

EL DATO BÍBLICO EN LA "REGLA" DEL CARMELO TERESIANO

ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ

I. REFLEXIONES PREVIAS

El trasfondo espiritual y eclesial de la Regla del Carmelo

La "Regla Carmelitana" se cree que fue redactada entre los años 1206 y 1214, es decir, en la Edad Media. Son momentos en los que se halla un mundo en transformación profunda, provocada principalmente por un aumento demográfico considerable, con las consecuencias que de ello se deriva (mejoras en la agricultura, revalorización de la propiedad de la tierra y el contrato de usufructo conocido como "*enfiteusis*", etc...). Se asiste a la floración de la vida urbana que nació marginada del sistema feudal y que ahora adquiere gran relieve. La ciudad condiciona el modo de vida y de pensamiento creándose los gremios y asentándose la economía de mercado.

Y si en la vida cotidiana las transformaciones son considerables no lo son menos en el ámbito eclesial. De hecho, ésta es la característica que asignan la mayoría de los autores a la época de la que hablamos¹. La transformación se produce al entrar en crisis formas de vida y creencias hasta aquel momen-

¹ Cfr. PABLO MAROTO, D. DE, *Historia de la Espiritualidad*, E.D.E., Madrid 1990, p. 123; GUERRA, A., *Historia de la Espiritualidad*, en "*Diccionario de Espiritualidad*", Ed. Paulinas, Madrid 1983, pp. 624-625; BOAGA, E., *Il contesto storico socio-religioso ed ecclesiale della Regola*, en *La Regola del Carmelo oggi*, Ed. I.C, Roma 1983, pp. 37-42.

to válidas, para dar paso a otras que se van afianzando en este momento. De hecho hay algún autor que distingue entre el Medioevo monástico y el escolástico².

Los grandes Monasterios, si bien continúan, no dan respuesta a las expectativas religiosas de las gentes de vida urbana. Son centros alejados de la ciudad y de vida independiente, poseen un fondo cultural amplio pero centrado en la Biblia, los Padres y la Liturgia. Ahora surge una necesidad cultural más precisa, condicionada por el conocimiento de los autores griegos, árabes y judíos. Esto va a determinar en gran medida los caminos por los que ha de orientarse la espiritualidad y la teología dentro de la Iglesia³.

En la espiritualidad monástica encontramos la *Lectio Divina* que tan gran influencia va a tener en todo el Oriente y que se va a descubrir en el uso de la Sagrada Escritura de no pocos autores⁴.

La vida urbana hace necesaria la apertura de escuelas ligadas a la universidad que condicionan el saber. Los teólogos tienen ante sí la tarea de traducir su fe a la nueva forma de pensar: surge la Escolástica, movimiento predominante a partir de

² Cfr. VANDENBROUCKE, F., *La Spiritualità del Medioevo*, Col. "Storia della Spiritualità, 4/B", Ed. Dehoniane Bologna, Bologna 1991, pp. 19-21. Aunque no de forma explícita también se observa esta división en PABLO MAROTO, D. de, *o.c.d.*, p. 169.

³ "Di fatto, se non per riconosciuto diritto, si dà la preferenza alla ragione e alla dialettica piuttosto che alla fede, alla Parola di Dio, all'accettazione indiscussa della verità come promanante della Verità" VANDERBROCKE, F., *o.c.*, p. 19. Otro autor ha señalado lo mismo con estas palabras: "La Teología "monástica" era una reflexión meditada sobre la Escritura; el dogma se probaba por "autoridades", es decir, por el texto sagrado interpretado por los Padres... En el siglo XIII nace la Teología como ciencia, la "sacra doctrina", elaboración racional y sistemática hecha sobre los contenidos de la revelación". PABLO MAROTO, D. de, *o.c.d.*, p. 169.

⁴ De hecho, el autor de la Regla del Carmelo muestra rasgos de esta influencia. Un claro resumen de lo que es la *Lectio Divina* y su presencia en la Regla del Carmen se encuentra en SACAPIN, S., *Lectio Divina: natura e modo*, en *La regola del Carmelo oggi*, Ed. I.C., Roma 1983, pp. 173-179.

ahora y que va a hacer Teología teniendo en cuenta las ideas filosóficas que se rescatan del pasado por medio de las traducciones a partir del griego.

Pero no hay que olvidar que, a pesar de lo dicho, se acusa una profunda ignorancia en lo que se refiere al pueblo, que se ha visto alejado de la cultura, al estar centrada en los grandes Monasterios. Daniel de Pablo Maroto señala una serie de notas referentes a lo que decimos: nociones pobrísimas de lo religioso y de lo cristiano; mezcolanza de lo cristiano con lo pagano y mágico; vivencia superficial y de ritos externos; piedad principalmente individualista⁵.

Con este telón de fondo en el que se descubre una profunda distancia entre el clero-jerarquía y el pueblo se produce en la Iglesia un doble movimiento: de decadencia y de reforma. No se identifica ya la vida del clero y de los monjes con lo que es el ideal de vida evangélica (sobre todo al comparar su modo de vida y la pobreza que exige el ser seguidor de Cristo). Éste va a ser un factor fundamental para el surgimiento de nuevas órdenes y de movimientos heréticos o casi heréticos.

Junto a ellos se halla el gran movimiento pauperístico de los "pobres voluntarios" caracterizado por un estilo de vida itinerante (practicando la "*peregrinatio pro Christo*"), ligada a la predicación. Existe una sed de vivir radicalmente la pobreza y aquí surgen las Órdenes mendicantes que son movimientos pauperísticos pero dentro de la exigencia evangélica y eclesial⁶. Y algunas características fundamentales de este movimiento mendicante son: vida común, pobreza colectiva y predicación itinerante; pobreza como confianza en Dios frente a lo creado; la itinerancia es fruto de una concepción de la Iglesia como una gran comunión; igualdad en la fraternidad; se abandona el voto de estabilidad: esto marca una espiritualidad de "ir al encuentro", es la libertad para ir allí donde los frailes

⁵ PABLO MAROTO, D. DE, *Historia De la Espiritualidad*, E.D.E., Madrid 1990, pp. 126-127.

⁶ Cfr. CICONETTI, C., *La Regola del Carmelo*, Col. "Textus et Studia Historica Carmelitana", vol. XII, Ed. I.C., Roma 1973, pp. 58-77.

fuesen más necesarios; se abren al reto de la intelectualidad entrando en universidades y preparándose para las nuevas exigencias culturales⁷.

Alberto de Jerusalén

De nombre Alberto, nació en el seno de una familia de importancia hacia 1149⁸. Algunos lo asocian a la de los Avogadro⁹, pero no hay suficientes datos como para asegurarlo con certeza. Es natural probablemente de Catel Gualtieri (en la Emilia italiana)¹⁰.

Entra en el Convento de Mortara (Pavía), en 1172, como canónigo Regular de la Santa Cruz, de donde es Prior en 1180. Es consagrado Obispo de Bobbio en 1184, de donde pasa también como Obispo a la diócesis de Vercelli en 1185, logrando ponerla bajo la protección especial de Urbano III. En 1194 redactará los estatutos para los Canónigos de Biella¹¹. Seis años después responde positivamente a la invitación que le hace Enrique VI quien estaba reuniendo hombres para una cruzada. El monarca lo responsabiliza, hacia 1197, de una embajada de altos dignatarios para tratar asuntos sobre relaciones entre el Estado y el Papado con Celestino III. A la muerte del Papa regresa a Vercelli. En 1201 participa en el consejo de redacción de la Regla de los Humillados, que sería transformada en Orden Religiosa por Inocencio III¹².

⁷ BOAGA, E., *Il contesto storico socio-religioso ed ecclesiale della Regola*, en *La Regola del Carmelo oggi*, Ed. I.C., Roma 1983, pp. 47-50.

⁸ Cfr. GULLI, L., *Dizionario Biografico degli italiani*, T.I., Ed. I.E.I., Roma 1960, pp. 750-751; también FRUTAZ-AMBROGIO, A. P., *Enciclopedia Cattolica*, T. I., Roma 1948, p. 698.

⁹ Cfr. JENA-MARIE DE L'ENFANT JESUS, *Dicctionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, T. I., Paris 1937, p. 284.

¹⁰ Cfr. V. MOSCA, *Alberto Patriarca di Gerusalemme. Tempo, vita, opere*, Institutum Carmelitanum, Roma 1996.

¹¹ Cfr. STARRING, A., *Bibliotheca Sanctorum*, T. I., Roma 1961, p. 690.

¹² Cfr. STARRING, A., *Bibliotheca Sanctorum*, T.I., Roma 1961, p. 690.

Realizó una profunda y fecunda labor espiritual al frente de su diócesis, y ésta se vio recompensada por la elección, por parte de los Canónigos del Santo Sepulcro, como Patriarca de Jerusalén. Además gozaría del título de Legado Pontificio. El 17 de febrero de 1205 es nombrado Patriarca tras ser confirmado por el rey de Jerusalén y el Patriarca de Antioquia.

A Tierra Santa llega a principios de 1206 y puso su residencia en San Juan de Acre, ya que Jerusalén estaba en manos de turcos desde la batalla de Hattin (1187). Mostró grandes dotes diplomáticas al tener que mediar entre intereses turcos y católicos.

El 14 de septiembre de 1214 participaba en una procesión en la Iglesia de la Santa Cruz cuando fue asesinado por un clérigo, que había sido depuesto de su cargo, de Maestro del Hospital del Santo Espíritu, por su poco recomendable conducta.

El momento en el que Alberto escribe la Regla: la razón que lo induce a ello, los destinatarios y la finalidad que perseguía.

No se sabe con exactitud el año en el que la Regla fue redactada. Sí podemos precisar que fue en el periodo de tiempo en el que él fue Patriarca de Jerusalén¹³. Esto nos lleva a pensar que tuvo que ser una fecha entre 1206 y 1214. Normalmente se acepta como fecha de redacción el año 1209, pero no hay datos sólidos que corroboren tal hipótesis¹⁴.

¹³ En el saludo de la Regla, leemos: "*Albertus, Dei gratia Hierosolymitanae Ecclesiae vocatus Patriarca...*". Cfr. Regla, 1

¹⁴ Existe también la opinión, según la cual, parece indicar que la compilación de la Regla, en rigor, se deba a San Brocardo, de modo que la intervención del Patriarca de Jerusalén se limitaría a su aprobación. En efecto, de lo que se trataba, conforme a las circunstancias y exigencias de los tiempos, no tanto era de tener una Regla, cuanto de tener una Regla aprobada por la Iglesia. Por eso, según esta opinión, parece que San Alberto no hizo más que aprobar la Regla provisional presentada por San Brocardo, para que así tuviera valor jurídico-legal. Así, pues, si la "B." de la Regla se refiere a Brocardo, sería él el primer Prior de la Orden y el organizador de la misma en el Monte Carmelo, a quien se debe la Regla. Se trataría, pues de un franco-germánico y sería no un oriental sino un europeo, como tantos de los demás ermitaños congregados bajo su obediencia en el Monte Carmelo.

Lo que sí es cierto que fue redactada en el momento en el que S. Alberto estaba en Tierra Santa entre Turcos y Católicos, teniendo que hacer un gran uso de sus dotes de diplomático. Su cargo, además, conllevaba la potestad de aprobar en nombre del Papa normas de vida como es la Regla Carmelitana.

A juzgar por las palabras de la Regla¹⁵ fue compuesta por petición de los eremitas del Monte Carmelo. El por qué es fácil de suponer si tenemos en cuenta que en el seno de la Iglesia proliferan los grupúsculos que se erigen para vivir como Órdenes Religiosas.

Este aumento de grupos de vida común hacía difícil por parte de la Iglesia su control y seguridad en lo concerniente a la fe, así como también creaba confusión entre los fieles abrumados por tal proliferación de formas de vida. Era precisa la aprobación de la Iglesia para poder sobrevivir como comunidad de vida religiosa. Los eremitas del Monte Carmelo así lo entendieron y pidieron la aprobación del Patriarca de Jerusalén, que es, no lo olvidemos, Legado Pontificio.

El tema de los destinatarios es fácil de resolver leyendo el saludo de la Regla¹⁶. Los llamados hoy Carmelitas tienen su origen en aquel grupo de eremitas que vivían en el Monte Carmelo: a ellos se dirige la Regla.

En su origen eran un grupo de cruzados, que decidieron permanecer en Tierra Santa como eremitas, siguiendo los pasos del Profeta Elías, al que consideraron su Padre Espiritual y antecesor.

Su vida queda reflejada a grandes rasgos en el escrito: un grupo de celdas separadas y situadas alrededor de una capilla central, vida austera y solitaria y estrecha vinculación a la Iglesia.

¹⁵ "*Verum, quia requiritis a nobis, ut iuxta propositum vestrum tradamus vobis vitae formulam, quam tenere in posterum debeatis*". Regla, 2

¹⁶ "... *dilectis in Christo filiis B. et caeteris Eremitis qui sub eius oboedientia iuxta fontem, in Monte Carmeli morantur...*" Regla, 1

Quizá queda ya indicada la finalidad de la Regla. Pero, no obstante, precisemos que su finalidad no dista demasiado de la que es finalidad común en el resto de Reglas. Se persigue el ordenamiento de un estilo de vida para validarlo dentro de la Iglesia. Al tiempo, la Regla ha de ser norma de vida para aquellos que quieran vivir dentro de la Orden a la que se dirige el escrito. Es decir, una doble finalidad: validar y reglar el estilo de vida a la que se asocia. Así la Regla es vista como condición de posibilidad para la vida dentro de la Iglesia y como ayuda para quien quiere vivir con perfección ese estilo.

Historia de la Regla

Ya hemos indicado los rasgos característicos de la época en la que se redactó la Regla. Esta primera redacción es la que podríamos llamar "*Regla Eremítica*". Pero no va a ser ésta la única redacción.

