

## LA PALABRA, MAS ALLÁ DE LA LITURGIA<sup>27</sup>

Desde el momento en que uno se interroga sobre la situación exacta de la acción litúrgica se descubre inevitablemente una realidad que desborda, por todos lados, a la misma liturgia, que la precede y la continúa y de la cual la liturgia misma es la celebración; esta realidad es la Palabra de Dios. Anunciada de antemano por los profetas<sup>28</sup>, realizada por Cristo a quien Dios ha glorificado por el poder del Espíritu<sup>29</sup>, propagada por el mundo entero por la predicación apostólica<sup>30</sup>, atestiguada por una multitud de testigos y de mártires<sup>31</sup>, la Palabra de Dios es proclamada en la Iglesia<sup>32</sup> y recibida en el corazón de los creyentes a fin de fructificar para la vida eterna<sup>33</sup>.

Toda la vida de la Iglesia, toda su actividad se agota en ese acontecimiento espiritual que constituye la Tradición de la Palabra: "... os anunciamos esta vida eterna, la cual estaba en el Padre y se dejó ver de nosotros. Esto que vimos y oímos es lo que anunciamos, para que tengáis también vosotros unión con nosotros, y nuestra unión sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Y os lo escribimos para que vuestro gozo sea perfecto" (1 Jn 1,2-4).

Inaugurada en la liturgia, esta Tradición se desarrolla de múltiples maneras y constituye el más allá de la liturgia que será ahora la materia de nuestra reflexión.

### *La Tradición de la Palabra*

Si esta tradición de la Palabra encierra múltiples aspectos, única es, sin embargo, la obra que persigue, el edificio que construye, la realidad espiritual que revela. La Palabra de Dios es ante todo el Apocalipsis, la Revelación del Misterio. Si misión consiste en develar el designio oculto en Dios y así, hacernos entrar en el misterio de la creación nueva. Hombre nuevo en Cristo, el cristiano es constituido hijo de Dios. Ha recibido la unción (cf. 1 Jn 2,27), primicia de su herencia, el Espíritu de adopción que le hace clamar: "Abba, Padre", atestiguando así que realmente es hijo de Dios (cf. Rm 8, 15-23). Tal será el aspecto primero del más allá de la liturgia. Al acoger la Palabra de Dios en la fe, el hombre descubre, maravillado y estupefacto, su identidad misma de hijo de Dios<sup>34</sup>. La Palabra lo transforma hasta el punto de colocarlo frente a Dios, inaugurando así el diálogo inefable de la oración interior. Habiendo llevado en su corazón, durante largo tiempo, la Palabra transformante, ese germen incorruptible de la vida divina (cf. 1 P 1,23), el hombre, hecho hijo de Dios puede devolver a su Padre su Palabra en forma de alabanza y oración: *Eructavit cor meum verbum bonum!* (Sal 44,2).

Inaugurada en lo más profundo del corazón y suscitada sin cesar por la Palabra escuchada en la asamblea eclesial, esa liturgia espiritual florece libre, ya en la celebración común, ya en la celebración

---

<sup>27</sup> De *Collectanea Cisterciensia*, Vol. 31/3 – 1969. Tradujo: Hna. Ma. Rosa de Navares, osb. Abadía de Santa Escolástica (Victoria, Bs. As. Argentina). Juzgando sumamente valioso el estudio y reflexión de Dom Louf no hemos querido dejar de publicarlo en nuestra revista. Pero razones de espacio y extensión nos han obligado en las notas más extensas, a citar sólo las referencias de los textos. Hemos cuidado de hacerlo en aquellas que pensamos al más fácil alcance de nuestros lectores, para que, en caso de interés, pudieran ser consultadas directamente.

<sup>28</sup> Hch 3,24.

<sup>29</sup> Cf. los innumerables textos de san Juan en que Cristo habla de la obra del Padre que debe cumplir. El es el cumplimiento de las promesas hechas por Dios.

<sup>30</sup> Cf. Rm 10,17-18.

<sup>31</sup> Hch 5,41; Ap 1,9.

<sup>32</sup> Cf. 1 Co 11,26.

<sup>33</sup> Cf. Mt 13,8; Jn 15,7-8. Para todo este párrafo es bueno releer los dos primeros capítulos de la Constitución sobre la Revelación Divina del Conc. Vat. II: *Dei Verbum*.

<sup>34</sup> Cf. 1 Jn 3,1.

solitaria. Pero en uno y otro caso, es el mismo acontecimiento espiritual que se produce a través de la tradición de la Palabra, la instauración de la creación nueva, la venida del Reino de Dios, la Parusía del Señor. Investido por el poder del espíritu, el cristiano es en el corazón mismo de ese mundo, un signo, una semilla del mundo futuro<sup>35</sup>. Él mismo es un misterio en el sentido paulino de ese vocablo. Porque Dios se ha complacido en hacer habitar corporalmente en Cristo toda la plenitud de la divinidad; y estamos asociados en Él a su plenitud, porque Él es la cabeza de la Iglesia que es su cuerpo, la plenitud de aquel que lo llena todo en todos<sup>36</sup>. El cristiano es pues el reino de Dios presente en este mundo, pero con una presencia oculta. El testimonio de sus obras<sup>37</sup> y el testimonio de sus labios que confiesan el nombre de Jesús<sup>38</sup>, están ordenados al Apocalipsis del misterio que él mismo es en el mundo. Tal es el segundo aspecto del más allá de la celebración litúrgica.

Esos dos aspectos tienen por otra parte un dinamismo común y ambos conducen al más allá definitivo y que no es más que la revelación total de la gloria de Dios. Cuando haya concluido la nueva creación, cuando haya llegado definitivamente la Parusía del Señor, cuando Dios sea conocido cara a cara, tal como El es (cf. *1 Jn* 3,2), entonces será proclamada nuevamente, en la exultación y en la acción de gracias, en la presencia de Dios y de toda la Iglesia reunida desde los confines de la tierra en el Reino (cf. *Didajé*), la Palabra renovadora y definitiva: “He aquí que hago nuevas todas las cosas” (*Ap* 21,5).

### *La enseñanza del Concilio*

Con una insistencia poco común, la Constitución *Sacrosanctum Concilium* afirma esa realidad que, al mismo tiempo que trasciende la acción litúrgica le da su significado pleno, porque, en la Iglesia de Dios, “lo que es presente permanece ordenado y sometido a la ciudad futura que buscamos” (cf. n. 2). Así la liturgia de la tierra, “nos hace participar, por un pre-gusto, en esa liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual tendemos como viajeros que somos, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios como ministro del santuario y del verdadero tabernáculo” (SC 8).

En efecto, cuando la caridad mutua y las alabanzas unánimes de la Santísima Trinidad nos hacen entrar en comunión unos con otros, todos nosotros hijos de Dios, que no formamos sino una sola familia, respondemos a la vocación profunda de la Iglesia, y tomamos parte anticipadamente, de una manera sabrosa, en la liturgia de la gloria perfecta” (LG 57; en ambos casos se lee: *Praegustando participamus*).

La liturgia, por otra parte, no es solamente la cumbre hacia la cual prepara y de la que derivan las actividades de la Iglesia. Es también una fuente de donde brota toda gracia y en particular, “la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios que constituyen el fin de todas las demás obras de la Iglesia” (SC 10). No obstante, sin disminuir por esto la excelencia de la celebración litúrgica, hay que recordar también que “la vida espiritual no está limitada únicamente a la participación de la liturgia” (SC 12). La oración en común no podría expresar el valor de esa liturgia espiritual que es celebrada en lo secreto de la habitación, según la terminología evangélica (*Mt* 6,6). Liturgia espiritual interior, escondida, oculta, que debe florecer en una oración continua según el precepto del apóstol (*1 Ts* 5,17), y la recomendación de toda la Tradición. A partir del sacrificio espiritual, celebrado en comunidad, la liturgia nos consagra como *munus aeternum*, ofrenda eterna. Nos enseña “a llevar siempre en nuestro cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal”<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. *St* 1,18.

<sup>36</sup> *Col* 1,19; 2,9-10; *Ef* 1,22-23.

<sup>37</sup> Cf. *St* 2,18.

<sup>38</sup> Cf. *Hb* 13,15; *Rm* 10,10.

<sup>39</sup> *2 Co* 4,10-11, citado por SC 10.

No sin una cierta insistencia, los Padres del Concilio han querido recordar el más allá de la celebración litúrgica: la liturgia celestial en la que ya participamos, la oración interior, verdadera liturgia espiritual que es la expresión misma del don de sí al Señor en la configuración con su muerte y su resurrección. Esta insistencia por discreta que sea, no por eso desprecia una dificultad, la de situar exactamente liturgia y experiencia cristiana, liturgia y kerigma, liturgia y mística. El descubrimiento de los valores que se despliegan en el corazón mismo de la celebración litúrgica ha podido embotar la toma de conciencia de una realidad más profunda, presente en lo más íntimo de esa acción litúrgica: la experiencia espiritual que anima a la vez la liturgia, la oración interior y el ministerio apostólico. En efecto, esas diversas manifestaciones de la única experiencia espiritual vehiculan la misma vida, la vida del Espíritu dada a la Iglesia, transmitida por la Iglesia en la fe.

