

James McMurry

En las Escrituras, con rostros descubiertos, contemplaremos la gloria del Señor.

ORIGENES

La importancia de escudriñar las Escrituras, de estudiar y meditar las palabras de la Biblia, se está apreciando y actualizando cada vez más hoy, en esta era de renacimiento, no sólo en la Iglesia en general sino también en el medio monástico. Estamos gozando, naturalmente, de los frutos de varias décadas de búsqueda paciente y erudita: el enfoque meditativo de la Biblia nunca fue abandonado por los monjes. Pero, hay un gozo especial al ver a cada nueva generación espiritual descubrir nuevamente la Escritura, y nadie puede dudar de que estamos presenciando una época en que la Palabra de Dios está siendo de este modo "realizada" manifiesta y fructíferamente en su Pueblo, la Iglesia.

Como monjes, estamos llamados a simbolizar y, en la medida en que Dios nos da la gracia, a actualizar un acercamiento particular a la Biblia, una determinada actitud hacia esta Palabra que Dios ha hablado en la historia de la humanidad. Podríamos llamar este encuentro con la Escritura, contemplativo o meditativo, un escuchar a, más bien que una proclamación de, un deleitarse en la Palabra que nos colma de gozo, contento y plenitud, de manera que podemos verlo no como una llamada a la acción, sino sólo como una invitación a permanecer para siempre sentados a los pies de la Palabra encarnada. Tal es en verdad el llamado escatológico a la Iglesia entera, un llamado al cual ella podrá entregarse totalmente cuando el Evangelio haya sido predicado a toda la tierra; y, con todo, un llamado del cual ella disfruta también ahora, entera y típicamente en sus monjes, como también en los fieles, especialmente el Domingo, el día del Sábado eterno.

Hasta el presente, se ha escrito mucho sobre los "sentidos espirituales" de la Biblia, y ahora hemos alcanzado un grado de desarrollo en el que el mundo de la exégesis Patrística y medieval es considerado como una interpretación valedera de la Escritura y un contacto real con la Palabra viva de Dios.¹ Esta tradición monástico-Patrística que inicia Orígenes, nos da cuatro sentidos de la Escritura: 1) el *literal* — lo que aconteció; 2) el *alegórico* — el cumplimiento de los tipos del Antiguo Testamento en el Nuevo; 3) el *moral* — la realización existencial de las Escrituras en nuestras propias vidas; 4) el sentido *anagógico* — descubriendo en las Escrituras la totalidad de la revelación por una experiencia de unidad trascendente, anticipando la unión escatológica con la única Palabra que es ahora, por así decirlo, deletreada en

* De *Cistercian Studies*. 1967: 1, p. 15.

¹ Cf. especialmente H. DE LUBAC, S.J., *Exégèse médiévale*, Aubier, París 1959. Ver también André Louf, o.c.s.o., "Exégèse scientifique ou Lectio monastique?" en *Collectanea o.c.r.* 1960, fasc. 3, p. 225-247.

muchas y variadas palabras. Es de estos dos últimos sentidos de los que nosotros queremos hablar aquí.

Si dejamos de lado en este artículo el aspecto del estudio de las Escrituras bajo la forma del criticismo moderno, no queremos con esto manifestar menosprecio alguno por dicho estudio, ni tampoco que éste no tenga lugar en la vida monástica. Ciertamente este estudio tiene un lugar y, junto con otras búsquedas intelectuales de la vida monástica, lleva a lo que ha sido felizmente expresado como "alegría inteligible".²

Antes de entrar en el tema, es necesaria una nueva aclaración: el significado del término 'oración monástica' en el título de este ensayo. Por oración entendemos 'vida' (o 'vivir'), la 'vida espiritual' del monje, o mejor dicho, la vida del monje que es espiritual porque está totalmente ordenada a la contemplación, a la disposición de avanzar hacia la vida eterna. Trataremos entonces de evitar discusiones inútiles sobre el pseudo problema de liturgia *versus* contemplación cuando hablemos de la liturgia monástica. La contemplación no compite con otros ejercicios en la vida del monje: es el verdadero sentido de su vida y está por encima, más allá y dentro de todo lo que él pueda hacer. Y vale la pena hacer notar que la Constitución sobre la Liturgia promulgada por el Concilio Vaticano II resuelve la cuestión de liturgia *versus* contemplación al hablar continuamente de la liturgia como primera acción y actividad en la vida cristiana.³ El verdadero problema es encontrar el correspondiente equilibrio entre liturgia, *lectio divina*, meditación, trabajo intelectual y manual, vida comunitaria, soledad, etc. . . todo lo cual pertenece a la "vida activa" del ascetismo. El necesario equilibrio y medida entre estas actividades en la ascesis monástica diferirá de monje a monje y diferirá también con el crecimiento interior y la manifestación de las tendencias de cada monje en particular. De la habilidad para discernir cuál es la correcta medida de los variados elementos ofrecidos por la vida ascética, y de las oportunidades de recibir esa medida, dependen las esperanzas de que el monje se convierta en un genuino contemplativo, en una persona profunda y espiritual en contacto con el significado y el sentido de la vida.