En 1215 se promulga el celeberrimo Decreto *Ne nimia*, en el IV Concilio Lateranense¹⁷, cualquier familia Religiosa que naciese desde aquel momento tendría que amoldarse a las Reglas que ya había en la Iglesia. Los Carmelitas tendrían ahora que demostrar que su Regla había sido aprobada antes del año mencionado.

Para mayor seguridad pidieron su legitimación a Honorio III, quien publicó la "*Bulla*" *Ut vivendi normam*¹⁸ el 30 de enero de 1226. Es lo que se puede llamar "*Regla cenobítica*", ya que el estilo de vida se tinta de rasgos de cenobio. Esta aprobación

¹⁷ "*Ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesia Dei confusio-nem inducat, firmiter prohibemus ne quis de cetero novam religionem inventa, sed quicumque volverit ad religionem converti, UNAM de approbatis assumat. Similiter qui volverit religiosam donum de novo fundare, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis. Illud etiam prohibemus ne quis in diversis monasteriis locum monachi habere presumat, nec unus abbas pluribus monasteriis presidere* » Const. N. 13 del IV Concilio de Letrán. Tomada de GARCÍA GARCÍA, A., *Constitutiones Concilii Quarti Lateranensis una cum comentariis grossatorum*, Col. M.I.C. Series A: Hábeas Glosatorum, Vol. 2. Vaticano 1981, 13.

significaba que la Orden era reconocida ya oficialmente en toda la Iglesia, aunque precisaría ulteriores "Bullas" corroborándola.

Pero los eremitas vieron imposibilitada su estancia en Tierra Santa y tuvieron que regresar a Europa. Esto hizo necesaria una adaptación del texto de la Regla. Esta adaptación la realizó Gregorio IX con la "Bulla" *Ex officii nostri*¹⁹(6-IV-1229). Aquí se introducen los números referentes a la pobreza comunitaria y a la mendicidad. El gran Papa de los mendicantes había realizado la tercera transformación en la Regla: estamos ante la "*Regla mendicante*".

En Europa, además se encontraron los Carmelitas con la oposición de las otras Órdenes y del clero, lo que produjo que el Papa Inocencio IV escribiera, el 27 de julio de 1247, su "Bulla" *Paganorum incursum*²⁰, pidiendo a los Obispos que acogieran benignamente a los Carmelitas.

Además, debido al rigor de la Regla que no se adaptaba fácilmente a la vida europea, se pidió su mitigación al mismo Papa, quien la realizó el primero de octubre del mismo año. En tal fecha escribió la "Bulla" *Quae honorem conditoris*²¹, en la que ofrecía el texto reformado por Hugo de S. Caro, o.p., Cardenal de Santa Sabina y Guillermo, o.p., Obispo de Antara, isla de la Fenicia cuya ciudad principal era "Aradus"²². Tres días después tuvo que pedir una buena aceptación por parte de todos los cristianos hacia los Carmelitas por medio de la

¹⁸ Cfr. *Bullarium Diplomarum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis Editio, Turín 1858, pp. 415-417; *Bullarium carmelitanum plures complectens summorum pontificum constitutiones ad ordinem Fratrum Beatissimae semperque Virginis Dei Genetricis Mariae de Monte Carmelo spectantes*, Vol. I, Roma 1715, pp. 1-4.

¹⁹ Cfr. *Bullarium Carmelitanum*, pp. 4-5.

²⁰ Cfr. *Bullarium Carmelitanum*, pp. 182-183.

²¹ Cfr. *Bullarium Diplomarum*, p. 535-536; también *Bullarium Carmelitanum*, pp. 8-11.

²² Cfr. GIORDANO, S., *Los eremitas del Monte Carmelo*, en *El Carmelo en Tierra Santa*, Ed. Il Messaggero di Gesù Bambino, Arenzano 1994, p. 60.

"Bulla" *Cum dilecti filii*²³. El texto que aparece en la "Bulla" del 1 de octubre de 1247 es el conocido como "*Regla Inocenciana*" o "*Regla Primitiva*", debido a que es el que se tuvo como tal en la Orden durante bastante tiempo.

Posteriormente hubo otras aprobaciones y reconocimientos papales de las que destacaremos una, la que realiza Eugenio IV el 15 de febrero de 1432 con la "Bulla" *Romani Pontificis*²⁴. Es la mitigación de la Regla Inocenciana. Se conoce como "*Regla Eugeniana*" o "*Regla Mitigada*", y se seguirá en la Orden del Carmen en general, ya que las sucesivas "reformas" que se van dando en su seno tendrán por tendencia común el retorno a la "*Regla Primitiva*".

Así, pues, el texto de la Regla ha pasado por las siguientes etapas: 1.- Albertina o Eremítica. 2.- Cenobítica. 3.- Gregoriana o Mendicante. 4.- Inocenciana o Primitiva. 5.- Eugeniana o Mitigada. En nuestra reflexión nos referiremos siempre a la "*Regla Primitiva*", al ser la que se profesa en la Orden del Carmelo Teresiano en cuyo seno realizamos nuestra labor. A pesar de haber pasado por tantas transformaciones siempre nos referiremos a S. Alberto como autor, ya que no es nuestro cometido ahora discernir qué partes pertenecen al Patriarca de Jerusalén o no. Nos interesa, en esta reflexión, la influencia bíblica no la autoría de cada párrafo de la Regla.

II. ENTRANDO EN TEMA

1. Citaciones explícitas de la Regla

Comenzamos analizando aquellas referencias tomadas de la Biblia respetando tanto forma como sentido, ya que son las que con más claridad muestran la importancia que el autor otorga a la Palabra al incluirla en la Regla, pues no son alusiones indirectas sino que representan citas, más o menos exactas, de la Biblia y, por lo tanto, voluntad expresa del autor de

²³ Cfr. *Bullarium Carmelitanum*, p. 16

²⁴ Cfr. *Bullarium Carmelitanum*, pp. 182-183.

incluirlas en el texto por estimar que aportan algo a lo que está escribiendo.

"De corde puro et bona conscientia"

En el segundo párrafo de la Regla leemos: "... *et eidem fideliter de corde puro et bona conscientia deservire*" (R. 2). Si lo comparamos al siguiente texto de S. Pablo encontramos una gran similitud: "*Finis autem praecepti est caritas de corde puro et bona conscientia et fide non ficta*" (1 Tim 1,5). La cita es idéntica en cuanto a la forma, por lo que no precisa mayor detención²⁵.

En cuanto al contenido el texto paulino se halla dentro de las llamadas "Cartas pastorales", es decir, textos en los que se dan consejos para favorecer el desarrollo y la buena marcha de las iglesias en las que están los destinatarios de las misivas. En concreto, en esta primera Carta a Timoteo aparece una detallada relación de los diversos puestos y obligaciones de cada grupo dentro de la Iglesia (mujeres, epíscopo, diáconos, etc...). Además de esto, aparecen alusiones claras a la verdadera y falsa predicación, como prevención contra los falsos doctores y como palabra de ánimo para que Timoteo permanezca fiel a sus enseñanzas (cfr. 1,37; 4,1-16; 6,2-10), en una de estas perícopas se halla la expresión que el Patriarca de Jerusalén introduce en la Regla.

S. Pablo había encomendado a Timoteo el cuidado de la Comunidad para que permaneciese fiel al plan de Dios (Vulg. *Aedificationem Dei*) con el fin de alcanzar la *caritas* fundada en *corde puro et bona conscientia et fide non ficta*²⁶. Es decir, S.

²⁵ No podemos estar de acuerdo con Carlos Mestars cuando equipara la cita de Hbr 1,1, que veremos más adelante, con la presente de Timoteo y concluye que ambas "*Não são bem citações, pois o autor troca as palavras e nem sequer diz que está citando a Bíblia*", MESTERS, C., *Fundamentação Bíblica da Espiritualidade carmelitana*, en Carmelus 26 (1979), p. 80.

²⁶ S. Pablo no admite de ningún modo un fingimiento al servir a Dios y al amar al hermano; al respecto puede leerse Rm 12,9.

Pablo exhorta a Timoteo a mantenerse fiel al Señor para alcanzar la pureza, la caridad y la fe auténticas y ser así digno servidor del plan que éste tiene sobre aquél. Precisamente éste es el fin que se pretende en el "modo de vida religiosa" propuesta por los Santos Padres y del cual se está hablando en el número 2 de la Regla.

La forma es idéntica y el fin en ambos casos es la fidelidad al Señor y los medios son una conciencia recta y un corazón puro. Por lo que observamos, la cita no es meramente formal sino que, además, se ha pretendido tomar su sentido e introducirlo en la Regla, es una cita, a nuestro modo de ver, explícita al haber tenido en cuenta forma y contenido.

Además, hay que observar que el texto de la Regla que hemos señalado contiene en sí alusiones a otros pasajes de la Escritura, aunque esta vez sea de forma implícita, aludiendo al contenido de los mismos. El Apóstol Pedro se refiere al corazón y a la conciencia en dos pasajes de su primera Carta (1,22 y 3,16 respectivamente), aunque en contextos complementarios distintos, el primero al hablar de la regeneración por medio de la Palabra y el segundo al referirse a la persecución por causa de Cristo.

También encontramos una expresión semejante en el Salmo 24 (Vulg. 23) y en un contexto parecido. El Salmo comienza preguntando quién es capaz de subir al Monte del Señor y entrar en su Santuario. El salmista en el versículo 4 hablará de las condiciones para ser digno de tal privilegio y es donde incluye la expresión que aludimos. Es grande el parecido, pero no es tan evidente como en el caso de la carta paulina.

Por fin, se encuentra cierto eco en Sir. 2,1, pasaje en el que se exhorta a preparar el alma para la tentación si se quiere servir al Señor; aunque la cercanía con el texto de la Regla es menor.

Las citas bíblicas de las que venimos hablando aportan al texto la autoridad del Apóstol Pablo, y de la Escritura en general, para realizar que el objetivo de elegir la "Vida Religiosa" no es otro que el de servir a Cristo del modo más perfecto posible.

Y este servicio de forma perfecta se realiza a través de los medios sobre los que venimos insistiendo: *Corde puro et bona conscientia*.

Meditación y Oración en la celda

“*Maneant singuli in cellulis suis, vel iuxta eas, die ac nocte in lege Domini meditantes...*” (R.10). No son pocos los pasajes bíblicos en los que aparece la expresión *die ac nocte* (*die et nocte, nocte ac die...*) y con gran riqueza de contextos. De hecho, los que iban a ser investidos sacerdotes debían permanecer siete días a la puerta de la Tienda del Encuentro (cfr. Lv 8,35) guardando el mandato dado por el Señor. Y había que permanecer allí *Die ac nocte*. De Ana, la viuda del Templo que aparece en Lc 2,37 se afirma que *non discedebat de templo ieiuniis et obsecrationibus serviens nocte ac die*, y son varias las ocasiones que aparecen las mismas palabras en el Apocalipsis (cfr. 4,8; 7,15...).

No obstante lo dicho, las dos alusiones más claras a las que hace referencia el número 10 de la Regla Carmelitana, las encontramos en el Salmo 1,2, según la Vulgata: “*(Beatus vir qui non...), sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte*”. Y también en el Libro de Josué 1,8: “*Non redet volumen legis huius de ore tuo sed meditaberis in eo diebus ac noctibus ut custodias et facias omnia quae scripta sunt in eo tunc diriges viam tuam et intelleges eam...*”.

Las expresiones en ambas perícopas son idénticas, con las lógicas variaciones gramaticales. Estas dos citas añaden a las referidas anteriormente, así como a las muchas que no aludimos por no aportar nada nuevo, el hecho de la meditación de la Ley del Señor (*Lex Domini*²⁷). Los días no están dedicados a

²⁷ “*La quale (Legge del Signore) nel linguaggio biblico ha un significato ben determinato, indica i primi cinque libri del Vecchio Testamento, libri che più tardi vennero designati con il nome comune di Pentateuco. Naturalmente per un cristiano che scrive a dei cristiani, l'espressione 'legge di Dio' viene ad avere un senso molto più ampio includendo tutta la Rivelazione sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, specialmente in relazione*

cualquier otra cosa ni tienen otro fin que el de meditar la Ley de Dios. Como vemos, formalmente corresponden los textos aludidos respecto al pasaje que comentamos de la Regla.

En cuanto al contenido, en el Salmo primero, se halla el contraste entre dos caminos posibles en la vida del hombre: uno el camino de los impíos cuyo destino es trágico, y el otro el del hombre fiel a la Ley del Señor y que la medita día y noche, cuyo destino es el de la felicidad. El texto de Josué se inserta dentro de la primera parte del Libro, dedicada a la conquista de la Tierra Prometida y, en concreto, es la recomendación que Yahwé hace a Josué. Es necesario que permanezca siempre fiel a la Ley del Señor para que, según Dios dice a Josué, a la vez que procura obrar en todo conforme a lo escrito en la Ley del Señor, tendrá también suerte y éxito en sus empresas. El meditar la Ley significa conocerla y practicarla y gozar así del favor del Señor.

Con este sentido se puede tomar perfectamente el párrafo de la Regla, coincidiendo, pues, forma y contenido, aunque tengamos presente lo dicho acerca del significado de la Ley del Señor en un caso y en otro.

