

# LA *LECTIO DIVINA* COMO ESCUELA DE ORACIÓN EN LOS PADRES DEL DESIERTO<sup>1</sup>

*Armand Veilleux, OCSO<sup>2</sup>*

## **La Escritura, escuela de vida**

La vocación de Antonio, tal como nos la describe Atanasio en su *Vita Antonii* (= VA), es muy conocida. Un día el joven Antonio, formado en una familia cristiana de la Iglesia de Alejandría (en todo caso de la región de Alejandría), y que por lo tanto había escuchado leer las Escrituras desde su infancia, entra en la iglesia y le impacta de manera particular el texto de la Escritura que escucha leer: se trataba del relato de la vocación del joven rico: *Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven, y sígueme* (Mt 19,21; VA 2).

Antonio sin duda escuchó este texto muchas veces antes; pero este día preciso el mensaje le impacta como un latigazo, y lo recibe como un llamado personal. Entonces, pone manos a la obra, vende la propiedad familiar –bastante importante– y distribuye a los pobres del lugar el producto de la venta, conservando sólo justo lo que le era necesario para ocuparse de su joven hermana que estaba a cargo de él.

Unos días después, al entrar de nuevo en la iglesia, escucha otro texto del Evangelio que lo sacude tanto como el primero: *no os preocupéis del mañana* (Mt

---

1 Texto de una conferencia dada en Saint-Louis-des-Français, en Roma, en noviembre de 1995. Traducción del francés realizada por la Hna. María Graciela Sufé, osb; Abadía *Gaudium Mariae*, San Antonio de Arredondo, Córdoba, Argentina.

2 Monje trapense, Abad emérito de N. D. de Scourmont, Bélgica.

6,34; VA 3). Este texto también lo alcanza de lleno, como un llamado personal. Confía entonces su hermana a una comunidad de vírgenes (tales comunidades existían desde hacía largo tiempo), se deshace de todo lo que le queda y emprende la vida ascética cerca de su aldea haciéndose guiar por los ascetas de la región.

Este relato indica bien la importancia y el sentido que la Escritura tenía entre los Padres del Desierto. La Escritura era en primer lugar escuela de vida. Y por ser escuela de vida, era igualmente escuela de oración entre hombres y mujeres que tenían la aspiración de hacer de sus vidas una oración continua, como les pedía la Escritura.

Los Padres del desierto querían vivir fielmente todos los preceptos de la Escritura. Y, en la Escritura, el único precepto concreto que encontraban sobre la frecuencia de la oración no era que había que orar a tal o cual hora de la jornada o de la noche, sino que había que orar sin cesar.

Acerca de Antonio, Atanasio escribe (VA 3): Trabajaba con sus manos, pues había escuchado: *El que no trabaje, que no coma* (2 Ts 3,10). Con una parte de su ganancia, compraba pan, distribuía lo demás a los necesitados. Oraba continuamente, al haber aprendido que es preciso orar sin cesar por su cuenta. Estaba tan atento a la lectura que nada se le escapaba de las Escrituras y su memoria hacía el papel de los libros.

Debemos advertir de inmediato en este texto de Atanasio que la oración continua está acompañada por otras actividades, en particular, por el trabajo. Cité este texto según la traducción de Benoît Lavaud, pero la traducción “estaba tan atento a la lectura que nada se le escapaba de las Escrituras” es ambigua. Fácilmente puede comprenderse como queriendo decir “estaba tan atento en hacer su lectura”... mientras que el sentido del original griego es: “escuchaba la lectura con tal atención”, como lo había por otra parte comprendido Evagrio en su traducción latina: “*auditioni Scripturarum ita studium commodabat...*” (“escuchaba las Escrituras con tal cuidado”).

Evidentemente no podemos hablar de la Escritura como escuela de oración en los Padres del Desierto sin hacer referencia a las dos admirables *Conferencias* (= Conf.) que Casiano dedicó explícitamente a la oración, ambas atribuidas a *abba* Isaac, la novena y la décima.

El principio fundamental es proporcionado de inmediato al comienzo de la Conf. 9: “El fin del monje y la más alta perfección del corazón tienden a establecerle en una continua e ininterrumpida atmósfera de oración”<sup>3</sup>. E Isaac explica que todo lo demás de la vida monástica, la ascesis y la práctica de las virtudes, no tiene sentido ni razón más que si conduce a este fin.

### ¿Qué significa “*lectio divina*”?

Antes de avanzar más, quiero precisar a continuación que cuando hable de la *lectio divina* en los Padres del Desierto, en esta conferencia, no entenderé la expresión *lectio divina* en el sentido técnico (y reductor) que se le ha dado en la literatura espiritual y monástica de los últimos decenios.

El vocablo latino *lectio* en su sentido primero, quiere decir una enseñanza, una lección. En un sentido segundo y derivado, *lectio* puede también designar a un texto o a un conjunto de textos que trasmiten esta enseñanza. Así, se habla de lecciones (*lectiones*) de la Escritura leídas durante la liturgia. Por último, en un sentido aún más derivado y más tardío, *lectio* puede también querer decir lectura.

Este último sentido es evidentemente aquel con el cual entendemos esta expresión hoy. En nuestros días, en efecto, hablamos de *lectio divina* como de una observancia determinada; y nos dicen que se trata de una forma de lectura diferente de todas las demás, y que sobre todo no hay que confundir la verdadera *lectio divina* con otras formas de simple “lectura espiritual”. Hay aquí una visión totalmente moderna que, como tal, representa una concepción extraña a los Padres del desierto, y sobre la que volveré luego.

Si consultamos el conjunto de la literatura latina primitiva (actualmente puede hacerse fácilmente, sea mediante buenas concordancias, sea con el CD-ROM del CETEDOC<sup>4</sup>), constatamos que cada vez que se encuentra la expresión *lectio divina* en los escritores latinos, antes de la Edad Media, esta expresión designa a la misma Sagrada Escritura, y no a una actividad humana sobre la Sagrada Escritura. *Lectio divina* es sinónimo de *sacra pagina*. Así dicen que

---

3 CASIANO, Juan, *Colaciones I*, Madrid, Ed. Rialp, 1958, p. 410 (N.d.T.).

4 *Library of Christian Latin Texts* (N.d.T.)

la *lectio divina* nos enseña tal o cual cosa; que debemos leer atentamente la *lectio divina*, que el Divino Maestro, en la *lectio divina*, nos recuerda tal o cual exigencia, etc.