I. Condiciones para oír la Palabra

Habiendo hablado de la vida monástica de contemplación como de la disposición de avanzar hacia la vida eterna, consideremos cómo esta salida de este mundo al Padre, se da en la lectura de las Escrituras. Podríamos comenzar por examinar un texto de Orígenes⁴ sobre el quitar el velo que cubría el rostro glorificado de Moisés. "Si alguno se vuelve al Señor, le será quitado el velo" (II Cor 3,16), y Orígenes explica lo que significa volverse hacia el Señor (*conversum esse ad Dominum*). '*Si his omnibus terga vertamus. . .*' (si a todas estas cosas les damos la espalda), comienza con el genio que lo caracteriza, y continúa luego con lo que siempre ha sido considerado como ajeno al monje: "los negocios de este mundo, el dinero, la avidez de ganancias, el deseo de

² L. Merton, o.c.s.o., 'Reflections on Some Recent Studies of St. Anselm', *Monastic Studies*, fasc. 3, 1965, p. 221-234.

³ Cf. Artículo 10 (Parte I).

⁴ Homilía 12 *In Exodum*, n.º 2.

posiciones, gloria y honor de este mundo". Y en lugar de esto, dicen "nosotros nos entregamos a la Palabra de Dios con el intelecto (*studio*), con nuestras acciones (*actibus*), con nuestra atención (*mente*), y con el deseo del corazón (*sollicitudine*), y meditamos su ley día y noche. Ordenando todas las cosas a Dios (*omissis omnibus Deo vacemus*: dejadas todas las cosas entreguémonos a Dios,) nos 'ejercitamos' en sus testimonios. Esto es estar vueltos hacia el Señor". Entonces es quitado el velo de nuestros rostros y vemos en las Escrituras la gloria del Señor.

Omissis omnibus Deo vacemus: esto es según Orígenes la llave maestra para abrir las Escrituras. Sabemos por su comentario al Salmo 1, que "meditar en la Ley de Dios día y noche" es no sólo tener las palabras en nuestra memoria, sino, y más importante aún, tener nuestros sentimientos y acciones de acuerdo con esa ley. Encontramos la Ley de Dios primeramente en su providencia en nuestras vidas y somos ejercitados en esta ley al tener que cambiar constantemente nuestra idea acerca del significado y progreso de nuestras vidas. Y cuando adquirimos suficiente sabiduría como para no forjarnos ninguna idea de ese tipo, nuestro ejercicio consiste en permanecer abiertos y preparados, aceptando completamente la vida como Dios la crea y, lo que es aún más, aceptando el misterio de la vida eterna escondido en la temporalidad como *misterio*; viviendo en la plenitud del tiempo (*vacare*) y no en un movimiento lineal de expectación. Esperando pero no esperando algo. Este es el enfoque monástico de la historia, y lejos de estar en oposición a la espiritualidad escatológica, es una escatología anticipada o realizada.

Ahora todos nosotros, en nuestra finitud, debemos admitir que no somos la autoridad última en nuestras vidas. Pero por su voto de obediencia —y estabilidad— el monje deliberadamente deja deslizarse de sus manos el control de las circunstancias de la vida: un osado riesgo cuyas consecuencias psicológicas no pueden ser encaradas a la ligera. La vocación monástica, entonces, enfocada desde este punto de vista, podría decirse que es una "vocación a la frustración"; una vocación que proclama lo que se dice en los salmos: *frustra... nisi Dominus* (todo es estéril... excepto el Señor). En esto, la vida monástica es la contradicción de la Cruz, el renunciar a nuestra vida, la pérdida de esa vida, para encontrarla. *Omissis omnibus* para que podamos *Deo vacemus*, estar libres y en calma (sin inclinarnos hacia una determinada dirección) y preparados para oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias.

Al estar preparados para oír la Palabra de Dios en nuestras vidas —en la historia— estamos abiertos a la Palabra en las Escrituras, ya que en todo lugar la Palabra de Dios es viva y eficaz y, más aguda que espada de dos filos, ella penetra hasta la división del alma y del espíritu, de las articulaciones y de la médula (Heb 4,12). Cuando la Palabra de Dios, tanto en la historicidad de nuestra vida como en las Escrituras, es recibida con fe y sin temor, salvo el del Señor, cuando un hombre "arroja verdaderamente sus preocupaciones en el Señor" y está abierto a Dios (*Deo vacemus*: dediquémonos a Dios), entonces realmente puede decir que está vuelto hacia el Señor y verá las maravillas de su Palabra y oír su voz. Vale la pena evocar aquí el pasaje de Casiano:

Deinde hoc tibi est omnimodis enitendum, ut, *expulsa omni sollicitudine et cogitatione terrena, assiduum te ac potius jugem sacrae praebeas lectioni, donec continua meditatio imbuat mentem tuam et quasi in similitudinem sui formet*. . .⁵

⁵ Conf. 14, *De Spirituali Scientia*, cap. 10. 'Por lo tanto debes esforzarte por