En cuanto a la aportación de los textos referidos comenzamos por los últimos, por ser los explícitos. Tanto el Salmo como la perícopa de Josué añaden profundidad al mandato de permanecer en meditación. Este imperativo no es ya meramente legal sino que es medio para poder ser fieles al Señor y así lograr la felicidad que de su servicio proviene. Si no se medita la Ley hay peligro de olvidarla y perder el sendero del hombre justo y confundirse con los malvados, al tiempo que se pierde el favor del Señor. Es curioso cómo la conexión con Josué nos está llevando a la conquista de la Tierra Prometida y cómo la meditación de la Ley del Señor es un mandato del mismo Dios, con lo cual se está relacionando indirectamente

a quelle verità di ordine speculativo e praticoche formano l'oggetto diretto della nostra FEDE e la norma della nostra vita". PIETRO DELLA MADRE DI DIO, Le fonti bibliche della Regola Carmelitana, en Ephemerides Carmeliticae, 2 (1948), pp. 70-71.

la permanencia en la celda con la conquista de las Promesas de Dios y el mandato del Patriarca S. Alberto con el mandato expreso de Dios. Esta perspectiva es, sin duda más profunda que la simple lectura del párrafo de la Regla sin alusión alguna a estos pasajes bíblicos.

Los textos anteriores aportan algo más; si queremos establecer una relación entre ellos, además de la formal, podemos perfectamente decir que, en todos ellos, la permanencia en el Templo (en el Tabernáculo en el caso del Levítico) es signo de fidelidad, de permanencia en el cumplimiento de la voluntad de Dios. Indirectamente, el mandato de permanecer en la celda en constante meditación está hablando, a un lector asiduo de la Palabra de Dios, de un mandato más profundo de permanecer fiel al servicio del Señor.

Además, se añade en el número que venimos comentando de la Regla: "... *et in orationibus vigilantes*". La forma es casi idéntica a la que aparece en la Primera Carta del Apóstol Pedro: "*Omnium autem finis adpropinquavit estote itaque prudentes et vigilate in orationibus*" (1Ped 4,7). Cambia un adjetivo por un verbo cuya forma y significado le corresponde por lo cual perfectamente puede considerarse iguales en lo externo.

El contexto del texto de Pedro no es otro que el de una Carta dirigida a los cristianos que viven dispersos para exhortarlos a que permanezcan constantes en la fe y sin desfallecer, al tiempo que les da una serie de indicaciones prácticas para que puedan comportarse como cristianos que son ante las autoridades, los paganos, en el matrimonio, etc... En un momento determinado habla de la Parusía y de la actitud ideal para esperarla y es donde aparece el presente texto.

Su sentido es claro, el mejor modo de esperar al Señor y su salvación es amar al prójimo y ser constantes en la oración. Es la preparación adecuada para recibir al Señor el día de su regreso definitivo. Perfectamente cabe este sentido en la Regla Carmelitana. Se exhorta, junto con Pedro, a vigilar en la oración, para perseverar en la espera. El sentido, pues, también coincide, luego se observa que nos encontramos ante otra cita explícita.

La aportación de este breve texto es significativa, el sentido de servicio y fidelidad a Dios por medio de meditar su Ley se completa con una perspectiva escatológica, en cuanto que el marco del que se extrae la cita se refiere a la Parusía. La fidelidad y la meditación son servicio y preparación para la llegada del Señor. Como veremos no es la única referencia al Regreso Definitivo que encontramos en el texto regular.

Este mismo sentido de espera vigilante en oración la encontramos en Lc 21,36. La expresión es parecida, aunque las variaciones ya son algo más apreciables: "*Vigilate itaque omni tempore orantes ut digni habeamini fugere ista omnia quae futura sunt et stare ante Filium hominis*". El aporte de este texto no es otro que el de la autoridad de quien lo dice, el mismo Jesús, es un añadido más de forma que de contenido, ya que la temática, como vemos, no varía.

La relación "oración-vigilancia" no sólo se encuentra en estos textos; al respecto se pueden leer Col 4,2; Ef 6,18 o los pasajes evangélicos en los que se exhorta a permanecer vigilantes en la oración: Lc 22,46; Mt 26,41; Mc 14,38. Los contextos son diversos. Colosenses es una exhortación a la oración y, en especial a la intercesión ante Dios. El texto de Efesios está dentro del combate espiritual y una de las armas con las que se cuenta frente al Maligno es la oración. Las referencias evangélicas se enmarcan todas ellas en el Huerto de los Olivos la noche del prendimiento y es lo que el Señor dijo a sus discípulos al encontrarlos dormidos. Su sentido no es otro que el de no caer en tentación²⁸. Su aportación es más bien ilustrativa ya que es un modo de establecer una relación con un hecho práctico en el que la recomendación de orar se hace necesaria²⁹.

²⁸ Mt 26,41; Mc 14,38... "*Vigilate et orate ut non intretis in temptationem*"; Lc 22,46: « *Et ait illis quid dormitis surgite et orate ne intretis in temptationem* »

²⁹ Además de los textos citados pueden consultarse otros que nos ponen en relación con la recomendación del Señor de estar en vigilancia hasta su retorno definitivo: Mc 13,33-37; Lc 12,35-38; Mt 24,45-51; Lc 12,39; Mt 25,1-13; Lc 13,25-30. Estas citas están recogidas por PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *Le fonti bibliche della Regola Carmelitana*, en *Ephemerides Carmeliticae*, 2 (1948), p. 72.

En definitiva, la aportación bíblica al número 10 de la Regla no es poco significativa sino, al contrario, muy importante, al profundizar en temas como la fidelidad, la espera del Señor o la oración como vigilancia.

La tentación y el Maligno

El legislador de la Regla Carmelitana observa: "*Quia vero temptatio est vita hominis super terram*" (R. 18). Quizá relacionar la frase con Job 7,1 pueda parecer demasiado forzado, si tenemos en cuenta que en el original hebreo se presenta el texto en forma de interrogación³⁰ y en la Vulgata leemos: "*Militia est vita hominis super terram*". En los LXX, lo que la Vulgata traduce por "milicia", encontramos el término "pueba", que correspondería a "*periculum*", a "*ímpetus*" o "*agressio*" en la forma latina. Estos significados están más cerca de "*temptatio*" que de "*militia*". Sería la visión de la vida como un "*periculum*" constante, lo cual en la espiritualidad de la época y en relación con la vida del cristiano suponía hablar de la "*temptatio*" que se expresaba a través de la tríada Demonio-Mundo-Carne. Consideraremos, pues, que el vocablo "peiraterión" (=prueba) de los LXX es sinónimo de "*temptatio*" más que de "*militia*". Por lo expuesto, vemos que las formas de la Sagrada Escritura y de la Regla se corresponden pero con la particularidad de que la cita está tomada de la traducción de los LXX y no de la Vulgata.

En cuanto al contenido, la frase recogida por S. Alberto se halla dentro del Libro de Job, cuyo mensaje central no es otro que la tentación en la vida del hombre no como premio ni como castigo divino sino como prueba de fidelidad para con el Señor. Concretamente nos encontramos en el primer discurso de Job frente a quienes le acusaban de haber cometido alguna maldad. Él responde con la frase que se recoge más arriba aduciendo que toda vida humana, por serlo, está sujeta a la tentación.

³⁰ "¿No es una milicia lo que hace el hombre en la tierra?" (Job 7,1)

También hay que tener en cuenta el texto de Ecl 2,1, libro unido a los de Job y Eclesiastés en los temas referidos al castigo y a la retribución, así como en el tema del destino humano. En el pasaje que indicamos aparece un vocablo derivado del que encontrábamos en Job. Y, esta vez, la traducción de la Vulgata sí corresponde a la forma adoptada por el Patriarca de Jerusalén: "*temptationem*".

Realmente no se puede decir que estos textos añadan "algo" la cita a la Regla, más bien añaden todo en cuanto que el párrafo en el que nos encontramos no es sino hilación de sucesivas citas bíblicas. La autoridad de la Palabra de Dios le sirve al Patriarca para dejar que quien lea y medite su Regla sienta que es Dios y no un hombre quien argumenta con su Palabra. Es un modo de introducir "*el combate espiritual*", que más adelante veremos, asentando las bases en el cimiento firme de la Sagrada Escritura.

Y la afirmación que tomaba prestada de la Escritura se completa con una nueva cita al escribir: *Et omnes qui pie volunt vivere in Christo persecutionem patiuntur*" (R. 18). Son palabras prácticamente calcadas de la cita: "*Et omnes qui volunt pie vivere in Christo Iesu persecutionem patiuntur*" (2Tim 3,12).

La referencia bíblica se halla en una Carta en la que S. Pablo habla a Timoteo de los trabajos que ha padecido al seguir a Cristo. Lo que antes era "*temptatio*" para cualquier hombre sobre la tierra, ahora se convierte, según S. Pablo, en "*persecutionem*", la prueba de cualquier cristiano es la persecución que por Cristo ha de padecer³¹. Esta cita completa, sin duda, lo que en la anterior se había dicho. Ya no es sólo "*temptatio*" sino que se hace más profunda en cualquier seguidor de Cristo, es ya una persecución. Por lo tanto, se está hablando de un seguimiento de Cristo, un seguimiento que lleva inherente

³¹ Estas afirmaciones nos recuerdan el Sermón de la Montaña y, en especial, el final de las Bienaventuranzas Mt. 5,11. Otros pasajes nos hablan del padecimiento y los dolores de los cristianos, que guardan estrecha relación con lo que venimos diciendo: Hech 5,41; Filp 1,29; Col 1,24; Hebr 10,34; Sant 1,2.

la persecución y, recordémoslo, la persecución conduce a la Bienaventuranza; quien sigue a Cristo será perseguido y quien sea perseguido, lo asuma y acepte y resista será Bienaventurado. Este es el proyecto que en el presente párrafo el Legislador ofrece y que va a llevar a explicar cómo resistir a pesar de la prueba, de la persecución, de la adversidad.

Pero S. Alberto añade: "*Adversarius quoque vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret*" (R. 18). Aquí resuena una petición que el Apóstol Pedro hace en su primera Carta, concretamente en el versículo ocho del capítulo quinto: "*Sobrii estote et vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret*" (1 Pedro 5,8). Es claro que son las mismas palabras que cita el autor de la Regla Carmelitana, y sólo nos queda saber si su contenido corresponde o no en ambos textos.

El pasaje se introduce dentro de una serie de advertencias que el Apóstol da a los fieles dentro de las distintas recomendaciones que hace a lo largo de toda su Primera Carta, y a las cuales ya hemos aludido. Casi al final del escrito se introduce la expresión que comentamos ahora. Se está dirigiendo a los jóvenes y los exhorta a la fidelidad y a permanecer siempre alerta frente a las asechanzas del Diablo.

Se ofrece por medio del texto de Pedro un dato concreto dentro de lo que se viene hablando, ya que la persecución que va a conducir a la Bienaventuranza está promovida por el Diablo que busca la caída para devorar a quien flaquee. Esta es la aportación principal del texto que comentamos.

Por fin, es curioso observar cómo el Apóstol está hablando de lo mismo de lo que ha venido escribiendo S. Alberto, aunque más correcto sería decir que éste segundo ha dicho lo mismo que aquél. Concretamente lo encontramos si seguimos leyendo el pasaje de Pedro citado: "*Cui resistite fortes in fide sientes eamdem passionem ei quae in mundo est vestrae fraternitati fieri*" (1 Pedr 5,9).

El peligro, "*tentatio*", que en el cristiano era "*persecutio*" se debe al Enemigo que ronda "*quaerens quem devoret*". Pero no

sólo a los cristianos seguidores fieles de Cristo sino también a todos los que se hallan en el mundo les toca sufrir la "*passionem*" de la que habla Pedro.

Este detalle nos lleva a cerrar aquí una especie de introducción al texto que a continuación aparece en la Regla y, a través de la Palabra de Dios hemos descubierto un ciclo que sería: "*Tentatio*" (= "*vita hominis*") lleva a la "*persecutio*" (= "*omnes qui pie volunt*"), llevada a cabo por el "*diabolus circumcui quaerens quem devoret*" (= "*ei quae in mundo est*").

Esta referencia no es una cita sino más bien una conexión curiosa que encontramos al leer la Carta de Pedro, no sabemos si S. Alberto la tuvo en cuenta pero bien nos vale para introducir una nueva reflexión. Si la tentación acecha a todo hombre, si al seguidor de Cristo le resulta ser persecución y si ambas cosas están promovidas por el Diablo que busca la caída de todo hombre (en la Iglesia o en el mundo, en el lenguaje de Pedro) lo que queda es ofrecer el medio que tenemos para resistir todo eso. Lo que se diga acerca de esta resistencia afectará a todo hombre, pues a todo el género humano afecta la tentación y la acechancia del Diablo pero de un modo especial al cristiano que tiene en sí el estigma de la persecución. Ésta es, quizá, la aportación global de los textos a los que nos hemos referido en esta reflexión.

Resistencia al Maligno: la Armadura de Dios

Tenemos ya expuestos los peligros que nos acechan como hombres y como cristianos. Es hora de hablar de la resistencia que hemos de ofrecer para permanecer fieles al Señor y así podamos servirle de forma perfecta, que se ha mostrado desde el principio de la Regla como fin perseguido por el estilo de vida que el escrito contiene.

S. Alberto escribirá: "*Omni sollicitudine studeatis indui armatura Dei, ut possitis stare adversus insidias inimici*" (R. 18). Aquí encontramos una referencia al siguiente texto: "*Induite vos arma Dei ut possitis stare adversus insidias diaboli*" (Ef 6,11).

La forma es, prácticamente, la misma. Alguna pequeña variación aparece pero casi todas ellas sin importancia, a excepción de una que pasamos a comentar. Nos referimos a la última palabra de la cita. San Alberto escribirá "*inimici*", mientras Pablo dirá "*diaboli*". Este cambio puede deberse a un fallo de memoria por parte de S. Alberto, mas creemos que no es algo casual sino que el cambio ha sido realizado de forma consciente. Perfectamente podría haber escrito S. Alberto "*diaboli*" pero esa transcripción es más reducida que el vocablo "*inimici*". Ciertamente que es el Diablo quien ronda pero recordemos que no es el único enemigo que el hombre tiene. Hemos hablado anteriormente de los tres enemigos que tradicionalmente se sitúan frente al alma: Diablo, mundo y carne. En todos ellos ronda el Maligno "*quaerens quem devoret*". Pero sin duda podemos hablar de un intento por parte del Patriarca de Jerusalén de evitar cualquier descuido frente al mundo y la carne. Por ello pensamos que el cambio es intencionado y afecta al contenido en cuanto que la cita se vuelve así más vigorosa, se advierte que es necesario vencer a todos los enemigos, no sólo al Diablo, aunque, repetimos, él esté bajo todos ellos.

