

LA LITURGIA FORMADORA DEL MONJE (SEGUNDA PARTE)²

La liturgia formadora de la vida de oración y de la vida espiritual

El monje es un creyente que busca a Dios, como debería hacerlo todo creyente, en la fe, la esperanza y la caridad, búsqueda que se concreta en la oración y en el conjunto de la vida espiritual. ¿En qué me ayuda y me forma la liturgia en esta perspectiva? Para comprenderlo bien, es necesario también recordar que la liturgia, como lo dice la *Constitución* del Vaticano II, es la fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia.

De ella, y principalmente de la Eucaristía, brota como de una fuente la gracia en nosotros y se obtiene con la máxima eficacia esa santificación del hombre en Cristo, y esa glorificación de Dios a las que tienden, como a su fin, todas las obras de la Iglesia (SC 10).

En tanto que fuente de la oración y de la vida espiritual, ella es su matriz, su formadora. Concretamente ¿cómo sucede esto?

¹ Gérard Dubois nació en noviembre de 1929. Entró en la Abadía N. Sra. Del Monte (norte de Francia) en 1947 e hizo su profesión solemne en 1954. Estudió en Roma y fue ordenado sacerdote en julio de 1957. Fue chantre y profesor de Teología y de Liturgia, maestro de novicios y prior, antes de ser nombrado superior de la Trapa de Soligny (Normandía) en 1976, donde fue abad de 1977 a 2003. Secretario de la comisión de Liturgia de la Orden, trabajó en la reforma litúrgica postconciliar de la misma.

² Artículo publicado en *Collectanea Cisterciensia*, tomo 69 (2007), pp. 111-133, en el cual se reproduce la segunda y tercera de las cinco conferencias dadas por el autor en el encuentro para formadores monásticos que se realizó en Helfta en la primavera de 2006. Traducción de la Hna. María Eugenia Suárez, osb, Abadía Nuestra Señora de la Esperanza, Rafaela, Argentina.



1. ¿Qué es la oración?

A menudo se la define como “una elevación del alma a Dios”. Pero no basta pensar en Dios, es necesario dirigirse a él: lanzarle un grito de angustia es una oración, como también darle gracias, alabarlo. Muchos hombres o mujeres lo hacen en diversas religiones. Algunos llegan hasta a querer instaurar una relación de conocimiento y de amor con ese Dios a quien se dirigen. Esto es lo que queremos decir cuando decimos que es un diálogo con Dios.

De hecho, no oigo forzosamente que Dios me responda sino por una intuición interior. Pero Dios ha hablado. Su palabra ha sido recogida en la *Biblia*. Es su Revelación. Jesús, al final de su vida, ora al Padre: *He manifestado tu Nombre a los hombres (Jn 17,6)*. Aquellos que reciben esta Revelación son los cristianos. El diálogo será en primer lugar recepción de la Revelación de Dios. Esta Revelación no es una noción más o menos abstracta, es una comunicación de amor, una participación en el intercambio de amor entre el Padre y el Hijo:

Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, [.]. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno, para que sean perfectamente uno, y el mundo reconozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí. [.]. Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos (Jn 17,22-26).

Esto es la santidad: ser perfectos en la unidad con Dios, ser asumidos en el amor de Dios. Como lo dice Guillermo de Saint-Thierry en el *Espejo de la fe*:

El hombre se encuentra ceñido por este abrazo y, en este beso del Padre y del Hijo que es el Espíritu Santo, se ve unido a Dios por la misma Caridad de Dios que constituye la unidad del Padre y del Hijo, y se ve santificado por la misma caridad de ambos³.

Y esta es también la cima de la oración. *La prueba de que ustedes son hijos, es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre! (Ga 4,5)*. En el Espíritu, el Padre dice a su Hijo:

³ GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *El Espejo de la fe*, (Padres Cistercienses 8), Monasterio Trapense Ntra. Sra. de los Ángeles – Ed. Claretiana, 1981, p. 81.

“Tú eres mi Hijo amado”. Y el Hijo, en el Espíritu le responde “¡Abba, Padre!” Nosotros estamos asociados a ese diálogo. *El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios (Rm 8,16)*: estos son los *gemidos inefables* que lanza en nosotros el Espíritu (Rm 8,26). Es el fondo de la oración de todo bautizado, del más simple al más místico. Escuchemos a san Juan de la Cruz en la explicación de la estrofa 39 de su *Cántico espiritual*: el alma es elevada e informada...

..Para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo⁴.

Él cita *Ga 4,6* y *Jn 17,24*:

*Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste; es a saber, que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo (Hijo) por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo*⁵.

Juan de la Cruz es consciente de que es algo que produce estupefacción, pero es así.

La Liturgia, por su parte, ¿es otra cosa? Leemos en la *Constitución conciliar*:

El Sumo Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales. Él mismo une a Sí la comunidad entera de los hombres y la asocia al canto de este divino himno de alabanza. Porque esta función sacerdotal se prolonga a través de su Iglesia, que, sin cesar, alaba al Señor e intercede por la salvación de todo el mundo, no sólo celebrando la Eucaristía sino también de otras maneras, principalmente recitando el Oficio divino (SC 83).

¿Qué es este himno que se canta eternamente en las moradas

⁴ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1980, p. 886.

⁵ *Ibidem*, p. 887.

celestes, que Cristo introduce en la tierra y del cual él es el cantor y el sacerdote, sino, precisamente, ese diálogo trinitario del Hijo con su Padre? La Constitución dice que es el fondo mismo de la Eucaristía, así como de la Liturgia de las Horas, como de toda oración.

Oración litúrgica y oración personal son entonces, ambas, esencialmente, participación en el diálogo del Padre y del Hijo. Son dos momentos y dos modos de expresión diferentes de una misma realidad. Y podríamos agregar, entre las dos, las oraciones de la piedad popular, dichas en común o en privado, pues también ellas son un ejercicio de la función sacerdotal de Cristo, en la cual se une toda la Iglesia.

El punto más profundo de la oración, así como de la liturgia, es la entrada en el diálogo del Padre y del Hijo. Pero concretamente la oración reviste muchas formas particulares, tales como la intercesión, la alabanza, la confesión del pecado, la compunción, como también la celebración coral o la meditación solitaria, etc. ¿Cómo se articula todo esto en su conjunto y con la oración del Hijo en el corazón de la Trinidad? ¿Cuál es la función precisa de la celebración litúrgica en mi vida de oración? ¿Cómo es formadora?

Oración e historia de salvación

Si Dios nos ha hablado a través de la Revelación que nos trasmite la Biblia, la oración es acogida, respuesta a la Revelación de Dios. Yo quisiera subrayar que este es el fundamento del **carácter sacramental y pascual** de toda oración. Esta Revelación se dirige al Pueblo de Dios. Ella no me alcanza sino a través del pueblo de Dios, en tanto que estoy insertado en ese Pueblo de Dios. Igualmente, insertado en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, yo respondo a Dios. Por eso, no hay oración que no se haga sino en Iglesia.