Si esto es así, la liturgia deviene la célula original, la médula, el germen a partir del cual toda la vida de la Iglesia se despliega cada vez más ampliamente. En cierto modo la Iglesia y la liturgia coinciden: todas las energías eclesiales están contenidas en la celebración litúrgica. En cada persona y en cada comunidad, habrá pues, siempre una continuidad necesaria entre la liturgia y todo su más allá. Esto no tendrá valor sino en la medida en que queda garantizado ese flujo y reflujo perpetuo entre la fuente litúrgica y lo que podríamos llamar su *pleroma*: el más allá de los textos y de los ritos; el Espíritu en nosotros que se expresa por la oración y el testimonio que gime en la espera de la redención perfecta, cuando seamos introducidos en la ciudad del gran Rey.

Es a ese más allá, que es también el centro de la realidad litúrgica, al que debe llevarnos toda celebración. Y eso por sobrepasarse continuamente, lo cual supone un despojamiento de los ritos litúrgicos. Así, por la mediación de ritos simples, transparentes al misterio de vida que ellos expresan y comunican, el pueblo cristiano participa plenamente y activamente en la Santa Liturgia, ejerciendo así el sacerdocio real con que fue revestido por su bautismo (cf. SC 14).

### *El Monacato, obra de Dios*

Para quien lee los antiguos textos monásticos al margen de toda problemática moderna, el lazo viviente que une la liturgia a su más allá aparece claramente, signo de una robusta salud espiritual. Problema, no lo hay generalmente, porque una sola y misma vida anima todas las manifestaciones del único misterio. La única preocupación es la de permanecer en la palabra evitando que la elocuencia estéril del hombre venga a sofocar el Espíritu en los corazones.

Numerosos serían los testimonios que podríamos citar para poner en evidencia esa armoniosa compenetración entre la liturgia, la oración y la vida monástica. Estudiaremos algunos. Que nos baste, por ahora la curiosa pero significativa evolución semántica de la expresión *Opus Dei*<sup>40</sup>. En los textos antiguos, la Obra de Dios se refiere a toda la vida espiritual del monje, y hasta la vida monástica, sin más. En forma progresiva llega a designar casi exclusivamente la vida de oración organizada en torno a la lectura de la Palabra, la salmodia y la oración silenciosa.

En los textos más tardíos, en la *Regla* de san Benito, por ejemplo, la expresión está reservada para la celebración litúrgica. El sentido fuerte y global, no es, sin embargo, dejado de lado. Cuando san Benito habla del *Opus Dei*, entiende con ello, en primer lugar, la celebración comunitaria. No excluye, sin embargo, lo que llamamos aquí “su más allá”, que para un monje se manifestará muy especialmente en esa liturgia interior: la oración del corazón. Esta se aprende en la oración comunitaria. Es ahí que el joven monje se esfuerza en encontrar el lugar del corazón, santuario viviente de la liturgia espiritual<sup>41</sup>. Celebración litúrgica y liturgia interior, en perpetua referencia

---

<sup>40</sup> Cf. Ireneo HAUSHERR, *Opus Dei*, OCP XIII (1947) 195-218; reeditado en: *Etudes de spiritualité Orientale*, Roma (1969), pp. 121-144.

<sup>41</sup> “Verdadero santuario, aún antes de la realización futura: el corazón sin pensamiento, movido por el Espíritu. Todo se celebra allí y se expresa allí pneumáticamente. Aquel que no ha obtenido ese estado desde ya puede ser, por sus demás virtudes, una piedra de calidad para la edificación del Templo de Dios, no aún el templo del Espíritu y su Pontífice”, GREGORIO EL SINAÍTA: “Sobre los mandamientos 7”.

recíproca, constituyen el corazón de la vida monástica, aunque ambos por una singular antonomasia son llamados por el mismo nombre: *Opus Dei*.

“No preferir nada a la obra de Dios” dirá Benito (RB 43), no que se deba preferir la oración litúrgica a la oración interior, sino para significar que la actividad de la oración, ya la personal o la comunitaria, es lo esencial de la vida monástica. En esto, san Benito es el eco fiel de la tradición monástica más auténtica “no hay una medida indicada, porque decir: “orad sin cesar y sin intermisión” no comporta una medida. En efecto, el monje que reza solamente cuando está de pie para la oración, no reza<sup>42</sup>.

### *El Misterio de la Palabra*

Ese vínculo orgánico que existe entre la vida monástica y el *Opus Dei* por una parte; y dentro de la Obra de Dios, entre la celebración litúrgica y su más allá, descansa sobre un parentesco de estructura. Esa estructura común, es importante insistir en ello, se organiza en torno a la Palabra de Dios y de su misterio en nosotros aquello que al comienzo hemos llamado: La Tradición de la Palabra. Misterio de prodigiosa eficacia, la Palabra no deja la boca de Dios para volver a Él sin resultado, sin haber hecho lo que Él quería y cumplido su misión (*Is* 55,10-11).

Es en su corazón donde el hombre debe acoger la Palabra de Dios. Restaurado en su integridad original, el corazón del hombre está hecho para la Palabra y la Palabra está hecha para el corazón del hombre. Es en su corazón donde la Palabra es sembrada (*Mt* 13,19; *Lc* 8,12). Pero será indispensable que ese corazón sea purificado (*Mt* 5,8; *Hb* 10,22), y bien dispuesto (*Lc* 8,15), Porque nuestro corazón está habitualmente endurecido y nuestro espíritu cerrado (*Mc* 6,52; 8,17; *Jn* 12,40; *Ef* 4,18; *Hb* 3,8. 15; 4,7). Es lento para entregarse a la Palabra (*Lc* 24, 25). Está lleno de tinieblas (*Rm* 1,21). Se entorpece fácilmente con los placeres, las preocupaciones (*Lc* 21,34). Y así, se torna incapaz de gustar su alimento espiritual: la Palabra de Dios. He aquí porque Dios mismo debe intervenir para abrir el corazón al hombre, quitar de sus entrañas su corazón de piedra y darle su corazón de carne (*Ez* 36,26-27), a fin de que, pueda abrazarse a la Palabra de Dios, de nuevo (*Hch* 16,14).

El Señor Jesús ha partido el Pan de la Palabra, para nosotros, para que, oyendo Su voz, nuestro corazón se inflame y se encienda (*Lc* 24,32), para que los ojos de nuestro corazón sean completamente iluminados (*Ef* 1,18). Habiendo retornado a su Padre, nos ha enviado el Paráclito (*Jn* 14,16), la Unción que nos instruye en todo (*I Jn* 2 27), el Espíritu Santo que nos recuerda todo lo que Cristo nos ha dicho (*Jn* 14,26). Es entonces cuando la Palabra se entrega, por decir así, al corazón del hombre. Un diálogo fecundo y vivificante se entablará entre el Espíritu que dormitaba en el fondo de nuestro corazón y el Espíritu Santo que sobreviene en la Palabra. Engendrando de nuevo de un germen incorruptible (*I P* 1,23), el corazón renace de la Palabra. En la Palabra, en Cristo (*St* 1,23), el “hombre escondido del corazón” (*I P* 3,4), se forma y toma consistencia en nosotros.

El Antiguo y el Nuevo Testamento disponen de un vocabulario muy rico para describir esta operación fundamental por la cual la Palabra de Dios inviste el corazón del hombre, es asimilada por él, y por él también reproducida, devuelta a Dios. El corazón acoge la Palabra, la come y la digiere (*Ez* 3,1-3). El hombre la esconde en su corazón (*Sal* 118,11), la recoge en su seno (*Jb* 23,12), la retiene (*Lc* 8,15), la escudriña (*Sal* 118,2. 24. 69. 115), se aficiona a ella (*Hch* 16,14), la rumia (*Lc* 2, 19), la musita día y noche (*Sal* 1,2). Permanece sin cesar en la Palabra y se instala en ella (*Jn* 8,31), igualmente la Palabra mora y habita en Él (*Col* 3,16).

Transformado por ella, el corazón puede devolver la Palabra (*¡Eruptare Verbum!*). Esta se ha tornado el tesoro del corazón (*Lc* 6,45) del cual el Padre de familia saca lo antiguo y lo nuevo (*Mt* 13,52).

---

<sup>42</sup> Preguntas y respuestas sobre la manera en que hay que permanecer en la celda y sobre la contemplación, n° 22; trad. francesa del P. J. C. GUY en “Les Apophtegmes des Pères du Désert” (Textes de spiritualité orientale, n. 1). *Pro manuscripto*, Abbaye de Bellefontaine, p 422. Cf. Bernard BESRET, MD 88 pp. 83-95; P. DESEILLE, *Liturgie et Monastères*, 1967, p. 140.

Desbordando de acción de gracias (*Col 2,7*), el corazón es consagrado santuario de oración y de eucaristía perpetua.

En adelante el corazón ha encontrado la actividad para la cual ha sido hecho y que consiste en meditar y volver a meditar la Palabra dentro de sí. Casiano lo llama “*volutatio cordis*”, el balanceo del corazón (*Col 10,13*). Nuestro corazón queda impregnado a fondo, “*anima grvida Verbi*” decía san Bernardo (*In CC 65,13*). Está listo para devolver la Palabra de Dios, proferirla de nuevo en el Espíritu, tornarse mártir y testimonio delante de sus hermanos, alabanza e intercesión delante de Dios.