El contexto bíblico del texto es la Carta a los Efesios, en la que podemos distinguir dos partes. La primera es una exposición del tema de la salvación dentro de la Iglesia y la segunda una exhortación a la unidad en Cristo para llevar a efecto el combate espiritual. Es en ésta última donde encontramos el pasaje citado y donde se contienen otros que más adelante aparecerán. Al final de la Carta, antes de la despedida, Pablo exhorta a combatir al diablo con las armas de Dios, que inmediatamente va a enumerar.

En cuanto al contenido, ya lo hemos adelantado: es necesaria la armadura de Dios para resistir a los enemigos. Y aquí ya estamos entrando en uno de los temas destacados en la doctrina paulina. El texto mantiene su sentido originario en cuanto que es preámbulo para la explicación de las Armas de Dios, como respuesta a la acechanza del Maligno.

Antes de seguir en lo referente a las Armas hay que hacer mención de que, dos versículos más adelante del texto que hemos tomado, S. Pablo repite la exhortación pero con pala-

bras parecidas: "*Propterea accipite armaturam Dei ut possitis resistere in die malo et omnibus perfectis stare*" (Ef. 6,13).

Este texto añade algo a lo ya dicho, en cuanto que ya no es sólo resistir al Diablo sino "cualquier día malo" y con el fin de lograr la perfección. Es una cita implícita, en cuanto la forma no es exactamente la misma pero el contenido bien se acomoda al contexto de la Regla y lo completa en cuanto que la resistencia ya tiene una clara finalidad que se ha apuntado en otros lugares: la Perfección.

Comienza el Patriarca describiendo "el cinturón de la Armadura" pero no nos referiremos a ello ahora por tratarse de una cita implícita, así que a ella volveremos más adelante. En lo referente a la cita explícita en la descripción de la Armadura de Dios encontramos el siguiente texto en la Regla: "*Muniendum est pectus cogitationibus sanctis, scriptum est enim: cogitatio sancta servabit te*" (R. 19). Si comparamos el texto referido con Proverbios 2,11 observamos que la "*cogitatio sancta*" latina, corresponde al vocablo "*prudentia*", más acorde con el original hebreo.

El contexto no es otro que un Libro de aforismos sapienciales para instruir en el servicio a Dios y, en concreto éste, para preservar el alma del mal camino, llevarla por el recto sendero. Es una defensa ante un posible extravío. ¿No es ésta una buena razón para proponer que el pecho se proteja con "*cogitationibus sanctis*"?

En lo referente a la parte de la Armadura que describe (pectoral o peto), adopta citas bíblicas de forma implícita. S. Pablo hablará de "*loricam iustitiae*" (cfr. Ef 6,14) y de "*loricam fidei*" (cfr. 1Tes 5,8). Isaías habla de "*coraza*" o "*casco de salvación*" (Is 59,17). Como vemos las expresiones son distintas por lo que no se puede admitir aquí una citación explícita.

La aportación de todos estos textos es clara. El Legislador pretende ir describiendo la armadura y al referirse al pecho adapta la "*iustitia*" de S. pablo e Isaías a la "*fides*" también paulina, transformándolas en "*cogitatio sancta*". Quizá estima que esta fórmula sea equivalente a "*iustitia*", o tal vez entienda que

quien se deja guiar por "*cogitationibus sanctis*" no puede menos de obrar en "*iustitia*". Sea como fuere, transforma la expresión y justifica su cambio por medio de una cita explícita, la del libro de los Proverbios, y acentúa el sentido de defensa de la armadura ("*servabit te*").

Más clara es la cita en el pasaje de la Regla: "*Sumendum est in omnibus scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere: sine fide enim impossibile est placere Deo*" (R. 19). Aquí se emplea el mismo sistema de descripción que en el párrafo anterior. Primero se expone la pieza de la Armadura que es necesaria y, en segundo lugar, se añade una cita bíblica que justifique el uso de esa pieza defensiva. La diferencia con lo anterior estriba en el hecho de que aquí también el arma a emplear y su efecto son tomados de la Palabra de Dios de forma explícita: "*In omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere*" (Ef 6,16). La razón por la que esta pieza es recomendable para el lector de la Regla la encontramos en la Carta a los Hebreos 11,6: "*Sine fides autem impossibile placere credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator fit*".

Como vemos sólo hay pequeñas diferencias que bien pueden explicarse si se piensa que el autor de la Regla citaba de memoria y que puede haber vacilaciones en el orden de las palabras o también en la gramática que tiene que adaptarse a lo que viene escribiendo. Con ambas hipótesis perfectamente creíbles no es difícil aceptar ambas citas como explícitas. Y no hay mucho más que añadir en cuanto al aporte de ambos textos bíblicos: hablan por sí mismos y se enmarcan dentro contextos que nada nuevo nos proporcionan a lo que venimos exponiendo.

A continuación S. Alberto habla de otra pieza más en la defensa espiritual: "el capacete de salvación" ("*Galea salutis*") pero su referencia bíblica es implícita por lo que de ello trataremos más adelante.

Terminemos, por ahora, con la Armadura de Dios: "*Gladius autem Spiritus, quod est Verbum Dei, abundanter habitet in ore et in cordibus vestris*" (R. 19). San Pablo también hablará

de "*gladium Spiritus quod est Verbum Dei*", ciertamente de ahí lo tomó el autor de la Regla Carmelitana. Esta imagen de la espada al referirse a la Palabra de Dios también se presenta en Hebreos 4,2, junto con la recomendación de tomarla y emplearla. Otra referencia la tenemos en Colosenses 3,16, pero ahora en conexión con las palabras "*abundanter habitet in ore et in cordibus vestris*". S. Pablo dirá "*Verbum Christi habitet in vobis abundanter*". La variación es significativa, la Regla habla del "*Verbum Dei*", mientras que S. Pablo se refiere a "*Verbum Christi*", lo cual es más restringido. San Pablo es más escueto en su forma de hablar: "*habitet in vobis abundanter*", mientras que el Patriarca desciende a distinguir: "*in ore et in cordibus vestris*". Así enfatiza más su mensaje, realza la importancia que tiene la presencia de la espada de la Palabra de Dios.

No cabe añadir más a lo ya dicho. Recuérdesse todo lo que más arriba hemos escrito acerca de la armadura y su fin. Estos textos no hacen sino ir detallando la indumentaria defensiva de la que se ha hablado.

Dos fines concretos

Ya se ha hablado de los fines que se persiguen al abrazar la vida que se describe en la Regla y al tomar las armas de Dios. Sin embargo, el Legislador quiere ser más explícito en lo referente a lo que se pretende lograr con las armas de Dios. Por ello dirá: "*Ut dominum Deum vestrum ex toto corde, ex tota anima et ex tota virtute diligatis, et proximum vestrum tanquam vos ipsos*" (R. 19).

La cita se presenta, en principio, tomada de uno de estos tres pasajes evangélicos: Mt 22,37-39 "*Ait illi Iesus diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua hoc est maximum et primum mandatum secundum autem simile est huic diliges proximum tuum sicut te ipsum*". Mc 12,30ss. "*Et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex tota virtute tua hoc est primum mandatum secundum autem simile illi diligis proximum tuum tanquam te ipsum maius horum aliud mandatum non est*". Lc 10,27. «*Ille respondens dixit dixit diliges*

Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex omnibus viribus tuis et ex omni mente tua et proximum tuum sicut te ipsum».

Más claramente parece ser tomada de Mc 12,30ss que de las otras dos, en cuanto que se encuentra "*ex tota virtute*", que en las otras perícopas emplean formas distintas. Anteponeamos estos pasajes evangélicos al de Deuteronomio 6,5 ya que en el Deuteronomio falta la frase final "*proximum vestrum tanquam vos ipsos*". Encontramos este final en todas las referencias evangélicas citadas, eso sí, se aprecia una variación en lo referente al número gramatical, lógico si tenemos en cuenta que son oraciones dirigidas en contextos distintos y se ha hecho precisa una adaptación por parte de S. Alberto para no caer en un error gramatical al dirigirse a los eremitas del Monte Carmelo.

Teniendo en cuenta esto, podemos afirmar que es una cita explícita y nos aventuraríamos a decir que tomada de Mc 12,30ss que, a su vez, está tomando un texto de Dt 6,5. Los leves cambios gramaticales o bien la supresión de "*ex tota mente tua*" que aparece en la perícopa evangélica se explican si tenemos en cuenta que la citación se realizaba de memoria, como es fácil de suponer. A nuestro juicio es una cita explícita y no creemos necesario el entrar en mayores disquisiciones de tipo lingüístico que no nos conducirían a nada y que nos separarían de nuestro objetivo.

Hacemos ahora mención de otra cita bíblica, aunque ahora de tipo implícito: Levítico 19,18. Esta cita se incluye tras enunciar lo referente a la "*lorica iustitiae*" y es claro que se asocia la justicia con el amor a Dios y al prójimo. Es algo, a nuestro modo de ver, significativo. El Patriarca asocia justicia con el amor a Dios y al prójimo, sin la justicia no se llega al amor, es su cimiento y su condición. De hecho, el vestirse de justicia se hace "*ut Dominum Deum vestrum...*" Esta unión de finalidad, esta condición de posibilidad que representa la justicia para llegar al amor se expresa con el "*ut*" que el Patriarca sitúa antes de la cita bíblica. Por tanto, y por ese "*ut*", S. Alberto nos muestra que en su mente justicia es condición para el amor y el amor sin justicia no se alcanza.

Por otro lado, está tomada del pasaje en el que Jesús es interrogado acerca del mandamiento principal. Esto añade algo más a lo ya expuesto. El autor de la Regla es consciente de que el amor es el principal mandato y quiere que la vida que los eremitas lleven sea precisamente para hacer realidad ese mandato y de que si de algo sirve la Armadura que ha descrito, y en especial la cota de la justicia, es para alcanzar ese amor, para llegar a cumplir ese mandamiento que es el principal, según las palabras que toma del Evangelio.

Pero decíamos que el Patriarca señalaba dos fines concretos del hecho de vestirse la Armadura. Hasta ahora hemos comentado el primero, por lo que nos queda un segundo: "*Ut de solo Salvatore speretis salutem, qui salvum facit populum suum a peccatis eorum*" (R. 19). Encontramos, en estas palabras, eco de Mateo 1,21: "*Pariet autem filium et vocabis nomen eius Iesum ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*".

Las palabras empleadas por el Patriarca en la segunda parte de la oración que hemos transcrito son las mismas que emplea el evangelista S. Mateo, aunque variando la forma "*faciet*" por "*facit*". Cambio que se explica por el hecho de que es una expresión que se inserta en un contexto distinto del que se toma y requiere ese leve cambio para que su discurso sea coherente. Por lo demás, la forma es en ambos lugares la misma y sólo nos queda determinar si sus contenidos se adecuan para saber si es o no una cita explícita.

El texto bíblico aparece en el relato de la concepción que hace Mateo. Concretamente son palabras que el Ángel dirige a José para que no repudie a su esposa que va a ser madre de un niño al cual llamarán Jesús "*ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*". Es, por así expresarlo, la razón de peso que se presenta a José para que acepte al hijo que va a tener su esposa sin ser suyo. Esa expresión trasladada a la Regla no es sino la razón de peso que S. Alberto presenta a los Carmelitas para que sólo de Cristo esperen la salvación, pues es Él quien salvó a su pueblo. Como vemos, el contenido es el mismo en ambos lugares, aunque cambien los contextos, como es lógico. Creemos que estamos ante una cita explícita

por encontrarse identidad forma-contenido entre el texto de la Regla y el del Evangelio.

Podemos también referirnos a Hebreos 9,28, aunque sea una cita implícita de contenido. Cristo aparece como Salvador que se ofrece por los pecados de todos sin tener Él pecado alguno.

El texto que estamos comentando de la Regla se sitúa inmediatamente después de que se ha hablado de la "*galea salutis*" y lo que aporta al texto no es otra cosa que especificar que esa salvación que forma parte de la armadura no se halla en otro lugar que en Cristo, por lo que sólo en Él ha de esperarse la salvación, ya que es quien vino a salvar al Pueblo. Para eso se encarnó, y ésta es aportación del contexto bíblico más que de la cita, y por ello nuestra esperanza es que su salvación ha de cumplirse también en nosotros.

Otra aportación es el hecho de que la salvación supone la liberación de los pecados principalmente. Cristo vino a suprimir los pecados del pueblo y por tanto liberará a todos los que esperemos su salvación de los pecados.

Y una tercera consecuencia que nos viene a la cabeza al leer esta referencia bíblica es la conexión que el Patriarca establece entre los eremitas a los que dirige la Regla y el Pueblo de Dios. Al igual que Cristo salvó a su pueblo de los pecados salvará a los que en Él esperen porque son prolongación de ese Pueblo. Hay una gran conciencia de formar parte del Pueblo de Dios al cual Cristo vino a salvar y del cual sólo Cristo es Salvador, al ofrecerse por los pecados de todos sin tener Él pecado en sí (cfr. Hbr 9,28).

El trabajo

Realmente llaman la atención los párrafos de la Regla que comentamos, e incluimos en nuestra afirmación, además del 19 del cual ya hemos hablado, los párrafos 20 y 21. Llamen la atención por la cantidad de citas que albergan, aunque mejor sería decir que son en sí un conjunto de citas hilvanadas una

detrás de otra. Por ello, como veremos, si coinciden en la forma coinciden ya en el contenido ya que se ve clara la intención de S. Alberto de citar pasajes bíblicos para que sean ellos los que den la norma de conducta a seguir por los Carmelitas. En cuanto a la aportación es claro que será total, es decir, todo lo que sea tomado de la Palabra de Dios es aportación a la Regla ya que son citas sin apenas texto perteneciente a S. Alberto.