Pero la revelación se ha hecho a lo largo de una historia. Esta historia es, por decirlo así, el arquetipo primero de mi propia historia espiritual. Las etapas de la historia del Pueblo de Dios son las mismas etapas de mi desarrollo espiritual, y en consecuencia, de mi oración. ¿Cuál fue, entonces el recorrido del Pueblo de Dios? A la luz de la *Epístola a los Romanos* podemos decir esto:

El esquema de la historia de salvación

Dios, desde el comienzo llama al hombre a una alianza de amor con él. Se le revela y le indica lo que tiene que hacer para responder a su amistad y entrar en alianza con él. Es el don de la ley a Moisés. Israel tiene

el privilegio de ser el objeto de la elección de Dios para esta Revelación:

(La Sabiduría) es el Libro de los preceptos de Dios, la Ley que subsiste eternamente: todos los que la retienen alcanzarán la vida, mas los que la abandonan morirán. Vuelve, Jacob, y abrázala, camina hacia el esplendor bajo su luz. No des tu gloria a otro, ni tus privilegios a nación extranjera. Felices somos, Israel, pues lo que agrada al Señor se nos ha revelado (*Ba* 4,1-4).

Israel dispone así de la clave de la felicidad:

Si tú escuchas de verdad la voz del Señor tu Dios, cuidando de practicar todos los mandamientos que yo te prescribo hoy, el Señor, tu Dios te levantará por encima de todas las naciones de la tierra y vendrán sobre ti todas las bendiciones siguientes (*Dt* 28, 1-2)⁶.

Es un contrato: que Israel haga lo que agrada al Señor y él lo bendecirá. Este contrato es un privilegio, lo repetimos, que Israel no merece. Pero el privilegio no suprime el contrato. Él debe cumplir lo que el Señor pide. Ciertamente el Señor ayudará a su pueblo a practicar esta ley, no esperará pasivamente, se hace cargo de su pueblo. Esto comienza por la liberación de Egipto. Él hará signos, prodigios y milagros para convencer a su pueblo de que tenga confianza; multiplicará sus advertencias por los profetas; no vacilará en utilizar la mano dura (cf. por ejemplo *Amós* 4) o por el contrario la dulzura y la seducción (cf. por ejemplo *Oseas* 11). Él no espera orgullosamente, envuelto en su dignidad ofendida, que Israel vuelva a él. Se abaja a pedirselo, aceptando que vuelva a él incluso por motivos muy interesados (cf. El hijo pródigo).

Pero no por eso deja de esperar que Israel mismo se convierta y practique la ley. Esto le corresponde al asociado al Señor, es su contribución ineludible a la alianza:

Yahvé advertía a Israel y Judá por boca de todos los profetas y de todos los videntes diciendo: “Conviértanse de su mala conducta y observen mis mandamientos” (*2 R* 17,13. Ver *Dt* 30).

Escuchemos el llamado patético del Señor en el capítulo 18 del libro de *Ezequiel*:

⁶ Habría que citar todo el capítulo 28 del *Deuteronomio*. Ver también 4,6 y 40; 7,1; etc.

Conviértanse y apártense de todos sus crímenes; no haya para ustedes más ocasión de culpa. Descárguense de todos los crímenes que han cometido contra mí y háganse un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué han de morir, casa de Israel? Yo no me complazco en la muerte de nadie, sea quien fuere, oráculo del Señor. ¡Conviértanse y vivan! (*Ez 18,30-32*).

Esta invitación es típica de la alianza bajo su forma original.

Pero Israel no consigue responder a este llamado, y vendrá el Exilio. Esto habría podido conducir al fracaso de la alianza. Y de hecho el Exilio se va a presentar como el resultado del pecado. Pero Dios no puede resignarse a ello. Desde el comienzo del Exilio resuena la promesa de la “nueva Alianza”: los capítulos 31 de *Jeremías* y 36-37 de *Ezequiel*. Este último texto retoma *Ez 18*, pero invirtiendo todas las expresiones. Conviértanse, cambien sus corazones, decía *Ez 18*. Y bien, yo los voy a convertir, dice el Señor, voy a cambiar los corazones de ustedes. Dios tomará la iniciativa de la conversión de Israel; él cambiará el corazón perverso, él dará un corazón nuevo y hará que Israel camine por la vía de los mandamientos. Estos dos textos deben tomarse, no como equivalentes, sino como típicos de dos momentos de la Alianza, dos momentos a la vez históricos y teológicos. Uno es la alianza en su estado original, el otro corresponde a un estado renovado, en el que Dios va a obrar de parte del hombre para que él pueda practicar la ley y respetar el contrato.

¿Cómo? Es entonces que se perfila la figura del Mesías. Dios vendrá a hacerse hombre para cumplir él mismo toda justicia (cf. *Mt 3,15*), pues la justicia del Antiguo Testamento se va a realizar, ella no está superada. El contrato se va a cumplir: un hombre lo va a respetar, pero ese hombre es Dios y entonces en él todo hombre podrá respetarlo también. Releamos san Pablo, hemos oído que: *por las obras de la Ley nadie se justifica* (*Ga 2,16*). Nadie ha logrado practicar la ley y obtener la justicia. Salvo uno: Cristo, porque **la obra de justicia de uno solo procura a todos los hombres la justificación que da la vida** (*Rm 5,18*). Cristo ha retomado en su origen (es la *recapitulación* de san Ireneo) el combate del hombre, conduciéndolo a la victoria, a través de su muerte y su resurrección. Sólo Cristo ha podido obedecer y practicar el bien. Pero lo ha hecho como jefe de la humanidad nueva, porque es Dios. Y en él, en adelante, siguiéndolo, dejándose impregnar por su fuerza, todo hombre podrá a su vez obrar como hijo.

He aquí la novedad de la Alianza, el giro de 180 grados: por nuestras propias fuerzas nosotros no podemos obrar bien, pero nos es posible entrar, desde el interior, en el buen obrar de uno solo, Cristo: *Por la obe-*

diencia de uno solo todos serán constituidos justos [...]. *Lo que era imposible a la ley, reducida a la impotencia por la carne* [es decir, el pecado del hombre], *Dios lo ha hecho* [a través de la gran gesta de Cristo] *a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros que caminamos bajo la acción del Espíritu* [es decir, en la fuerza, la *virtus*, la *dynamis* de Cristo] (*Rm* 5,19 y 8,3-4). En este sentido la Alianza permanece. Dios hubiera podido decir: ¿ustedes no pueden hacerlo? Y bien, tanto peor para la ley, yo haré lo mismo alianza con ustedes, de manera unilateral, yo haré *como* si ustedes hubieran practicado la ley. No: no pasará ni una *iota*, dice Jesús, la ley ha sido cumplida, un hombre la ha practicado, ha cumplido toda justicia; la condición de la alianza ha sido cumplida por él y en él; esta ha sido la salvación por las obras: *la obra de justicia de uno solo, procura a todos los hombres la justificación que da la vida* (*Rm* 5,18). Pero en lo que se refiere a nosotros, será participando por gracia en la obra de Cristo; no será por nuestras propias obras.

Cristo ha cumplido la obra de salvación en cuanto jefe de la humanidad, haciendo que todo hombre fuera capaz de participar en su obediencia, con tal de que fuera asumido por Jesucristo. Pues para nosotros se trata de seguir el mismo recorrido. Este es el esquema de todo itinerario espiritual. ¿Qué otra cosa dice Teresa del Niño Jesús con la imagen del ascensor?

Por la práctica de todas las virtudes, levantad siempre vuestro pequeño pie para subir la escalera de la santidad. Ni siquiera llegaréis a subir el primer escalón, pero el buen Dios no pide de vos más que la buena voluntad. Pronto, vencido por vuestros esfuerzos inútiles, él mismo descenderá y, tomándoos en sus brazos os llevará para siempre a su Reino⁷.

