjes dentro de su sapiencia, monástica ante todo, y vida monástica en sí que no sólo ascesis obedienciaría su trabajo intelectual, esa corporación erudita que fue la Congregación de San Mauro, es demasiado fuerte la tentación de no detenerse en plena complacencia. Por eso mismo vamos a mencionar sólo a su arquetipo, Juan Mabillon, uno de los grandes y ejemplares monjes de todos los tiempos, el autor ante todo de la historia de su orden y la hagiografía de sus siervos de Dios, quien desde sus días de colegial en los Bons-Enfants de Reims «tenía siempre buenas palabras latinas en la boca»⁹⁸, y cuyo latín se ha elogiado tanto como el contenido de su obra⁹⁹. Recordemos sólo esa pieza maestra que es la dedicatoria a Luis XIV de la edición maurista de san Agustín —el Versalles de la erudición que ha dicho el solesmense de nuestro tiempo Jacques Hourlier— escrita en una sola noche de claro en claro.

Y a fe que sería delicioso husmear por recovecos tales como los quinientos veintisiete versos que el hermano Basilio Meyer compuso para describir una ascensión por la montaña inmediata a Einsiedeln en el verano de 1687¹⁰⁰.

Una herencia hasta los umbrales de nuestros días viviente a lo ancho de la cristiandad, y mucho más abundosa en los territorios que desde acá nos resultan menos conocidos como Bohemia, Polonia y Hungría¹⁰¹. Que llega por ejemplo hasta la maes-

98 Lo escribió el canónigo Gillot a dom Ruinart el 7 de marzo de 1708; apud H. Leclercq, *Mabillon* (Paris 1953), I, 36. Elogio de la nobleza del latín de Mabillon por dom Claude Martin, el hijo de María de la Encarnación, en carta a dom Bernard de Montfaucon, de 20 de mayo de 1687; *ibid.*, II, 634.

99 «Mabillon commanded a Latin prose of exceptional purity and clarity. Contemporaries did not hesitate to compare his mastery of Latin with the genius of M. de Meaux in the vernacular, and they could give no higher praise»; D. Knowles, *Jean Mabillon*, «The Journal of Ecclesiastical History», 10 (1959), 153-73 (reimp. en «The historian and character and other essays», Cambridge 1964, 213-39).

100 J. Salzgeber, «Eine Begreise nach dem Diethelm und seins fürchterliche Höhle am 8. Juli 1687», en *Maria Einsiedeln*, 84 (1978-9), 258-9.

101 Inasequible por el idioma la historia monumental de la congregación benedictina húngara hemos de conformarnos con el resumen de J. Lajos Csoka (St. Ottilien,

tría de dom Laurent Jansens, representante de ese monasterio a cual más erudito en la restauración decimonónica, Maredsous, rector de San Anselmo de Roma, que planea tanto sobre los padres y los monjes como sobre los escolásticos en su comentario a la *Summa*.

Y en la lírica neolatina a Simón Rettenpacher (1634-1706), también dramaturgo, de Kremsmünster, el Horacio de Austria que se le ha llamado.

La espiritualidad se sigue expresando bastante en latín, sobre todo entre los benedictinos germánicos. En 1680 moría el abad de Gladbach Bruno Charmans, luego de haber dado el *Enchiridion pietatis benedictinae* a la Congregación de Baviera, deudora de la *Manuductio ad perfectionem religiosam* a Gregorio Kibler, de Scheyern, y del *Candidatus benedictinus* a Ruperto Presinger, de Salzburgo —de Admont es Ignacio Clavenau, el de la *Ascesis posthuma*— en tanto que en 1811 se hundía en la eternidad un monje de San Blas en la Selva Negra¹⁰², Conrado Boppert, autor de doce volúmenes con una meditación sobre la misa para cada día del año dirigida a los celebrantes, el *Scutus fidei ad usus quotidianos sacerdotum*. Y el *Mons Thabor*, para la ascensión de Filoteo por las tres vías, en la soledad de sus ejercicios espirituales, a lo largo de diez días, hasta transfigurarse en el esplendor de la vida de perfección, en el ampuloso título todo ello, de Anselmo Bisling, de Einsiedeln, muerto en 1681.

