

EXPERIENCIA ESPIRITUAL Y PROGRESO DE LA REVELACIÓN EN DOS GRANDES: GREGORIO MAGNO Y GERTRUDIS DE HELFTA

Ana Laura Forastieri, OCSO¹

La Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*², reconoce el carácter definitivo y completo de la revelación divina realizada en la persona de Cristo, al declarar que “no hay que esperar otra revelación pública antes de la manifestación gloriosa de nuestro Señor Jesucristo” (DV 4). Receptando este principio, el *Catecismo de la Iglesia Católica* añade:

“Sin embargo, aunque la revelación esté acabada, no está completamente explicitada; corresponderá a la fe cristiana comprender gradualmente todo su contenido en el transcurso de los siglos” (CEC 66).

Dentro de este marco conceptual se ubica la noción de progreso en la revelación; esta se refiere al progreso en la inteligencia de la fe, es decir, al crecimiento en la comprensión de la revelación en la Iglesia, por acción del Espíritu Santo. Pero el mismo principio puede entenderse también en el sentido de que la única revelación, ya definitivamente fijada, va arrojando progresivamente la infinita riqueza de su contenido a lo largo de la historia y hasta el fin de los tiempos, ya que siendo Palabra que refiere el Misterio, siempre permanece en ella un núcleo vivo, inextinguible, nunca totalmente develado. Este carácter progresivo de la Revelación ya había sido anunciado por el Señor en los discursos de despedida:

1 La autora es monja del Monasterio Trapense de la Madre de Cristo, Hinojo, Argentina y colabora en la difusión de la postulación de santa Gertrudis al doctorado de la Iglesia.

2 Ponencia dada en las *Jornadas Patristicas en relación con la Biblia y Teología*, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) y la Sociedad Argentina de Teología (SAT), Buenos Aires, 3 y 4 de noviembre de 2014.

“Mucho tengo que decirles todavía, pero ahora no pueden con ello. Cuando venga el Espíritu de la verdad, los guiará hasta la verdad completa, pues no hablará por su cuenta (...) sino que recibirá de lo mío y se lo anunciará a ustedes” (Jn 16,12-14).

La Constitución *Dei Verbum* señala tres maneras por las cuales se realiza la guía del Espíritu Santo en la Iglesia, y en consecuencia, el crecimiento de la Palabra: a) por la meditación y el estudio de la Sagrada Escritura por parte de los fieles; b) por el conocimiento profundo que deriva de la experiencia espiritual, “cuando los fieles comprenden internamente los misterios que viven” y c) por la predicación de los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad (DV 8).

Es significativo que el *Catecismo*, al receptor esta doctrina conciliar (CEC 94), cite una fórmula densa del Papa Gregorio Magno: “*divina eloquia cum legente crescunt*” (*In Ez.* 1,7,8): la comprensión de las palabras divinas crece con el lector. A este principio gregoriano se remitieron todos los grandes autores monásticos del siglo XII, para fundamentar la experiencia espiritual que brota de la *lectio divina* como prolongación de la revelación, en cuanto que, por la lectura reiterada, la Palabra encuentra continuamente su cumplimiento en la vida del creyente, y en este sentido, hace progresar la revelación.

Bajo esta óptica quisiera presentar la experiencia espiritual de otra santa que mereció ser llamada Magna: santa Gertrudis la Grande, monja y mística alemana de la tradición benedictino-cisterciense del siglo XIII, actualmente postulada como doctora de la Iglesia³. La obra de Gertrudis muestra de forma ejemplar, cómo la Palabra celebrada en la liturgia y rumiada en la *lectio divina* se vuelve experiencia del misterio que hace progresar la comprensión de la revelación.

En la primera parte presentaré la doctrina gregoriana, en la que se arraiga la fórmula mencionada, así como su recepción en el medioevo monástico; en la segunda parte me referiré a la experiencia espiritual de santa Gertrudis, mostrando cómo el marco natural para comprenderla lo ofrece este principio gregoriano, más bien que el esquema de las *revelaciones privadas* que generalmente se le ha aplicado y que le resulta reductivo y anacrónico. Concluiré con una actualización

3 Para más información sobre la causa del doctorado, cf.: SURCO: Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur, *Santa Gertrudis* [en línea] <http://www.surco.org>

del tema, reflexionando sobre la aptitud de la hermenéutica bíblica tradicional, ayer y hoy, para posibilitar la genuina experiencia de la fe y una más profunda inteligencia de la Palabra divina.