Este texto es admirable; define bien ese recorrido teológico que es el de la Historia de salvación. No se trata, para cada persona, de reproducir un recorrido lineal, siguiendo el orden cronológico de las etapas (Antiguo Testamento, encuentro con Cristo, Nuevo Testamento), etapas que serían superadas de una vez por todas. En realidad, en cada instante, estamos en cada etapa: la conversión es siempre actual, pertenece al momento presente; consiste en pasar del antiguo al Nuevo Testamento y nosotros estamos permanentemente en medio del vado, atravesándolo.

⁷ *Histoire d'une âme*, Lisieux, éd. de 1953, p. 205 (consejo a sor María de la Trinidad). En el manuscrito autobiográfico C, p. 2vº y 3rº, Teresa emplea la imagen del ascensor para caracterizar su camino. Ver también la carta 258 al abate Bellière (18 de julio de 1897). [En las ediciones en español la carta al abate Bellière tiene el nº 229 (N.d.T.)].

Teresa lo dice muy bien: la experiencia de levantar su pequeño pie, siempre en vano, está llamada a durar hasta el fin de la vida —hasta que él nos lleve “para siempre a su Reino”, dice—, pero al mismo tiempo ella se encuentra en los brazos de Dios desde el comienzo. Experiencia de dos caras, o si preferimos, con un reverso y un anverso, un todavía-no y un ya, que nos hace comprender la paradoja, señalada más arriba, de los santos que sin embargo confiesan que todavía no han comenzado...

Todo hombre debe también obrar, pero “colándose”, por decirlo así, en la acción de Dios: es Dios quien le permitirá obrar. *Yo vivo, pero no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí* (Ga 2,20). La espiritualidad de la Escuela Francesa, “entrar en los estados interiores de Cristo”, va en este sentido: es el único medio de “practicar la ley”, es decir hacer el bien, amar. De este modo será salvado: abriéndose a Cristo, comulgando con su acto de obediencia, que es un acto de fe, de confianza filial.

Pues han sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de ustedes, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe. En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos (Ef 2,8-10).

Hay que hacer, entonces, buenas obras, pero ellas nos son dadas, pues es en Cristo, por su fuerza, por la comunión con su vida y su obediencia que las hacemos⁸.

La importancia del sacramento.

Se trata de injertarnos en Cristo. La estructura y el papel del sacramento es precisamente hacer presente, en la asamblea celebrante, el misterio pascual de Cristo, para que tengamos acceso a él y podamos ser unidos a la acción de Cristo, a su misterio pascual⁹. La economía de la

⁸ “Cristo, Verbo encarnado, actúa como jefe de la humanidad. Él hace, el primero, siendo inocente, lo que debe hacer el hombre culpable para volver a Dios. Primicia de la humanidad nueva, él nos traza el camino por el cual tendremos que pasar y nos obtiene al mismo tiempo la fuerza para pasar por él detrás suyo. Más aún, nos hace realizar en él nuestro regreso y en nuestra existencia no tenemos más que unirnos a él, o más bien dejarnos unir a él para ser arrastrados con él en su paso y encontrarnos con él, purificados delante de Dios” (Yves de MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, Épi, 1949, p. 131).

⁹ Según la definición de dom O. CASEL en *Le mystère du culte dans le christianisme*, Cerf, 1964, p. 97: “El sacramento es una acción sagrada y cultural, en la cual una obra redentora del pasado se hace presente en un rito determinado: la comunidad cultural, al cumplir

Nueva Alianza es una economía esencialmente sacramental: de hecho, llegamos a ser cristianos a través de los sacramentos de la iniciación. No puede haber santidad, no puede haber oración fuera del misterio de Cristo en el cual comulgamos por el sacramento y por la liturgia, cuyo corazón es la Eucaristía. Esta es la razón por la que podemos decir que la liturgia es la fuente de donde mana toda la fuerza de la Iglesia (SC 10) o, con Juan Pablo II: “La Liturgia tiene como primera función conducirnos constantemente a través del camino pascual inaugurado por Cristo, en el cual se acepta morir para entrar en la vida¹⁰”.

Lo que vale para el sacramento, vale, guardando todas las proporciones, para todo acto litúrgico y especialmente para la Liturgia de las Horas. La *IGLH* señala claramente que los fieles que se reúnen para esta Liturgia de las Horas “manifiestan a la Iglesia que celebra el *misterio de Cristo*” (nº 22). Una de las características de la Liturgia de las Horas es la santificación de la jornada y de la actividad humana. Sin embargo no se trata de sacralizar un momento cósmico, como lo haría una oración en una religión natural. Se trata de celebrar el *misterio pascual* bajo una facha simbolizada por el momento cósmico. De hecho, la historia nos muestra cómo a cada uno de los momentos de oración le ha sido atribuido, desde los primeros siglos, un significado particular en relación con el misterio de salvación.

El paso de la noche al día, para los *Laudes*, por ejemplo, simboliza la resurrección. Lo mismo se dice de la tarde. Pero lo principal, los textos lo muestran claramente, es el misterio pascual, ilustrado por la situación cósmica y no esta última, para la que se buscaría una justificación teológica. Escuchemos uno de los primeros testimonios que tenemos: la *Carta* de Clemente de Roma, a fines del siglo primero:

Consideremos, carísimos, cómo el Señor nos muestra la resurrección futura, de la que hizo primicias al señor Jesucristo, resucitándole de entre los muertos. Miremos, amados, la resurrección que se da en la sucesión del tiempo. El día y la noche nos ponen un ejemplo patente de resurrección. Se duerme la noche, se levanta el día; el día se va, la noche viene (*1 Clem 24,1-3*).

En el siglo III, la *Tradición Apostólica* de Hipólito afirma que Jesús, después de la novena hora, la de su muerte y su costado traspasado,

este rito sagrado, entra a participar del hecho redentor evocado y adquiere así su propia salvación” (el original alemán data de 1932).

¹⁰ *Vicesimus quintus annus*, 6, Carta apostólica publicada por el 25º aniversario de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, cf. *L'Osservatore Romano*, 1989, p. 356.

como también del descenso a los infiernos,

Iluminando lo que quedaba de ese día, lo condujo a la tarde. Así, haciendo que comience otro día cuando él comenzó a dormirse, dio una imagen de su resurrección. [Al canto del gallo, nos mantenemos firmes] en la esperanza de la luz eterna en la resurrección de los muertos, con los ojos fijos sobre ese día (cap. 35).

La sexta hora está relacionada con la oscuridad del Calvario y con la oración por los judíos incrédulos para quienes la creación se oscureció. En la misma época Cipriano precisa:

Por la mañana hay que orar para celebrar en la oración la resurrección del Señor; ella se produjo al despuntar el día. Era el momento indicado por el Espíritu Santo en el salmo¹¹.

Hay que orar también al ponerse el sol y al final del día “porque Cristo es el verdadero sol y la verdadera luz” e implorar que la luz brille de nuevo: “Nosotros imploramos la venida de Cristo que nos dará la gracia de la eterna claridad¹²”. Cipriano invita a rezar en todo tiempo, pues con Cristo nosotros estamos siempre en la luz, aún durante la noche¹³. En el siglo XII, un contemporáneo de san Bernardo, Hugo de Barzelles, habla de los monjes que se despiertan para las vigili-
as:

Como si surgieran de una tumba, ellos se apresuran a saltar de sus lechos y a correr a tu encuentro, Señor, hacia ti que los llamas, no sin pensar en ese despertar de la resurrección, en el momento de la cual, en medio de la noche, resucitaremos y correremos hacia ti al sonido de la trompeta final. Ellos se apresuran a venir a presentarse ante tu bienaventurada presencia¹⁴.