El cardenal Sáenz de Aguirre propagó tanto la *Turba pacis* y el *viator christianus*, del cisterciense Antonio de Krzesimovski, vicario general de la Orden para Polonia; *Viator christianus in patriam tendens per motus anagogicos*, que es el título completo de la última obra. Y pocas estampas tan atrayentes como la de José de San Benito¹⁰³ (1654-1723), un lego de Montserrat nacido en las Ardenas, llamado «de les Llánties» por su menester de cuidarse de las lámparas de la iglesia, fecundo en tratados henchidos de suavidad, de amor y temor de Dios y devoción a

1980 = *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 24), pp. 329-32 y 341-3.

102 Cuyo famoso abad, Martín Gerberto de Hornau dio a los tórculos en 1758 unos *Principia theologiae mysticae* y en 1787 la *Solitudo sacra*.

103 R. Grau, «El venerable fra Josep de sant Benet», *Analecta Montserratensia*, 6 (1925), 11-76; y anónimo, *Notes biografiques del vble. fra Josep de Sant Benet* («Bibliotheca Monastica», 4, Montserrat 1933)

la Virgen. En fin, el cisterciense nacido en Madrid pero arquetipo del europeísmo de la época ya tan posmedieval, Juan Caramuel, en su variopinta e inmensa obra siempre de altos vuelos, es la máxima encarnación del genio barroco en expresión latina.

Pero también cosecharon para nuestro acervo las hijas de santa Escolástica.

LAS MONJAS ESCRITORAS

Contemporáneas, del XII, fueron dos rhenanas, Isabel de Schönau e Hildegarda de Bingen, esta última llamada la sibila y la profetisa del Rin, cuya actividad ha llegado a compararse a la de san Bernardo y a la que se ha recordado a propósito de la *Divina Comedia* por su *Liber vitae meritorum*. Visionarias las dos y tejedoras de sus vivencias en torno a la liturgia y sus ciclos, con quienes entran los grandes fenómenos místicos en la familia benedictina. Las de la primera fueron redactadas por su hermano Egberto, discípulo de Hugo de San Víctor y abad que fue del monasterio doble donde ella vivía, *Visiones y Liber viarum Dei*. La segunda las escribió ella misma, *Scivias Domini*, el citado *Liber*, y el otro, *Liber divinatorum operum*. Pero Hildegarda fue además una escritora enciclopédica. Baste recordar su trascendencia para la historia de la medicina. Su estilo es oscuro, muchas de sus alusiones poco inteligibles hoy y su simbolismo recargado. De manera que la suya es una lectura que hay que merecerse.

Y en la centuria siguiente es sorprendente el caso del monasterio de Helfta, de las que se llamaban «hermanas grises», de inspiración cisterciense, en las inmediaciones de Eisleben, el pueblo natal de Lutero. Y lo decimos no sólo por el trío de Mechtilde de Hachborn y Gertrudis la Magna, sino por todo aquel su ambiente claustral. La primera, emparentada en sus revelaciones con Isabel e Hildegarda, las escribió en alemán, siendo traducidas inmediatamente al latín por un director anónimo; el *Libro de las gracias especiales*, de la segunda, fue elaborado con los recuerdos oídos a la misma estando enferma por dos hermanas de comunidad, una de ellas la propia Gertrudis.

Esta, la menor de las tres, vivió desde 1256 hasta después de 1301, pero su difusión muy tardía. Su contemplación está también inmersa en la piedad de los textos litúrgicos. Además

de la tradición benedictina del Císter y de la agustiniana tiene huellas de Hugo —y también Ricardo— de San Víctor¹⁰⁴. Muy medieval y monástica pues, pero sin embargo con ciertas notas que ya nos anticipan la *devotio moderna*; la sistematización —ahí está uno de sus títulos, *ejercicios*—, incluso la afectividad y la subjetividad.

Y de veras insospechados los caminos de su conocimiento tan retrasado: de Colonia a Madrid titulan dom Jacques Hourlier y dom Albert Schmitt uno de los apartados de su estudio¹⁰⁵, o sea de la edición de cartuja de Santa Bárbara en esa ciudad alemana en 1536 hasta España por el intermedio del abad benedictino de Flandes Luis de Blois. Y lo más curioso es que fueron algunos carmelitas quienes opusieron su mística de la luz a la noche oscura de san Juan de la Cruz, concretamente los de Salamanca Francisco de Granada y Tomás de Jesús, y a Francia llegó con la reforma teresiana, sólo gracias a la cual la conocieron las benedictinas de Montmartre y Val-de-Grâce.