Ejemplos:

“*Sit in manibus divina lectio*”<sup>5</sup> (Cipriano, *De zelo et livore*, cap. 16);  
“*Ut divinae lectionis exemplo utamur*”<sup>6</sup> (Ambrosio, *De bono mortis*, cap. 1, par. 2);  
“*Aliter invenerit in lectione divina*”<sup>7</sup> (Agustín, *Enarr. in psalmos*, ps. 36, serm. 3, par. 1).

Es éste el único sentido que tenía la expresión *lectio divina* en la época de los Padres del Desierto. Es por lo tanto el sentido con el que la emplearé en esta conferencia, salvo cuando haga alusión al enfoque contemporáneo. No hablaré de una observancia particular que tiene a la Escritura como objeto, sino precisamente, de la misma Escritura como Escuela de vida y por lo tanto, Escuela de oración de los primeros monjes.

## ¿Lectura?

Hablar de “lectura” de la Escritura en los Padres induce por lo demás a confusión. La lectura propiamente dicha, como la entendemos hoy, debía ser en resumidas cuentas bastante rara. Los monjes pacomianos, por ejemplo, que provenían en su mayoría del paganismo, debían, desde su llegada al monasterio, aprender a leer si no lo sabían, a fin de poder aprender la Escritura. Un texto de la *Regla* dice que no debe haber persona en el monasterio que no sepa de memoria por lo menos el *Nuevo Testamento* y los *Salmos*. Pero una vez memorizados, estos textos se convierten en objeto de una “*meléte*”<sup>8</sup>, de una *meditatio* o *ruminatio* continua a todo lo largo de la jornada y de una gran parte de la noche, tanto en privado como en las *sinaxis*. Esta *ruminatio* de la Escritura no se concibe como una

---

5 “Tengamos en las manos la Sagrada Escritura para leerla”.

6 “Para servirnos de los ejemplos ofrecidos en la lectura del texto sagrado”.

7 “... Se encuentra otra cosa distinta en la lectura divina...”.

8 “Meditación” (N.d.T.).

oración vocal, sino precisamente como un contacto constante con Dios a través de su Palabra. Una atención constante que, así, se convierte en una oración constante.

Un relato de los apotegmas expresa bien esta importancia relativa de la lectura en relación con la importancia absoluta del contenido de la Escritura:

«En un momento de gran frío, Serapión encuentra en Alejandría a un pobre completamente desnudo. Él se dice: “Es Cristo, y yo soy homicida si muere antes de que haya procurado ayudarlo”. Serapión se quita pues todos sus vestidos y se los da al pobre, luego queda desnudo en la calle, con un Evangelio bajo el brazo, como único objeto conservado... Un transeúnte, que lo conocía, le pregunta: “*Abba* Serapión, ¿quién te quitó tus vestidos?”. Y Serapión, mostrando su Evangelio, responde: “Aquí tienes quién me quitó mis vestidos”. Serapión se va a continuación a otro sitio y ve a alguien que es llevado preso porque es incapaz de pagar una deuda. Serapión, movido por la piedad, le da su Evangelio para que, vendiéndolo, pueda reintegrar su deuda. Cuando, sin duda tiritando, Serapión regresa a su celda, su discípulo le pregunta dónde está su túnica, y Serapión responde que la dejó donde era más necesaria que sobre su cuerpo. A la segunda pregunta de su discípulo: “¿Y dónde está tu Evangelio?”, Serapión responde: “Vendí al que me decía continuamente: *Vende tus bienes y dalos a los pobres* (Lc 12,33); lo di a los pobres, para tener mayor confianza en el día del juicio”»<sup>9</sup>.

Como lo vimos al comienzo, Antonio, cristiano de nacimiento, fue convertido a la vida ascética por medio de la *lectio divina*, o la *sacra pagina*, proclamada en la comunidad eclesial local, durante la celebración litúrgica.

Pacomio, que provenía de una familia pagana del Alto Egipto, fue también convertido por la Escritura, pero por medio de la Escritura interpretada y encarnada en la vida concreta de una comunidad cristiana que vivía del Evangelio, la comunidad de Latopolis. Ustedes conocen la historia: el joven Pacomio se hace conscripto del ejército romano y es destinado a una nave que lo lleva con otros

---

<sup>9</sup> *Paterica armeniaca a PP. Mechitaristis edita* (1885), nunc latine reddita, en *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 353, 361, 371, 377 (Subsidia 42, 43, 47, 51), Louvain 1974-1976 (= *Arm*), 13,8, R: III,189.

reclutas hacia Alejandría. Una tarde la nave se detiene en Latopolis y los conscriptos son puestos en prisión; los cristianos del sitio les proporcionan entonces víveres y bebidas. Ese es el primer encuentro de Pacomio con el cristianismo.

Para Antonio, representante por excelencia del anacoretismo, como para Pacomio, representante del cenobitismo, la Escritura es ante todo Regla de vida. Ella es incluso la única verdadera Regla del monje. Ni Antonio ni Pacomio escribieron Regla en el sentido en que será entendida en la tradición monástica después de ellos, aun cuando un cierto número de reglamentaciones prácticas de Pacomio y de sus sucesores fueran reunidas bajo el nombre de “Regla de Pacomio”.

## La Escritura como única “Regla” del monje

A un grupo de hermanos que querían una “palabra” de Antonio, éste les responde: “¿Oyeron la Escritura? Pues eso es bueno para ustedes” (notar el vocablo “escuchar” – *ekoysate*)<sup>10</sup>.

Otro le preguntó a Antonio: «¿Qué debo observar para agradar a Dios?”. El anciano le respondió diciendo: “Guarda esto que te mando: adondequiera que vayas, lleva a Dios ante tus ojos; y cualquier cosa que hagas, toma un testimonio de las Sagradas Escrituras»<sup>11</sup>.