La Liturgia de las Horas, como la Eucaristía, tiene entonces como finalidad celebrar el misterio pascual de Cristo en espera de su regreso, y esto a lo largo de las diferentes horas que ritman la jornada de los humanos, para que ese misterio pascual nos transforme.

¹¹ *La Oración del Señor*, 34-36.

¹² Cipriano indica como referencia el *Salmo* 117,22-24 y *Ml* 3,20.

¹³ *La Oración del Señor*, 34-36. Cita entonces algunos textos bíblicos sobre “el día y la noche”.

¹⁴ *De cohabitatione fratrum*, ed. J. MORSON, en *Studia Anselmiana* 41, pp. 134-135.

¿Qué significa concretamente ese carácter sacramental de la liturgia y hasta dónde se extiende? ¿Cómo me puede hacer comprender ese paso de mi oración a la oración de Cristo?

Estructura pascual de toda oración

Ese movimiento por el cual debo pasar a Cristo, revestirme de él, para retornar al Padre en Jesús, adquiere su carácter objetivo en la Eucaristía, donde el pan y el vino, fruto de la tierra y del trabajo de los hombres, representativos de todos nosotros, son asumidos por Cristo, transformados en él, para convertirse en su Cuerpo entregado y en su sangre derramada, y transformarnos a nosotros mismos en Cuerpo de Cristo, por la comunión sacramental, o al menos la comunión espiritual, participación en su sacrificio. El misterio de la historia de salvación “se objetiva” en la celebración eucarística. Esta especie de alquimia espiritual que se opera en nosotros, en la que llegamos a ser Cristo (*No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí. Ga 2,20*), se opera en el pan y el vino (es la transubstanciación) y son ellos los que recibo en comunión, signo sacramental eficaz de mi comunión con el Padre en Jesús el Hijo, en el Espíritu Santo.

El padre Congar describe adecuadamente el movimiento de la Eucaristía que es el mismo de la historia de salvación:

Ese plan por el cual Dios nos llama a su reino y a su gloria (*1 Ts 2,12*) [...]. implica que nuestro movimiento hacia Dios, que es en suma un movimiento de abajo hacia arriba, sea, en un momento dado, como retomado por Dios mismo y llevado a su término por un don de lo alto, celeste. [...]. Así, en la Eucaristía, y más precisamente, por la transubstanciación, se realiza el punto esencial del plan de Dios: nuestro camino hacia él, de pronto, alcanza su término, porque ese término le es dado de lo alto. El camino tendía a su término, pero no podía alcanzarlo. Pero el término mismo se hace nuestra ruta; Dios, en Jesús, se hace nuestro camino y nuestra puerta; nosotros entraremos hasta el seno de Dios, porque Dios viene a nosotros. [...]. La expresión, el sacramento de nuestro “retorno” [...]. se cambia, por la consagración eucarística, en la expresión de su regreso a él, el sacramento de su paso a él¹⁵.

Él se hace nuestro camino, nuestra puerta, convirtiéndose en nuestro pan, o más bien cambiando nuestro pan en su Cuerpo. Pues él no obra

¹⁵ Yves CONGAR, *Les voies du Dieu vivant, (Cogitatio fidei)*, Cerf, 1962, pp. 193 y 195.

sin nosotros. Sin pan, no hay sacramento. No hay que escamotear el primer tiempo, que es el de la ascensión del hombre hacia Dios, pero ese movimiento no llega a nada si no es retomado por Dios mismo, por Jesús a través de su sacrificio pascual en el cual se transforman nuestras ofrendas.

Podríamos decir también que algo semejante sucede en toda oración, tanto la de la Liturgia de las Horas como la de cada cristiano en la Iglesia (por otra parte la Iglesia no existe fuera de los cristianos, aún cuando trascienda todo individuo). En toda oración –y no solamente en la liturgia eucarística– se opera como una especie de “transubstanciación”: de este modo llega a ser “el cántico que se canta eternamente en las moradas celestiales” (SC 83). Esto sucede en la Iglesia porque podemos decir que Cristo ha dejado a la Iglesia su oración así como le ha dejado su sacrificio.

Esto es lo que corresponde a nuestra experiencia concreta. Nuestra experiencia no consiste en primer lugar en que la oración sea la oración del Hijo en el seno de la Trinidad: ella no se parece totalmente a ese canto que se canta en las moradas eternas, ¡y no solamente porque nuestras voces no son voces angélicas! Pensemos, por ejemplo, en la Liturgia de las Horas compuesta esencialmente, al menos en la Iglesia latina, de los salmos que son a menudo gritos de hombres sumergidos en la prueba. Las Constituciones de los Hijos de la Caridad dicen que su oración se hace “en nombre de los pobres y de los oprimidos”: también la nuestra. Y los salmos son efectivamente tales oraciones. Pero este no es más que el primer tiempo de la oración, pues hay un primer tiempo, un tiempo necesario (levantar su pequeño pie: la oración es una elevación del alma hacia Dios), pero es necesario pasar a continuación a través del misterio pascual de Cristo. A través del crisol de la prueba pascual de Cristo, que ha rezado todos los salmos, esos gritos terrestres se convierten en alabanza celeste. Y, de hecho, son raros los salmos que no terminan en acción de gracias o en alabanza por la salvación concedida. El P. Beauchamp¹⁶ muestra acertadamente que la alabanza es una victoria sobre la muerte. Hay, a través de la alabanza sálmica, como un combate entre la muerte y la libertad, entre la muerte y la alabanza. Hay que ser libre para poder cantar. El pájaro amenazado por la serpiente deja de cantar. Está el movimiento del hombre hacia Dios, su grito, pero hay una asunción por parte de Cristo, en su oración pascual. Y nuestro grito se convierte en “el himno que se canta eternamente en las moradas celestes”. San Agustín precisa:

La oración que no se hace en nombre de Cristo, no solamente no puede borrar el pecado, sino que se convierte ella misma en peca-

do, porque no está hecha en nombre del Mediador entre Dios y los hombres, de Jesucristo, hombre y sacerdote para la eternidad según el orden de Melquisedec (*Enar. Ps 108,9 y 18*).

Es necesario que nuestra oración que recoge, quizás, el suspiro de todos los hombres, sea como “transubstanciada” en la de Cristo que nos ha entregado su oración: *¡Abba! ¡Padre!* El Espíritu del Hijo clama en nosotros: *¡Abba! ¡Padre!* Y entonces entramos en pleno diálogo trinitario, en la relación misma del Hijo hacia su Padre en el Espíritu Santo.

Esta es la especificidad cristiana de la oración, con relación a las técnicas o a las prácticas de otras religiones. Estas pueden inspirarnos, pero solamente como primer tiempo de la oración; hay que llegar hasta la mediación de Cristo. Así como no hay Eucaristía si no hay pan y vino, la oración de Cristo no nos es dada si nosotros no oramos.