Hemos reencontrado así en la Palabra de Dios, en el acontecimiento espiritual de su Tradición, el principio unificante de toda la obra de oración en nosotros. Ese “curso de la Palabra” (*2 Ts 3,1*) rige estructuras que culminan en un diálogo inefable entre la Palabra y nuestro corazón.

En vez de emplear solamente una terminología bíblica, hubiéramos podido describir ese mismo proceso mediante el vocabulario espiritual de Oriente y Occidente<sup>43</sup>. Porque se trata aquí de una constante de la literatura espiritual, y especialmente monástica, en todas las épocas, en todas las regiones y en todos los medios cenobíticos y eremíticos. Quisiéramos ahora, al seleccionar algunos ejemplos en el inmenso patrimonio monástico, subrayar la universalidad de esa experiencia espiritual de la Palabra de Dios. Estas percepciones serán necesariamente limitadas. Quisiéramos que fueran tan sugerentes como sea posible.

#### *El Libro de los Grados: las tres Iglesias*

El primer documento que interrogamos se sitúa en Asia Menor. Contemporáneo a los orígenes del monacato<sup>44</sup>, al cual parece hacer alusión; ese escrito muy antiguo es el testigo de una tradición pre-monástica. El Autor se dirige a ascetas que viven o no, juntos. Cristianos que quieren vivir en la perfección, no están habitualmente separados de la comunidad cristiana. Su género de vida es -a menudo- del tipo ambulante. Frecuentan sin embargo, las celebraciones litúrgicas comunes a todos. Están especialmente consagrados a la oración y a la enseñanza. Escrito en lengua siríaca, ese documento presenta una exposición completa de la teología espiritual, basada en una visión de Dios y del Hombre que proviene directamente de la Biblia y donde la veta judeo-cristiana es a menudo, evidente. A pesar de su antigüedad, el *Libro de los Grados* ha elaborado ya una teología de las relaciones entre la liturgia y la oración interior. En su corazón, Dios destinaba al hombre a tornarse un ser litúrgico. Misteriosamente presente al cielo y a la tierra, lazo viviente entre la creación visible e invisible, Adán era “santo y perfecto como los vigías y los ángeles... perteneciendo a la tierra por su cuerpo”. Enteramente despojado, sin embargo, de lo que está en la tierra, habitaba en los cielos con los ángeles, el espíritu revestido de la Gloria de su Creador” (*21,22*).

Adán no se mantuvo en ese estado. Su papel en la liturgia cósmica ha sido por esto perturbado. Ha renunciado a ser el punto de unión entre cielo y tierra. Ha decaído, enteramente, a la tierra. En adelante, deberá bastarse con una sombra de los bienes verdaderos a que fue destinado. En vez de estar revestido de la gloria de Dios, se cubrirá con vestidos tejidos por mano del hombre. En vez de pan de ángeles, se alimentará con un pan ganado con el sudor de su frente. En vez de la compañía de los ángeles, se contentará con la comunidad del matrimonio y de su hogar (*21,10*). Esas imágenes de los verdaderos bienes no son malas, pero, para el autor del *Libro de los Grados*, no corresponden al designio primitivo de Dios. Permanecen orientadas hacia un “más allá” y su fin es de volver a conducir al hombre a la comunión de los bienes verdaderos.

---

<sup>43</sup> Cf I. HAUSHERR, *Noms du Christ et Voies d'oraison*, Roma 1960. Cf J. LECLERCQ, *Otia Monastica, Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen-Age*, Roma 1963.

<sup>44</sup> Editado por KMOSKO en 1926, en la *Patrologia Syriaca* I,3, el *Libro de los Grados* ha sido ubicado por él en los comienzos del siglo IV, hacia el año 320, inmediatamente después de terminadas las persecuciones, en la *Syria* de la Dominación Romana.

La liturgia es uno de los aspectos de esa economía por la cual el hombre es devuelto a su verdadera morada espiritual en los cielos. Es por su trayectoria a través de una liturgia sensible y corporal, que el hombre cristiano reencontrará su ciudadanía celeste. Esa trayectoria exigirá que muera a las cosas de aquí abajo para permitir a Cristo, el segundo Adán, crecer en Él.

Ese retorno al cielo no es en absoluto un desprecio de la oración comunitaria con sus ritos inevitablemente corporales. Estos permanecen siendo siempre un pasaje necesario, imposible de evitar. Antes de alcanzar la oración espiritual, es necesario primero “ofrecer el sacrificio” como se hace habitualmente en las iglesias: “quedando de pie, en ciertos momentos y en otros poniéndose de rodillas, caminando luego y cantando en el “Espíritu Santo”<sup>45</sup>. Aún los instrumentos de música tienen su valor para la oración. Sirven para aquellos que aún no saben “tocar en las cítaras y en las arpas del Espíritu”, ni “alabar al Señor con sus sentidos interiores”<sup>46</sup>. Esta oración litúrgica que se celebra en momentos determinados, florece en los perfectos en una oración interna. Este es el rasgo distintivo de aquellos a quienes se dirige el autor<sup>47</sup>. Se llama “oración en todo tiempo”, “oración continua”, “alabanza”, “confesión”, “meditación continua del Señor”, “sacrificio del corazón” (3,14), “la oración escondida del corazón que está anclado en el Señor y piensa sin cesar en Él” (12,1).

Toda liturgia visible debe desembocar en esa liturgia invisible del corazón. Este, a su vez, conduce a la liturgia celestial. Se trata aquí en un aspecto concreto de esa economía que lleva de lo visible a lo invisible. Se notará que el vocabulario es aún enteramente bíblico, sin influencia platónica.

“Dios ha hecho dos mundos y dos liturgias, a fin de que a partir de la liturgia visible apareciese la invisible. Así la Alianza visible es semejante a la Alianza oculta, y la Iglesia visible a la Iglesia oculta, y el sacrificio al sacrificio oculto, y los carismas visibles a los carismas ocultos. En una palabra: la liturgia sobre la tierra es enteramente semejante a aquella que está en los cielos. Así aquellos que se encuentran en la Iglesia visible y comen del sacrificio visible están vivos en la Iglesia oculta en el cielo y comen del altar oculto del cielo: la liturgia inefable que sobrepasa toda expresión humana!” (28,8).

Ese texto capital afirma con fuerza el lazo que une toda celebración de aquí abajo a su más allá. De ese más allá, recibe por otra parte, toda su consistencia. Porque la liturgia visible ha sido instituida por Moisés. En la visión cara a cara que Dios le concedió en la cumbre del Monte Sinaí, Moisés fue iniciado “en servir a Dios por el Espíritu en el cielo”, como lo hizo Adán antes de la caída. Moisés pudo, entonces, fuerte por su experiencia espiritual, mostrar al pueblo “corporalmente toda la liturgia del Espíritu”. A partir de él, la liturgia de aquí abajo comulga de nuevo con aquella del cielo (28,10). El pasaje completo de una liturgia a otra se realiza en tres etapas en que, según el vocabulario del autor, atravesando las tres iglesias: la de la comunidad, la del corazón, y finalmente la del cielo.

“La Iglesia de abajo, su altar y su bautismo engendran hombres como los niños. Allí maman hasta ser destetados. Pero cuando comienzan a crecer... hacen de sus cuerpos, templos, y de sus corazones altares, mientras se alimentan de alimento sólido y mejor que la leche, hasta que se tornan perfectos y se alimentan con el mismo Señor, según Él mismo dijo: “Aquel que me come vivirá por mí...”. Esos llegarán a esa Iglesia de arriba que los hará perfectos, entrarán en el cielo de Jesús nuestro rey, servirán en ese palacio grande y excelente que es la madre de todos los vivos” (12,3).

Ninguna de las etapas debería ser descuidada. El autor insiste en ello a menudo: cada una tiene su tiempo y su función propia.

---

<sup>45</sup> 27,5; todo este pasaje se dirige contra una enseñanza fantasiosa que pretende iniciar a la oración, no teniendo en cuenta, “ni la Iglesia ni los sacerdotes”.

<sup>46</sup> El *Libro de los Grados* es más tolerante y menos espiritualista que Clemente de Alejandría que prohíbe explícitamente el uso de instrumentos de música en el culto cristiano, *Pedagogo*, 2,4.

<sup>47</sup> 7,20; 14,2: “Los justos poseen una o dos puertas en el cielo y llaman a ellas cinco veces por día. Pero para los perfectos, el cielo entero es una puerta abierta. Todo el día contemplan al Señor, le cantan y lo alaban progresando de gloria en gloria en el Espíritu, y contemplando al Señor en su corazón como en un espejo”.

“Si despreciamos esa Iglesia visible y si nos separamos de ella y de su altar visible y del bautismo que purifica, jamás nuestro cuerpo se tornará templo, ni nuestro corazón un altar y una fuente de alabanza. La Iglesia de arriba, su altar, su luz, su sacerdocio, tampoco nos serán revelados. Allí, todos los santos están reunidos, aquellos que tienen el corazón puro y habitan la gloria y se deleitan en su luz, porque no han despreciado esa educación bienaventurada que cada día da a luz y educa” (12,2).