Señalemos ante todo tres cosas en este breve apotegma. Primero el monje que interroga a Antonio no busca una enseñanza teórica ni abstracta. Su pregunta, como la del joven rico del Evangelio, es muy concreta. “¿Qué debo hacer? – “¿Qué debo hacer para agradar a Dios?” (es por lo demás una actitud que se encuentra constantemente en los apotegmas). La respuesta de Antonio es doble: Uno agrada a Dios si tiene siempre a Dios delante de sus ojos, es decir, si vive constantemente en presencia de Dios –lo cual es la concepción que los Padres del Desierto tienen de la oración continua–; y esto es posible cuando uno se deja guiar por las Escrituras. Antonio no habla aquí de lectura o de meditación de las Escrituras, sino precisamente, de hacer todo según el testimonio de las Escrituras.

---

10 *Apotegma de la serie alfabética*, Antonio 19 (PG 65,81 B).

11 *Apotegma de la serie alfabética*, Antonio 3 (PG 65,76 C).

Un día Teodoro, el discípulo preferido de Pacomio, pregunta a éste último, con su fervor de neófito, cuántos días se debe permanecer sin comer durante la Pascua, es decir la Semana Santa. (La regla de la Iglesia y la costumbre general era hacer un ayuno total durante el viernes y el sábado de la Pascua, pero algunos pasaban tres o cuatro días sin comer nada). Pacomio le recomienda atenerse a la Regla de la Iglesia, que pide guardar un ayuno absoluto durante los únicos dos últimos días, a fin, dice, de tener fuerzas para cumplir sin desfallecer las cosas que nos son mandadas en las Escrituras: la oración incesante, las vigiliias, las recitaciones de la ley de Dios y el trabajo manual.

Lo que es importante ante todo para los Padres del Desierto, no es el leer la Biblia sino vivirla. Evidentemente, para vivirla es preciso conocerla. Y como todo cristiano, el monje aprendía la Escritura en primer lugar escuchándola proclamar en la asamblea litúrgica. Aprendía también de memoria partes importantes de la Escritura para poder rumiarla a todo a lo largo de la jornada. Finalmente algunos tenían acceso a manuscritos de la Escritura y podían realizar una lectura privada. Esta lectura privada no era sino una forma entre las demás, y no necesariamente la más importante, de dejarse interpelar constantemente por la palabra de Dios.

## **La hermenéutica del desierto**

Algunos relatos que mencioné<sup>12</sup> nos dejan entrever las líneas de fuerza de lo que podríamos denominar la hermenéutica de los Padres del Desierto – una hermenéutica que, por supuesto, nunca es formulada bajo la forma de principios abstractos, pero que no por eso deja de serlo–. Los grandes maestros de la hermenéutica moderna, que consideran cada interpretación como un diálogo entre el texto y el lector o el auditor, y para quienes cada interpretación debe normalmente conducir a una transformación o a una conversión, no han inventado nada. Ellos han formulado una realidad que los Padres del Desierto vivieron, por supuesto sin poder formularla –o en todo caso sin preocuparse por formularla–.

---

12 Muchas de las citas de los textos monásticos antiguos están sacadas de un estudio de Louis LÉLOIR: “Lectio Divina and the Desert Fathers, *Liturgy*, Vol. 23, n° 2, 1989, pp. 3-38. Una versión resumida de este estudio ha aparecido en francés: “L’Écriture et les Pères”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 47 (1971), pp. 183-199.

En el desierto la Escritura es constantemente interpretada. Esta interpretación no se expresa bajo la forma de comentarios y de homilías, sino en las acciones y los gestos, en una vida de santidad transformada por el diálogo constante del monje con la Escritura. Los textos no dejan de significar cada vez más, no sólo para los que los leen o los escuchan, sino también para los que encuentran a estos monjes que han encarnado estos textos en sus vidas. El hombre de Dios que ha asimilado la Palabra de Dios se ha convertido en un nuevo “texto”, y en un nuevo objeto de interpretación. Es, por lo demás, en este contexto como se debe comprender el hecho de que en el desierto se considere que la palabra del Anciano tiene el mismo poder que la Palabra de la Escritura.

Mencioné más arriba el apotegma de Antonio, quien responde a los hermanos: “¿Escucharon la Escritura? Les conviene muchísimo”. En realidad los hermanos no quedaron satisfechos con esta respuesta y le dijeron: “Padre, nosotros queremos también una palabra tuya”. Entonces Antonio les dijo: “El Evangelio dice: si alguien te golpea la mejilla derecha, preséntale también la otra”. Ellos dijeron: “No podemos hacer eso”. El anciano les dijo: “Si no pueden presentar la otra, soporten al menos que les golpeen una mejilla”. –“Tampoco lo podemos”. –“Si no lo pueden tampoco –les dijo–, no devuelvan el mal que recibieron”. Y ellos dijeron: “Tampoco lo podemos”. Entonces el anciano dijo a su discípulo: “Prepárales una pequeña tortilla de harina, porque ellos están enfermos. Si ustedes no pueden esto, y no quieren aquello, ¿qué puedo hacer yo por ustedes? Tienen necesidad de oraciones”.

## **Hijos de la Iglesia de Egipto y de Alejandría**

Este modo de concebir a la Escritura como Regla de vida no era por lo demás lo propio de los monjes. No hay que olvidar que los Padres del Desierto que nos son conocidos a través de los Apotegmas, la literatura pacomiana, Paladio y Casiano, etc. son ante todo los monjes egipcios de fines del siglo tercero y comienzos del cuarto. Estos monjes son hijos de la Iglesia. Pertenecen a una Iglesia bien concreta, la de Egipto, formada en la tradición espiritual de Alejandría.

El mito según el cual la mayoría de los primeros monjes, comenzando por Antonio, eran analfabetos e ignorantes, no resiste más al análisis. Varios estudios recientes, en particular los de Samuel Rubenson sobre las *Cartas* de Antonio, demostraron que Antonio y los primeros monjes del desierto de Egipto habían

asimilado la enseñanza espiritual de la Iglesia de Alejandría, que estaba todavía profundamente marcada por la enseñanza de los grandes maestros de la Escuela de Alejandría, y en especial por el aire místico que le había dado su maestro más ilustre, el gran Orígenes.