Gertrudis de Helfta recorría el mundo en espíritu y recogía todas las penas, dolores y angustias de la tierra, todas las hipocresías piadosas, así como el amor adúltero e impuro de todas las criaturas... Como el oro en el crisol, ella los purificaba en el deseo espiritual de su corazón y los ofrecía como regalo precioso a su bien amado Señor¹⁷. El corazón de Gertrudis no estaba en condiciones de realizar esto sino porque Jesús habitaba en ella, ese Jesús que, él mismo, primero, a través de su muerte, había vencido el pecado, llegando a ser principio de resurrección. Tal es la fuerza de la intercesión en Jesús: el grito de angustia se convierte en la oración confiada del Hijo: *¡Abba! ¡Padre!*

No resisto al placer de citar a Thomas Merton, pues lo que él dice respecto de los salmos ilustra bien lo que yo trato de decir:

Al *Salterio* llevamos la sustancia de nuestras vidas y la ofrecemos a Cristo para que en él se transforme. Todo es materia para el sacrificio. Pero, como la vida en este mundo es lo que es, todos tenemos muchos contratiempos, muchos sufrimientos, muchas miserias. También tenemos nuestras alegrías y no debemos omitir el ofrecerlas a Cristo y unir las con las alegrías de él. Pero insisto en la importancia de llevar a él nuestros sufrimientos, porque estos son precisamente los que él desea transfigurar en sus más puros goces. [...]. He aquí por qué la cruz de Cristo es la clave de los salmos. [...]. La Liturgia del Cielo es una perfectísima armonía que, como la música de las esferas, ve la canción transfigurada en silencio. El *Salterio* es el prelude de esa Liturgia. Un prelude es

¹⁷ *El Heraldo*, Lib. IV, cap. VI,4.

un verdadero comienzo. Nosotros, los que cantamos los *Salmos*, estamos de pie en los atrios del Cielo. Ese es, ciertamente, nuestro testimonio escogido. Es la vocación cristiana: comenzar en la tierra la vida y la liturgia del cielo. San Juan describe en su *Apocalipsis* el cántico de los veinticuatro ancianos y de los espíritus bienaventurados. Su liturgia está llena de ecos del *Salterio*. Los suyos son los mismos temas, porque suya es la libertad perfecta que predicen los *Salmos*. Cantan la gran misericordia de Dios, su Libertador, y al hacerlo así se encienden en gloria porque lo ven y lo aman tal como es realmente. Nosotros ya hemos entrado con ellos, si bien oscuramente, en este Misterio. Hemos saboreado el vino de sus bodas, que se nos sirve por gotitas en los momentos de nuestra liturgia terrenal. El vino del *Salterio* y el vino del Cielo son los mismos y son nuestros, porque ya sea en la tierra o en el Cielo sólo hay un Cáliz, y ese Cáliz¹⁸ es el Cielo. Es la copa que Jesús dio a sus discípulos aquella noche cuando dijo: *Ardientemente he deseado comer esta Pascua con Ustedes*. Hay un Misterio en el Reino de los Cielos, que es la luz de ese Reino que reemplaza al sol, la luna y las estrellas. Es también la luz del *Salterio* y de la Iglesia en la tierra, si bien brilla en las tinieblas.

Todo esto muestra bien la unidad que existe entre los diversos aspectos de nuestra vida espiritual, y especialmente la unidad de sentido y de movimiento que tienen Liturgia, oración personal, vida espiritual. *Podemos afirmar que el movimiento propio de la oración personal, de la Eucaristía, así como de la liturgia en su conjunto es el mismo que el de la Historia de salvación y también el de mi itinerario espiritual*. Es fácil entonces comprender que la participación en la liturgia pueda formarme también en la oración personal y actuar sobre mi vida espiritual.

Celebración litúrgica y oración personal

No hay que oponer oración personal y oración litúrgica: es un mismo movimiento que parte del corazón de cada uno y allí termina, después de haber tomado formas diversas, según se asocie al de otros hermanos o hermanas, que se inserte en la asamblea litúrgica o tome la forma de “piadosos ejercicios”.

¹⁸ *Bread in the Wilderness*, traducción francesa: *La manne du désert* (Paris, 1954), pp. 172, 174, 176-177. [Traducción española: *Pan en el desierto*, Ed. Sudamericana, (Buenos Aires, 1955), pp. 148-149, 152-153 (N.d.T.)].

Algunos dicen que el grado más profundo es la oración íntima del corazón. Es posible que algunos monjes antiguos de los desiertos de Egipto hayan podido considerar la liturgia, con sus cantos y sus *alleluias*, como buena para los laicos y no para ellos. Es verdad, igualmente que la liturgia puede y debe conducir a la oración del corazón, a la contemplación y a la contemplación mística –volveré un poco más adelante sobre este punto. Pero toda oración, lo he dicho y repetido, se hace por mediación de Cristo, y en consecuencia de su Cuerpo que es la Iglesia: el ermitaño se separa de la compañía de los hombres y de la asamblea litúrgica, pero no de la Iglesia y de Cristo, y nada impide, por otra parte, que en su desierto utilice fórmulas litúrgicas y celebre la Eucaristía. Dom de Vogüé, que ha estudiado mucho el monacato antiguo, dice también que la oración litúrgica está orientada a la oración personal. Los antiguos monjes aspiraban a la oración constante, continua: algunos incluso eran reticentes ante la introducción de una oración de las Horas, pues les parecía que se corría el riesgo de conducir a los monjes a contentarse con esa oración, dispensándolos de la oración continua¹⁹.

El que no ora más que cuando está de pie [actitud litúrgica] no ora, porque el orar siempre y sin cansarse no tiene medida²⁰.

En esta línea, el riesgo ha sido evitado históricamente considerando la oración de las Horas como una ocasión de nuevo impulso de la oración constante, algo así como los arcos de un puente que sostienen el piso. La Liturgia de las Horas es un punto de apoyo de la oración continua.

Sin embargo, la liturgia no es simplemente un medio pedagógico para conducirnos a la oración incesante, ella es también una cima, que tiene valor en sí misma, es expresión de la oración de la Iglesia en un grado que no alcanza la oración “a puertas cerradas”; lo que le confiere una “dignidad especial” (PGLH 9), sin que por eso sea desvalorizada la oración en el secreto.

Desde el punto de vista experiencial, subjetivo, se pueden vivir de modo diferente esos momentos, esos grados diversos, hasta el punto de ser tironeados, un poco como Thomas Merton durante su noviciado, pero ¿quién no lo ha experimentado así?

¹⁹ Entre ellos, esa oración del corazón era también oral, bajo la forma de la “oración de Jesús”: las dos podían entonces concurrir.

²⁰ Cf. J.-C. GUY, *Apophtegmes des Pères du désert*, (Spiritualité orientale, 1), Bellefontaine, p. 422.

Cuando él estaba aquí, dom Robert me aconsejó que rezara para no ser cantor. Yo lo hice ¡y ya no soy ni siquiera sub-cantor! Yo tenía la ambición de no ser absolutamente nada en el coro, lo que me da una cierta paz. Poco me importan los cantos, ahora que ya no soy responsable de ellos. Por lo menos *puedo rezar durante el oficio en lugar de agitarme*²¹.

Sin duda, ponerse nervioso porque el coro no canta afinado, por ejemplo, no es una solución, pero ser cantor ¿impide “rezar durante el oficio”²²? La unidad es pluriforme y esto puede plantear algunas cuestiones que es bueno analizar ahora. Veremos precisamente en qué y cómo la liturgia puede formar para la oración personal.