La Regla de San Benito, que encara un retorno a Dios por la obediencia, considera que una simple página, aún una simple palabra de la Escritura es lo suficientemente rica como para servir de norma de vida. Orígenes ha escrito que aquellos que eran capaces de entender el más profundo (aquí, *anagógico*) sentido de la divina sabiduría vieron las Escrituras como un pequeño recipiente a través del cual era derramada la gloria de Dios (*quasi per breve quoddam receptaculum immensae lucis claritas videatur infundi*: como por un pequeño recipiente parece ser infundida la claridad de la inmensa luz = gloria de Dios).⁶ Esta gloria que procede del 'Padre de la gloria' (Ef 1,17) y que el Padre dio al Hijo en su amor por El antes de la creación del mundo, el Hijo nos la ha dado a nosotros de manera que podamos ser uno en su amor (Jn 17,24). Estando en Cristo por nuestro bautismo, creyendo en El y oyendo y recibiendo la Palabra de verdad, la buena nueva de nuestra salvación, somos sellados con el Espíritu Santo de la promesa (Ef 1,13), llenados con su luz (*claritas*), la gloria de la Palabra Unigénita, el Espíritu que es la experiencia que Cristo posee del Padre. Contemplando la gloria de la Palabra Encarnada, vemos verdaderamente al Padre.⁷

Se ha señalado que un escritor cisterciense de fines del siglo XII, Garnier de Rochefort, da una descripción de anagogía que coincide exactamente con la descripción del éxtasis.⁸ Podríamos señalar que así como hay dos tipos de éxtasis, uno del entendimiento y otro del *affectus*, también hay dos maneras de experimentar el sentido anagógico de las Escrituras. Esto puede verse en la comparación de dos textos, el primero, de san Bernardo, hablando a sus monjes sobre el éxtasis. *Duo sint beatae contemplationis excessus* (Dos son los éxtasis de la bienaventurada contemplación), uno en el entendimiento (*unus in intellectus*) y el otro en el *affectus*; uno en la luz (*in lumine*) y otro en fervor (*in fervore*); uno en la total comprensión (*agnitione*) y el otro en la devoción (*in devotione*). El primero de estos éxtasis, el "éxtasis luminoso", está arraigado en la tradición gnóstica —entendida en su forma legítima. Dios es entonces visto por el intelecto, término éste tan enriquecido por Evagrio. No estamos tratando aquí la cuestión de la superioridad del amor o del conocimiento, de la voluntad o del intelecto, lo cual ha sido muy discutido. Aquí el hombre es considerado como una unidad, una simple relación con Dios. Para Evagrio y todos los de la tradición gnóstica, esta unidad del hombre es expresada por el término intelecto (*nous, intellectus*) que encuentra su consumación en el conocimiento de Dios (*gnosis, scientia*). San Bernardo, por supuesto, no se encuentra enteramente ubicado en esta escuela de pensamiento. Tampoco es ajeno a ella. Pero representa por excelencia la tradición que expresa la unidad del hombre por su

todos los medios para que desechada toda preocupación y pensamiento terrenal, te dediques con asiduidad al yugo de la lectura sagrada, hasta que la meditación te impregne y te forme, por así decirlo, a semejanza suya. . . .

⁶ *De Principiis*, Lib. IV, n° 10.

⁷ Cf. Karl Rahner, 'The Development of Dogma', pp. 39-77 en *Theological Investigations*, trans. C. Ernst o.p., Helicon Press, Baltimore 1961.

⁸ H. DE LUBAC, op. cit. p. 643. Esto será detalladamente tratado al final de este trabajo.

"corazón", su voluntad, su sentimiento (tomado en su sentido más profundo, *affectus*), unidad que encuentra su consumación en el amor de Dios (*agape, caritas*).

Estas dos tradiciones no están enteramente separadas, ni son siempre contradictorias, pero cuando una es opuesta a la otra, se tornan estériles. Las mismas Escrituras, y especialmente san Pablo, las presentan entremezcladas de modo que aun cuando san Pablo habla del "amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento", exhorta a los Efesios a conocer este amor. Ambos, amor y conocimiento, son tomados en su pleno sentido místico de unión con Dios, y no meramente como una atracción *hacia* Dios, o conocimiento *de* Dios. Las dos aproximaciones encuentran su síntesis en el símbolo de la esposa, unida al Esposo en el místico *amplexus* (abrazo), que en la terminología bíblica es precisamente "el conocer a Cristo" (cf. Gen 4,1).