1. San Gregorio el Grande

Todo el medioevo monástico saluda a san Gregorio como su auténtico maestro y padre. Su obra ha ejercido la máxima influencia en la cultura monástica medieval, haciendo de puente entre ésta y la era patrística, ya sea porque los monjes lo prefirieron absolutamente sobre otro Padre, o porque fue a través de él que interrogaron a los padres precedentes.

Probablemente esta preferencia por el Papa monje, provino de que encontraron en él una auténtica teología de la experiencia cristiana y una continuidad natural entre la exégesis bíblica y la vida espiritual, que el doctor místico resolvió mediante una permanente referencia a la experiencia. La enseñanza espiritual de Gregorio siempre discurre sobre el trasfondo del texto sagrado y supone una viva exégesis espiritual, apoyada sobre su propia experiencia mística.

Los comentarios bíblicos de Gregorio se mueven tras una idea o principio sumamente directivo de toda auténtica experiencia cristiana: la *historia salutis*, la historia de la salvación, debe cumplirse en cada cristiano: “*haec historice facta credimus, haec mystice facienda speramus*”: “esto que creemos históricamente acontecido esperamos que se realice místicamente en nosotros” –dice Gregorio–. O sea que la Palabra de Dios está destinada a su cumplimiento en el creyente: aquello que se lee, debe realizarse hoy, en el lector.

Este cumplimiento es posible mediante el recurso constante a los tres sentidos de la Escritura: el sentido literal o histórico; el sentido alegórico, típico o místico y el sentido moral. Así lo dice Gregorio:

“Las Palabras de la Sagrada Escritura, según se ha dicho muchas veces, crecen en inteligencia según lo que en ellas perciben los lectores; pues en una misma sentencia de la Sagrada Escritura, uno se alimenta solo de la historia, otro busca el sentido típico, otro, en cambio, por la figura busca el sentido contemplativo o místico. Y con frecuencia sucede que, conforme se ha dicho, en una misma sentencia pueden hallarse los tres sentidos a la vez” (*In Ez.* I,7,9 y 10).

“A donde pues, tiende el espíritu del lector, allá se dirigen también las palabras divinas: porque si el espíritu del lector busca aprehender en ellas algo moral e histórico, le sigue el sentido moral de la historia; si algo típico, en seguida se conoce la locución figurada; si algo contemplativo (...) en las sagradas palabras se descubre la inteligencia o sentido celestial” (*In Ez.* 1,7,9).

Esta doctrina fundamentó toda la práctica de la *lectio divina* en el medioevo monástico; y se integró con otro concepto más amplio, en cuanto no limitado al universo monástico, sino vigente también en el naciente ámbito escolástico o universitario. Me refiero a la *concepción teofánica de la historia*. Fruto de la cosmovisión teocéntrica, esta mirada consideraba la historia como manifestación de Dios, como lugar de cumplimiento de su designio salvífico y como el entramado de la acción de Dios y del hombre. De allí que se buscaba interpretar los acontecimientos cercanos y lejanos con un sentido providencial y escatológico.

En el monacato cluniacense tradicional la síntesis de la *historia salutis* generalmente se trazó al nivel histórico de la economía objetiva: tomando esquemas simbólicos de las Escrituras, como por ejemplo los seis días de la creación, varios autores medievales dividieron la historia en etapas, en las cuales veían reflejado el cumplimiento de la historia de la salvación.

En el ambiente cisterciense, en cambio, se buscó la interiorización de la historia de salvación: la síntesis se trazó a un nivel interior y espiritual. Se trataba de revivir la *historia salutis infra domum conscientiae* –en la casa de la conciencia–, y de actualizarla mediante el sentido místico o espiritual. De ahí la pertinencia de la enseñanza de San Gregorio:

“Cuanto más aprovecha en la Sagrada Escritura cualquier santo, tanto más adelanta en él la Sagrada Escritura. (...) Mientras las mentes de los lectores no se eleven a lo alto, las palabras de Dios no entendidas yacen como en lo profundo. (...) Tanto provecho hallas en el sagrado texto cuanto tú mismo aprovechas en él” (*In Ez.* 1,7,8).