Introduce los temas del trabajo y del silencio a través del Apóstol de los Gentiles del cual empieza afirmando: "*Qui (Paulus) positus est et datus a Deo praedicator et doctor gentium in fide et veritate*" (R. 20). La presentación que hace de Pablo la toma de las palabras que éste dirigió a Timoteo en su primera Carta 2,7: "*In quo positus sum ego praedicator et apostolus veritatem dico non mentior doctor gentium in fide et veritate*".

Hay algunas variaciones en la forma, tiempos del verbo, supresión de algunas palabras..., pero se aprecia mayor parecido que contraste. Por otra parte, no creemos que las palabras suprimidas sean tan trascendentales como para variar el sentido de la frase. Nos parece que la forma es lo suficiente aproximada como para que pueda ser considerada igual, aunque no idéntica, bien es cierto.

En ambos casos se trata de la presentación que se hace de S. Pablo, en la Regla la hará S. Alberto y en la Carta a Timoteo será el mismo Pablo quien la haga. Admitiendo, pues, la diferencia que se constata en la forma admitimos la presente cita como explícita, aunque aceptemos que para otros no esté tan clara la clasificación que hacemos.

Expresión semejante aparece en la 2Tim 1,11, pero aquí ya la cita es implícita de forma más clara. Ambas lo que añaden es presentar al Apóstol con sus mismas palabras para dar paso a las enseñanzas que de su doctrina va a tomar S. Alberto. "*In labore, inquit (Paulus), et fatigatione fuimus inter vos nocte ac die operantes, ne quem vestrum gravaremus. Non quasi nos non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam, cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis non vult operari nec manducet. Audivimus enim inter vos quosdam ambulantes inquiete,*

nihil operantes. His autem qui eiusmodi sunt denuntiamus et obsecramus in Domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes suum panem manducent » (R. 20). Es clara la cita y apenas precisa explicación si la comparamos con 2 Tes. 1,7-12: "*Ipsi enim scitis quemadmodum oporteat imitari nos quoniam non inquieti fuimus inter vos neque gratis panem manducavimus ab alio sed in labore et fatigatione nocte ac die operantes ne quem vestrum gravaremus non quasi non habuerimus potestatem sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos nam ut essemus apud vos hoc denuntiabamus vobis quoniam si quis non vult operari nec manducet audivimus enim inter vos quosdam ambulare inquiete nihil operantes sed curiose agentes his autem qui eiusmodi sunt denuntiamus et obsecramus in Domino Iesu Christo ut cum silentio operantes suum panem manducent*".

De nuevo nos encontramos con algunas variaciones que bien se pueden explicar si tenemos en cuenta la adaptación gramatical necesaria en algún momento y si pensamos en la posibilidad de una citación de memoria, como en casos anteriores.

No hay mucho que añadir a lo que aparece en el texto. Sí podemos hablar del contexto que resulta interesante. Es la segunda Carta a los Tesalonicenses. En ella, S. Pablo hace una llamada a la perseverancia por la cercanía de los tiempos últimos. Tras advertir que la llegada de esos tiempos es inminente descendiendo al terreno práctico y añade la necesidad de estar alerta y no caer en el desorden ni en la holgazanería tal como había oído que se había dado en Tesalónica.

Esto añade algo que en el texto literal no aparece de forma clara. Nos estamos refiriendo a la idea de la Parusía, de la Segunda Venida. No es idea nueva, ya nos apareció con anterioridad y enlaza con la espera vigilante, con el permanecer fieles hasta el regreso del Salvador.

Señalemos, también, algunos puntos que creemos de interés acerca del contenido de la perícopa que el autor de la Regla ha trasladado de manera muy fiel: el ejemplo paulino del trabajo, ésta es la mejor exhortación que S. Alberto encuentra a que los eremitas estén ocupados en su trabajo; el trabajo como medio de no ser gravosos y de esperar la llegada definitiva del

Señor³²; unión entre el sustento y el trabajo. No se come de lo que no se recibe sino de lo que se trabaja; unión del binomio anterior con el silencio. Del Apóstol toma esta idea y así lo transmite y desarrolla posteriormente.

Así ya nos parece el silencio como asociado al trabajo. Del silencio hablaremos a continuación, la detención con la que el Patriarca de Jerusalén lo trata bien merece lugar aparte en nuestro trabajo.

El silencio

Y la cita del Apóstol Pablo, lo hemos visto, nos introduce en el tema del silencio. Aquí las citas van a ser más escuetas pero más numerosas: concretamente ocho citas, la mayoría del Antiguo Testamento. Una de ellas se repetirá por lo que contaremos nueve referencias a la Biblia.

Comienza con la recomendación que S. Pablo hace del silencio, como es normal si tenemos en cuenta lo que hemos visto. Se trata de una cita implícita por lo que hablaremos de ella en otro capítulo. Enlazando con esta referencia paulina, S. Alberto dirá: "*Et quemadmodum Propheta testatur: cultus iustitiae silentium est*" (R. 21). Estas palabras las encontramos en Isaías 32,17: "*Et erit opus iustitiae pax et cultus iustitiae silentium et securitas usque in sempiternum*". En este caso la cita ha sido tomada de la traducción latina, tanto en la forma como en el contenido. No nos detensmo en exceso en la forma ya que nos parece innecesario y son numerosas las citas a analizar en este apartado pudiéndonos alargar injustificadamente.

En cuanto al aporte nos parece interesante. El contexto de Isaías en el que aparece la referencia que analizamos es el de la Promesa del Espíritu que vendrá de arriba. Como fruto de esa venida se halla la fecundidad de aquello que hasta entonces estaba yerto, entre lo cual se halla el silencio que ahora se con-

³² Al respecto podemos leer en 1 Tes. 2,9: "*Memores enim estis fratres laborem nostrum et fatigationem nocte et die operantes ne quem vestrum gravaremus praedicavimus in vobis evangelium Dei*".

vierte en "*cultus iustitiae*". Con ello se está llenando de sentido el silencio que ya no es vacío sino que es fruto de la presencia del Espíritu y se transforma en "*cultus iustitiae*". Se presenta el silencio no como algo a cumplir sin más: es un encuentro, un modo de dar sentido a la vida, es un fruto de la justicia, es una obra "*iustitiae*", cobrando así mayor profundidad y sentido, al tomarlo de la cita de Isaías que S. Alberto recoge.

"Et rursus: in silentio et spe erit fortitudo vestra" (R. 21). Toma, con esta frase, una nueva cita de Isaías 30,15: "*Quia haec dicit Dominus Deus Sanctus Israhel si revertamini et quiescatis salvi eritis in silentio et in spe erit fortitudo vestra et nolulistis*". La cita se enmarca en un discurso que el Profeta lanza contra sus contemporáneos por no haberle escuchado. El fragmento que S. Alberto emplea lo transcribe Isaías como palabras salidas de la misma boca de Dios ("*Quia haec dicit Dominus Deus Israel*"). Se promete la liberación y la fortaleza ("*fortitudo*"). Pero el pueblo no escuchó y no alcanzó lo que el Señor prometía ("*et nolulistis*"). La frase central es la que emplea el Legislador, que es precisamente la que recoge las palabras de Yahvé en las que recomienda "*silentio et spe*" como lugar en el que se halla la "*fortitudo*".

El sentido bien puede aplicarse al párrafo de la Regla que citamos, en cuanto que el silencio se presenta como medio de salvación y para conservar la fortaleza espiritual, que es precisamente lo que tanto recomienda S. Alberto a lo largo de todo su escrito. Creemos, por tanto, que nos encontramos ante una citación explícita de la Sagrada Escritura.

Su aportación, que es lo que al fin más nos interesa, se puede condensar en la idea que la misma cita recoge: el silencio como fortaleza, como medio de perseverancia, como ánimo en el combate espiritual que quien sigue la vida de consagración al Señor requiere y precisa. Del contexto podemos también sacar alguna consecuencia, aunque no es probable que en ello pensara S. Alberto al citar a Isaías. Concretamente se puede señalar el hecho de que la cita forma parte de un discurso en el que se predice la desgracia al pueblo por no escuchar a Dios que habla por boca de Isaías. Quizá de ahí pudiéramos deducir que quien relaciona la frase de la Regla con la

Sagrada Escritura no puede por menos de pensar que el no hacer del silencio fortaleza supone el no aceptar la liberación que promete el Señor. Así, el silencio es visto como medio que nos ofrece el Señor a través del Patriarca y del Profeta para alcanzar la fortaleza, rechazarlo es rechazar un medio que Dios nos ofrece, aceptarlo es fiarnos de lo que Dios nos da y seguir los senderos de su liberación.

"Diligentium tamen a multiloquio caventur, quoniam sicut scriptum est, et non minus experientia docet, in multiloquio peccatum non deerit" (R. 21). La cita que nos encontramos es clara y sin mayores problemas a la hora de compararla con Proverbios 10,19 : *"In multiloquio peccatum non deerit qui autem moderatur labia sua prudentissimus est"*. La forma es la misma, aunque el orden de las palabras varíe . De cualquier forma vemos claro que es de este lugar de la Escritura de donde lo toma el Legislador y no precisamos más que el simple cotejo de textos para ver la uniformidad.

En cuanto al sentido, no nos cabe duda que es el mismo. El autor de la Regla ha querido citar expresamente la Biblia (*"quoniam sicut scriptum est"*), y ha tomado una frase del Libro de los Proverbios. Ha citado una de las sentencias de las muchas que aparecen en el elenco que constituye el mencionado libro.

La aportación es evidente. El silencio es medio de permanecer en fortaleza, si se permite esta expresión, y de perseverar dando un sentido pleno a la propia existencia, como hasta ahora hemos visto. Las muchas palabras, por el contrario, llevan al pecado, es más, el mucho hablar (*"multiloquio"*) lleva en sí el pecado. Lo que añade la cita es presentar el "otro lado", la otra cara de la moneda en lo referente al silencio.

Cabe destacar el hecho de que S. Alberto une en este párrafo Escritura y experiencia: *"quoniam sicut scriptum est, et non minus experientia docet"*. Ya lo ha hecho a lo largo de todo su escrito, al emplear tanto la Sagrada Escritura para expresar lo que quiere transmitir a quienes dirige su Regla³³. Y en la Regla

³³ Cfr. MESTERS, C., *Fundamentação Bíblica da Espiritualidade Carmelitana*, en Carmelus 26 (1979), p. 87.

se añade: "*Et qui inconsederatus est ad loquendum sentiet mala*" (R. 18). De nuevo hallamos en el Libro de los Proverbios 13,3: "*Qui custodi os suum custodit animam suma qui autem inconsideratus est ad loquendum sentiet mala*". Es, como la anterior, una cita explícita y no creemos preciso abundar en ello, ya que la forma es clara y el contenido se acomoda al texto de la Regla.

Su aportación también es muy semejante respecto al anterior. Estamos ante una de las consecuencias que se derivan de no hacer espacio al silencio y dejar que las palabras salgan sin freno alguno. Y, si el mucho hablar lleva en sí el pecado, lógico parece que quien no se mide al hablar es fácil que camine hacia el mal. Completa así lo que anteriormente había dicho acerca de la palabrería inútil.

Pero no acaba ahí los peligros del "*multiloquio*", sino que S. Alberto añade: "*Item, qui multis verbis utitur, laedit animam suam*" (R. 21). Si lo comparamos con Eclesiástico 20,8, encontramos: "*Qui multis utitur verbis laedit animam suma et qui potestatem sibi adsumit iniuste odietur*". Observamos que la expresión del Libro del Eclesiástico tiene un doble sentido: por una parte, el que habla desmesuradamente se hace abominable y detestable; y, por otra, se refiere a la pérdida del alma. El contexto bíblico del cual se recoge la cita es un pasaje del Libro del Eclesiástico 20,1-8, que se dedica al silencio y a las palabras. Este es el tema que se trata en la Regla por lo que bien podemos hablar de una cita directa.

Llegamos al aporte que realiza el texto inserto en la Regla. La frase enlaza perfectamente con lo que venía diciendo anteriormente. Por supuesto que se habla del silencio y del peligro del uso excesivo de palabras. No es tanto el peligro de hacerse abominable y detestable, sino el de perder el alma ("*laedit animam suam*"). Esto enlaza mejor con lo anterior al cerrar así un ciclo en el que se explican las nefastas consecuencias de emplear palabras sin medida. Y se cierra con el mayor de los peligros posibles: perder el alma. Así el Patriarca de Jerusalén ha dispuesto las citas de tal modo que componen una gradación ascendente: 1.- *In multiloquio peccatum non deerit*; 2.- *Qui inconsideratus est ad loquendum sentiet mala*; 3.- *Qui multis verbis utitur, laedit animam suam*.

El mucho hablar lleva en sí el pecado, conduce al mal y, al fin, pierde el alma. Su aportación es clara. Con ella termina de enumerar las consecuencias que conlleva el mal uso de las palabras. Y esto enlaza con lo que a continuación escribe S. Alberto a los Carmelitas: *"Et Dominum in Evangelio: de omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii"* (R. 21). La cita aparece en Mateo 12, 36: *"Dico autem vobis quoniam omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines reddent rationem de eo in die iudicii"*.

Las palabras son casi idénticas. Algunas variaciones se aprecian pero de orden gramatical más que semántico. El sentido se ha conservado de la perícopa de la que se ha extraído, en la cual aparece Cristo hablando acerca de las palabras que son modo de expresión de lo que hay en el corazón. Por lo tanto la cita es directa sin duda alguna.