La liturgia formadora de la oración personal (“en el secreto”)

A comienzos del siglo XX se manifiesta una oposición durable entre lo que llamamos piedad objetiva y piedad subjetiva. *Venit liturgia, abiit pietas*, proclamaban algunos en los primeros años del movimiento litúrgico. Ni la antigüedad ni la Edad Media conocieron esta oposición. En esas épocas antiguas toda manifestación del espíritu se exteriorizaba de alguna manera, incluso si se practicaba también el piadoso silencio²³: la lectura y la rumia de la sagrada Escritura, que estaban en la base de la piedad, se hacían articulando sonidos (encontramos expresiones tales como *tacite cantare* o *cantare sub silentio*). No se leía solamente con los ojos. Pero la Escritura y especialmente los salmos constituían la materia fundamen-

²¹ Fechado el 7 de enero de 1949: él era sub-cantor desde julio de 1947. Cf. *Le signe de Jonas*, Albin Michel, 1955, p. 154.

²² El mismo autor experimenta también una especie de conflicto entre la acción de gracias después de la comunión en una misa privada y el oficio de Prima que le seguía. Él escribía en abril de 1947, el día de Jueves santo: “Yo pienso sobre todo en la Sagrada Comunión. Es el día para pensar en ella. Todo lo que he venido a buscar aquí parece reunido en los veinte o treinta minutos felices y silenciosos que siguen a la Comunión, cuando puedo llegar a hacer una acción de gracias que sea tal. Me gusta permanecer solo y tranquilo después de la misa. Mi espíritu se distiende, mi imaginación está en calma, y mi voluntad se pierde en la atracción de un amor que sobrepasa toda comprensión, toda idea definida. Pero dom Tildas quiere que cuando ayudo en la misa del segundo turno reciba la Comunión en esta misa. Es decir que tengo que ir inmediatamente después al coro para *Laudes* y *Prima*. Y desde que llego al coro, estoy abrumado de distracciones. No me siento en presencia de Dios. Sólo siento dificultades, luchas y sufrimientos. Desde un punto de vista objetivo, supongo que es más perfecto alabar a Dios a través de la liturgia: el oficio debería ser la mejor continuación de la comunión. Para mí es la peor..” (*ibid.*, p. 43).

²³ Casiano conocía ya la oración sin abrir los labios: *Conferencia IX*, 35.

tal tanto de la liturgia como de la oración personal: es muy natural que una y otra se combinaran y se identificaran, toda oración era a la vez mental y vocal. “Es sobre todo en sus sermones litúrgicos [...] donde los grandes doctores monásticos han hablado de la oración interior, de la vida interior. Esto es verdad de san Bernardo como también de todos los demás²⁴”. A partir del siglo XIII, se comienza a relatar las propias experiencias y, en consecuencia, a analizarse; las monjas de Helfta dan el ejemplo: mientras que un san Bernardo escribe sermones y tratados, ellas cuentan sus revelaciones y relatan sus relaciones íntimas con Cristo. Cristo se les aparece: la exterioridad está todavía allí ¡e igualmente la influencia de la liturgia! Pero la evolución conducirá a los análisis profundos de los grandes místicos del siglo XIV español y a los Ejercicios mentales de los maestros espirituales de la época, mientras que, por su parte, la liturgia, celebrada en un latín que es cada vez menos la lengua hablada, se convierte en una tarea oficial, un deber confiado al clero: las dos corrientes de la oración personal y del *pensum servitutis nostrae* toman caminos que corren el riesgo de no volverse a encontrar.

Dom Lambert Beauduin trata de tomar altura. Repitiendo una frase de Pío X sobre la participación en la liturgia “fuente primera e indispensable del verdadero espíritu cristiano²⁵”, él insiste sobre la naturaleza profunda de la liturgia, en relación con el misterio pascual de Cristo y muestra que esto no conduce al abandono ni de la ascesis ni de la *pietas*. Tiene buen cuidado de no atacar los métodos clásicos de oración y muestra por el contrario cómo ellos pueden nutrirse ventajosamente de la liturgia: ésta conduce por sí misma a la oración, pero con características que le confieren una eficacia sin igual²⁶. Los que se dejan formar por la liturgia, dice, viven no solamente en la Iglesia, sino también *de* la Iglesia.

²⁴ Dom Jean LECLERCQ, en *La Maison-Dieu* 69 (1962), p. 51. Aún para santo Tomás de Aquino, según uno de sus comentaristas en 1926, ese ejercicio particular de vida contemplativa que llamamos *oración* no parece tener esa soberanía un poco exclusiva que parece que a veces se le reconoce. “El culto eclesiástico y el sacrificio de la misa, que es su cima, el conjunto de la liturgia sacramental que encuentra su consumación en la Eucaristía, constituyen el marco por excelencia y el medio sagrado donde se cumplen para santo Tomás, las obras de la vida contemplativa” (A. LEMONNYER, citado en el artículo de dom J. LECLERCQ, p. 53, nota 44).

²⁵ *Motu proprio Tra le sollecitudini* del 22 de noviembre de 1903, frase que retomará el Concilio (SC 14).

²⁶ Cf. *La piété de l'Église*, 1914, p. 65-82 : II^a parte, cap. II : *Liturgie et oraison*, ver p. 71. La obra conocerá un gran suceso. En menos de tres meses se vendieron 27.000 ejemplares. Fue reeditada en Montreal en 1947.

Miembros de la Iglesia, ¿dónde nos asociaremos entonces a las manifestaciones de la vida natural, normal, cotidiana de adoración y de oración de esta sociedad santa a la que queremos pertenecer de cuerpo y alma? ¿Dónde tiene sus reuniones? ¿Dónde sentiremos el codo a codo de nuestros conciudadanos del Cielo y de la Tierra? ¿Dónde habla ella su lengua, la antigua lengua litúrgica, vehículo de todo su pensamiento, de sus tradiciones, de toda su alma? ¿Dónde llegaremos a ser en toda la fuerza del término ciudadanos de la ciudad de Dios²⁷?

Es necesario considerar a la liturgia en su valor profundo como acto sacerdotal de Cristo, que hace presente en la asamblea su misterio pascual para que nosotros participemos en él, y no solamente como un espectáculo más o menos folklórico de cantos y de gestos. Pero por otra parte, no se trata de impedir la oración, incluso silenciosa, de los participantes, imponiéndoles una participación totalmente exterior que se parecería más a un festival que a una asamblea eclesial, ni de pensar que el Espíritu no se manifiesta y obra nada más que en nuestros recintos. Por otra parte, el mismo Concilio dice que “la participación en la sagrada Liturgia no abarca toda la vida espiritual” (SC 12). Lo que he recordado con respecto a la unidad (teológica) de sentido de las dos formas de oración (y de una tercera: los ejercicios de piedad popular) debería mostrar, por lo menos, que no se trata de elegir una excluyendo la otra, sino de conjugar asamblea litúrgica y contemplación.

Sin embargo, en la práctica, en nuestra época moderna, esa conjugación puede traer consigo tensiones. Nosotros mismos podemos experimentar las dificultades que ha conocido Thomas Merton y plantearnos la pregunta: ¿cómo puede la celebración de la liturgia favorecer la oración personal durante la liturgia misma y en el resto de la jornada y, especialmente, en los tiempos de una oración más personal y silenciosa?

B. La liturgia y los “métodos” de oración

Si muchos libros y escuelas de oración intentan formar para la oración e indican métodos, muy pocos recurren a la liturgia. Pero es fácil completarlos, lo que hacen muy bien ciertos liturgistas, comenzando por dom Lambert Beauduin. Podemos “distinguir para unir” aquellos que quieren formar para la oración que se hace durante un tiempo determinado y aquellos que buscan formar para una oración más continua.