En la contemplación como en la ascesis monástica, estas dos aproximaciones son complementarias. El *intellectus* buscando *scientia Dei*, la *mens* ponderando y deteniéndose en el incomprensible Dios que es Ser, Vida, Sabiduría y Significado, y haciéndose una con Dios por el conocimiento, tiene una cierta claridad, objetividad y sentido, del misterio que ordena el amor y la devoción. Y a su vez, amor y devoción confieren una profundidad humana, una urgencia e inmediatez que impiden que el conocimiento sea deteriorado, meramente especulativo y falto del sentido de la donación. Eventualmente, sin embargo, los dos han de ser considerados en su unidad, la cual es más real que su división, y esto en la experiencia de existencia "en Cristo Jesús". Nosotros llegamos al conocimiento de Dios (el Padre) por el conocimiento del Señor Jesús, por "la adopción de hijos a través de Cristo Jesús en El (el Padre)" (Ef 1,5). Este conocimiento por la unión es una experiencia escatológica de la plenitud de los tiempos cuando todas las cosas serán recapituladas (la palabra griega literalmente significa 'presentar como una totalidad'⁹) en Cristo; *en Cristo que es el muy Amado*, Cristo que es el Uno-muy-amado-por-el-Padre. Estar "en Cristo" entonces, es ser amado-por-el-Padre, unido a El en Cristo por su Espíritu Santo, de quien san Bernardo habla como de *individuus amor* (amor indiviso) e *indivisibilis unitas* (indivisible unidad) de la Trinidad.¹⁰ Esta es esencialmente una experiencia eclesial —y aquí experiencia tiene la realidad de Ser— dada a nosotros aún aquí en la tierra cuando "creemos en Cristo y oímos la palabra de Verdad, la buena nueva de nuestra salvación"; y somos "sellados en Cristo con el Espíritu Santo de la promesa que es la garantía (*pignus* — desde ya una real participación) de nuestra herencia hasta que tomemos posesión de ella" (Ef 1,13-14).

Los dos tipos de éxtasis descritos por san Bernardo tienen su paralelo en un texto de Orígenes sobre los dos fuegos que Jesús vino a traer a la tierra. Un fuego "*illumina* a todo hombre que viene a este mundo", pero El tiene otro que "*arde*" (*incendat*) como el que fue experimentado por los discípulos en el camino cuando dijeron: "¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?". Y Orígenes explica: *Simul ergo et incendebat et illuminabat adaperiens Scripturas*.¹¹

⁹ Cf. J.M. VOSTE, o.p., *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, p. 115 ss.

¹⁰ *Supra Cantica. Sermo 8,2*, p. 37, ed. J. Leclercq, Roma, 1957.

¹¹ Homilia 13 *In Exodum*, n° 4. 'Abriendo las Escrituras, al mismo tiempo El encendía e iluminaba'.

a) Iluminación por el testimonio

Nosotros somos "iluminados" por Dios y El abre las Escrituras a nuestro entendimiento. ¿Cómo sucede esto? Se distinguen dos caminos. O experimentamos en nosotros lo que la Palabra de Dios nos dice (hablaremos de ello inmediatamente), o las Escrituras nos hablan de lo que ya sabemos en nuestros corazones, hacen tangible y nos dan la expresión perfecta de la experiencia de la acción de Dios en nuestras vidas — la Palabra en la historia. Más aún, ellas harán surgir de nosotros la bondad que está en nuestros corazones como una semilla, de manera que dando testimonio de la Palabra en las Escrituras, damos a luz la vida eterna en nosotros, creamos realmente en nosotros un corazón puro y, por el testimonio de nuestra fe, Cristo vive en nosotros.¹² Consecuentemente, la docilidad y la humildad son consideradas las llaves para la apertura de las Escrituras: el Cordero de la tribu de Judá es el único digno de tomar el libro sellado y abrirlo.

Frecuentemente vemos a san Bernardo, especialmente en los sermones *Supra Cantica*, luchando para expresar a su auditorio de monjes algo perfectamente comprendido por él mismo pero inexpresado. Ensayo primero una expresión, luego otra, y otra más, hasta que al final le fluye de dentro con un cierto aire de finalidad, un versículo de las Escrituras, o tal vez una combinación de dos versículos, como para decir "¡Esto es lo que quiero significar!" Bastante a menudo nos sorprende la elección de textos que hace san Bernardo, por no ser tales versículos lógicos y definiciones inmediatamente perceptibles o descripciones gráficas. Más aún, para san Bernardo este versículo particular dice exactamente lo que él experimenta, por que él está, como dice Casiano, "penetrando el sentido (de las Escrituras) no por el texto de la lectura, sino por la luz de su propia experiencia".¹³ Tal comprensión de la Biblia depende de la santidad de la vida del monje y es un trabajo de amor y de gracia en su alma. Debe igualmente notarse que la validez de estas "iluminaciones" de la mente en la lectura de la Biblia, está bastante lejos de las conclusiones teológicas que podrían ser deducidas y formuladas a partir de esas experiencias con mayor o menor precisión. Siempre se pierde algo cuando se escudriña la simple experiencia, aunque pueda existir una cierta dialéctica entre fe y razón en la cual ambas incrementan mutuamente su capacidad a través del diálogo.

b) Iluminación a través de la 'meditatio'

Esta segunda vía de "iluminación" es la experiencia de lo que dicen las Escrituras según lo revelan las palabras mismas; podremos tratar de esto un poco más

¹² Cf. el concepto de 'testimonio creativo' en la filosofía de Gabriel Marcel. La afinidad entre el pensamiento de Marcel y la vida contemplativa es digna de notarse. Etienne Gilson había dicho de Marcel: 'Hace unos treinta años — como respuesta a lo que era quizás una cuestión intemporal — el joven filósofo (Marcel) me habló sobre su intención de hacer una tesis doctoral sobre los fundamentos filosóficos del misticismo. Maravilloso tema. Y se podría decir que ha llado a ser la totalidad de su obra'. 'A Unique Philosopher', en *Philosophy Today*, Vol. IV, N° 4/4, 1960, p. 278.