Siguiendo a Gregorio, el monacato clásico interpretó la experiencia espiritual como íntimamente conexas con la Sagrada Escritura entendida como historia de la salvación, que se inicia en el Antiguo Testamento, se cumple en

el Nuevo y se continúa en la Iglesia, donde cada creyente pronuncia el *Amén* que concluye en sí, el ciclo de la historia sacra, de la profecía y del misterio. La *dispensatio Spiritus Sancti* implica el continuo cumplimiento de un plan divino, supone la continuidad de ambos Testamentos con la vida de la Iglesia y con cada cristiano. Cada fiel se encuentra en el medio entre la fe de los padres precedentes y la esperanza de cumplimiento del misterio, cuya plenitud aún aguardamos.

Más aún, la experiencia mística para Gregorio es el reflejo, en el campo subjetivo, de este plano objetivo, que para él está siempre presente: la historia de la salvación que debe cumplirse en cada cristiano. La experiencia espiritual es la madurez y el cumplimiento del sentido profético de la economía divina. Ese es el valor teológico de la *lectio divina*, erigida en método de la teología espiritual medieval: la *lectio divina* o exégesis espiritual, tiene la función teológica objetiva de concluir y perfeccionar en cada creyente la historia sagrada –la cual tiende propiamente a él– y esto, hasta el retorno de Cristo.

Este cumplimiento se realiza mediante la acción del Espíritu Santo en el lector, que inspira, toca su ánimo –dice Gregorio–, de diversos modos:

“Dios toca el ánimo del lector de diversos modos y orden, cuando por las palabras del sagrado texto, ya le aviva el celo para castigar, o lo aplaca para la paciencia, ya lo instruye para la predicación, o lo compunge para los lamentos de la penitencia” (*In Ez.* 1,7,11).

Tal es la fuerza vital y transformadora de la Palabra de Dios aceptada en la fe y operante por el amor, en la vida del creyente. Con este lenguaje tan profundo y vivo, Gregorio deja entender claramente la presencia continuamente operante del Espíritu divino en las Sagradas Escrituras, que espera que haya un lector bien dispuesto para obrar en él las cosas admirables, descritas y anunciadas en ella; lo que, a su vez, será el cumplimiento de dichas Escrituras. A la acción reveladora del Verbo, externa, objetiva, esencial a la Sagrada Escritura, corresponde la acción iluminante del Espíritu, operante en el interior del creyente que lee la página sagrada.

Pero este Espíritu, así como hará crecer en el amor al lector de la Escritura, llevará al mismo tiempo a crecimiento, a aumento y perfección la *dispositio mirabilis* contenida en la Palabra, que *cum legente crescit*, crece, se perfecciona, y se cumple en la medida que, quien lee, llega a la plenitud del amor.

Un momento privilegiado de la acción del Espíritu Santo es la salmodia divina, oración eminentemente bíblica, que Gregorio valora como auténticamente mística: como la fuente de la iluminación profética y como el camino para que venga Cristo al corazón y lo llene de su gracia. Para Gregorio el canto salmódico es un auténtico *excesus mentis*, el verdadero lugar del éxtasis, del *tactus*, *motio* e *inspiratio* del Espíritu Santo. De allí que, en la conclusión a sus *Morales*, el *canto* aparece como el nombre místico de una de las hijas de Job, es decir como símbolo de la vida beatífica.

Finalmente, la acción iluminante del Espíritu llega a ser *vissio*, visión íntima. Gregorio lo ilustra tanto con el caso del profeta Ezequiel como con el de san Benito, patriarca de los monjes. Se trata, en ambos, de la unidad entre el Verbo interno a la mente y el verbo proferido; entre la Palabra que inspira internamente y la acción externamente realizada.

En el caso del profeta, la *vissio intima* establece la gran unidad entre la palabra vista y oída internamente y la palabra o verbo proferido en el ministerio de la predicación. Dice Gregorio: “En la mente del profeta las cosas internas están tan unidas a las exteriores, que son vistas con la misma mirada” (*In Ez.* 1,2,1).

En la *Vita Benedicti* encontramos esta *vissio intima* en la experiencia mística por la cual el Patriarca vio el mundo entero contenido en un único rayo de sol (*Dial.* II,35). En este caso, la *vissio intima* lleva a la inteligencia de la Escritura, más bien que a la predicación; y a la sabiduría sobrenatural, que permite juzgar el valor objetivo de todo lo creado a la luz de la *dispositio mirabilis*, es decir de la economía salvífica: “Para el alma que contempla al Creador, estrecha es toda creatura” (*Dial.* II,35)

Así, mediante una admirable unidad entre la lectura de la Sagrada Escritura, la liturgia en sus varios momentos y la vida espiritual del creyente, Gregorio fundamenta la experiencia espiritual en su aspecto objetivo o existencial, es decir, como experiencia de la historia de la salvación que se realiza cada día –*quotidie*– en cada lector de la Sagrada Escritura. Pocos Padres han traducido esta verdad en términos tan vivos y vitales.