La Iglesia de Alejandría había nacido a partir de la primera generación cristiana, en el seno de una diáspora judía muy cultivada, que contaba, según Plinio, con alrededor de un millón de miembros; esto explica que esta Iglesia de Alejandría y de Egipto tuviera desde su origen una orientación judeocristiana muy marcada. Explica igualmente a la vez su apertura a la tradición escrituraria y mística que había marcado a las Iglesias judeocristianas de las primeras generaciones cristianas.

La Escuela del Desierto es, desde muchos puntos de vista, la réplica en la soledad de la Escuela de Alejandría donde sabemos que Orígenes había vivido anticipadamente con sus discípulos una existencia monástica totalmente centrada en la Palabra de Dios. Según una hermosa descripción que nos proporciona Jerónimo, esta existencia era una alternancia continua que pasaba de la oración a la lectura y de la lectura a la oración, tanto de noche como de día<sup>13</sup>.

Esto no era por lo demás lo propio de Egipto. Muy cerca, en la misma época, Cipriano de Cartago formulaba una regla que sería citada a continuación por casi todos los Padres latinos: “O bien reza asiduamente, o bien lee; en ciertos momentos habla tú con Dios, en otros momentos, escucha a Dios que te habla”<sup>14</sup>, lo que llegará a ser la clásica fórmula: “Cuando tú rezas, hablas con Dios, cuando lees, Dios te habla”.

Si todos los monjes de Egipto no eran Evagrio, y si pocos de entre ellos debieron leer a Orígenes en el texto, no por eso es menos cierto que fueron formados en la espiritualidad cristiana por la enseñanza de pastores que permanecían fuertemente influenciados por la orientación que Orígenes había dado a la Iglesia de Alejandría a través de la Escuela que dirigió allí durante gran cantidad de años.

---

13 *Carta a Marcela* 43,1; PL 22,478: *Hoc diebus egisse et noctibus, ut et lectio orationem exciperet, et oratio lectionem* (Orígenes hacía esto de día y de noche, de forma que la lectura seguía a la oración, y la oración a la lectura).

14 *Carta* 1,15; PL 4,221 B: *Sit tibi vel oratio assidua vel lectio: nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum.*

Esto explica la sólida espiritualidad bíblica del monacato primitivo. Podrá objetarse a continuación que las citas bíblicas son, en resumidas cuentas, bastante poco numerosas en los Apotegmas, aunque sean mucho más frecuentes en la literatura pacomiana. La respuesta es que la Escritura había modelado de tal manera el modo de vida de estos ascetas, que era superfluo citar los pasajes bíblicos. El monje pneumatóforo era aquel que, viviendo según las Escrituras, estaba lleno del mismo Espíritu que había inspirado a las Escrituras. (En esa época se estaba lejos de la costumbre moderna que quiere que ninguna afirmación, ninguna enseñanza sea tomada en serio, si no es reforzada con una nota a pie de página indicando todas las personas que dijeron lo mismo antes que nosotros).

La tradición de lo que se denomina en la actualidad *lectio divina*, es decir, el cuidado por dejarse interpelar y transformar por el fuego de la Palabra de Dios, no podría comprenderse, sin su vinculación, más allá del monacato primitivo, con la tradición de la ascesis cristiana de los tres primeros siglos e incluso con su arraigo en la tradición de Israel.

De la catequesis recibida en su Iglesia local, el monje ha aprendido que fue creado a imagen de Dios, que esta imagen fue deformada por el pecado y que ella debe formarse de nuevo. Para esto, él debe dejarse transformar y reconfigurar a imagen de Cristo. Por medio de la acción del Espíritu Santo y su vida según el Evangelio, su semejanza con Dios es gradualmente restaurada y él puede conocer a Dios.

La meta de la vida del monje, tal como es expresada por Casiano, es la oración continua, que él describe como una constante atención a la presencia de Dios, que se realiza a través de la pureza de corazón. Se arriba a ella no a través de tal o cual observancia, ni siquiera a través de la lectura o la meditación de la Escritura, sino dejándose transformar por la Escritura.

El contacto con la Palabra de Dios –poco importa que este contacto sea a través de la lectura litúrgica de la Palabra, la enseñanza de un padre espiritual, la lectura privada del texto o la simple rumia de un versículo o de algunas palabras aprendidas de memoria–, este contacto es el punto de partida de un diálogo con Dios. Este diálogo se establece y se continúa en la medida en que el monje ha alcanzado una cierta pureza de corazón, una simplicidad de corazón y de intención, y también en la medida en que ha puesto en práctica los medios para llegar a esta pureza de corazón y conservarla. Este diálogo a lo largo del cual

la Palabra interpela sin cesar al monje a la conversión, mantiene esta atención continua en Dios, que los Padres consideran como una oración continua, y que es la finalidad de su vida.

Para los monjes del desierto la lectura de la Palabra de Dios no es simplemente un ejercicio religioso de *lectio* que prepara gradualmente al espíritu y al corazón para la *meditatio* y después la *oratio*, con la esperanza de poder llegar incluso a la *contemplatio* (en lo posible antes de que la media hora o la hora de *lectio* haya terminado). Para los monjes del desierto el contacto con la Palabra es el contacto con el fuego que arde, altera, llama violentamente a la conversión. El contacto con la Escritura no es para ellos un método de oración: es un encuentro místico. Y este encuentro a menudo les da miedo, a tal punto son ellos conscientes de sus exigencias.

### **Círculo hermenéutico**

La Escritura toma constantemente un sentido nuevo, cada vez que uno la lee. Aquí nuevamente la hermenéutica moderna se une con las intuiciones de los Padres del desierto: coincidirían bastante con la afirmación de Agustín: “Entendías ayer un poco, entiendes hoy más, entenderás mañana mucho más: la luz misma de Dios crece en ti”<sup>15</sup>.