A mitad de camino, como en una etapa intermedia entre la Iglesia de arriba y la de abajo, el autor sitúa “la Iglesia del corazón”, donde se celebra invisiblemente la liturgia interior, “la obra invisible de aquel que tiene la experiencia de su corazón” (12,6), que sabe cómo el corazón “celebra como sacerdote interior” (12,2). Es a ella que debe conducir, antes que a nada, la liturgia visible. Es el lugar de encuentro de la liturgia de aquí abajo con la liturgia celeste. Liturgia celestial que era el programa que Dios había fijado a Adán:

“Pasa así tu vida: con tu espíritu, sé en el cielo como un ciudadano de allá arriba, y con tu cuerpo, sé sobre la tierra como peregrino y extranjero. Pero que tu liturgia esté arriba. Celebra la alabanza a la manera de un vigía (ángel) entre los otros vigías” (21,3).

Se ve hasta qué punto la presencia del misterio bajo los ritos litúrgicos es concebida de modo dinámico. No hay inmediatamente coincidencia total, identidad perfecta entre el gesto y el misterio, sino iniciación progresiva y apertura siempre más grande hacia una realidad interior y celeste, presente no obstante, desde el comienzo. Se podría hablar, tal vez, de una presencia incoativa, llamada a un continuo ahondamiento más allá del rito. Por otra parte, la continuidad entre las tres Iglesias y sus liturgias aparece con evidencia. Se sitúa en el Espíritu y en el poder de su acción. Es en efecto, el mismo Espíritu, que opera sin cesar, adaptando su acción litúrgica a la capacidad espiritual de los cristianos:

“No es que la nodriza no tenga con qué alimentar a sus hijitos: es más bien el hijo que es incapaz de alimento sólido. El Espíritu que celebra en la Iglesia visible no es menos poderoso que el que celebra en la Iglesia del corazón o en aquella de arriba, porque es el mismo Espíritu el que celebra en las tres Iglesias. Pero los hijos de Adán son muy débiles y hay que alimentarlos primero como a recién nacidos” (12,5).

### *San Juan Casiano y san Benito*

De esta tradición antigua y pre-monástica pasamos a un medio cenobítico ya fuertemente estructurado: las tradiciones monásticas del sur de las Galias y de Italia, uno o dos siglos más tarde. El maestro indiscutible es aquí, San Juan Casiano.

Formado en la vida monástica en los medios semi-anacoréticos del Bajo-Egipto, permanece, en el fondo de su corazón, un discípulo de los célebres padres del desierto. Se ha podido dudar de la objetividad de su testimonio; no se puede dudar ni de su sinceridad, ni de su genio personal, ni, sobre todo, de su influencia decisiva en materia de oración y de liturgia en el Occidente-monástico. En el segundo libro de las *Instituciones cenobíticas*, Casiano pretende visiblemente promover una reforma litúrgica en los monasterios de las Galias, reforma que fomenta una mayor interioridad contemplativa: se disminuirá el número de salmos, se cuidarán particularmente las pausas de oración contemplativa (II,7 y 10), no poniendo atención al número de versículos que se recitan sino a la inteligencia espiritual que aprovecha en ellos (II,11). Este aligeramiento del Oficio no apunta únicamente a sacar un mayor provecho espiritual de la celebración misma. Se quisiera, por ella, liberar al monje para la liturgia interior:

Ese pequeño número de oraciones obligatorias ha sido divinamente medido para reservar a aquellos cuya fe es más ardiente, el tiempo de proseguir su curso infatigable (II,12).

En efecto, desde que el Oficio ha terminado, cada cual se dirige con premura a su celda, donde de nuevo, celebrará la oración, solo o con otro hermano, más atentamente aún, como un sacrificio privado<sup>48</sup>.

En la prolongación de las vigiliat canónicas se celebra con cuidado redoblado las vigiliat privadas<sup>49</sup>. Estas no difieren de las celebraciones comunitarias en cuanto a su objeto. Unas y otras están formadas por una sucesión de salmos oídos o recitados *-psalmi-* y de oraciones silenciosas *-orationes-*. Unas y otras llevan el mismo nombre: *opus nocturnum* o *meditatio* (II,12,3).

Esta celebración interior se prolonga a través de toda la jornada. Va acompañada de un trabajo manual adaptado, que debe facilitar la oración silenciosa y hacerla ilimitada en el tiempo *ne meditatione quidem spirituali finis imponitur* (II,14). En Egipto, los monjes sobresalen en esta celebración del corazón. Y, por eso, explica Casiano, que pueden dispensarse de recitar las horas menores cuyo uso es común en Siria y Mesopotamia y que Casiano recomienda discretamente a los monjes de las Galias. Jamás los monjes de Egipto cesan en la “meditación de los salmos y de otras Escrituras. Y les intercalan en todo momento, oraciones y plegarias”. Haciendo así, “pasan el día en liturgias que nosotros celebramos en tiempos determinados” (III,2). Se ve la clara continuidad que Casiano establece entre la celebración comunitaria y su más allá, la liturgia interior. Esta última está llamada a prolongar la liturgia comunitaria y a asegurar todo su fruto. Y en último caso, ella podría reemplazarla porque, “lo que es ofrecido sin interrupción tiene más valor que lo que se cumple en tiempos fijos, y un don voluntario es más agradable que acciones cumplidas por una convocación regular” (II, 2). Esa eventual sustitución no plantea, por otra parte, ningún problema y Casiano se inclina a ver en ella, ventajas. Porque los esquemas de las dos celebraciones son exactamente los mismos: salmodia, *oratio*, lo cual, unido, forma la *Meditatio spiritualis*. Esta *meditatio* tiende a tornarse la única ocupación del monje, la *iugis meditatio* o *usus incessabilis* (Coll. X,11) de una palabra de Dios que conduce el corazón hacia la oración pura (Coll. X,11). Se recordará aquel pasaje célebre en que Casiano describe la comprensión espiritual de las Escrituras y la manera en la cual los Salmos se tornan el alimento de la oración.

San Benito utiliza aún fielmente el vocabulario técnico de san Juan Casiano y parece realmente conocer una situación análoga en todo sentido. Para la Palabra (salmodia, *lectio*), como para la oración (*oratio*), prevé una doble celebración: una pública y la otra privada<sup>50</sup>. Al lado de la salmodia en común prevista hasta en el detalle, la *Regla* recomienda la oración privada del salterio a la cual debe unirse la lectura de la Escritura<sup>51</sup>. San Benito la designa con el nombre heredado de Casiano: *meditatio*, rumia interior y espiritual de los salmos. No difiere casi de la lectura meditada de la Escritura, a la cual, por otra parte, muchas veces es asociada<sup>52</sup>. El mismo término resume también todas las disciplinas de la iniciación monástica: la *meditatio* es la ocupación principal del novicio<sup>53</sup>. Como entre los monjes de Egipto descritos por Casiano, el intervalo que sigue a la oración de la noche, está de preferencia, consagrado a esa meditación:

“Quod vero restat post vigiliat, a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviatur” (RB 8).

Esa frase perfectamente clara para quien conoce el vocabulario técnico de la *Instituta* de Juan Casiano, ha sido muy mal interpretada por la mayoría de los comentadores modernos. La palabra *indigere* significa para ellos una necesidad de estudios intelectuales, a los cuales reducen la

---

<sup>48</sup> II,12,3.

<sup>49</sup> II,13,3.

<sup>50</sup> Cf. Adalbert de VOGÜÉ, *Le sens de l'office divin d'après la Règle Saint Benoît*, RAM 42 1966, 389-404; 43 (1967), 21-23.

<sup>51</sup> RB 48.

<sup>52</sup> RB 48.

<sup>53</sup> RB 58.



*meditatio*<sup>54</sup>. Ahora bien, parece que, sin duda alguna, *meditatio* conserva aquí, más que nunca, su sentido estricto: el rumiar interior y privado del salterio y de la Escritura. El verbo *indigere*, por su parte, no significa solamente una necesidad que se debe remediar, sino, más positivamente, el atractivo interior que, impele al monje a esa meditación solitaria<sup>55</sup>.

El sentido del pasaje se torna evidente. San Benito invita a los hermanos a la meditación privada durante el tiempo que separa el fin de las vigiliias del comienzo del día, al menos aquellos que “psalterii vel lectionum aliquid indigent”: aquellos que se sienten atraídos, que sienten necesidad de orar los salmos o de hacer un poco de lectura. Esta frase no significa una preparación intelectual a la celebración litúrgica, sino que describe su más allá en una celebración privada para lo cual se debe dejar completa libertad.

Hay que hacer la misma constatación para la *oratio* de que habla la *Regla*. Ella también se desdobra. La primera tiene lugar *in conventu*, durante la *sinaxis* litúrgica celebrada en común. Esta será breve: dada la señal del superior todos los hermanos se levantan juntos (RB 20). La alusión a las *orationes* mencionadas por Casiano, esos momentos de oración silenciosa al final de cada salmo, según la práctica de los monjes de Egipto, es transparente<sup>56</sup>. San Benito debió conocer esa práctica: una *oratio* al final de cada salmo. La otra *oratio* de que habla san Benito tiene lugar, una vez terminada la obra de Dios, “explete opere Dei” (RB 52), fuera de toda celebración litúrgica propiamente dicha<sup>57</sup>. Es llamada *peculiaris* o privada<sup>58</sup>. Permite el orar *secretius*<sup>59</sup>, en privado o apartadamente o también *simpliciter*, es decir, aisladamente, solitariamente<sup>60</sup>. Por eso es que san Benito recomienda que fuera del tiempo del Oficio, el oratorio sea un lugar de silencio y de recogimiento. Esa oración privada será generalmente breve a fin de ser pura (RB 20), según la consigna tomada de Juan Casiano (*Inst.* II,10,3). Sin embargo, puede prolongarse bajo el influjo de la gracia.