2. Santa Gertrudis la Grande

La doctrina de san Gregorio Magno nos aporta los elementos para comprender la matriz en la que se fragua la experiencia mística de santa Gertrudis, en el siglo XIII, un período en el cual la unidad de la cultura monástica –tal como la conocieron los siglos precedentes– se conservó e incluso encontró un nuevo auge, en los claustros femeninos; pero perdió vigor, paralelamente, en los claustros masculinos, por influencia de la naciente cultura escolástica, marchando hacia su declinación.

De las dos obras que nos han llegado de santa Gertrudis⁴, una, los *Ejercicios Espirituales*, consiste en una serie de oraciones entramadas de reminiscencias de textos bíblicos y litúrgicos. La otra, el *Legatus divinae pietatis*⁵, como en el caso de otras místicas medievales, se presenta bajo el género de *revelaciones*, aunque la palabra *revelaciones* no aparece en el título original de la obra, sino en algunas ediciones a partir del siglo XVII⁶; esta obra contiene una vasta colección de visiones y locuciones ambientadas en la celebración de la liturgia o dentro de su inspiración, a través de las cuales Gertrudis recibe la enseñanza de Cristo sobre la vida espiritual, destinadas a sí misma o a otras personas. La recopilación está precedida por una nota en la que se hace constar el examen y aprobación de su contenido por renombrados teólogos y maestros dominicos y franciscanos de su tiempo.

4 Edición crítica latina de las obras completas de santa Gertrudis: *GERTRUDE D'HELFTA, Oeuvres Spirituelles*, Tomo I, *Les Exercices*, Sources Chrétiennes N° 127, Paris, Les Ed. Du Cerf 1967; Tomo II: *Le Héraut Livres I et II*, Sources Chrétiennes N° 139, Paris, Éd. Du Cerf, 1968; Tomo III: *Le Héraut Livre III*, Sources Chrétiennes 143, Paris, Ed. Du Cerf, 1968; Tomo IV: *Le Héraut Livre IV*, Sources Chrétiennes 255, Paris, Ed. Du Cerf, 1978; Tomo V: *Le Héraut Livre V*, Sources Chrétiennes 331, Paris, Ed. Du Cerf, 1986. Existen dos traducciones al español a partir del texto crítico, a saber: *GERTRUDIS DE HELFTA, Mensaje de la misericordia divina (El Herald del Amor Divino)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999; *Los Ejercicios*, Burgos, Monte Carmelo, 2003; *El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII*. Tomo I (Libros 1-3) y Tomo II (Libros 4-5), Burgos, Monte Carmelo, 2013.

5 Es la obra de recopilación sobre la vida de Gertrudis. Consta de cinco libros, de los cuales el Libro II es de su puño y letra; y los restantes libros son recopilación de otra monja, que dio redacción final a los recuerdos transmitidos por la Santa.

6 La edición francesa de Joseph MEGE, Paris, 1671, *La Vie et les Révélations de sainte Gertrude vierge et abbesse de l'ordre de saint Benoît*, es la primera que incluye la palabra *revelaciones* en el título de la obra.

A partir del siglo XVI, el *Legatus divinae pietatis* vino siendo interpretado bajo el esquema conceptual de las *revelaciones privadas*. Ello se debió a los avatares de la historia: en 1536 el *Legatus* fue editado por primera vez en la imprenta por *Lanspergius*, monje de la Cartuja de Colonia. A partir de allí las reediciones de la misma versión se sucedieron en forma ininterrumpida hasta entrado el siglo XIX⁷, y santa Gertrudis se hizo famosa en Alemania, Francia, España y las colonias españolas, alcanzando su mayor auge en el siglo XVIII, en que la Iglesia admitió su culto público en la Liturgia.

Ahora bien, en el prólogo a la edición de 1536, el cartujo calificaba el contenido del libro como *revelaciones privadas*. Esto significaba una clara toma de postura contra la naciente reforma protestante, la cual rechazaba la validez de toda revelación privada, por afirmación del principio de *Sola Scriptura*. De hecho, la Cartuja de Colonia fue un baluarte de resistencia contra la Reforma, y Gertrudis fue presentada como anti-tipo de Lutero.