Es una advertencia que bien puede ser tomada como consecuencia de los tres males que reporta el uso inmoderado de las palabras. Si pecamos, nos dejamos llevar por el mal y perdemos nuestra alma, es lógico que tengamos que dar cuenta de ello en el juicio. Por ello, la cita añade a lo dicho anteriormente la presentación de la consecuencia que se sigue de los males del mucho hablar y, además, la responsabilidad que cada uno tiene en todo ello. Efectivamente, la cita de Mateo nos sitúa ya en un plano de responsabilidad personal, cada uno responderá en el juicio de su mal uso de las palabras, es cada uno quien debe actuar responsablemente y medirse al hablar, como a continuación veremos.

"Faciatur ergo unusquisque stateram verbis suis, et fraenos rectos ori suo, ne forte labatur et cadat in lingua, et insanabilis sit casus eius ad mortem" (R. 21). La cita la encontramos en el Libro del Eclesiástico 28,25-26: *"Aurum tuum et argentum confla et verbis tuis facito stateram et frenos ori tuo rectos et adtende ne forte labrás in lingua et cadas in conspectu inimicorum insidiantium tibi et sit casus tus insanabilis in mortem"*.

La variación formal es apreciable, sobre todo en lo referente a la persona gramatical de los verbos (que aparecen en la Regla en tercera persona mientras en el Texto Sagrado se presentan en segunda), las palabras cambian de orden y algunas

desaparecen. Es una cita aproximada aunque es muy probable que S. Alberto quisiera citar el texto que reflejamos. La incluimos aquí por considerar que la cita contiene el suficiente parecido formal como para considerarla una cita textual, sin olvidar los cambios obrados por el autor de la Regla que no afectan al sentido del texto.

En su contenido, la cita corresponde a la intención que S. Alberto ha venido manifestando en todo el párrafo que estamos analizando. Además, como ya se ha dicho, no es improbable que tuviese la intención de citar, como hasta ahora ha venido haciendo. Por ello, consideramos la cita como explícita y creemos que las variaciones introducidas en el texto bien pueden explicarse a través de las dos hipótesis que hasta ahora hemos manejado en párrafos semejante: cambio formal para adaptar la perícopa tomada de la Biblia al texto de la Regla y cambio producido al citar de memoria pasajes de la Escritura introduciéndolo inconscientemente.

El contexto bíblico en el que se inserta el pasaje citado trata de los peligros que puede acarrear la lengua y su mal uso y, al final del capítulo 28 aparecen las palabras que reflejábamos más arriba. El consejo final no es otro que el de guardar la lengua para que no se pierda toda la persona, es necesario freno y cerrojo en la boca para no caer en mano de los enemigos. Ya no estamos ante el peligro sino ante la conclusión: visto todo lo que el mal uso de las palabras puede acarrear, el consejo de poner freno a la lengua se hace urgente y necesario. Es esto lo que con esta cita S. Alberto ha hecho, ha comenzado una exhortación al silencio, como al principio hiciera tomando de S. Pablo las palabras.

Esa exhortación continúa: *"Custodiens cum propheta vias suas, ut non delinquat in lingua sua"* (R. 21). El "Profeta" es el autor del Salmo 38, que en el versículo segundo dice: *"Dixit custodiam vias meas ut non delinquam in lingua mea posui orio meo custodiam cum consideret peccator adversum me"*. Es una adaptación de la cita bíblica al contexto de la Regla variando formas gramaticales de manera lógica para poder escribir correctamente lo que aparece en el párrafo de la Regla que hemos transcrito. Es el principio del Salmo 38, en el que el sal-

mista expresa su intención pasada ("*Dixit*") de cuidar sus caminos ("*custodiam vias meas*") con el fin específico de no pecar con la lengua ("*ut non delinquam in lingua mea*") cuando se encuentre frente al impío que considera su enemigo ("*cum consideret peccator adversum me*"). El contenido bien se aplica al texto regular en lo referente al cuidarse de la posibilidad de pecar con la lengua.

Es clara la citación explícita que se halla en el párrafo de la Regla que estamos observando. Forma y contenido coinciden al comparar las expresiones de la Regla y de la Sagrada Escritura.

Con esta cita S. Alberto continúa su exhortación al silencio, que ya comenzara con la precedente. Del contexto del Salmo se puede destacar la comparación entre el justo que se propone guardarse del mal que le puede acarrear el mal uso de su lengua y el impío, que es visto como "*adversum*". Se presenta así la disyuntiva ante la cual el lector ha de decidirse: o preservarse del mal que acarrea el mal uso de la lengua o ser un impío. Está claro que S. Alberto invita a adherirse al primer camino, a mantenerse alejado del impío no haciendo uso indebido de la palabra.

Y termina el párrafo con una nueva invitación al silencio: "*Et silentium, in quo cultus iustitiae est, diligenter et caute studeat observare*" (R. 21). El texto está tomado de Isaías 32,17 y sobre él ya hemos escrito más arriba, nos remitimos a lo que ya dijimos, ya que no hay mucho que añadir por nuestra parte. Encontramos que es cita explícita y su aporte es el de terminar así el consejo del silencio por parte del Legislador. Se cierra así el párrafo dedicado al silencio y la parte del mismo en el que se aconseja finalmente el silencio tras hablar de las nefastas consecuencias que acarrea el mucho hablar.

Un esquema de la exposición que S. Alberto ha hecho acerca del silencio puede ser el siguiente: 1.- La fuerza del silencio: "*cultus iustitiae*", "*fortitudo vestra*"; 2.- Peligros del mucho hablar: "*Peccatum non deerit*", "*sentiet mala*", "*laedit animam suma...*", por lo que: "*de omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines reddent rationem*"; 3.- Exhortación al silencio: "*State-*

ram verbis suis”, “*custodiens vias suas*”, “*cultus iustitiae*”. El esquema es claro y bien construido. Se parte de lo beneficioso que es el silencio, se pasa a lo peligroso que es el no respetarlo y se concluye con la defensa del silencio y la exhortación a respetarlo. Curioso es el constatar que el esquema empieza y termina señalando la misma cualidad del silencio: “*cultus iustitiae*”. Comienza y termina del mismo modo, la cualidad positiva del silencio es una buena razón para justificar que se respete. Ésta es la defensa que hace el Legislador del silencio y de la medida en el hablar.

Relaciones Prior-Súditos

Restan dos citas explícitas de la Biblia. La primera en el párrafo 22: “*Quod Dominus ait in Evangelio: quicumque voluerit inter vos maior fieri, erit minister vester, et quicumque inter vos primus esse erit vester servus*” (R. 22). Se afirma claramente que es una cita del Evangelio, concretamente la encontramos en Marcos 10,43-44: “*Non ita est autem in vobis sed quicumque voluerit fieri maior erit vester minister et quicumque voluerit in vobis primus esse erit omnium servus*”. También en Mateo 20,26-27: “*Non ita erit inter vos sed quicumque voluerit inter vos maior fieri sit vester minister et qui voluerit inter vos primus esse erit vester servus*».

La forma es idéntica y no precisa más explicación. En cuanto al contenido de ambos no es otra cosa que una exhortación de Jesús a la humildad cuando se presenta la cuestión de quién ha de ser el mayor dentro del grupo de los Apóstoles. En la Regla se inserta dentro de una exhortación que el legislador hace al Prior para que sea humilde y sea más servidor que despota. Como observamos de lo dicho, la cita presenta igualdad de forma y contenido, bien se puede hablar, por tanto, de cita explícita.

Añade el imperativo del mismo Jesús para que el Prior sea servidor de todos sin caer en abusos despóticos. El Patriarca deja que sea el mismo Jesús quien hable para que no sea un mandato humano sino del mismo Señor.

La segunda cita se recoge en el párrafo 23 de la Regla: "*Et ecclesiarum praepositis etiam ait (Christus): qui vos audit, me audit, qui vos spernit, me spernit*" (R. 23). Está tomada de Lucas 10,16 : "*Qui vos audit et qui vos spernit me spernit et spernit eum qui me misit*". No creemos que sea necesario comentar nada acerca de la forma: es idéntica en ambos lugares. Pasemos, pues, al contenido.

La cita se toma del envío de los setenta y dos discípulo por parte de Jesús. Aconseja qué han de hacer allí donde lleguen y allí por donde se encuentren, se lamenta ante la incredulidad de Corazaín, Betsaida y Cafarnaúm y termina con las palabras que recoge el Patriarca de Jerusalén. Con ellas Jesús expresa que quien no recibe a quien Él envía lo está rechazando a Él mismo. En la Regla se está hablando del Prior y en él se ha de ver la persona de Cristo. La obediencia ha de ser obediencia a Cristo y como el Prior actúa en su nombre es preciso escucharlo y acogerlo como si el mismo Cristo fuera, ya que si se desprecia al Prior se está despreciando al mismo Cristo.

Con lo dicho vemos que el sentido es tomado también fielmente por el autor de la Regla. Estamos ante otra cita explícita que forma y contenido son respetados.

Con esta cita, S. Alberto, está destacando, además de la obediencia al Prior, la unión de la familia carmelitana a la tradición cristiana, la visión de los eremitas como discípulos del mismo Cristo y cómo el Prior entre ellos ha de ser obedecido como tal. Esto entronca con la dimensión eclesial. El ver en el otro al mismo Cristo a quien hay que amar y escuchar es parte de la doctrina de la Iglesia, que se apoya en este mismo texto. Cristo instituye un grupo de seguidores que es la Iglesia y quien escucha a la Iglesia escucha a Cristo y quien rechaza a la Iglesia rechaza a Cristo. El eremita, y en particular el Prior, se une a la Iglesia y, por lo tanto, debe ser escuchado y aceptado como al mismo Cristo.

También completa el breve espacio que dedica a las relaciones "Prior-súbditos" que han de ser de humildad y servicio por parte del primero y de obediencia y aceptación por parte de los segundos.

2. Citaciones implícitas en cuanto al sentido

Comenzamos un capítulo algo menor que el precedente. En él trataremos de analizar brevemente la aportación bíblica a la Regla por medio de aquellas citas implícitas de las que se toma el sentido, es decir, aquellas que no toman forma y contenido sino sólo este último. Lógicamente habrá algún parecido en la forma en no pocos casos pero no el suficiente como para justificar una citación explícita.

Al tratarse de citación implícita de sentido no es preciso detenerse en analizar la forma, por lo que sólo aparecerán los textos bíblicos en nota, a fin de facilitarlos. En el cuerpo del capítulo nos detendremos sobre todo en el contenido y la aportación de los textos.

Las obras de servicio al Señor

Recogemos en este apartado algunas referencias bíblicas que hablan de cómo ha de ser el servicio al Señor y de las obras que hay que llevar a cabo para ser fieles en esta labor:

“Qui oboedientiam promittat quilibet aliorum, et promissam studeat operis veritate servare” (R. 4). Resuenan aquí palabras de la Primera Carta de San Juan 3,18³⁴. Se inserta dentro de las tres recomendaciones que hace S. Juan para vivir como auténticos hijos de Dios: 1.- Romper con el pecado; 2.- Guardar los Mandamientos, sobre todo el del amor; 3.- Guardarse de los Anti-Cristos y del mundo. Más concretamente, está dentro de la segunda recomendación: guardar los mandamientos, implica hacerlo con la vida, no sólo con las palabras. El amor, para ser auténtico, ha de ser vida, ha de ser obra y verdad, no mera palabrería.

En la Regla, el servicio al Prior, a quien se promete obediencia, ha de ser un servicio de obra, no de mera palabra. Un servicio para que sea auténtico ha de realizarse en verdad y en obra, no se puede quedar en un simple hablar, ha de ser vivido.

³⁴ *“Filioli non diligamus verbo nec lingua sed opere et veritate”*

El sentido es muy cercano en ambos casos. Y, por ello, creemos que es acertado el considerar esas palabras como cita implícita, dada la proximidad de contenidos.

La aportación que observamos, además de la exhortación a una autenticidad en el servicio en obediencia, es la unión que se establece entre amor y servicio. La unión de ambos textos hace patente el hecho de que el servir es parejo al amar; obedecer sin amar es destruir un binomio necesario. El amor conduce al servicio y el servicio ha de realizarse en y por amor.

Así, la exhortación a amar de forma auténtica se puede transformar en servir de verdad; si el amor no se puede quedar sin obras, el servicio tampoco. Quizá sea ésta la aportación más importante que observamos.

"Accingendi sunt lumbi vestri cingulo castitatis" (R. 19). Las referencias bíblicas las encontramos en Efesios 6,14; Isaías 11,5; Lucas 12,35; Éxodo 12,11³⁵. En todas ellas se está exhortando a ceñirse la parte inferior de la espalda, aunque en cada una el ceñidor es distinto. Para S. Pablo el cristiano ha de ceñirse *"in veritate"*; Isaías habla de *"iustitia"*; mientras que los otros dos textos no se especifica nada al respecto.

Como sabemos, este párrafo pertenece a la descripción que se hace de las Armas de Dios. El Legislador ve como necesario el ceñirse con el *"cingulo castitatis"*. La imagen la toma de la Escritura, pero la modifica y adapta a su discurso, la hace suya y la transforma en una recomendación para vivir la castidad.

Como aportación interesante cabe señalar el hecho de que así logra el autor hacernos ver la castidad como un arma defensiva. No es tanto una carga o un mandato a cumplir para ser miembro de la Orden del Carmen, no es un imperativo que

³⁵ *"Stare ergo succinti lumbos vestros in veritate et induiti loricam iustitiae..."* (Ef 6,14). *"Et erit iustitia cingulum lumborum eius et fides cinctorium renum eius"* (Is 11,5). *"Sint lumbi vestri praecinti et lucernae ardentes..."* (Lc 12,35). *"Sicut autem comedetis illum renes vestros accingetis..."* (Ex 12,11).

hay que soportar sino una defensa, una ayuda para llevar a fin seguro la propia vida sin caer en el camino.