A la *indigentia*, deseo interior que impulsaba a la recitación privada del salterio, corresponde aquí una *inspiratio* de la gracia que lleva al monje a prolongar su oración personal. Pero en general la oración breve, ferviente y muchas veces repetida es camino más seguro al estado de oración continua. Ya Casiano aconsejaba “hacer breves oraciones pero frecuentes para que podamos, al rezar a Dios más a menudo, adherir constantemente a Él: breves para evitar por ese medio las trampas con que el diablo nos ataca y con que trata de cansarnos sobre todo a la hora de la oración” (*Inst.* II,10,3). Ellas nos conducirán hacia la oración continua que san Benito cita entre los instrumentos de las buenas obras después de la audición de la Palabra de Dios: “Lectiones sanctas libenter audire, orationi frequenter incumbere”. Esa colocación es significativa. Subraya con mucha discreción el lazo que une entre ellas la Palabra y la oración<sup>61</sup>.

### *Barsanufio y Juan: el Hesicasmo*

Abordemos ahora otra tradición: el *hesicasmo* palestino. Nuestros testigos: dos ancianos de los cuales nada se sabe ano ser que vivieron como reclusos, a comienzos del siglo VI, en el monasterio del abad Seridós, al sur de Gaza: Barsanufio, el gran Anciano, y Juan, el profeta.

---

<sup>54</sup> Algunos ejemplos: “Para el tiempo que queda después de los Oficios nocturnos, empléense en aprender los salmos y lecciones que sean necesarios” Dom CALMET, Paris 1847. Y así los Benedictinos de Farnborough, Paris 1914, A. SAVATON, Lille 1950; G. PENCO, Firenze 1958; A. DUMAS, Paris,1961; E. de SOLMS, Paris 1965.

<sup>55</sup> *Indigens* puede tener el sentido de “que desea”.

<sup>56</sup> *Inst.* II,7: “... Omnes pariter eriguntur”.

<sup>57</sup> Cf. RB 67 donde se habla de la última oración de la Obra de Dios, lo cual hace suponer que hay varias.

<sup>58</sup> RB 49 y 52.

<sup>59</sup> En TERTULIANO, *De Oratione* 1 y en CIPRIANO *De Dominica oratione* 4, la expresión *secreta orare* designa propiamente la oración privada en oposición a la que es celebrada en común.

<sup>60</sup> Y no “con toda simplicidad” como se traduce a menudo, ya que el sentido primero de *simpliciter* es: solo, singularmente.

<sup>61</sup> Cf. A. de VOGÜÉ, “Orationi Frequenter incumbere” RAM 41 (1965), 467-472. Allí ha demostrado la expresión *frequens oratio* es en esa época sinónimo de *jugis oratio*, oración continua.

De orientación netamente eremítica, la tradición *hesicasta* desarrolla una espiritualidad muy interiorizada que, a primera vista, deja poco lugar a la celebración litúrgica comunitaria. ¡Y con razón! En el caso de los eremitaños y de los reclusos, la oración en común es prácticamente inexistente. No obstante, de una manera paradójica, es tal vez aquí donde podemos comprender con más claridad, la identidad fundamental de estructura que liga la liturgia a su más allá. Para el monje que se ha establecido en la *hesiquía*, que ha abrazado la vida eremítica, una sola cosa importa: sostener firmemente la espada del Espíritu, la *Diakrisis*, el discernimiento, instrumento espiritual que permite al ermitaño reconocer en su corazón los llamados del Espíritu. Son ellos los que reglamentarán la vida del *hesicasta*, reemplazando así los cánones o reglamentos que organizan la vida en el cenobio:

“Un *hesicasta*... no tiene regla. Al contrario, tú, haz como el hombre que come y bebe en la medida en que le es agradable. Por lo tanto cuando sucede que lees y percibes la compunción de tu corazón, lee pues, todo lo que puedes. Lo mismo para la salmodia. Para la acción de gracias y la letanía, rétenlos según tus fuerzas y no temas: las gracias de Dios son sin arrepentimiento (carta 182)<sup>62</sup>. No desees pues, las prescripciones, porque no deseo que estés bajo la ley, sino bajo la gracia. En efecto, ha sido dicho: ‘ninguna ley ha sido dada para el justo’, y queremos que te estés entre los justos. Atente al discernimiento del mismo modo que el piloto que dirige el navío contra los vientos” (L 23).

Tal es la actividad del ermitaño, dirigida enteramente por el Espíritu, según el testimonio del Apóstol: “Todos aquellos a quienes el Espíritu anima, son hijos de Dios” (Rm 8,14). Si el Espíritu de Dios es así la Regla y el canon de todo lo será ciertamente de la oración. Barsanufio responde aun monje que le pregunta la medida de la oración incesante y si debe seguir en ese punto una regla:

«La medida de la oración incesante pertenece a la *apatheia*. Cuando reconozcas la venida del Espíritu, él te enseñará todo. Si él te enseña todo, también te enseñará lo que se refiere a la oración. Porque el Apóstol dice: “No sabemos orar como se debe, pero el Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables”» (L 182).

Si el ermitaño no conoce la celebración común de la liturgia, se entrega sin embargo, a la salmodia, a la lectura meditada, a la oración vocal: su liturgia personal. Los grandes hesicastas tenían perfecta conciencia de ello: la oración vocal representaba para ellos el pedagogo que debía conducirlo a la oración silenciosa, que es una simple presencia de Dios. Orar sin cesar en su corazón, sin que jamás colabore la lengua “es propio de los perfectos capaces de dirigir su espíritu y de guardarlo en el temor de Dios. Pero aquel que no puede guardar sin cesar la presencia del espíritu junto a Dios debe añadir (a su oración) la meditación y la oración de los labios” (L 431).

Y Barsanufio ilustra esto con una parábola:

“Ved los que nadan en el mar: los nadadores experimentados se lanzan al agua con seguridad, sabiendo que el mar no puede tragarse a los buenos nadadores. Por el contrario, el que recién aprende a nadar, desde el momento en que se siente que se hunde en el agua, temiendo la asfixia, se retira enseguida para permanecer en la orilla. Luego de cobrar ánimo, se mete de nuevo en el agua. Hace varios ensayos de esa manera hasta que alcanza la perfección de los nadadores experimentados” (L 431).

No se podría explicar mejor la actividad, la ascesis de aquél que tiende a la perfección de la oración interior. Cualquier cosa que haga: que se ejercite con absoluta simplicidad en permanecer en el Océano divino, que descansa en las playas de las Escrituras en la meditación y la salmodia, el ermitaño no tiene más que una sola ocupación: la de estar atento a la Liturgia del Espíritu en su corazón. En la carta 74, Juan, el profeta, traza el programa del monje *hesicasta*:

---

<sup>62</sup> Todos los textos de Barsanufio y de Juan son sacados de la edición de NICODEMO EL HAGIORITA.

«Las horas y los himnos eclesiásticos son tradiciones: son excelentes para ser ejecutados juntos por el pueblo y también en los cenobios a causa del conjunto de muchas personas. Pero los de Scete no tienen horas y no dicen himnos. Tienen sucesivamente el trabajo de manos y la meditación, ambos interrumpidos por una corta oración. Cuando te mantienes de pie para la oración debes invocar al Señor para ser liberado del hombre viejo, o bien debes decir el Padre Nuestro, o bien las dos cosas juntas; luego te sentarás para el trabajo de manos y la meditación, ambos interrumpidos por una corta oración. Puedes prolongar la oración cuando te levantas o rezas sin interrupción, según el precepto del Apóstol, pero no quedes entonces de pie. Porque durante el día entero tu espíritu está en oración. Cuando te sientas para el trabajo de manos, es necesario recitar de memoria (*apostethidzein*) o leer salmos. Al fin de cada salmo, reza permaneciendo sentado: “Dios ten piedad de mí, miserable!” Si sucumbes a los pensamientos añade: “Dios, tu ves mi aflicción, ayúdame”. Cuando hayas terminado tres hileras de tu tejido<sup>63</sup>, levántate para la oración, haz la genuflexión de la misma manera y de nuevo de pie haz la oración como acabamos de decir. En Vísperas, los de Scete recitan doce salmos. Al final de cada uno dicen el alleluia en vez de doxología y hacen oración. Y lo mismo por la noche: doce salmos y luego se sientan para el trabajo de manos. Si alguno desea hacerlo, lo recita de memoria; otro escudriña sus pensamientos, otro la vida de los Padres. Aquel que lee cinco de ocho páginas, dice también el trabajo de manos (?). Aquel que lee salmos o que recita de memoria debe hacerlo por los labios (en voz alta), al menos que haya otro a su lado y que desee que nadie sepa lo que hace» (L 74).