Pero, entre la fecha de conclusión del *Legatus* (1303) y 1536, había mediado un cambio de época: la cosmovisión teocéntrica medieval había sido suplantada por el antropocentrismo del Renacimiento y el Humanismo. En Alemania se había quebrado la unidad cristiana de Occidente, con la naciente Reforma Protestante. A nivel de las corrientes de espiritualidad, campeaba en Europa la *devotio moderna*, con su piedad individualista y su énfasis en la meditación privada desgajada del oficio divino y del contexto litúrgico. Por tanto, la difusión de Santa Gertrudis por *Lanspergio* a partir de 1536, supuso una relectura de la obra, trasvasándola al paradigma mental de la *devotio moderna*. Así, a consecuencia de las innumerables traducciones de la edición de 1536, el *Legatus* pasó a ser interpretado en la historia subsiguiente, hasta fines del siglo XX, bajo el esquema de las revelaciones privadas, y de los fenómenos místicos extraordinarios, aunque en realidad poco tenga de éstos.

El esquema de *revelaciones privadas* resulta reductivo y anacrónico para comprender la obra de Gertrudis. Anacrónico, porque surgió con posterioridad a su obra. El *Legatus* fue concluido hacia 1303, mientras que el concepto de *revelaciones privadas* surgió en torno al debate sobre las visiones de Santa Brígida de Suecia (+ 1373), que fueron analizadas en el concilio de Constanza

7 Hasta la edición de los monjes de Solesmes (1871), que revisó la edición de *Lanspergius* confrontándola con los manuscritos conocidos hasta el momento.

(1415) –lo cual dio lugar a la obra de Jean Gerson: *De probatione spiritum* (1415)– y aprobadas por el Concilio de Basilea (1466), lo que dio lugar a la obra de Juan de Torquemada: *Defensa sobre las revelaciones de Santa Brígida*.

Dicho esquema resulta asimismo reductivo, porque su planteo se limita simplemente a un fin pastoral y práctico: establecer que este tipo de revelaciones no son vinculantes para los fieles en materia de fe. Y para ello, se subraya más bien la diferencia que la continuidad entre la única Revelación pública y las experiencias espirituales así llamadas *revelaciones privadas*. Finalmente es un esquema reductivo porque supone una antropología posterior a la medieval, es decir, una concepción del ser humano en la que su relación con Dios no resulta ya tan evidente como en la Edad Media y se concibe según un patrón individualista totalmente ajeno al carácter medieval.

En el envase de la *devotio moderna*, santa Gertrudis pasó a la piedad popular, donde conoció un éxito sin precedentes, atestiguado por su vastísima iconografía barroca. Este proceso forma parte de la historia, y por lo tanto, condiciona el modo como nos ha llegado su figura en nuestro tiempo. Como proceso histórico no puede ser negado; toda pretensión de desconstrucción histórica es improcedente. Más bien, debe ser valorado sincrónicamente, tratando de desentrañar su valor para nosotros hoy.

El gran éxito que conoció la obra de Gertrudis gracias a la edición de imprenta de *Lanspergius*, se debe sin duda a que éste la supo presentar de un modo que respondía a las aspiraciones de sus contemporáneos. Por otra parte, la obra misma se prestaba a esta relectura, por su ductilidad interna. Sin embargo, la mediación cultural de la *devotio moderna*, ya no parece tan válida para nosotros hoy. Más bien, para poder captar el valor de su obra y experiencia, debemos resituirla en su contexto medieval originario, y encontrar la mediación hermenéutica adecuada, que nos haga accesible su mensaje.

El ambiente medieval originario de un claustro cisterciense femenino del siglo XIII como era Helfta, se caracterizaba por la unidad intrínseca entre la teoría y la práctica de la vida monástica, favorecida por un mismo tipo de observancias monásticas y litúrgicas, por la doctrina de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, especialmente san Gregorio y san Agustín.

San Gregorio es una de las fuentes principales del *Legatus*. Su doctrina le llega a Gertrudis, tanto directamente, como a través de las fuentes cistercienses: san Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry, formados ambos sobre la horma de la doctrina gregoriana.