Entre los primeros encontramos, sin duda, los métodos de meditación discursiva de los grandes maestros de los siglos XVI y XVII, fundadores, en su mayoría, de Órdenes o de Institutos que no integran más, por razones de apostolado, la celebración coral del Oficio divino. Se comprende que ellos desarrollen ejercicios comunes de oraciones, del género “meditativo”, centrados más bien en el discernimiento de lo que hay que hacer para servir a Dios. Nada impide, sin duda, pero tampoco nada obliga a que se tome como “temas” de meditación las escenas evangélicas o de otros misterios en el momento en que la liturgia hace memoria de ellos.

Muchos sugieren que estos métodos dejan lugar, poco a poco, a una oración más silenciosa y “afectiva”, que algunos ven desarrollarse en oración “de simplicidad”, luego de “quietud”, primer grado de la oración mística: distinciones sutiles²⁸ para designar una oración del corazón donde el orante es más receptivo al “toque” divino. San Francisco de Sales lo llamaba contemplación, que

No es otra cosa que una amorosa, simple y permanente atención del espíritu a las cosas divinas. La oración se llama meditación hasta que haya producido la miel de la devoción; después de esto, se convierte en contemplación²⁹.

Esta contemplación u oración más silenciosa conviene más a los monjes, como lo hacía notar ya en el siglo XVII dom Agustín Baker, benedictino inglés³⁰.

La articulación entre la meditación y este tipo de oración más simple está bien indicada en las obras de dos abades cistercienses del siglo XX, que escriben a cuarenta años de distancia: dom Vital Lehodey³¹ y dom Godefroid Bélorgey³². Ellos no hablan casi de liturgia. Nada en el primero; cuatro o cinco páginas, sobre cerca de 400, en el segundo: a propósito de la acción de gracias después de la comunión y del sacramento

²⁸ El *Dictionnaire de Spiritualité* (art. *Oraison*) menciona al menos ocho clases de oración... Pero Casiano considera imposible distinguir todas las clases de oración. Su número es tan grande que pueden encontrarse estados y disposiciones en todas las almas (*Conferencia IX,8*). El cardenal Hume, citado más adelante, agregará la oración ¡“de impotencia”!

²⁹ Francisco de SALES, *Traité de l'amour de Dieu* VI,3, citado por dom Beauduin, *op. cit.*, p. 68.

³⁰ Cf. J.-M. GUEULETTE, *La prière du silence intérieur selon don Augustin Baker*, en *Collectanea Cisterciensia*, t. 67 (2005), p. 89.

³¹ *Les voies de l'oraison mentale*, Paris, 1ª edición, 1907.

³² *La pratique de l'oraison mentale*, 2 tomos, Paris, 1945 y 1946.

de la penitencia que pueden ser la ocasión de sumergirse en la oración de quietud. La comunión por la mañana y la penitencia por la tarde (cotidiana si es posible) constituyen entonces los dos polos de la jornada, prolongadas, eventualmente, por la visita al Santísimo Sacramento. Pero no se dice nada de la participación en el sacrificio de la misa ni en la Liturgia de las Horas salvo a propósito del misterio de la Trinidad que arrebató el alma del monje que ha llegado a un cierto umbral:

Las antífonas: gritos de impotencia, de admiración y de acción de gracias llenan el alma de transportes de alegría muy íntimas. Para tal religioso sacerdote, la misa de la santísima Trinidad se convierte en la misa votiva amada, esperada y celebrada todos los días libres. Desde las primeras palabras del Introito: *Benedicta sit sancta Trinitas*, su alma está como sumergida en la densa nube *cum tremore* divino, en el seno de la Trinidad. .El Padre, desde lo alto del cielo, inclinado sobre el altar, envía su divino Espíritu, mientras que, para rendirle todo honor y toda gloria, el celebrante, uniéndose al Hijo sacramentalmente presente sobre el corporal, se ofrece como víctima con Él. .La acción de gracias es entonces más silenciosa, más llena de unción y más intensa con los “Tres” en el centro del alma. Ella se prolonga y mantiene en un gran recogimiento, a pesar de todas las ocupaciones³³.

Pero no siempre se dan las grandes consolaciones sensibles. El cardenal Hume considera falsos los manuales que afirman que con el tiempo ya no se tiene necesidad de “métodos”. A veces aparece la fatiga mental y entonces hay que saber volver a los buenos viejos métodos que nos han dado resultado otras veces. Y él indica uno de ellos, que fue sin duda el suyo. Ahora bien, éste se vuelve a relacionar con la liturgia:

Cuando uno se siente tenso o agotado, dice, será útil dividir la media hora en cuatro partes: la primera se dedica a salmodiar el *Kyrie* de la misa, la siguiente a recitar el Gloria, la tercera a meditar sobre las oraciones del ofertorio y la cuarta a repetir lentamente las fórmulas de la consagración. Esto se puede revelar saludable y fecundo³⁴.

Bajo la influencia de los métodos orientales, *zen*, *yoga* u otros,

³³ *Idem*, tomo 2, pp. 70-71.

³⁴ Basil HUME, *À ceux qui cherchent Dieu*, Paris, 1980, p. 160.

sobre todo en los años 1970, algunos trataban de llegar a un silencio interior que permitiera alcanzar el “Yo” en un lugar donde se pueda dar el encuentro con lo divino. Se trata de dar una mayor atención al cuerpo, a la integración armoniosa de sus facultades, a la pacificación de todos los sentidos: esto puede ayudar y ser una de las formas que toma la “ascensión del alma a Dios” (a través del descenso al último fondo del corazón). Pero siempre la oración cristiana tendrá que dejarse transformar en la oración pascual de Cristo, para convertirse en diálogo en el seno de la Trinidad. No podemos prescindir de esta mediación.

Por el contrario, al menos en su forma, la oración carismática deja libre curso a la espontaneidad, fruto atribuido a la intervención del Espíritu Santo. En general ella no se encuentra en nuestros monasterios, salvo en encuentros de pequeños grupos en momentos determinados: ella no puede desplegarse en el transcurso de la liturgia comunitaria. La relación de estos grupos con la liturgia se hará, mas bien, a través del recurso a la sagrada Escritura, común a ambas: en efecto, a medida que pasa el tiempo, las manifestaciones extraordinarias (hablar en lenguas, etc.) se esfuman cada vez más y estos grupos se convierten en un lugar donde se comparte la Palabra de Dios, en la prolongación o en la preparación de la celebración litúrgica. Y conocemos la escala clásica de la *lectio*, *meditatio* (*ruminatio*), *oratio*, *contemplatio*, que hace pasar insensiblemente de una a otra, en un vaivén incesante.

Podríamos hacer observaciones similares con respecto a algunos ejercicios de piedad, tales como el rosario o el camino de la cruz, que el *Directorio* publicado por la Santa Sede en 2002³⁵ se esfuerza por empapar de espíritu litúrgico, distinguiéndolas bien, sin embargo, de la liturgia misma. Aparecidos en la historia de la Iglesia como sustitutos populares de una Liturgia de las Horas cada vez más clericalizada, ellos tienen sin duda menos razón de ser en el mundo monástico, a no ser como paliativos, en caso de sequedad espiritual, por ejemplo, en el momento de la oración (“equivalentes” dice dom Godefroid Bélorgey) o como expresiones de una espiritualidad más particular (mariana, por ejemplo).