Para los monjes del desierto, las palabras de la Escritura (como por lo demás igualmente aquellas de los Antiguos), transcendían la dimensión limitada del “acontecimiento” en el cual estas palabras eran primeramente encontradas y del que ellos percibían su significación. Estas “palabras” proyectaban un “universo de sentido” en el cual ellos intentaban entrar. El llamado a vender todo, a dar el fruto de la venta a los pobres, a seguir el Evangelio (Mt 19,21), la exhortación a nunca dejar que el sol se ponga estando encolerizado (Ef 4,26), el mandamiento de amar; todos estos textos dieron forma a la vida de los Padres del desierto de un modo particular y proyectaron un “universo de sentido” en el cual ellos pusieron su esfuerzo en entrar, se esforzaron por hacerlo propio. La santidad en el desierto consistía en dar una forma concreta a este universo de posibilidades que surgen de los textos sagrados interpretándolos y apropiándose los en la vida concreta.

---

15 *Tratados sobre el evangelio de san Juan*, tract. 14,5; CCL 36, p. 144, líneas 34-36.

*Abba* Nesteros (en la Conf. 14,10 de Casiano) nos dice que debemos tener el celo de aprender de memoria la ilación de las Sagradas Escrituras, y repasarlas sin cesar con la memoria. Esta meditación continua –dice– nos proporcionara un doble fruto. Primero nos preservará de los malos pensamientos. Luego, esta recitación o meditación continua nos conducirá a una comprensión que se renueva sin cesar. Y Nesteros tiene esta frase admirable: “A medida que, por este estudio, nuestro espíritu se renueva, las Escrituras comienzan también a cambiar de cara (*scripturarum facies incipiet innovari*). Se nos concede una comprensión más honda y misteriosa de ella, cuya belleza se acrecienta con nuestros progresos”<sup>16</sup>. (Una vez más encontramos este vínculo indisoluble entre la puesta en práctica de las Escrituras y la capacidad de comprenderlas a un nivel más profundo).

(Podríamos otra vez comparar esta visión con la aproximación moderna de un Ricoeur, por ejemplo, quien dice que un texto una vez salido de la mano de su autor adquiere una existencia autónoma, y asume una nueva significación cada vez que es leído –siendo cada lectura una interpretación, la cual es la revelación de una de las posibilidades casi infinitas contenidas en el texto–).

Según el método moderno de *lectio divina*, debemos leer lentamente y debemos detenernos en un versículo tanto tiempo como nos alimente el corazón, o el espíritu, cuando no las emociones, y pasar al versículo siguiente cuando los sentimientos se han enfriado o cuando la atención se ha disipado. Ellos, los primeros monjes, se quedaban en un versículo tan largo tiempo como el que les llevaba llegar a ponerlo en práctica.

«Alguien vino a ver a *abba* Pambo pidiéndole que le enseñara un salmo. Pambo se puso a enseñarle el salmo 38,2: pero apenas hubo pronunciado el primer versículo: *Yo me dije: vigilaré mi proceder, para que no se me vaya la lengua...* el hermano no quiso escucharlo más. Dijo a Pambo: “Este versículo me basta; quiera Dios que yo tenga la fuerza de aprenderlo y ponerlo en práctica”. Diecinueve años más tarde él se esforzaba cada día en alcanzarlo...”<sup>17</sup>».

De igual manera, a *abba* Abraham, quien era un excelente copista de manuscritos, además de ser un hombre de oración, alguien pidió le copiara el

---

16 Conf. 10,11.

17 *Arm* 19,23Aa: IV,163.

salmo 33. Él se contentó con copiar el versículo 15: *Apártate del mal, obra el bien, busca la paz y corre tras ella*, diciéndole al hermano: “Practica esto primero, y después te escribiré más...”<sup>18</sup>.

La Biblia para los Padres no es algo que conocemos con la inteligencia, ni tampoco con el corazón, como les gusta decir actualmente (confundiendo por otra parte bastante a menudo el concepto bíblico de corazón con una noción de “corazón” más reciente y un tanto sentimental). Para los Padres conocemos la Biblia asimilándola hasta el punto de traducirla en la propia vida. Todo otro conocimiento que no conduce a esto es vano.

## Comprensión de la Escritura

Pero todo esto no quiere decir que no sea necesario abordar también la Escritura con la propia inteligencia. Los monjes se preocupan por conocer el sentido literal de la Escritura antes de aplicarlo. En los monasterios pacomianos, por ejemplo, había cada semana tres catequesis a lo largo de las cuales, ya el superior del monasterio, ya el superior de la casa, interpretaba la Escritura durante la sinaxis, después de lo cual los hermanos intercambiaban entre ellos lo que habían captado, a fin de estar seguros de que todos habían comprendido bien.

La interpretación de un texto difícil requiere un esfuerzo de la inteligencia, pero este esfuerzo sería inútil sin la luz divina, que hay que pedir en la oración. En este sentido la oración debe preceder a la *lectio* de manera que la lectio pueda ser el fruto de la oración. A dos hermanos que interrogaban a Antonio sobre el sentido de un texto difícil del *Libro del Levítico*, Antonio les pidió esperar un tiempo, mientras él iba a ponerse en oración pidiendo a Dios que le enviara a Moisés para enseñarle el sentido de esta expresión<sup>19</sup>. Antes de él Orígenes hacía lo mismo pidiendo a sus discípulos que oraran con él para obtener la comprensión de un texto sagrado particularmente difícil, a fin, les decía, de encontrar “la edificación espiritual” contenida en este texto<sup>20</sup>. Advirtamos la expresión “contenida en el texto”. El sentido espiritual de la Escritura no es algo que se le agrega de manera artificial; sino que es algo contenido en el texto y que es preciso descubrir.

---

18 *Arm* 10,67: III,41.

19 *Arm*. 12,1B: III,148.

20 ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*. Trad. et notes: L. Doutreleau, *Sources Chrétiennes* 7, Paris 1943, Hom. 2,3, p. 96.

De igual manera, un gran monje, Isaac de Nínive, escribía: «No te acerques a las palabras llenas de misterio de la Escritura sin oración... di a Dios: “Señor, concédeme percibir la fuerza que se encuentra allí”»<sup>21</sup>. Lo que se busca en un texto no es una significación abstracta, intemporal; es una fuerza capaz de transformar al lector.