Imposible presentar de manera más clara la ocupación del hesicasta. Naturalmente está compuesta de una sucesión perfectamente equilibrada de trabajo manual y de estaciones de oración más intensa. De hecho, sin embargo, en lo más íntimo del corazón, la oración y la presencia de Dios no cesan jamás. En la carta que acabamos de citar nos es propuesto por dos veces el ejemplo de los de Scete. Es, en efecto, porque volvemos a encontrar una tradición nacida en los orígenes mismos del monaquismo y se podría citar aquí más de un apotegma que ilustra ese ritmo de vida típicamente monástica<sup>64</sup>. Si la oración continua no anima a ese ritmo, la celebración litúrgica comunitaria pierde su significado:

“Por intermedio del Abba del monasterio que tenía en Palestina el Bienaventurado Epifanio, obispo de Chipre, supo lo que sigue: ‘Gracias a tus oraciones, no descuidamos ninguna regla; muy al contrario, recitamos con mucha solicitud Tercia, Sexta y Nona’. Entonces Epifanio los reprendió y les hizo la observación siguiente: ‘Es evidente que no os preocupáis de las otras horas del día, si os abstenéis de orar’. El verdadero monje debe, en efecto, tener continuamente en su corazón la oración y la salmodia”<sup>65</sup>.

Afirmación categórica de la absoluta necesidad de un más allá litúrgico, sin el cual la celebración pierde todo su valor. Al terminar hay que subrayar que esa manera de enfocar la *synergia* de la oración litúrgica y de la oración interior no debe estar únicamente reservado a la tradición anacorética o semianacorética. En los monasterios de Pacomio, a quien -hoy en día- es habitual conferirle el título de fundador de la *koinonía*, se encuentra la misma intuición fundamental. De su padre, abba Palemón, Pacomio recibe, con su iniciación a la vida monástica, el canon de la oración:

“En cuanto a la regla de la colecta, sesenta oraciones al día y cincuenta de noche; sin contar las jaculatorias que hacemos a fin de no ser mentirosos, puesto que se nos ha mandado orar sin cesar”<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> También se puede traducir: “Cuando hayas trabajado en tejido durante tres ‘stichoi’ de salmo...”.

<sup>64</sup> Un anciano fue a visitar a otro anciano de Scete. Habiendo admirado su manera de vivir le pregunta cómo lo logró. El anciano le contesta: “No he recibido de mis padres esta enseñanza, pero, así como me veis ahora, he sido toda mi vida; un poco de trabajo, un poco de meditación y en cuanto soy capaz me mantengo puro en los pensamientos y me opongo a los que se presentan. Así el espíritu de contemplación ha venido sin que lo sepa...”.

<sup>65</sup> *Les Apophtegmes des Pères du désert. Serie Alphabétique*, Epifanio 3.

<sup>66</sup> *Vida de Pacomio*, Am 348; SBo 10. Citado según A. VEILLEUX, *La Liturgie dans le monachisme pachômien au quatrième siècle*, Studia Anselmiana 57, Roma, 1968, p. 287.

## *La liturgia del Evangelio*

En lo secreto de nuestro corazón, el Espíritu de Dios construye la Iglesia. Es allí donde él nos recapitula en Cristo, a fin de que seamos santos e inmaculados en el amor (*Ef 1,4*. 10) ofreciendo sin cesar a Dios continuas acciones de gracias por las maravillas que ha operado en Su Hijo. Es el Espíritu, “la perla preciosa” (*Mt 13,46*), “el tesoro escondido” del corazón (cf. *Mt 13,44*). Él es la semilla de la vida eterna y la prenda de nuestra glorificación. Él es el artífice de nuestra oración. Él es la luz increada en la cual nos tornamos capaces de contemplar el rostro del Señor. Participando en esta iluminación divina, nos tornamos “la imagen de la Imagen” según la expresión de San Atanasio, y con el rostro descubierto irradiamos la gloria del Señor (cf. *2 Co 3,18*). También es el Espíritu quien suscita en la Iglesia, según la inefable riqueza de su gracia, los diferentes ministerios que sirven a la Palabra en su carrera y que edifican el cuerpo de Cristo (cf. *1 Co 12,7-11*). Tales son las energías del Espíritu, por ellas, Dios mismo se hace conocer a la faz de la Iglesia y del mundo. Tales son los dones espirituales, los carismas con que el Espíritu adorna la Iglesia, “como una novia adornada para su Esposo” (*Ap 21,2*). Tal es también el segundo aspecto del más allá de la liturgia. Creados por el Espíritu para estar al servicio de la Palabra, son el fruto del crecimiento de esa Palabra en nosotros. Nos hace servidores de la Palabra, los colaboradores de Dios en su obra de salvación. Constituyen en su maravillosa variedad y riqueza lo que podríamos llamar la liturgia del Evangelio en la cual cada uno, según la gracia que ha recibido del Espíritu, cumple su ministerio.

Como la oración, esta liturgia del Evangelio se sitúa al lado mismo de la celebración comunitaria, pero al mismo tiempo la trasciende por todas partes. La precede, porque ella es la que llama, convoca, reúne a los creyentes para la celebración litúrgica, prefiguración de la asamblea de todos los elegidos en el Reino. Se sitúa en el corazón mismo de esa celebración, que, en su totalidad, es proclamación sacramental del misterio de Cristo. Partiendo de esa celebración y como procediendo de ella, la Palabra del Testimonio se propaga por toda la tierra. Este concepto según el cual el anuncio de la Palabra, en todas sus dimensiones, es una verdadera liturgia, se encuentra en todo el Nuevo Testamento. La liturgia de la Nueva Alianza es realizada en primer lugar por Cristo (cf. *Hb 8,6*; *8,1-2*).

Por su obra de salvación, Cristo ha reconciliado todos los seres con Dios realizando la paz por la sangre de su Cruz (cf. *Col 1,20*). El anuncio de esa salvación por la predicación apostólica es, también uno de los aspectos de esa liturgia nueva. Era Dios quien se reconciliaba con el mundo en Cristo y ha colocado en los labios de los Apóstoles las palabras de la reconciliación (cf. *2 Co 5,18-19*). San Pablo que fue segregado para anunciar el Evangelio de Dios (cf. *Rm 1,1*), no cesa de proclamarse el ministro del Evangelio (cf. *Col 1,25-27*). El Apóstol es la liturgia de Jesucristo, sacerdote del Evangelio de Dios (cf. *Rm 15,16*). Es así como realiza el culto espiritual que debe a Dios: “Dios a quien sirvo en mi espíritu en el Evangelio de su Hijo...” (*Rm 1,9*). Purificados de las obras muertas por la efusión de la sangre de Cristo, los cristianos son consagrados para rendir un culto al Dios vivo (cf. *Hb 9,14*). Desde entonces, toda su vida anuncia el Evangelio<sup>67</sup>. Caminando de este modo, según el Espíritu, se ofrecen a Dios como una hostia viva, santa y agradable a Dios (cf. *Rm 12,1*). Y san Pablo añade: “Es ese el culto espiritual que debéis rendir”.

Los cristianos darán testimonio de la Palabra de Dios principalmente por su caridad fraterna (*Jn 13,35*). Ese amor humilde de los demás, y especialmente por los pobres, forma parte, pues, del testimonio evangélico: el menor servicio es una liturgia porque encierra en sí la manifestación del Misterio, y esto explica que san Pablo no duda en llamar liturgia la colecta que él ha organizado para las Iglesias de Palestina: “El servicio de este préstamo sagrado (lit: la diaconía de esa liturgia; se trata de la colecta) no sólo provee a las necesidades de los santos; es también una fuente de numerosas acciones de gracias a Dios” (cf. *2 Co 9,12*; *Rm 15,27*).

---

<sup>67</sup> “De una manera eminente, toda la vida del monje reviste un carácter litúrgico... así como en el martirio, ese rol proviene de su ser más que de su acción. Es por ser lo que es que el monje ejerce una función irremplazable en la Iglesia, el de asegurar la realización integral del ideal predicado por la jerarquía, el de vivir en su plenitud la realidad producida y significada por la vida sacramental de la Iglesia... Él manifestará en la Iglesia el misterio de la *Res* del sacramento que la oración llama al ser bajo el símbolo místico” (P. MONCHANIN VS 435, 1958, 87).

Manifestación del plan de Dios, la liturgia del Evangelio no es una obra de hombre. Al igual que la palabra devuelta en la oración, ese testimonio y ese servicio son antes que nada una obra del Espíritu Santo. Se ve por esto la unidad profunda que existe entre el más allá del servicio litúrgico en la oración interior y lo que llamamos aquí la liturgia del Evangelio.

El principio de esa unidad no es otro sino el mismo Espíritu. Recordémoslo, Él es quien reúne en una misma actividad espiritual la oración litúrgica y la liturgia del corazón. Es Él quien despierta el germen de la Palabra depositada en nosotros, realizando así el misterio de nuestra divinización. Es Él también quien atestigua por toda clase de buenas obras y en palabras poderosas, el Reino que realiza en nosotros su Parusía. De un cabo al otro del misterio cristiano, el Espíritu es quien realiza su obra. El Concilio Vat. II, en su profunda reflexión sobre la Iglesia, ha expresado magníficamente la unidad de ese proyecto divino (cf. LG 4).