Así, el continuo recurso a las revelaciones en el *Legatus*, leído en el contexto monástico medieval originario, quiere indicar la continuidad de la experiencia espiritual de Gertrudis con la revelación divina contenida en la Sagrada Escritura y celebrada en la liturgia; de allí que tome prestado no solo las imágenes y el lenguaje, sino también la misma estructura de la revelación bíblica.

Tanto en el caso de la revelación bíblica como en las visiones de santa Gertrudis, se trata, en ambas, de una experiencia eminentemente relacional, en la que la iniciativa de la comunicación parte de Dios; lo que da unidad a la experiencia es la Palabra revelada; y la finalidad de la revelación es la salvación del ser humano.

En uno y otro caso, la revelación se presenta como una pedagogía o economía salvífica, cuyo centro está puesto en Cristo; a la acción reveladora de Cristo corresponde la acción interior iluminante del Espíritu Santo, y ambas transmiten un conocimiento salvífico que es inaccesible al mero esfuerzo de la mente humana; en el caso de Gertrudis esta enseñanza se expresa con muchas referencias o reminiscencias bíblicas.

Los principios que rigen la revelación bíblica rigen también las revelaciones de santa Gertrudis: principio de historicidad, estructura sacramental, principio *encarnacional*, principio de gratuidad, carácter dialogal y tensión escatológica.

La revelación bíblica no es ante todo un hecho individual de Dios con el autor inspirado, sino que es principalmente una relación vital de Dios con su pueblo, posteriormente reelaborada y plasmada por algunos escribas particulares, entre los que destacan especialmente los profetas. Análogamente, las revelaciones de santa Gertrudis, y en general toda la experiencia mística en el contexto medieval, no se comprenden como un hecho privado, sino como un hecho eminentemente eclesial y dirigido al Pueblo de Dios, a través de una persona que se hace canal de la gracia. De ahí que, en la mentalidad medieval, no haya contradicción en que una obra de revelaciones pueda ser recopilada por una redactora distinta a la vidente y editada como obra colectiva de una comunidad. Este carácter comunitario de la obra debe ser juzgado no solamente a nivel literario, sino también a nivel teológico.

La obra misma está concebida en continuidad con la revelación bíblica, como una revelación permanente, abierta, inacabada, inconclusa: todos los potenciales lectores del libro están llamados a aportar a ella, anotando como *notas marginales*, citas escriturísticas o patrísticas que apoyen con su autoridad el contenido o la forma de alguna de las revelaciones del libro⁸.

Esta concepción de las *notas marginales* es una originalidad del *Legatus*, que la compiladora justifica mediante un texto que atribuye a Hugo de San Víctor, donde se afirma la necesidad de apoyar toda revelación privada en una “autoridad” escriturística:

«Mas puesto que Hugo de San Víctor ha dicho: “Me es sospechosa toda verdad que no se conforma con la autoridad de la Escritura”, y más aún: “No puede admitirse ninguna revelación, por verosímil que sea, sin el testimonio de Moisés ni de Elías, es decir, sin la autoridad de la Escritura”⁹, por eso, yo he anotado al margen las referencias que mi modesto ingenio y mi sentido poco ejercitado pudo recordar cada vez, con la esperanza de que otros más ejercitados y perspicaces sabrán alegar textos mucho más probables y pertinentes» (*Legatus*, Prólogo Gral., 8).

El empleo de estas citas marginales concierne sobre todo a los tres primeros libros, y parece muy revelador del clima intelectual y espiritual de Helfta. No obstante, el examen de los manuscritos resulta muy complejo, porque las notas difieren de uno a otro códice y es difícil reconocer su carácter primitivo o posterior. Sin embargo, esta misma profusión y discrepancia refleja que la obra circuló antes de la imprenta y que la invitación de la *redactrix* a añadir citas bíblicas y patrísticas en notas marginales tuvo un efectivo poder de convocatoria, es decir que los lectores se sintieron movidos a aportar al desarrollo de la revelación contenida en el libro.

En síntesis: las revelaciones de santa Gertrudis, interpretadas en el contexto monástico medieval, se refieren en sentido amplio a la experiencia espiritual que prolonga la revelación divina, en el marco de la *lectio divina* y de la celebración

8 Sobre las citas marginales cf. el estudio de Pierre DOYÈRE, *Introduction*, en *GERTRUDE D'HELFTA, Oeuvres Spirituelles*, Tomo II, *Le Héraut Livres I et II*, Sources Chrétiennes N° 139, Paris, Éd. Du Cerf, 1968 pp. 83-91.