El redescubrimiento de los Padres del desierto, así como del Oriente cristiano (especialmente la *Filocalia*), ha vuelto a dar importancia a la oración de Jesús, esa invocación que sigue el ritmo de la respiración y que nos acompaña lo más posible. La fórmula tradicional invoca a Cristo: “Jesús, Hijo de Dios salvador, ten piedad de mí, pecador”. El teólogo ortodoxo Paul Evdokimov muestra que ella es una prolongación de las

³⁵ *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, 9 de abril de 2002.

invocaciones litúrgicas del *Kyrie*, mientras que en el siglo XIV, Nicolás Cabasilas veía en ella un medio de guardar su vida en Cristo después de haberla recibido de los sacramentos (*La vie en Christ*, cap. 12). Pero ella puede variar según la inspiración de cada uno. ¿Por qué no podría ser: “Espíritu de Jesús el bien amado, hazme clamar ¡*Abba, Padre!*”? Los antiguos monjes del desierto repetían de buen grado algún versículo de salmo. Casiano recomendaba a este respecto el “Dios, ven en mi ayuda, Señor, apresúrate a socorrerme” de la liturgia (*Conferencia X*, 10). Los Padres latinos hablan de oraciones jaculatorias. Estas fórmulas podían venir, ciertamente, de la liturgia. Entonces, decía dom Ryelandt en 1911:

Poniendo en nuestros labios las fórmulas de su propia oración, la Iglesia tiende a trasladar directamente a nosotros las disposiciones santas que expresan esas fórmulas: actos interiores de humildad, de contrición, afectos y movimientos de amor, de alabanza, de reconocimiento, de unión a la voluntad de Dios, etc. *Quod os dicit, cor sapit* (lo que dice la boca, lo gusta el corazón)³⁶.

Un carmelita español dice que la liturgia nos debe habituar a “eucaristizar” nuestra oración y nuestra vida, es decir, a orientarlas según los grandes movimientos de la plegaria eucarística: alabanza, acción de gracias, anámnesis de las maravillas del Señor, epiclesis sobre nuestra vida y la de la Iglesia, ofrenda de sí y de los demás en Cristo, intercesión universal y ferviente en el Espíritu³⁷.

C. Mens nostra concordet voci nostrae (RB, 19,7)

Precisamente, a fuerza de ser repetidas, estas fórmulas “jaculatorias” pueden “formatear” nuestro espíritu. Este es el sentido profundo de la célebre fórmula forjada por la *Regla*, pero cuya sustancia es repetida universalmente por los Ancianos. Ella no significa solamente que hay que evitar las distracciones durante el Oficio (a menudo es imposible). Es necesario ajustarse a lo que se dice. Pero las palabras santas van a terminar por impregnarnos hasta el punto de modelar nuestra *mens* y, dice Casiano, terminaremos por reconocernos en las palabras del salmo que nos son dictadas, hasta el punto de que parecerán emanar de nosotros: nos reconocemos en lo que decimos. Ahora bien, una vez más, los salmos son el mate-

³⁶ Citado por dom BEAUDUIN, *op. cit.*, p. 80.

³⁷ Ver en la obra colectiva *Liturgia e spiritualità*, Roma, 1992, p. 111.

rial de base de la Liturgia de las Horas:

Vivificado por este alimento (de las Escrituras) del que no cesa de alimentarse, el monje se penetra hasta tal punto de todos los sentimientos expresados en los salmos, que en adelante los recita no como habiendo sido compuestos por el profeta, sino como si él mismo fuera el autor y como una oración personal. [.]. Es que, en efecto, las divinas Escrituras se descubren a nosotros más claramente, y de alguna manera es su corazón y su médula lo que se nos manifiesta cuando nuestra experiencia no solamente nos permite conocerla, sino que hace que nosotros nos anticipemos a ese mismo conocimiento, y el sentido de las palabras no nos es descubierto por alguna explicación sino por la experiencia que hemos hecho de él. [.]. Instruidos por lo que nosotros mismos sentimos, no son para nosotros, propiamente hablando, cosas que aprendemos de oídas, sino que palpamos, por decirlo así, su realidad, por haberlas percibido a fondo; ellas no nos hacen el efecto de ser confiadas a nuestra memoria, sino que *nosotros las damos a luz desde el fondo de nuestro corazón*, como sentimientos naturales y que forman parte de nuestro ser; no es la lectura la que nos hace penetrar el sentido de las palabras, sino la experiencia adquirida (*Conferencia X*, 11).

Es la prueba fundamental que podemos dar a quien experimenta la dificultad para entrar en los sentimientos expresados en los salmos, agregando dos observaciones.

Ciertamente, me es necesario ajustarme interiormente a estados de alma que no corresponden necesariamente a los que siento en el momento. Yo estoy alegre y tengo que cantar un salmo de lamentación o, por el contrario, debo exultar mientras que estoy apenado. Y además, están esos famosos salmos de maldición: ¿cómo entrar en ellos? Es entonces cuando tengo que recordar que llevo el mundo conmigo: mi oración personal está inserta en la oración de la Iglesia, o más bien en la del Cuerpo del Cristo total, cabeza y miembros. Si yo no experimento tal sentimiento, otros en la Iglesia los experimentan sin duda y yo rezo también en unión con ellos. Otros están enfermos, desesperados, o alegres; otros son oprimidos, objeto de persecución.. Mi “Yo” personal se inserta en un “Yo” colectivo y, en definitiva, en el “Yo” de Cristo.

La oración por aquellos que están probados en los cinco continentes se ha convertido hoy en un reflejo, quizás un poco mecánico, de la oración de las asambleas cristianas. Los *Salmos* impri-

men a esta costumbre un cambio aparentemente sin importancia: en lugar de orar por “aquellos que..”, decir “Yo” en su lugar³⁸.

Pero esto compromete:

Orar y decir “Yo” en lugar de los más probados, es también ser llamado hacia ellos y ese llamado tiene consecuencias concretas en nuestra vida³⁹.

Segunda observación: he dicho más arriba que el punto de partida de la oración era la oración y los gritos muy humanos de todos los hombres. Esos gritos no son quizás todavía de inspiración muy cristiana, pero ¿hay que desolidarizarse de aquellos que los lanzan? El padre Beauchamp que acabo de citar muestra muy bien que la experiencia de los hombres del salterio es también la de los hombres de hoy y ponemos entonces a Dios de nuestra parte, aunque objetivamente estemos en el error y el mal. ¿No piensa cada uno que tiene derecho? ¿No queremos siempre tener razón, es decir, plegar al otro a nuestro punto de vista? ¿Estamos tan alejados de los sentimientos expresados en los salmos de maldición en los que se hace un llamado a la intervención divina a favor del que clama y, en consecuencia, contra los que se le oponen? De todas maneras, sean legítimas o no, impregnadas de caridad evangélica o no, tenemos que asumir en nuestra oración todos los gritos de los hombres, todas sus rebeliones, y ellas no faltan⁴⁰. Pero nosotros debemos hacerlas pasar por el misterio de la Pasión, de la Pascua de Cristo, como Cristo mismo lo ha hecho asumiendo los salmos⁴¹.

Abbaye N.D. de la Trappe
F – 61380 SOLIGNY-la-TRAPPE
FRANCIA

³⁸ Cf. Paul BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Paris, 1980, pp. 23-24.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ A propósito de los salmos de imprecación, ver: *Ibidem*, las pp. 30-32. Leer especialmente p. 31 (al medio).

⁴¹ *Ibidem*, pp. 37-38.