Con ello logra, además de hacer ver la necesidad de la castidad, presentarla como un apoyo, un arma que, además, es recibida por el hombre de parte de Dios, es un Arma de Dios, es un don. También se podría pensar en una presentación bélica de la castidad, en cuanto que es un “arma”, pero recordemos que la Armadura de Dios tiene un carácter defensivo más que ofensivo, por lo que creemos más acertado verla como protección frente a los ataques del Maligno.

Pero también teníamos otro pasaje de la Regla acerca de la Armadura, en el cual aparecía una cita bíblica implícita: “*Galea quoque salutis capiti imponenda est*” (R. 19). Los textos bíblicos que podemos consultar son Efesios 6,17; 1 Tesalonicenses 5,8; Isaías 59,17³⁶. Aquí ya el autor está tomando la idea mucho más fielmente que en el anterior caso. En los tres pasajes de la Biblia a los que nos hemos remitido hablan de “*galea salutis*”.

Continuamos con las armas necesarias para defenderse de los ataques que pueden producirse en la vida espiritual y se adopta la imagen de Escritura de la “*galea salutis*”. La aportación en esta ocasión se puede reducir a un argumento de autoridad. No es la primera vez que S. Alberto emplea la Palabra de Dios para dar fuerza a lo que viene diciendo, para dar autoridad a lo que él quiere expresar en la Regla. Por lo demás, nada nuevo se puede señalar de lo que ya decíamos en su momento al referirnos a la Armadura en el capítulo anterior.

“*Et quaecumque vobis agenda sunt, in Verbo Domini fiat*” (R. 19). Aquí encontramos varias alusiones a la Escritura. Principalmente dos: Colosenses 3,17 y 1Corintios 10,31³⁷.

³⁶ “*Et galeam salutis adsumite et gladius Spiritus quod est Verbum Dei*” (Ef 6,17). «*Nos autem qui diei sumus sobrii simus induti lorica[m] fidei et caritatis et galeam spern salutis*» (1Tes. 5,8). «*Indutus est vestimentis iustitia et lorica et galea salutis in capite eius*» (Is 59,17).

³⁷ “*Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere omnia in nomine Domini Iesu gratias agentes Deo et Patri per ipsum*” (Col 3,17). «*Sive ergo manducatis sive bibitis vel aliud quid facitis omnia in gloriam Dei facite*» (1Cor 10,31).

También hay cercanía con Romanos 10,8 y Deuteronomio 30,14³⁸, aunque son más aproximadas las dos primeras.

En consejo es claro, todo lo que se haga se realice "*in Verbo Domini*". Es claro que ha sido tomada la idea de la Escritura y que lo que se pretende con ello es dar la fuerza de su autoridad, como en la cita anterior. No cabe señalar más influencia en esta cita. Así se transforma un imperativo de la Regla en un consejo espiritual asentado en la Palabra de Dios.

Propiedad y Pobreza

"*Nullus fratrum aliquid esse sibi proprium dicat*" (R. 12). Entramos en dos pasajes de la Regla que tienen ecos recibidos del Libro de los Hechos de los Apóstoles. El primero nos remite a Hechos 4,32³⁹. El segundo a la cita ya mencionada y a Hechos 4,35 y 2,44-45⁴⁰. "*Sed sint vobis omnia comuna et distribuuntur unicuique per manum Prioris..., inspectis actatibus et necessitatibus singulorum*" (R. 12).

El autor recoge ideas que se aproximan mucho a las que aparecen en los Hechos de los Apóstoles. El tenerlo todo en común, el dejar que sean los Apóstoles los encargados de repartirlo, el no llamar a nada "propio", son rasgos de la convivencia en pobreza común de las primeras comunidades cristianas. Este ideal de vida pobre se quiere llevar a la Regla. Y los eremitas del Monte Carmelo han de vivir este tipo de pobreza, este ideal se ha de encarnar en su comunidad.

³⁸ "*Sed quid dicit prope est verbum in ore tuo et in corde tuo hoc est verbum fidei quod praedicamus*" (Rom 10,8). «*Sed iuxta te est sermo valde in ore tuo et in corde tuo ut facias illum*» (Dt 30,14).

³⁹ "*Multitudinis autem credentium erat cor et anima una ne quisquam eorum quae possidebant aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia comuna*" (Hch. 4,32).

⁴⁰ "*Et ponebant ante pedes apostolorum dividebatur autem singulis prout cuique opus erat*" (Hch. 4,35). «*Omnes etiam qui credebant erant pariter et habebant omnia communia possessiones et substantias vendebant et dividebant illa omnibus prout cuique opus erat*» (Hch. 2,44-45).

La aportación bíblica no deja de ser significativa al respecto. Aquí se está creando una conexión entre la Comunidad de los Carmelitas y las comunidades primitivas del Cristianismo. La vida de los eremitas, pues, ha de ser continuación de aquella que se encuentra reflejada en el libro de los Hechos.

Con ello se pretende que el grupo de eremitas viva la pobreza realmente pero lo haga siempre pensando en alcanzar un ideal de vida que se refleja en las primeras comunidades, en ellas se fijan los ojos del Carmelita y hacia ellas han de encaminarse sus pasos. Como vemos se abre, gracias a la Palabra, una nueva dimensión muy profunda ligada a la pobreza evangélica de las primeras comunidades cristianas.

Y, continuando con la pobreza, encontramos: *"Et quia vos oportet frequentius mendicare itinerantes, ne sitis hospitibus onerosi, extra domos vestras sumere poteritis pulmenta cocta cum carnibus"* (R. 17). Aquí, más que una referencia bíblica como tal, encontramos una cierta reminiscencia con Lucas 10,7-8⁴¹. El texto bíblico se enmarca en el envío de los discípulos a predicar. Su camino ha de ser en pobreza y hospedándose donde los acogiesen comiendo aquello que les fuese dado. Este mandato de comer lo que les diesen mitiga en cierta manera la abstinencia de carne que se prescribe en la Regla. Ciertamente que la semejanza es lejana pero no deja de haber cierta unión entre ambos textos.

Lo que se añade con la referencia bíblica no es tanto el mandato de salir a predicar, ya que en la Regla se habla de *"oportet frequentius mendicare itinerantes"*; es más bien la adecuación al lugar en el que se hallen, pudiendo comer *"pulmenta cocta cum carnibus"*. De ello hemos hablado hace un momento. También se está presentando cierta identificación con aquellos que el Señor envió para predicar en su nombre. Puede, pues establecerse conexión entre los Carmelitas que

⁴¹ *"In eadem autem domo manete adentes et bibentes quae apud illos sunt dignus enim est operarius mercede sua nolite transire de domo in domum et in quamcumque civitatem intraveritis et susceperint vos manducate quae apponuntur vobis"* (Lc. 10,7-8).

salen a mendicar y los discípulos que predicaron la Buena Nueva, enviados por Cristo.

El mendicar se transforma así en un envío por parte de Cristo y conecta con la misión de la predicación, cobrando así una mayor relevancia y profundidad. Mendicar no se reduce a pedir para solventar necesidades sino en un medio más de predicación que se asocia al mismo Cristo.

Oratorio y corrección fraterna

"Ubi (in oratorio) mane per cingulos dies audienda missarum sollemnia convenire debeat" (R. 14). Aquí nos remitimos a algunos de los muchos textos bíblicos en los que encontramos expresiones semejantes o cercanas a *"per singulos dies"*. Concretamente se pueden leer Salmo 144,2; Ezequiel 46,13-15; Hechos 2,46-47⁴². Podría parecer que esta semejanza no entraña ninguna aportación pero analizando los contextos a los que nos hemos remitido observamos que no es del todo cierto. Cuando en la Biblia se habla de *"singulos dies"*, o expresiones parecidas, se está hablando realmente de una dedicación plena. Cuando alguien bendice a Dios *"per singulos dies"* (cfr Sal. 144,2) o realiza sacrificios *"cotidie"* (cfr Ez. 46,13) lo que realmente manifiesta es que toda su vida, todo su tiempo, todo su corazón es de Dios y sin Él ni un solo día tiene sentido. Se manifiesta como necesidad de Dios y entrega absoluta a Él.

Además, tomando el texto del Libro de los Hechos de los Apóstoles, el celebrar *"per singulos dies"* el Sacrificio de la Misa

⁴² *"Per cingulos dies benedicam tibi et laudabo nomen tuum in saeculum et in saeculum saeculi"* (Sal. 144,2). *"Et agnum eiusdem anni immaculatum faciet holocaustum cotidie Domino semper mane faciet illud et sacrificium faciet super eo cata mane mane sextam partem oephi et de oleo tertiam partem hic ut misceatur similiae sacrificium Domino legitimum iuge atque perpetuum faciet agnus et sacrificium et oleum cata mane mane holocaustum sempiternum"* (Ez. 46,13-15). *"Cotidie quoque perdurantes unanimiter in templo et fragentes circa domos panem punebant cibum cun exultatione et simplicitate cordis conlaudantes Deum et habentes gratiam ad omnem plebem Dominus autem augebat qui salvi fierent cotidie in idipsum"* (Hch. 2,46ss).

está remitiendo a aquella primera comunidad que participaba en la celebración del Templo "*cotidie*". El autor de los Hechos relaciona esta participación en el Templo con la unidad entre ellos y unidad a Dios al decir "*cotidie quoque perdurantes unanimiter in templo*". Es más, también asocia la fracción del pan con la unidad del corazón: "*fragentes circa domos panem punebant cibum cum exultatione cordis*". De aquí se extraen varias consecuencias que pasamos a resumir: 1.- La participación cotidiana en la Misa está remitiendo a la vida de las primeras comunidades cristianas; es conveniente recordar lo que ya hemos dicho al respecto en el apartado anterior. 2.- El rasgo de las primeras comunidades cristianas que se está resaltando es el de la unidad. Ése es el rasgo a imitar en lo profundo. 3.- Se resalta el carácter unificador de la Fracción del Pan. 4.- El medio que se presenta para hacer vida esa unidad profunda es la participación en la Eucaristía de forma asidua.

Respecto a la corrección fraterna dice la Regla: "*Ubi etiam excessus et culpe fratrum, si quae in aliquo deprehensae fuerint, caritate media corrigatur*" (R. 15). Nos remitimos a Gálatas 6,1⁴³. En la Escritura se está fundamentando la corrección fraterna "*vos qui spiritalis estis huiusmodis instruite*", y una corrección con mansedumbre "*in spiritu lenitatis*". El conocido como "capítulo de faltas" no se presenta como simple tradición eclesial, ni como forma adoptada de la vida monástica, se está remitiendo al mismo S. Pablo. De nuevo hay una unión con las comunidades primeras y con la tradición paulina, la corrección de faltas ha de ser como la recomendaba el Apóstol de los gentiles a aquella comunidad de Galacia.

Es importante que se recoge la idea de hacerlo "*caritate media*", la corrección sin amor no es corrección. El amor lleva a corregir para el bien del hermano y la corrección se ha de acoger también en amor. Amor y corrección van unidos.

⁴³ "*Fratres et si praeoccupatus fuerit homo in aliquo deicto vos qui spiritalis estis huiusmodis instruite in spiritu lenitatis considerans te ipsum ne et tu temperis*" (Gal. 6,1).

La aportación de la Escritura es la de autorizar el mandato de la Regla, autorizar en el sentido de dar autoridad. No es la primera vez que se emplea así la Sagrada Escritura en la Regla, el mandato que reciben los Carmelitas se transforma en mandato tomado de la Palabra de Dios, adquiriendo así un mayor relieve.

Dos alusiones a S. Pablo

Terminamos este capítulo con dos alusiones que aparecen en la Regla acerca de S. Pablo. La primera en el número 20: "*Habetis in hoc beati Pauli apostoli magisterium pariter et exemplum, in cuius ore Christus loquebatur*" (R. 20). Sin duda se toma la referencia de la Segunda Carta a los Corintios 13,3⁴⁴. La intención del autor de la Regla no es otra que la de introducir una enseñanza paulina por medio de dar toda la autoridad posible a las palabras del Apóstol. Es decir, él se remite a S. Pablo pero dejando claro de antemano que es Cristo quien habla por la boca de aquél. Su intención es clara, quiere fundamentar en el mismo Cristo las enseñanzas que transmite a los Carmelitas.

Esta es la aportación de la Sagrada Escritura, el Legislador apoya su doctrina en S. Pablo y deja ver que Cristo habla por el Apóstol para así asentar en el mismo Cristo su enseñanza.

La segunda alusión es: "*Comendat autem Apostolus silentium, cum in eo praecipit operandum...*" (R. 21). La cita a la que nos remite ya la conocemos, es la segunda Carta a los Tesalonicenses 3,12⁴⁵. Está dentro de lo que ya se ha dicho acerca del silencio y del trabajo. Resaltar, además de lo ya dicho al respecto anteriormente, la unión que se establece entre trabajo y silencio. De hecho, de S. Pablo se toma esa ligazón que existe entre ambos.

⁴⁴ "*An experimentum quaeritis eius qui in me loquitor Christi qui in vos non infirmatur sed potens est in vobis*" (2Cor. 13,3).

⁴⁵ "*His autem qui eiusmodi sunt denuntiamus et obsecramus in Domino Iesu Christo et cum silentio operantes panem manducant*" (2Tes. 3,12).

Esta es la aportación de la Sagrada Escritura, recomendar el trabajo y el silencio y, además, unirlos de tal forma que se conciban como una realidad conjunta e inseparable.

Terminamos así el repaso a las citas implícitas que aluden por su contenido a la Sagrada Escritura y pasamos al otro tipo de citación implícita: por la forma externa.