Las teorías modernas sobre la *lectio divina* insisten generalmente en el hecho de que la *lectio* es algo totalmente diferente del estudio. Los Padres ciertamente no habrían comprendido esta distinción y esta división en compartimentos separados. Su acceso a la Escritura estaba unificado. Cada esfuerzo por aprender la Escritura, comprenderla, ponerla en práctica, era un solo esfuerzo de entrar en diálogo con Dios y dejarse transformar por Él en este diálogo que llegaba a ser una oración continua. Ni ellos, ni Orígenes –el hombre de la Escritura por excelencia–, ni sobre todo un Jerónimo, para quien la ignorancia de las Escrituras es ignorancia de Cristo<sup>22</sup>, habrían comprendido un estudio de la Escritura que no fuera un encuentro personal con el Dios viviente.

Para Jerónimo, la oración reside primero no en el corazón sino en la inteligencia (de donde pasa al corazón). Es preciso primero conocer a Dios para amarlo. El que conoce verdaderamente, ama necesariamente. De ahí la importancia de estudiar a fondo y de comprender las Escrituras con la propia inteligencia.

Jerónimo decía acerca de Marcela, quien más que todas sus demás discípulas había estudiado a fondo las Escrituras y las leía asiduamente: Ella comprendía que la meditación no consiste en repetir los textos de la Escritura... pues sabía que no merecería la inteligencia de las Escrituras sino después de haber traducido en la vida los mandamientos<sup>23</sup>.

En su décimo cuarta Conferencia, Casiano, como buen portavoz de la espiritualidad de los Padres del desierto de Egipto, donde vivió durante varios años en el mismo momento que Evagrius, distingue dos formas de ciencia, la *practikè* y la *theoretikè*, siendo esta última la contemplación de las cosas divinas

---

21 Ver J. WENSINGK, “*Mystic Treatises by Isaac of Nineve*”, Amsterdam 1923, par. 329, c. XLV, p. 220.

22 *In Esaiam*, Prol.; CCL 73,2, CCL 78,66.

23 *Ep.* 127,4; CSEL 56,148.

y el conocimiento de las significaciones más sagradas. Llama también a esta *theoretikè*, o contemplación de las cosas divinas, la “ciencia verdadera de las Escrituras”, y la divide en dos partes: la interpretación histórica y la inteligencia espiritual. Tanto una como la otra pertenecen a la contemplación.

Casiano agrega: “Si ustedes quieren llegar a la ciencia verdadera de las Escrituras, apresúrense primero en adquirir una inquebrantable humildad de corazón. Es ella la que conducirá, no a la ciencia que infla, sino a la ciencia que ilumina, por la consumación de la caridad”<sup>24</sup>. Por lo tanto, lo que hace que el estudio de la Escritura sea una actividad contemplativa o no, no es el método de lectura o de interpretación utilizado, sino la actitud del corazón.

## Pre-comprensión

La hermenéutica de Ricoeur nos enseña que cuando leemos un autor antiguo no entramos tanto en relación con el pensamiento del autor sino con la realidad misma de la que habla el autor. Es por eso que no hay comprensión posible de un texto sin una pre-comprensión que consiste en una cierta relación ya existente entre el lector y la realidad de la que habla el texto. Ahora bien, encontramos ya una intuición semejante en Casiano, al final de la décima *Conferencia*. Isaac, después de haber explicado los medios para llegar a la oración pura agrega: “Vivificado por este alimento (el de las Escrituras) del cual él no deja de alimentarse, se compenetra a 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 fuera él mismo el autor, y como una oración personal...”. Y agrega: “Es que en efecto las divinas Escrituras se nos descubren más claramente, y es el corazón y la médula de las Escrituras lo que de alguna manera se nos manifiesta, cuando nuestra experiencia no solo nos permite llegar a comprenderlas, sino que ella hace que nosotros anticipemos este mismo conocimiento. Entonces lo que nos revela las verdades que contienen no son las palabras, sino la experiencia que hemos hecho nosotros personalmente” (Conf. 10,11)<sup>25</sup>. “Instruidos por lo que nosotros mismos sentimos, estas no son propiamente hablando para nosotros cosas que aprendemos de oídas, sino que palpamos, por decir así, la realidad de las mismas, por haberlas percibido a fondo; no son en absoluto el resultado de haberlas confiado a nuestra

---

24 Conf. 14,10.

25 Trad. cit., p. 496 (N.d.T.).

memoria, sino que las engendramos desde el fondo de nuestro corazón, como sentimientos naturales que forman parte de nuestro ser; no es la lectura la que nos hace penetrar el sentido de las palabras, sino la experiencia adquirida” (*ibid*).

No hay comprensión ni interpretación sin una pre-comprensión. Desde este punto de vista es claro que la vida que llevan los monjes en el desierto, toda hecha de silencio, de soledad y de ascesis, constituía una pre-comprensión que condicionaba ampliamente la comprensión de la Escritura por parte de ellos. Silencio y pureza de corazón eran considerados como pre-condiciones para entender e interpretar las Escrituras en su sentido pleno.

No comprendemos sino lo que ya vivimos, por lo menos en determinada medida. Por eso san Jerónimo indica un orden en el cual aprender la Escritura: primero el *Salterio*, luego los *Proverbios* de Salomón y el *Eclesiastés*, después el *Nuevo Testamento*. Y sólo cuando el alma está ampliamente preparada a través de una prolongada relación de intimidad amorosa con Cristo, puede abordar con fruto el *Cantar de los Cantares*.

## **Palabra de los Ancianos**

Los Padres del Desierto respondían a veces a la pregunta que les era planteada con una palabra de las Escrituras, pero respondían también con otras palabras, a las que se les daba prácticamente la misma importancia. Había el convencimiento de que el poder de estas palabras provenía de la gran pureza de vida del santo anciano que las decía, pues él mismo había sido transformado por la Escritura.

## **La noción moderna de *lectio divina***

Me gustaría ahora hacer algunas reflexiones sobre la concepción que tenemos en la actualidad de la *lectio divina*, a la luz de las enseñanzas de los Padres del desierto que acabo de presentar.