### *Testimonio del Evangelio y la Paternidad Espiritual*

La experiencia monástica es tal vez uno de los lugares privilegiados en que la diaconía de la Palabra y la liturgia del Evangelio son vivificados con la mayor intensidad espiritual. Se sabe que los documentos escritos que poseemos de la tradición monástica no son más que ese testimonio de la transmisión de la Palabra. Los Apotegmas, en su forma original, nos describen el ministerio de la Palabra que es el carisma propio de los Padres. Hay allí, en efecto una necesidad claramente percibida por los antiguos: en la relación que inaugura la paternidad espiritual se opera el acontecimiento, espiritual por excelencia: la transmisión, la *paradosis* de la Palabra. Esa necesidad se origina en nuestra capacidad de *intelligere* la Escritura, de percibir en ella, con oído espiritual, la Palabra de Dios. Porque esa Palabra nos habla el lenguaje de Dios que el hombre síquico no puede percibir. Sólo el hombre espiritual que es enseñado por el Espíritu de Dios conoce las cosas de Dios y comprende su Palabra (1 Co 2,13-16). El primer paso del monje es, entonces, descubrir esta incapacidad profunda:

«Unos ancianos vinieron un día a ver a *Abba* Antonio. Entre ellos se encontraba allí *Abba* José. Queriendo probarlos, el anciano les propuso una palabra de la Escritura y comenzando por los más jóvenes, les preguntó que significaba esa palabra. Y cada uno hablaba según su capacidad. Pero a cada uno el anciano decía: “No has dado con ello”. Se dirigió por último a *Abba* José: “Tú, ¿cómo explicas esa palabra?”. El interrogado respondió: “No sé”. Entonces *Abba* Antonio dijo “Verdaderamente *Abba* José ha encontrado el camino porque ha dicho: no sé”»<sup>68</sup>.

El segundo paso es de grandísima importancia. Al mismo tiempo que persevera en la esperanza e implora sin cesar la gracia del Espíritu Santo el novicio debe ponerse en la escuela de un padre *pneumatóforo* de quien recibirá la Palabra. El padre espiritual no es solamente un anciano que tiene que educar a jóvenes monjes iniciándolos en la sabiduría de la vida. Menos aún un preceptor encargado de asegurar una especie de formación intelectual. Es un hombre que, lleno de la fuerza del Espíritu Santo, se ha tornado el profeta de Dios: por la venida del Espíritu en su corazón, está repleto de poder para clamar la Palabra<sup>69</sup>. Tal es sin duda, el carisma propio de la paternidad espiritual:

“Unos hermanos que estaban con seculares, vinieron con ellos a encontrar a *abba* Félix y le suplicaron les dijera una palabra. Pero el anciano guardó silencio. Después de que lo hubieran instado largo tiempo, les dijo: ¿queréis oír una palabra?, ellos respondieron: ¡Sí, *abba*! El anciano dijo entonces: ahora, ya no hay palabra. Cuando los hermanos interrogaban a los ancianos y hacían lo que les decía, Dios enseñaba cómo hablar. Pero ahora, que interrogan sin

<sup>68</sup> *Les Apoptegmes des Pères du désert, serie alphabétique*, Antonio, 17.

<sup>69</sup> Cf. Dom CASEL, *Monachisme et Pneuma. Morgenlandisches Christentum*, 1940, p. 236; citado según “Teología de la Vida Monástica según grandes monjes de épocas modernas y contemporáneas”, Ligugé 1961, p. 169.

hacer lo que escuchan, Dios ha retirado a los ancianos la gracia de la Palabra y ya no encuentran qué decir, puesto que ya no hay quien la practique...<sup>70</sup>.

Que nadie se engañe sobre la importancia de esa transmisión de la Palabra. Ella prolonga hasta nosotros la Palabra creadora que ha dado la existencia al universo. Ella es el eco de la primera palabra que Dios ha gritado sobre el mundo, el día en que hizo brotar la luz de en medio de las tinieblas. Mil veces feliz aquel que ha escuchado con sus oídos la Palabra del Origen por la boca de su padre.

“Todas las palabras que por el Espíritu salen de la boca de los santos son una palabra que sale de la boca de Dios. Tal es sin duda, su poder, la inspiración sabrosa del Espíritu, de la que no todos gozan sino aquellos que son dignos. Porque el alimento de los espirituales es la Palabra. En efecto, son poco numerosos los que se regocijan sin cesar en las cosas del Espíritu. La mayoría se contenta con imágenes de palabras espirituales y en las cuales participan por la memoria. Pero no poseen aún el pan verdadero que vendrá: la experiencia sensible de la Palabra de Dios. Solamente se encuentra delante de vosotros como la fuente de todo gozo para aquellos que son dignos; nunca es agotada, nunca consumida, nunca totalmente absorbida”<sup>71</sup>.

Para llenar esa función, o más bien, para cumplir esa obra, el monje ha recibido del Espíritu un don, un carisma: el discernimiento, la *diakrisis*. El gran Antonio no dudaba en hacerlo la virtud monástica por excelencia, la flor que el Espíritu hace brotar en el desierto.

«Preguntaron a un anciano: “¿Cuál es la obra del monje?”, respondió: “El discernimiento”»<sup>72</sup>.

Poder del Espíritu que se hace claridad sin tinieblas, el discernimiento nos revela la voluntad de Dios, es la lámpara para nuestros pasos en nuestro camino hacia el Señor, haciéndonos descubrir en toda inteligencia y sabiduría la voluntad de Dios. Esa voluntad que no se sitúa en primer lugar al nivel del obrar moral, sino al nivel del ser y de la creación. La voluntad de Dios es antes que nada la voluntad de que otro sea, exista. Y por eso, la obra de discernimiento consistirá en descubrir el rostro espiritual de esa nueva creatura en Cristo. Será preciso que por la gracia del Espíritu, el padre espiritual abra los ojos de su hijo y le haga descubrir el misterio que reside en él. A la luz de esa revelación, el discípulo será capaz de acceder a su plena madurez espiritual. Eso supone un largo camino que ambos deberán recorrer juntos, ese camino que san Benito señala delante de nosotros con tanto realismo: el que atraviesa el desierto de la humildad (RB 7). Al término de ese nuevo nacimiento, el monje, establecido con una certidumbre absoluta de su identidad espiritual de hijo de Dios, se ha tornado de verdad hombre espiritual, icono del Señor a quien contempla en su corazón. A su vez, se ha tornado capaz de transmitir la vida, de llevar en sí la Palabra y, si Dios le da la Gracia para ello, de clamar sobre un ser nuevo la palabra de la creación.

### *Padres de toda la humanidad*

El papel principal ejercido por la paternidad espiritual en el interior de la gracia monástica, ¿deberá desbordar las fronteras del desierto? De por sí, nada se opone a ello y todo parece, más bien, invitar. Ese discernimiento suscitado por la vida ¿acaso no está destinado al pueblo de Dios por entero? ¿Y por qué no? De hecho, sin embargo, todos los monjes no están llamados; todos no están destinados a ejercer concretamente una paternidad espiritual. La Palabra de Dios nunca está encadenada, evoluciona en una perfecta libertad, se abre su propio camino en el corazón y la vida de aquellos y de aquellas de quienes se ha apropiado. Hemos visto cómo se puede investir toda una vida en función de la liturgia interior del corazón. Otros son llamados por la Palabra para celebrar de otro modo la liturgia del kerigma. Nadie podría prejuzgar sobre su propia opción, ni juzgar a los otros, al menos, de

<sup>70</sup> *Les Apophtegmes des Pères du désert, Serie Alphabétique*, Félix 1.

<sup>71</sup> GREGORIO EL SINAÍTA, sacado de *Acrostiches sur les commandements*.

<sup>72</sup> *Apophtegmes de ceux qui vieillissent dans l'ascèse*, 9.

estar totalmente transformado por el Espíritu hasta el punto de ser el familiar, el confidente de la Palabra. Algunos medios monásticos han permanecido muy reticentes a toda efusión de la palabra al exterior. Hay que respetar esa gracia en la medida en que lleva el sello del Espíritu.

«Habiendo recibido una invitación personal del emperador Constancio para ir a encontrarse con él en Constantinopla, Antonio interrogó a uno de sus discípulos, *abba* Pablo: “¿Debo partir?”. Este respondió, “Si partes te llamarás Antonio, si no partes, *abba* Antonio”»<sup>73</sup>.

Es que la verdadera paternidad, el abadiato auténtico en el sentido antiguo de la palabra, no sabría existir sin el signo de la vida en el desierto, con todos los renunciamentos que implica? signo que es necesario conservar de la manera más rigurosa y transparente que sea posible. Opuestamente a esa reserva a veces primitiva, otros, con mucho fruto, se han prestado a las invitaciones que el Espíritu había sembrado en su camino. Antonio mismo había salido de su soledad para ir a dar testimonio en Alejandría, en el momento de la persecución. Así también Julián Saba, bajó a Constantinopla en el tiempo de la sedición del 387:

“Todos huyeron, escribe san Juan Crisóstomo, pero los hombres que temen a Dios, los que vivían en los monasterios, esos, no temieron presentarse”<sup>74</sup>.