Citación implícita formal

Éste ha de ser uno de los capítulos más reducidos de los que componen la presente reflexión. En él se analizarán aquellas citas que toman sólo la forma de la Palabra de Dios pero variando su sentido tan profundamente que estrictamente no cabría hablar de citas bíblicas. Creemos, no obstante, necesario el hacer referencia a ellas a fin de completar, en la medida que nos sea posible, nuestra reflexión.

Procederemos de la siguiente manera: citaremos el pasaje de la Regla y el bíblico y terminaremos haciendo una breve alusión a la diferencia de contextos y sentidos. La aportación de los textos que van a aparecer no es ciertamente significativa. De hecho, estas citas no añaden propiamente nada al texto de la Regla y si lo hacen no es desde el punto de vista bíblico. Por eso no podemos analizar este punto en este capítulo.

La primera referencia de la Biblia perteneciente al grupo que analizamos se encuentra en el segundo número de la Regla: "*Multifarie multisque modis Sancti Patres instituerunt...*" (R. 2). Es fácil reconocer en estas palabras aquéllas con las que empieza la Carta a los Hebreos: "*Multifariam et multis modis olim Deum loquens patribus in Prophetis...*" (Hebr 1,1). Mientras que la forma resulta muy parecida, el sentido es muy distinto si tenemos en cuenta los contextos. La Carta a los Hebreos nos está introduciendo al discurso sobre el Hijo Encarnado. Dios se dirigió de diferentes modos y maneras al Pueblo por medio de los Profetas y ahora lo ha hecho a través del Hijo. En la Regla se nos habla de los distintos modos de Vida Religiosa que fueron instituidos por los Padres en el pasado para servir al Señor. Ahora, entiéndase el "ahora" como momento históri-

co en el que fue escrita la Regla, el Patriarca de Jerusalén instituye una nueva atendiendo la petición del grupo de eremitas establecidos en el Monte Carmelo. En ambos casos hay una comparación pasado-presente pero no se puede aceptar una semejanza en el sentido al tratar temas tan dispares.

Pero continúa en ese mismo número 2: "*In obsequio Iesu Christi vivere debeat*" (R. 2). S. Pablo emplea la expresión "*in obsequium Christi*" en la Segunda Carta a los Corintios 10,5. De nuevo tenemos que los sentidos son distintos en uno y otro caso y no se puede hablar de una cita explícita. Mientras que el Apóstol de los gentiles está hablando del uso de las Armas del cristiano (que no son carnales) para destruir la grandeza humana y altanería intelectual llevándolas "*in obsequium Christi*", el Legislador está hablando de los distintos modos de vida Religiosa instituidos entre los que se puede escoger el que mejor nos sirva para vivir "*in obsequio Iesu Christi*". Constatamos que entre ambos no hay parecido alguno en cuanto al sentido y deducimos que se trata de un empleo de palabras de la Escritura pero sin pretender hacer una citación de la misma, en sentido estricto.

Al final de la recomendación al trabajo que se hace en la Regla se lee: "*Haec via sancta est et bona: ambulate in ea*" (R. 20). Además de la exhortación que se hace en Jeremías 6,16 a buscar y escoger la vía buena para llegar al refrigerio del alma mientras el Pueblo se resistía a hacerlo, encontramos esta frase en Isaías 30,21: "*Et aures tuae audient verbum pos tergum monentis haec via ambulate in ea neque ad dexteram neque ad sinistram*" (Is. 30,21).

Isaías da una palabra de consuelo al Pueblo, le habla del perdón de Yahwé, de su misericordia que hará que no se derramen más lágrimas. Anuncia la llegada de aquél que ha de enseñar al Pueblo a aborrecer la idolatría, por eso oírás tras de sí las palabras "*haec via ambulate in ea*", es decir, oírás que el camino está en rechazar los ídolos y fiarse del Señor.

S. Alberto habla del trabajo y su valor para la vida espiritual. Ha recomendado la labor como beneficiosa y ha citado ampliamente a S. Pablo. Al final interpela a los Carmelitas:

"Haec via sancta est et bona: ambulate in ea". Como observamos los contextos están abriendo amplias diferencias entre los textos de la Sagrada Escritura y de la Regla, no se puede hablar de proximidad en cuanto al sentido. Son dos contextos e intenciones diversas que no dejan posibilidad a hablar de cita explícita.

Del mismo orden encontramos una cita en el número 23: *"Christus potius cogitantes quam ipsius, qui posuit illum super capita vestra"* (R. 23). Si lo observamos con el Salmo 65,12: *"Imposuisti hominem super capita nostra"* (Sal. 65,12).

El parecido formal es considerable pero el contenido es diverso, como ahora veremos. En el Salmo 65 se entona un canto de acción de gracias al Señor. Yahwé puso a prueba al Pueblo pero lo ha liberado y le ha devuelto su favor. La frase que recogíamos anteriormente se introduce precisamente al hablar de las pruebas a las que el pueblo se vió sometido. Yahwé lo dejó en manos de un hombre (*"hominem"*), esto es, el Pueblo sintió que ya no era gobernado por manos de Dios sino de un hombre cualquiera.

El Patriarca está exhortando a la humildad para obedecer al Prior viendo en él a Cristo que fue quien lo puso al frente de la Comunidad. Los sentidos no sólo son diversos sino contrarios. Nos cuesta mucho pensar que S. Alberto recomendara obediencia para con un Prior introduciendo el sentido de una cita en la que la autoridad humana es vista como prueba, al alejar a sus gobernados de Dios. Aquí no sólo no aleja sino que, precisamente, une.

Además, encontramos la siguiente frase en la Regla: *"Si quis autem supererogaverit, ipse Dominus, cum rediet, reddet ei"* (R. 24). Si leemos la parábola del Buen Samaritano encontramos al final: *"Et altera die protulit duos denarios et dedit stabulario et ait curam illius habe et quodcumque supererogaveris ego cum rediero raddam tibi"* (Lc 10,35).

Los cambios gramaticales se explican al ver que es un texto que tiene que acomodarse a lo que se viene diciendo en la Regla. La forma es, teniendo en cuenta lo dicho, muy semejan-

te. Sin embargo, los sentidos son distintos, como en los casos anteriores.

Conocemos sobradamente la parábola evangélica, un herido es atendido por un samaritano que lo deja en una posada del camino al cuidado del ventero pagándole lo que creía que iba a precisar y prometiendo que si en algo superaba el gasto a la cantidad dada él lo retribuiría a su regreso.

En la Regla se habla de que se ha dado un estilo de vida para servir al Señor en el que se ordenan algunos rasgos fundamentales. Si alguien hace algo más de lo que está escrito no quedará sin paga sino que el Señor lo pagará al regresar.

La diferencia de sentidos es notable, si se quiere encontrar una aplicación entre ambos será tarea ardua y el resultado sería forzado y poco fiable. No se justifica la intención de una cita explícita de la Palabra de Dios. De nuevo estamos ante una cita implícita atendiendo a la forma.

Terminamos este elenco de citas haciendo una referencia al saludo que encabeza la Regla: *"Albertus, Dei Gratia Hierosolymitanae Ecclesiae vocatus Patriarca, dilectis in Christo filiis B. et caeteris Eremitis qui sub eius oboedientia iuxta fontem in Monte Carmelo morantur. In Domino Salutem et Sancti Spiritus benedictionem"* (R. 1).

Como vemos es un saludo muy semejante al que aparece en las Carta del Nuevo Testamento. Tres partes en él se distinguen: Remitente y su cargo dentro de la Iglesia, destinatario y deseo de salud y bendición. En las Epístolas neotestamentarias aparece, al menos, alguno de estos elementos. Aquellas en las que encontramos las tres partes son: Romanos, 1,1-7; 1Corintios 1,1-3; 2Corintios 1,1-2; Gálatas 1,1-3; Colosenses 1,1-2; 1Tesalonicenses 1,1; 2 Tesalonicenses 1,1; 1Timoteo 1,2; 2Timoteo 1,2; Tito 1,1-4; Santiago 1,1; 1Pedro 1,1-2; 2Pedro 1,1-2; Judas 1,1-2.

Se han señalado los saludos a los que más se acerca la Regla. Sin embargo no creemos que en este párrafo se encuentren citas como tales. No creemos probable que S. Alberto qui-

siese citar la Sagrada Escritura sino, más bien, seguir los cánones establecidos en lo referente al saludo en una Epístola dentro de la Iglesia. Es decir, se guiaba más por la tradición en el saludo epistolar que por el deseo de realizar una citación escriturística. La forma es parecida, eso sí, pero no podemos admitir una cita como tal.

III. UNA PALABRA FINAL

Al final de nuestras reflexiones sobre el “dato bíblico” en la Regla del Carmelo Teresiano queremos sintetizar algunas de las líneas maestras que nos han guiado y presentar los valores positivos que creemos haber encontrado.

En primer lugar hemos hallado tres formas distintas de realizar citas bíblicas en la Regla Carmelitana. Están las “*citas explícitas*” en las que hay una semejanza formal y de sentido comprobándose la intención del autor de la Regla de citar la Biblia en esos pasajes. Encontramos también “*citas implícitas por el sentido*” en las que se establece una conexión con la Escritura a través del contenido, mientras que la forma difiere considerablemente de la expresión empleada en la Palabra de Dios. Y descubrimos, también, “*citas implícitas por la forma*” donde se recogen expresiones de la Sagrada Escritura pero su contenido no se tiene en cuenta a la hora de emplearlas, por lo que no sabemos si se pueden considerar citas en el sentido estricto del término. Y de todo ello, concluimos la gran libertad con la que el autor emplea la Biblia teniendo el suficiente conocimiento como para poder citar incluso atendiendo a la mera forma externa.

Fijándonos en las primeras y segundas, podemos decir que el autor de la Regla suele respetar la forma de manera considerable, lo cual no impide que al citar se observen fluctuaciones que hemos explicado mediante dos hipótesis verosímiles: adaptación gramatical del texto tomado de la Biblia y errores lógicos si la citación se hace de memoria. A pesar de ello, sólo en once ocasiones se dice expresamente que se está citando al Escritura.

En la Regla encontramos números en los que no podemos justificar el uso de la Palabra de Dios. Pero también encontramos números, bastantes más, en los que podemos pensar en una abundancia de préstamos bíblicos. De ello se concluye la intención que el Autor de la Regla tenía de citar la Sagrada Escritura, las referencias bíblicas no aparecen por coincidencia sino que hay una clara intención de citar por parte de S. Alberto. Se encuentran alrededor de cincuenta citas del Nuevo Testamento y alrededor de treinta del Antiguo. S. Pablo es al autor más citado de aquél, mientras que Isaías y los Salmos son los libros que más se citan del Antiguo testamento. Esto ya nos refleja las referencias que el autor tiene en cuanto a los libros de la Biblia y el valor que les da, además de manifestar que el Autor de la Regla es un asiduo lector y meditador de la Palabra de Dios.

De todo lo dicho se concluye la gran importancia que S. Alberto otorga a la Sagrada Escritura, su intención de citarla y su amplio conocimiento de la misma, que le permitía dominarla y usarla con fluidez.

En segundo lugar, con respecto a las aportaciones de la Sagrada Escritura a la Regla, si observamos el uso de la Palabra de Dios, nos daremos cuenta de que los párrafos en los que no aparece ninguna cita son aquellos que tratan aspectos jurídicos (celdas, posesiones, lugar para establecerse la comunidad...), mientras que aquellos en los que se tratan aspectos más espirituales (Armas de Dios, el silencio...) las citas no sólo aparecen sino que abundan de forma asombrosa. De aquí se concluye que la aportación que el Patriarca requiere principalmente de la Regla es la de ayuda para saber aconsejar en lo referente a la vida espiritual de los Carmelitas.

La principal aportación que se observa por parte de la Sagrada Escritura es la de ser argumento de autoridad. La mayoría de las veces las citas aparecen sin añadido alguno por parte de S. Alberto, aunque en otras ocasiones se presentan como argumento que corrobora las palabras del Legislador. Concluimos que S. Alberto ve en la Escritura las palabras que expresan lo que es el estilo de vida que se ha de llevar para servir al Señor. A través de estas palabras descubre el camino que ha de seguir el Carmelita.

En no pocas ocasiones, también hay una aportación considerable de la Escritura al detenerse en el contexto del cual se toma una cita. En estos casos se profundiza considerablemente en el tema que se trata. No estamos diciendo que S. Alberto tuviese en cuenta los distintos contextos de donde tomaba sus citas (tampoco lo negamos), lo que concluimos es que si añadimos a las citas que aparecen en la Regla los contextos de donde fueron tomadas, es probablemente que se enriquezca considerablemente el tema que se está tratando.

Se observa en algunas citas la conciencia que hay de la necesidad de que exista continuidad entre las primeras comunidades cristianas y los Carmelitas. También se manifiesta una profunda conexión con la Iglesia a la cual pertenece la familia carmelitana. Todo esto ya fue indicado en algunos momentos de la reflexión.

Además, el uso que se está haciendo constantemente de la Sagrada Escritura está invitando a ver la Palabra de Dios como cercana a la experiencia humana más que como un libro de conceptos abstractos y sin posibilidad de encarnarlos en la vida. Es esta una aportación interesante, la Regla sugiere la meditación de la Palabra mientras que se sirve de la Palabra para inducir a la vida en obsequio de Jesucristo. Y todo ello nos invita a pensar que la Sagrada Escritura en la Regla aparece como el argumento de mayor valía a la hora de tratar sobre la vida espiritual, en perfecta sintonía con la experiencia real de cada uno.

De lo expuesto anteriormente podemos terminar nuestras reflexiones diciendo que la Palabra de Dios en la Regla de la Orden de los Hermanos de la Bienaventurada y siempre Virgen María del Monte Carmelo tiene el trascendental papel de ser el medio por el cual se manifiesta el modo según el que se ha de vivir en entrega a Cristo, posibilitando la riqueza y fecundidad interior, asociados a la Iglesia y su tradición e intentando crecer haciendo vida lo que la Palabra nos enseña.