Lo que denominamos hoy *lectio divina* está presentado como un método de lectura de la Escritura y también de los Padres de la Iglesia y de los Padres del monacato. Consiste en una lectura lenta y meditativa del texto, una lectura hecha

más con el corazón que con la inteligencia, se dice, no con un objetivo práctico, sino simplemente para dejarse impregnar por la Palabra de Dios.

Este método, en cuanto método, tiene sus orígenes en el siglo XII y está relacionado con lo que se denominó la “teología monástica”. En esta época la pre-escolástica había desarrollado su método que pasaba de la *lectio* a la *quaestio*, y después a la *disputatio*. La reacción de los monjes entonces fue la de desarrollar su propio método: la *lectio* que conduce a la *meditatio* y después a la *oratio*... y un poco más tarde se agregará la *contemplatio* que se distinguirá de la *oratio*.

Mientras el acceso a la Escritura que describí como el de los Padres del desierto, era en realidad un acceso que éstos tenían en común con el conjunto del pueblo de Dios, la nueva aproximación o nuevo “método”, –pues se trata ahora de un ejercicio, de una observancia importante de la existencia monástica–, se refugió en los monasterios.

Mucho más tarde, en la época de la *devotio moderna* se generalizó la “lectura espiritual” y se tomó mucho cuidado en distinguirla claramente de la *lectio divina* monástica. Siguiendo una corriente general, la vida espiritual se especializa, o se divide en compartimentos estancos.

Estaría fuera del tema de la presente conferencia analizar esta larga evolución. Me permito sin embargo algunas observaciones. La primera es que podemos preguntarnos cómo habría evolucionado la teología si los monjes no hubieran puesto mala cara al método naciente. En efecto, lo que se denominó “teología monástica” no tenía, hasta el siglo XII, nada de específicamente monástico. Era el modo como se hacía la teología en el conjunto del pueblo de Dios, con, seguramente un pluralismo suficientemente grande tanto en los monasterios como fuera de ellos. Este modo sapiencial y contemplativo de hacer teología había sabido hasta entonces asumir, y transformar (inculturar, diríamos hoy), los aportes de diversos métodos y de diversas corrientes de pensamientos. Podemos legítimamente preguntarnos cómo habría evolucionado la teología de los siglos siguientes si los monjes no hubieran puesto mala cara al método naciente y hubieran sabido asimilarlo como habían asimilado tantos otros antes. Siempre se da que, para mejor o para peor, un modo llamado monástico de hacer teología se conservó en los monasterios y la teología escolástica se desarrolló en las escuelas fuera de los monasterios. En un Tomás de Aquino, el método nuevo es todavía utilizado en una perspectiva profundamente contemplativa. Entre los

comentadores –y los comentadores de los comentadores–, se desecará cada vez más.

Lo mismo ocurrió con el estudio de la Escritura. Los monjes habían desempeñado hasta este momento un papel preponderante en la interpretación y empleo de la Escritura, aun cuando su aproximación no fuera esencialmente diferente de la del conjunto del pueblo de Dios. A partir del momento en que, sufriendo, aunque sin darse cuenta del todo, la influencia del pensamiento nuevo, ellos elaboran su propio método de lectura, paralelo al de la escolástica, existen en la Iglesia dos aproximaciones netamente distintas a la Escritura: una, que pretende ser una lectura desde el corazón (y que en determinadas épocas se olvidará con frecuencia de remitirla a la inteligencia) y una lectura de orientación científica que se desecará cada vez más.

Por otra parte debemos reconocer que cuando precisaron su propio método de *lectio*, los monjes ya eran dependientes de la nueva mentalidad, pre-escolástica, que había creado una necesidad de método. Los primeros monjes no tenían método. Tenían una actitud de lectura.

Muchas veces, a lo largo de los últimos siglos, los monjes olvidaron su modo propio de leer la Escritura y los Padres y de hacer teología, y adoptaron el de todo el mundo. Era pues necesario para los monjes, en nuestra época, volver al modo de hacer la otra teología distinta de la teología escolástica de los manuales, y volver a un modo de leer la Escritura y los Padres distinto de la exégesis científica moderna. Debemos tener una inmensa gratitud hacia Dom Jean Leclercq por haber orientado al monacato contemporáneo en esta dirección. Por otra parte, podríamos decir, con un poco de humor, que los conceptos de *teología monástica* y de *lectio divina*, tal como entendemos estas dos realidades hoy, son las dos más hermosas creaciones de Dom Leclercq.

Era importante, digo, que el monacato redescubriera este modo de leer la Escritura y este modo de hacer teología. Pero hay que ir más lejos: es preciso reconocer que este modo de leer la Escritura y de hacer teología no tiene nada de específicamente monástico. Es todo el pueblo de Dios el que debe redescubrirlo, pues éste fue, en una época, el modo como el conjunto del Pueblo de Dios leía la Escritura y hacía teología.

Es preciso no obstante dar todavía otro paso más. Hay que superar la fragmentación de la vida del monje y de los demás cristianos. Hay que redescubrir la unidad primitiva perdida a lo largo del camino. En efecto, si es verdad que debemos felicitarnos por el lugar que ha tomado la *lectio divina* en la vida de los monjes y también en la vida de muchos cristianos fuera de los monasterios, desde hace unos cuarenta años, no es menos cierto que la actitud presente con respecto a esta realidad no carece de peligro.

El peligro es que, muy a menudo, aunque a veces de un modo imperceptible, hemos transformado la *lectio* en un ejercicio –un ejercicio entre otros–, aun cuando lo consideremos el más importante de todos. El monje fiel hace una media hora o una hora e incluso más de *lectio* por día, y pasa a su lectura espiritual, a sus estudios y a sus otras actividades. Adopta una actitud gratuita de escucha de Dios durante esta media hora, y se entrega con frecuencia a las demás actividades durante el resto de la jornada con el mismo frenesí, el mismo espíritu competitivo, la misma distracción que si no hubiera escogido una vida continua de oración y de búsqueda constante de la presencia de Dios.