¹³ Conf. 10, c. 11.

detalladamente ya que implica el estudio monástico de la Biblia. En el capítulo octavo de su Regla (*de Officiis divinis in noctibus*) San Benito prescribe lo siguiente: *Quod vero restat post vigiliis, a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviat.* (Lo que restare después de las Vigilias lo invertirán los hermanos que tengan necesidad de ello en la meditación del salterio y las lecciones). Algunos han visto en este intervalo entre Vigilias y Laudes el tiempo probablemente permitido por la Regla para la meditación, suposición válida si "meditación" es tomada en el sentido más amplio y tradicional, que incluye la *lectio* de las Escrituras, la meditación de lo que uno lee allí, y la total revelación de las Escrituras en *quies* (reposo). Traducir *meditationi inserviat* simplemente por "estudio" o por "aprender de memoria" sería ignorar el sentido profundo que *meditatio* tiene en la literatura monástica. La meditación monástica de las Escrituras, es un aprender de memoria y, después de esto, o juntamente, un estudio (leyendo comentarios, los Padres, etc., lo cual hoy incluiría a los modernos comentaristas científicos). He aquí lo que *meditatio* significó para los monjes:

En la Edad Media el lector generalmente pronunciaba las palabras con sus labios, al menos en un tono bajo y por consiguiente oía las frases que sus ojos veían, como hoy, para aprender un idioma o un texto, pronunciamos las palabras. Más que la memoria visual de las palabras escritas, lo que resulta es una memoria muscular de las palabras pronunciadas y una memoria auditiva de las palabras oídas. La meditatio consiste en dedicarse con atención a este ejercicio en una total memorización; es, entonces, inseparable de la lectio. Es lo que inscribe, por así decirlo, el texto sagrado en el cuerpo y en el alma.

*Esta repetida masticación de las palabras divinas es a veces descripta utilizando el tema de la nutrición espiritual. En este caso, el vocabulario es tomado del comer, de la digestión, y de la forma particular de digestión perteneciente a los rumiantes. Por esta razón el leer y el meditar son a veces descriptos con la muy expresiva palabra ruminatio. . . Meditar es adherirse íntimamente a la frase que se recita y pesar todas sus palabras para alcanzar la plenitud de su sentido. Esto significa asimilar el contenido de un texto por medio de una cierta masticación que le extrae todo su sabor. Significa, como dicen San Agustín, San Gregorio, Juan de Fécamp y otros, en una intraducible expresión, saborearlo con el palatum cordis, o in ore cordis. Toda esta actividad es, necesariamente, una plegaria; la lectio divina es una lectura orante. . . Ella ocupa y compromete la totalidad de la persona en la cual la Escritura se enraiza, para más tarde dar fruto. Es este profundo impregnarse con las palabras de las Escrituras lo que explica el extremadamente importante fenómeno de reminiscencia, o sea el recuerdo espontáneo de citas y alusiones que se evocan unas a otras sin esfuerzo alguno por el solo hecho de la similitud de las palabras, y, a su vez, una frase escriturística sugerirá muy naturalmente alusiones en cualquier otro lugar de los libros sagrados.*¹⁴

Este enraizarse de las Escrituras en lo más profundo del ser, es descripto en otro lugar como un 'concebir la Palabra en el corazón', tema que seguiremos primero en Orígenes. He aquí un texto: *Non enim poteris aliquid de sensu tuo offerre Deo, vel de verbo tuo, nisi prius quae scripta sunt corde conceperis* (Pues no podrás ofrecer algo a Dios de tu mente o de tu palabra, si primero no concibes en tu corazón lo que

¹⁴ J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le Désir de Dieu*, Cerf. París, 1957, p. 72 ss.

fue escrito.¹⁵ Las condiciones necesarias para concebir la Palabra son similares a las citadas más arriba por Orígenes cuando habló de quitar el velo de nuestro rostro y de abrir las Escrituras. El corazón debe estar puro y quieto (*vacet corde*); la mente debe estar libre y totalmente alerta (*mente liber et totus intentus*); el corazón debe estar preparado y abierto (*corde vigilet*). Esta es una noción de concentración verdaderamente profunda y práctica, que excluye toda la tensión e intensidad frecuentemente relacionadas con dicha noción. Aquí toda la atención es enfocada hacia la Palabra, no por un examen minucioso sino por una apertura. Todos los demás intereses son olvidados, dejados de lado (*omissis omnibus: dejadas todas las cosas*), sólo lo que Dios va a decir es importante —y es totalmente suficiente—. El hombre es servidor de la Palabra de Dios, oyendo (no insistiendo), preparado para obedecer y así concebir la Palabra en su corazón y tener a Cristo formado dentro de él. Sobre este mismo tema tenemos otro texto de Orígenes, de la cuarta Homilía sobre el Salmo 36:

*Tum deinde ingressus sermo Dei in animas vestras, et haerens in corde vestro formare mentes vestras secundum speciem verbi ipsius, id est ut hoc velletis et hoc ageretur quod verbum Dei vult, et per hoc ipse Christus formaretur in vobis.*¹⁶

He aquí que la Palabra misma se nos explica nuevamente, no sólo por la razón, sino haciéndonos sentir (*velletis*) y actuar (*ageretur*) de acuerdo con su sentido profundo, formando nuestra experiencia de la vida de acuerdo con la mente de Cristo. Cristo es formado en nosotros. El, que vino a hacer la voluntad del Padre. Esto es para Orígenes la esencia de la perfección cristiana, que describe en una fórmula de sorprendente concisión: *Talis esse qualem eum esse voluit ille qui fecit.*¹⁷ Esta misma aspiración es expresada por san Bernardo en la entrega del "corazón": "El que está adherido a Dios es un mismo espíritu con él, y es totalmente transformado en un cierto afecto divino (*affectus*); entonces no puede ya sentir nada (*sentire*), o saborear (*sapere*) nada fuera de Dios y lo que Dios siente y saborea, porque está lleno de Dios. Ahora bien, Dios es amor, y cuanto más unido está el hombre a Dios, tanto más colmado de amor está."¹⁸

Sobre este mismo tema encontramos en San Bernardo un largo y hermoso pasaje en el sermón 28 sobre el Cantar donde dice a sus monjes que, a pesar de que ellos no pueden todavía ver la Palabra que aman, sin embargo pueden oír su voz si saben cómo escucharla. *Auditus excitetur, auditus exercitetur, auditus excipiat veritatem* (Que el oído esté despierto, que el oído sea ejercitado, que el oído reciba la verdad). Entonces cita a Isaías 50, 5, *Dominus Deus aperuit mihi aurēm, et ego non contradico* (en esto encuentra Bernardo la obediencia) *retrosum non abii* (en esto, la

¹⁵ Homilía 13 *In Exodum*, n.º 3.

¹⁶ Homilía 4 *Super Psalmum 36*, n.º 3. 'Entonces, la palabra de Dios vendrá a vuestras almas, y adhiriendo a vuestro corazón, formará vuestras mentes según la imagen de la misma palabra, es decir que desearéis y realizaréis lo que quiere la palabra de Dios, y así el mismo Cristo será formado en vosotros'.

¹⁷ *De Principiis*, Lib. I, c. 3, n.º 8. 'Ser como desea que seas Aquel que te hace ser'.

¹⁸ *Supra Cantica*, sermo 26, n.º 5, ed. cit., p. 173.

perseverancia). Luego viene una exclamación casi paralela a la de Orígenes: "¡Ojalá que el Señor abra mis oídos y Su palabra de verdad entre en mi corazón, limpie el ojo (de mi corazón) y lo prepare para la visión gozosa; de manera que yo también pueda decir a Dios: Tu oído ha escuchado la prontitud de mi corazón!"¹⁹ Continúa explicando que no todos los que escuchan la Palabra son purificados —sólo aquellos que la obedecen y la guardan (*custodiunt*); es decir, aquellos que llevan en su corazón (memoria) las palabras de la Escritura, rumiándolas y cumpliéndolas en todas sus acciones. Entonces, cuando el ojo del corazón sea purificado por el "escuchar", verá la "gloria" del Señor. Nótese cuán de cerca sigue san Bernardo a Orígenes, incluso en parte de su terminología:

*Et ut scias etiam Spiritum Sanctum hunc in animae spirituali profectu ordinem observare, ut videlicet prius formet auditum, quam laetificet visum: 'Audi, inquit, filia, et vide'. Quid intendis oculum? Aurem para. Videre desideras Christum? Oportet te prius audire eum, audire de eo, ut dicas cum videris: 'Sicut audivimus, sic vidimus'. Immensa claritas, visus angustus, et non potest ad eam. Potes auditu, sed non aspectu. Clamantem denique Deum: Adam, '¿ubi es?' non videbam iam peccator, audiebam tamen. Sed auditus aspectum restituet, si pius, si vigil, si fidelis praecesserit. Fides purgabit, quem turbavit impietas, quem inoboedientia clausit, aperit oboedientia.*²⁰

Bernardo está construyendo su idea de "escuchar" en torno a la palabra de san Pablo, "la fe viene del escuchar". El escuchar las Escrituras suaviza el corazón y aquietta las pasiones,²¹ y así como la maldad turba el corazón (*quem turbavit impietas*), así la fe (el "escuchar") cura el ojo del corazón, calmándolo y haciendo posible la visión de Aquel que no puede ser visto por el que está turbado: *Sanat oculum qui turbatus est, ut serenus videat quem turbatus non potest.*²² En este pasaje Bernardo está hablando de la visión futura del cielo, pero una visión que es en cierta manera anticipada por la contemplación y a pesar de que Dios no es visto "como es" (*sicut est*), El es visto de una manera no muy diferente de "como El es en Sí mismo" (*quamvis non omnino aliud hoc modo exhibeat, quam quod est*)²³.