9 RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Benjamin Minor*, 81: PL 196,57.

litúrgica; esta experiencia lleva a cumplimiento la Sagrada Escritura en la vida de Gertrudis y en los lectores posteriores hasta el presente, y de este modo la experiencia espiritual aporta al progreso de la comprensión de la revelación en la Iglesia, según la cita de *Dei Verbum* con la que comenzamos estas reflexiones.

3. Actualidad

Lo expuesto quedaría solo en el pasado y tendría tal vez un interés meramente histórico, si no fuera por la profunda necesidad de experiencia espiritual que caracteriza nuestro tiempo. La Iglesia propone siempre a los fieles, la liturgia y la Palabra de Dios, como las fuentes de la verdadera experiencia espiritual. Más aún, la Iglesia espera que la genuina experiencia espiritual de los fieles aporte al progreso de la Revelación, es decir, a la comprensión y cumplimiento de la inagotable riqueza de la Palabra de Dios hasta el fin de los tiempos.

Para favorecer la auténtica experiencia espiritual a partir de la Palabra de Dios, orada personalmente o celebrada en la liturgia, es imprescindible cultivar una continuidad teórica y práctica entre la exégesis bíblica y la vida espiritual, sobre la base de los distintos niveles de sentido del texto sagrado. Nunca se insistirá lo suficiente sobre la aptitud de la hermenéutica bíblica tradicional para fomentar la asimilación y la genuina experiencia de la fe. Pero para ello, es imprescindible educar a los fieles en la continuidad entre el sentido literal, moral y el espiritual de la Sagrada Escritura; y además urge formar comunidades mistagógicas, donde toda la vida cotidiana sea iluminada desde la Palabra y la liturgia, y donde se eduque a los fieles en el sentido de una fe viva y en un *sensus communis* acerca de los principios interpretativos de la Palabra inspirada. Ojalá que los monasterios seamos oasis donde nuestros contemporáneos puedan abreviar su sed de genuina experiencia de Dios, para que hoy como ayer la experiencia espiritual de los fieles siga contribuyendo a hacer progresar el sentido de la revelación. Dos testigos con talla de Grandes, ambos teólogos y místicos, Gertrudis y Gregorio, están aquí para enseñárnoslo.

Monasterio Madre de Cristo
C.C. 16 – B 7318XAA Hinojo – Pcia. Bs. As.
ARGENTINA

Bibliografía consultada

BEAUCHESNE (Ed.), *Spiritualité Cistercienne, Histoire et doctrine*, Paris, Beauchesne, 1998.

_____, *Dictionnaire de Spiritualité*, Tomo XIII, Paris, Beauchesne, 1988, art.: «Révélation privée», cols. 482-492.

BENEDICTO XVI, «Santa Gertrudis la Grande. Catequesis al Pueblo de Dios en la audiencia general del 10.X.2010», en *L'Osservatore Romano* 41 (2010) 11-12 (edición semanal en lengua española).

CALATI, B., «San Gregorio e la Bibbia», en: VAGAGGINI, C. – PENCO, G. (Eds.), *Bibbia e spiritualità*, Roma, Edizione Paoline, 1967, 123-178.

Catecismo de la Iglesia Católica, Claretiana, Buenos Aires, 1993.

CONCILIO VATICANO II, *Constitución "Dei Verbum"*, Madrid, BAC, 1969.

COLOMBÁS, G., *La tradición benedictina. Ensayo histórico tomo V: Los siglos XIII y IV*, Zamora, Monte Casino, 1995.

DOYÈRE, P., *Introduction*, en: GERTRUDE D'HELFTA, *Oeuvres spirituelles*, t. II, *Le Héraut*, Sources Chrétiennes 139, Paris, Cerf

FORASTIERI, A., OCSO, "Santa Gertrudis: ¿Doctora de la Iglesia? Planteamiento de la cuestión y perspectivas de estudio", *Cistercium* 258 (2012), 35-74.

—, "Santa Gertrudis Magna: una mística teóloga", *Teología* 112 (2013), 103-143.

_____, "La mística de Santa Gertrudis como expresión de la espiritualidad cisterciense", *Cuadernos Monásticos* 182 (2012), 265-289.

GREGORIO MAGNO, S., *Obras completas*, Madrid, BAC, 1958.

LECLERCQ, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, Cerf, 1957.

VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, Ed. Paoline, 1965 (traducción española: Madrid, BAC 1965).