Nada puede impedir al monje de dar su testimonio, cuando su hora ha llegado y el Espíritu lo ha impelido. Sin duda, hoy haría falta un poco más de libertad a fin de conceder todas las posibilidades a esa liturgia del testimonio. Pero más aún, nos haría falta el verdadero discernimiento espiritual que sólo puede garantizar contra toda ilusión al monje que asume la responsabilidad de la Palabra. Volvamos por un instante al Libro de los Grados. Vemos descrito en él una forma de vida pre-monástica y que reúne en una maravillosa síntesis la liturgia del corazón y el testimonio del Evangelio. Como ya hemos subrayado, los destinatarios de este libro son hombres exclusivamente consagrados a la oración y a la enseñanza. En esto suceden a los Apóstoles que, al establecer diáconos, se reservaron el ministerio de la Palabra y de la oración (cf. *Hch* 6,4; citado en 3,7,15).

La liturgia interior del corazón, tan importante en el Libro de los Grados, está siempre acompañada de una liturgia exterior, una diaconía al servicio de los demás. Esta, por otra parte, puede ser corporal o espiritual, acompañada por la oración y sostenida por ella, es propiamente una obra de discernimiento y de exhortación.

“El Señor exige, de aquellos que están en el Espíritu, que se encuentren unidos a Él por una meditación constante, por el sacrificio de su corazón íntimo, por la alabanza, la oración y la humildad mientras que trabajan en el discernimiento, para enseñar a todos”.

He aquí, ahora la descripción de esa enseñanza que se adapta a las posibilidades de cada uno:

“Según se los enseña el Espíritu, enseñan a los hombres en la humildad y hacen de todo hombre, según la posibilidad de cada uno, un servidor de Dios. Aquel que puede servir en el Espíritu, que hagan de él un espiritual. Aquel que puede servir por su cuerpo, que le enseñen a servir al Señor corporalmente... Los servidores (diáconos) espirituales disciernen los mandamientos, enseñan la Palabra y muestran a todo hombre cómo vivir y cómo crecer” (3,14).

Un último aspecto de esa diaconía espiritual también lo acerca a la celebración litúrgica: en la plenitud de la caridad, se torna oración de intercesión por toda la humanidad:

“El amor de la perfección no posee nada, ano ser el vestido y el alimento para cada día. No desea nada de la tierra... Enseña y hace el bien a todo hombre en la palabra de verdad y

---

<sup>73</sup> *Les Apophtegmes des Pères du désert, Serie alphabétique*, Antonio 31.

<sup>74</sup> *Au peuple d'Antioche*, 18,4; PG 49,186.

certidumbre y se hace servidor de todo hombre en el amor. Exhorta a uno y enseña a otro. Ama y venera a todos los hombres y ruega por todos... Su espíritu está unido a nuestro Padre que está en los cielos, y a toda hora y en todo lugar le da gracias y gloria. Porque el amor perfecto no puede no amar a todo el hombre y no puede dejar de rezar por todos” (13,7).

La intercesión en favor de todo hombre y del universo entero es pues, el último fruto de la Palabra, en la cual culmina la vocación apostólica del monje y de todo cristiano. “Dan gracias por todo el Universo como si fueran padres de la humanidad entera”, notaba a este propósito san Juan Crisóstomo (*In Mat 55,5; PG 58,547*).

Y en otra parte dice: “Oran por el universo, lo cual es su mayor testimonio de amistad” (*In Jn 78,4; PG 59,426*), pues la inmensa bondad del Señor sabe conceder la salvación a toda la masa por causa de algunos justos (*In Gn 42,5; PG 54,392*). En la vida monástica, la Palabra está así llamada a desplegar todas sus posibilidades, a terminar su carrera, a realizarse en su plenitud: alabanza angélica, testimonio de los mártires, triunfo del Reino. Es de nuevo san Juan Crisóstomo quien nos lo atestigua en un pasaje célebre:

“Si ahora váis a ese desierto de Egipto, os parecerá ver el más maravilloso Paraíso con sus miles de coros angélicos con rostro humano, sus multitudes de mártires, sus asambleas de vírgenes: veréis allí derrotada la tiranía del demonio y el Reino de Cristo en todo su esplendor” (*In Mat 8,4; PG 57,87*).

### Conclusión

Hemos tratado de describir el trayecto de la Palabra en el corazón del hombre en primer lugar, luego, a través de la estructura de la Iglesia, hasta su retorno a Dios, después de haber cumplido su misión. En efecto, la Palabra, desborda el cuadro de la celebración. Ella se erige en poderoso principio de unidad de toda la experiencia cristiana. Es en esa Palabra que se funde el más allá de la Liturgia. La estructura de la Palabra de Dios y la de la Liturgia se armonizan: una es hecha para la otra, porque una ha sido creada para la otra. La liturgia no sabría encerrar la Palabra en sus estructuras. Estas deben permanecer abiertas a fin de que florezcan todas las virtualidades que la Palabra de Dios quiere desplegar en la vida de los cristianos y de la Iglesia. Sin eso, la asamblea litúrgica quedaría sin fruto, estéril. La Palabra, recibida en la asamblea litúrgica, lleva fruto en direcciones distintas. Escuchada en silencio, asimilada en un corazón puro, la Palabra es devuelta a Dios en la oración. Esta estructura esencial de la Palabra es también aquella de la celebración litúrgica. Está allí presente en germen. Más allá de la celebración litúrgica y comunitaria, la Palabra busca florecer en un *sacrificium privatum*, o en la *krypte ergasia* del corazón. Esta es la obra interior y escondida de la Palabra que, acogida en lo secreto del corazón, se torna insensiblemente oración y acción de gracias perpetuas, ejercicio de sacerdocio espiritual ejecutado por el monje que celebra sobre el altar de su corazón un sacrificio de alabanza.

Como de una y otra parte, las estructuras están ordenadas a la misma oración, al mismo florecimiento de la Palabra, no hay oposición, sino perfecta continuidad entre la celebración litúrgica y la oración contemplativa. La liturgia está ordenada a la oración interior como la semilla a su fruto. El cumplimiento de esa oración contemplativa, por más separada de la celebración comunitaria que pueda parecer, no es más que la interiorización progresiva de un acontecimiento y de un ritmo vividos en primer lugar a nivel de comunión fraterna. Asunción progresiva de la Palabra, o, más bien irrupción de ella en un corazón puro y despojado, llamado a continuar en el Espíritu el diálogo con el Padre. Ese “fruto de los labios que confiesan su Nombre” (*Hb 13,15*), no es solamente ofrecido a Dios. Aparece también en el testimonio, en la tradición o transmisión de la Palabra a los hermanos. Es a la vez en la oración contemplativa y el testimonio apostólico que el monje, gracias a la Palabra, está llamado a ser *glosololo* y profeta, para utilizar la terminología neotestamentaria y en el sentido muy preciso que esas palabras revisten. Y esto, en primer lugar, con respecto a la comunidad monástica misma. En el corazón de la Iglesia, esa comunidad es el primer fruto de la Palabra proclamada en su



seno, convocada y constituida como es por esa Palabra dirigida a ella en el desierto. La proclamación litúrgica de la Palabra se encuentra aquí en parangón con la transmisión del *rhema*, del apotegma de los Padres, de la Palabra “a fin de que mi corazón viva”, transmisión que constituye la paternidad espiritual. Tal vez no existe ningún lugar eclesial donde la eterna fecundidad y la eficacia de la Palabra de Dios sea experimentada con tanta fuerza. Después de haber aprendido a discernir y acoger la Palabra como hijo, cada monje está normalmente llamado a tornarse abba, a engendrar a su vez, gracias a la Palabra, otros hijos. Esta paternidad en la participación de la Palabra como en la intercesión en favor de sus hijos, es fundamentalmente litúrgica, ya que el padre se torna liturgo por excelencia, cumpliendo en la realidad de la vida lo que está sacramentalmente representado en la *sinaxis* litúrgica. Ese rol profético del monje no se detiene en las fronteras del desierto. Puede suceder que los hombres, en mayor número de lo que él desee, acudan de lejos hacia él. Puede suceder que él mismo, consciente de haber recibido una misión del Señor, consienta a veces a llevar su testimonio delante de toda la Iglesia. No sin haber aceptado antes el dirigirse, por así decirlo, hasta el extremo del desierto y de allí haber sido iniciado en la Palabra y recibido el Espíritu. La Palabra del monje quedará siempre señalada por sus orígenes proféticos, por el crisol en el cual ha sido purificado. Ella proclamará de preferencia la ruptura con el mundo que pasa y la urgencia a veces un poco áspera del Reino que se acerca. De un cabo a otro de ese proceso de florecimiento; litúrgico primero, meta litúrgico después, la unidad y la continuidad de la Palabra que vive de ella son perfectas. Jamás sufre de oposición o sacudida, sino que es proyección tranquila de la vida, superación fecunda que no reniega las etapas precedentes sino que las asume cada vez en una armonía y unidad nuevas. El *Opus Dei*, en toda la extensión primitiva del término se confunde cada vez más con todas las actividades del monje y se hace coextensivo a su vida. No solo no antepone nada a la Obra de Dios (RB 43) sino que toda la vida del monje se ha hecho liturgia, *Opus Dei* incesante<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Sulpicio Severo, *Vida de san Martín*, 26.