Otra metáfora de este 'meditar' de las Escrituras encontrada en escritos monástico-Patristicos es la del sembrador que salió a sembrar, a "plantar" la palabra de Dios

¹⁹ *Praeparationem cordis mei audivit auris tua.* id. sermo 28, n° 6, p. 196.

²⁰ Id. n° 7, p. 196. 'Y para que sepas que el Espíritu Santo observa también este orden en el aprovechamiento del alma y que forma el oído antes de alegrarla con la visión: Oye, dice, *hija* y *mira*. Cual si dijera: ¿por qué te preocupas de los ojos? Más te valdría preparar tus oídos. ¿Deseas ver a Cristo? Pues primero debes escuchar lo que El dice: escuchar lo que se dice de El, a fin de que, cuando le veas, puedas decir: *Como lo oímos, así lo hemos visto*. Su claridad deslumbra; vuestra vista es flaca, y no podréis soportarla. Podréis, sí, oír hablar de ella, mas verla, no. Después de pecar, oí a Dios que clamaba: Adán ¿*Dónde estás?* mas no le veía. El oído os dará la vista si está sumiso, si es vigilante, si es fiel. La fe purificará los ojos turbados por la impiedad; y la obediencia abrirá lo que la desobediencia había cerrado'.

²¹ Cf. *Apophthegmata*, Abba Poemen (Pastor) n° 183. 'La palabra de Dios es suave, pero nuestro corazón es duro; sin embargo, si el hombre escuchara frecuentemente la palabra de Dios, su corazón se abriría para temer a Dios'.

²² *Sup. Cant.*, sermo 28, n° 5, p. 195.

²³ Id. sermo 31, n° 7, p. 223.

en el "terreno del corazón"; y a su tiempo brotaron los frutos del Espíritu, una cosecha de caridad, de alegría, paz, paciencia, bondad y justicia.²⁴ Nuevamente, la Palabra de Dios es una ley dentro de nosotros, como una raíz puesta en las profundidades del corazón (*velut radix in profundo cordis posita*) que hace germinar palabras de justicia y santidad desde el corazón del hombre justo, no sólo palabras sino también acciones y hechos.²⁵

c) *Sensus moralis*

Este último texto es una buena ilustración del *sensus moralis* de la Palabra escrita actuando interiormente en la vida del cristiano. El *sensus moralis* difiere del *simplex moralitas* (la aplicación de las lecciones y ejemplos enseñados en la Biblia) en que aquí el que es formado por la Palabra reconoce que en esa Palabra está significada su vida. San Pablo habla del "significado eterno" que Dios colocó en Cristo Jesús, es decir, que el significado de vida está "en Cristo Jesús" y es reconocido como tal en las Escrituras por aquellos que están "en Cristo Jesús", "en el Hijo muy amado". Este significado es la gloria escondida en las Escrituras de la cual habla Orígenes, nuestra unión con el Padre en el Hijo muy amado, que es el Espíritu Santo de la promesa. En relación con nuestra situación existencial, esta unidad de las Escrituras aparece ya como misericordia, o como juicio, ya como alegría o (porque nosotros no lo entendemos) como tribulación y pobreza, y también como esperanza, y por lo tanto como amor. Todos estos afectos de los salmos "el monje los recibe en sí mismo y entonces los recita como si no hubieran sido compuestos por el Profeta, sino de alguna manera compuestos por él mismo, su propia oración que desde lo profundo de su corazón pronuncia con compunción (*quasi orationem propriam profunda cordis compunctione depromat*). Nótese la espontaneidad implicada: es el corazón el que está rezando). . . Entonces las divinas Escrituras nos son abiertas y penetramos en su significado más íntimo y oculto (*earum venae mellaeque panduntur*: aparece claramente su corazón y su meollo)."²⁶

Las Escrituras son la historia escrita de la salvación, una historia que aún continúa. Y la contemplación de las Escrituras es ver a Dios salvando a su pueblo en los tiempos pasados y salvando a su pueblo ahora. La Palabra de Dios, concebida en el corazón del monje, madura hacia la plenitud de Cristo, enseñándole lo que significa ser pobre, estar sufriendo, clamar con compunción por la salvación. El deseo de salvación no es meramente la desesperada esperanza de que la decisión dada desde lo alto inmediatamente después de la muerte dirá "salvado" y no "condenado". El deseo de salvación es algo mucho más serio y urgente, mucho más inmediato que eso. Lo que el monje busca descubrir en la contemplación es, ¿Existe la salvación? ¿Tiene

²⁴ Cf. v.g., ORIGENES, Homilia 1 *Super Psalmum 36*, n° 2.