A propósito de la expresión literaria de la experiencia mística, Gertrudis se justifica muchas veces de escribir apelando a la voluntad divina, la gratitud, el deseo de comunicar sus vivencias a otras almas aun a trueque de tener que vencer para ello el pudor de las *affectiones animae*; equivaliéndola la literatura a la vida activa, según las enseñanzas de san Bernardo de la alternancia entre el dulce reposo, la *sancta quies* de la esposa, y el llamamiento a seguirle de esa otra manera sin dejar de estar a su lado. Renunciando por supuesto, y expresamente lo hace muchas veces, a cualesquiera procedimientos dialécticos. *O mira commutatio, tu vivis huius spiritus, hic corde respirat tuo!*, que exclama a propósito del intercambio de su corazón y el de Cristo.

Quibus sermo latinus ad intelligentiam peculiaris suppetit familiarisque habetur ut ipse vobiscum periculum feci, que escribiría Lefevre d'Étaples en 1513 a la abadesa de Rupertsberg, sobre su comunidad y la de Schönau, precisamente con ocasión de los escritos de Hildegarda, poco después de la muerte de

104 C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, le dedica un capítulo (Roma 1958).

105 *Oeuvres spirituelles. Les Exercices* («Sources Chrétiennes», 127, Paris 1967); el II, *Le Heraut* es de P. Doyere (139, 143, 235 y 331; 1968-86).

otra monja, Aleidis Raiskop, de Rolandswerth, corresponsal de los humanistas coetáneos.

Y esa tradición del cultivo de las letras en los monasterios alemanes femeninos remontaba al mismo san Bonifacio, una de cuyas auxiliares en la misión fue Lioba. Tal Heidenheim, desde el siglo VIII también, donde Hugebura escribió las vidas de los santos Wilibaldo y Winibaldo.

Y también descendiendo más a ras de tierra. Así el año 789 un capitular de Carlomagno prohibía el intercambio entre monjas y clérigos de *epistolae amatoriae*, aunque los ejemplos que del género nos han llegado sean bastante inocentes. Pero dom Schmitz apunta que desde luego ni san Bonifacio ni Rábano Mauro las habrían ni escrito ni recibido. Y del 932 al 1002 vivió en Gandersheim Roshwita, la fecunda y célebre dramaturga y poetisa imitadora de Terencio.

Un largo camino florido¹⁰⁶ que dejamos con pena.

* * *

Nihil in vita iucundius quam discere aut docere, escribió Abón de Fleury. Y de un diálogo coetáneo entre maestro y discípulos nos ha sobrevivido el dístico¹⁰⁷:

*Audite, pueri, quam sunt dulces litterae.
Et nos felices, qui studemus litteras.*

De entonces hasta los sanos divertimentos de composición latina de nuestros días, tales los del montserratino León María Sansegundo en *Palaestra Latina* —la revista claretiana de Barbastro, y así lazo de unión entre dos familias religiosas muy distantes en el tiempo y su contexto— y los de la infatigabilidad en la cruzada sin esperanza del latín vivo de Celestis Eichen-seer, de Sankt Ottilien, una congregación benedictina nueva pero plantada en ese solar germánico de tan fecunda y de tanto abolengo tradición en esa parcela, tan popularizador aquél de su firma de *Pater caelestis*.

106 De los repertorios es el mejor el de M. Ziegelbauer y O. Legipontius, *Historia rei litterariae Ordinis Sancti Benedicti in IV partes distributa* (Augsburgo-Würzburgo, 1754; reimp. Gregg, 1967).

107 En L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, III (Munich 1920), 153; M. G. H. «Poetae aevi Karoli», IV, II, p. 657.

La suprema felicidad del libro disfrutado al abrigo de un rincón, de que decía el padre Simón Rettenpacher en la biblioteca de Kremsmünster.

Y de ahí a la cumbre de su trasmutación en la belleza acústica. La que seducía hasta el encantamiento al rey Canuto, de la dinastía escandinava en Inglaterra, tanto que al pasar en su barco junto al monasterio de Ely gustaba de que sus monjes se subieran a un promontorio bien visible y audible desde donde le hacían llegar las sacras melodías desposadas con sus propios textos. Memoria que nos ha quedado en la buena rima, tanto en latín como en un estimado sajón:

*Dulce cantaverunt
monachi in Ely
dum Canutus rex
navigaret prope ibi.*

ANTONIO LINAGE CONDE