No sólo todo esto es totalmente extraño al espíritu de los monjes del desierto, sino que esta actitud está en contradicción con la naturaleza misma de la *lectio divina*. Lo que hace lo esencial de ésta, tal como es descrita por sus mejores teóricos, es la actitud interior. Ahora bien, esta actitud no es algo de lo que uno pueda revestirse durante una media hora o una hora de la jornada. Se la tiene de manera permanente o no se la tiene. Esta actitud impregna toda nuestra jornada o el ejercicio que llamamos “*lectio*” es un ejercicio vacío.

El hecho de dejarse interrogar por Dios, dejarse interpelar, formar, a través de todos los elementos de la jornada, a través del trabajo como a través de los encuentros fraternos, a través de la áspera ascesis de un trabajo intelectual serio como a través de la celebración litúrgica y las tensiones normales de una vida comunitaria –todo esto–, es terriblemente exigente. Relegar esta actitud de total apertura en un ejercicio privilegiado que por sí mismo está pensado para impregnar el resto de nuestra jornada, es quizás un modo muy fácil de liberarse de esta exigencia.

Para los Padres del desierto, el hecho de leer, meditar, rezar, analizar, interpretar, escrutar, traducir la Escritura –todo esto–, formaba un todo indisoluble. Habría sido impensable para un Jerónimo considerar que su análisis continuo del

texto hebreo de la Escritura para captar todos sus matices, era una actividad que no merecía el nombre de *lectio divina*.

Es ciertamente una felicidad haber redescubierto la importancia de leer la Palabra de Dios con el corazón, de leerla para dejarnos transformar. Pero creo que es un error hacer de ella un ejercicio en lugar de impregnar de esta actitud las mil y una facetas de la aproximación a la Escritura.

Y además, creer que el texto de la Escritura puede unirme en mi vida profunda, interpelarme y transformarme solamente cuando me sitúo delante del texto totalmente desnudo, sin recurrir a todos los instrumentos que pueden permitirme unirlo con su significación primera, conlleva el gran riesgo de conducir a una actitud fundamentalista –no rara en nuestros días– o también a una falsa mística, ella también bastante frecuente.

Ya que está generalmente admitido en la actualidad que la *lectio divina* pueda tener como objeto no sólo la Escritura sino también los Padres de la Iglesia y, para los monjes y las monjas, particularmente los Padres del monacato, me permito asimismo una reflexión.

Como la tradición monástica es una interpretación viva de la Palabra de Dios, ella tiene una importancia semejante a ésta, aunque secundaria en relación con ella. (Vimos por lo demás cómo los Padres del desierto tendían a otorgar el mismo poder a la Palabra o al ejemplo de un Anciano transformado por el Espíritu, que a la Palabra de Dios o a un ejemplo bíblico). Pero esta palabra viva que es la tradición monástica tiene necesidad, ella también, de ser interpretada y continuamente reinterpretada.

En nuestros días, en las comunidades monásticas, hemos redescubierto a los Padres. Y hay que aplaudir este redescubrimiento. Pero su mensaje, aún más que el de las Escrituras, está envuelto en una situación cultural que no es, como se la asume muy a menudo, la cultura monástica –como si no hubiera más que “una”–, sino precisamente el contexto cultural de tal o cual época particular en la cual los monjes antiguos vivieron su vocación monástica. El lector moderno debe exponerse sin ningún espíritu crítico, a la fuerza transformante de la gracia que ellos vivieron y que ellos transmiten; pero no puede hacerlo sino después de haber descortezado con un fino sentido crítico, el ropaje cultural bajo el cual se oculta este precioso alimento.

Así como no existe *una* cultura cristiana, paralela a todas las culturas profanas, sino precisamente culturas locales cristianizadas –por lo demás en grados diversos–, de la misma manera, no existe *una* cultura monástica, sino precisamente culturas diversas transformadas por su encuentro con el carisma monástico. La utilización de los Padres como materia de *lectio divina* requiere un serio trabajo de exégesis y de estudio para alcanzar la realidad que ellos vivieron más allá del ropaje cultural. De lo contrario, uno se lee a sí mismo en los textos que admira; y, evidentemente, cuanto más se encuentra uno a sí mismo, más los admira.

El monje de hoy va a ser interpelado, llamado a la conversión, transformado por la lectura de los Padres del monacato únicamente con la condición que se deje tocar por ellos en todos los aspectos de su experiencia monástica. Y esto no se producirá sino en la medida en que él los encuentre a ellos mismos en el conjunto de su experiencia: lo que supone un análisis sostenido de su lengua y de su lenguaje, de su pensamiento filosófico y teológico, del contexto cultural en el que vivieron. Me parece artificial e incluso peligroso distinguir este estudio de la *lectio* propiamente dicha, como si no fuera más que un preliminar...

El monje de hoy pertenece necesariamente a una cultura determinada, y a una Iglesia local, por lo tanto a una cultura cristiana determinada. Es en esta cultura donde, él mismo, encuentra la tradición monástica y debe dejarse interpelar y transformar por ella. Tengo miedo de que muy a menudo, en nuestra aproximación a los Padres, impulsemos más bien los ayunos y el asumir como una vestimenta la cultura monástica de una época pasada, con el riesgo de transformar nuestros monasterios en campos de refugiados culturales.

## **Conclusión**

Los Padres del desierto nos recuerdan la importancia primordial de la Escritura en la vida del cristiano y la necesidad de dejarse transformar constantemente por el crisol de la Palabra de Dios.

Por otra parte, un estudio incluso rápido, como el que hicimos del modo como ellos abordaban la Escritura es por naturaleza para hacernos volver a poner en cuestión ciertos aspectos de la concepción moderna de la *lectio divina*, o más precisamente nos llama a sobrepasarlos para volver a un sentido más profundo de

la unidad vivida. El monje, menos que cualquier otra persona, puede permitirse estar dividido. Su nombre mismo, *monachos*, le recuerda sin cesar la unidad de preocupación, de aspiración y de actitud que reside en aquel o aquella que ha elegido vivir un único amor con un corazón indiviso.

*Abbaye N. D. de Scourmont*  
*6464 Forges*  
*BÉLGICA*