²⁵ Id. Homilia 5. Orígenes está comentando el versículo 'Os justi meditabitur sapientiam et lingua ejus loquetur iudicium: lex Dei in corde ipsius. . .'. Este concepto de 'juicio' como la manifestación de justicia y santidad en palabras, acciones y hechos (ej. en las relaciones de unos con otros) está muy de acuerdo con un aspecto del complejo *michpat* hebreo. Cf. J. GUILLET, *Thèmes bibliques*.

²⁶ Casiano, Conf. 10, c. 11.

algún sentido? lo cual puede muy bien expresarse así: ¿Hay un Espíritu Santo, está el amor de Dios todavía entre los hombres? Y la respuesta es la Palabra Encarnada, el Amado hecho carne, que ha venido para hacer a su pueblo un solo Espíritu consigo. La contemplación de la presencia de Dios en nosotros es, entonces, como la contemplación de la historia de la salvación, la contemplación del *Deus liberans* —Dios conduciendo a su Hijo muy amado de la muerte a la vida—.

III. El Oficio Monástico

La oración litúrgica en común ha sido siempre considerada como la actualización de las palabras de Cristo, "donde hay dos o tres reunidos para rezar en mi nombre, allí también estoy yo". Cuando, en consecuencia, la Regla de San Benito prescribe que nada se prefiera a la *obra de Dios* (el oficio divino), está definiendo la vida benedictina principalmente como una vida de "hermanos viviendo juntos en unidad" para rezar, para alabar a Dios. Considerando la Regla dentro de la tradición monástica vemos que da poco lugar a interpretar tal afirmación como significando que la vida benedictina estuviera ordenada hacia la realización de un culto oficial en el nombre de (y, como implicando *en lugar de*) toda la Iglesia. Tampoco ha de interpretarse como significando que la oración litúrgica debe ser preferida a la oración privada en el monasterio. Esta frase de la Regla aparece en varias Reglas antiguas, y simplemente significa que el deber más importante del estado monástico es la oración. Por ejemplo en la Regla Patrum leemos que tan pronto como se da la señal al monje, debe dejar todo trabajo que estuviere haciendo y debe apresurarse a ir al oratorio, porque nada debe ser preferido a la oración (*quia nihil orationi praeponendum est*)²⁷. El oficio es la expresión externa y el signo tangible de la vida interior de oración en los corazones puros de los monjes.

Hemos estado hablando del lugar de las Escrituras en la vida del monje, y a menudo es en el coro donde el monje entra en contacto más frecuente con la Palabra de Dios, especialmente con el Salterio. La liturgia del oficio monástico constituirá el elemento más formativo de la ascesis monástica. El coro es el lugar donde los monjes se juntan *ad laudandum, ad orandum, ad adorandum*, pero es también la *schola Christi* donde se enseña a los que escuchan: *Audit orantes, erudit audientes*.²⁸ Obediencia, silencio, soledad, renuncia, *lectio divina*, meditación, todo esto prepara al monje para escuchar la voz de Dios hablando en la historia de su vida a través de las Escrituras.

"La obra de nuestra redención se realiza a través de la liturgia" afirma la Constitución del Concilio Vaticano II sobre la Liturgia.²⁹ La vida del monje debe, entonces, estar imbuida del espíritu de la liturgia, lo que significa que en su búsqueda de Dios apreciará profundamente el papel formativo de las Escrituras, así como la realidad del cumplimiento temporal de nuestra redención —el 'año litúrgico'—. Si estos están presentes, entonces poco importa si la 'vida litúrgica' del monje es vivida en la comu-

²⁷ P.L. 103, col. 443.

²⁸ S. Bernardo, *Sermo in Nativitate S. Joannis Baptistae*, P.L. 183, col. 397 ss., n° 1-2. 'Escucha a los que oran, enseña a los que escuchan'.

²⁹ Introducción, n° 2.

nidad del cenobio o en la soledad de la ermita. De hecho, los antiguos padres del desierto eran litúrgicos cuando buscaban una soledad mayor aún que la acostumbrada al irse a los sitios más remotos del desierto durante la santa Cuaresma.

Cuando la vida interior del monje ha sido formada por las Escrituras, entonces no necesitará ya ocuparse de la contradicción propuesta entre 'liturgia objetiva' y 'sentimientos personales subjetivos'. Los sentimientos subjetivos pueden, en efecto, estar fuera de lugar, especialmente cuando son impuestos a la liturgia. Pero cuando esos 'sentimientos' son *formados en nosotros por la liturgia*, es decir, cuando por la gracia de Dios dejamos que nuestra mente y nuestro corazón sean formados a imagen de la Palabra de manera que deseen total y espontáneamente lo que ella quiera, cuando nosotros "sentimos las Escrituras" en el profundo significado de la frase latina *sentire Scripturas*, entonces esos sentimientos, no solamente no están fuera de lugar, sino que son su verdadera razón de estar allí. Esta es la alabanza que el hombre ha de dar a Dios —un culto espiritual— (*rationabile obsequium*, Rom 12,1).³⁰ Los animales, las plantas y las creaturas inanimadas rinden culto a Dios simplemente por el hecho de ser y por seguir sus instintos (*quae faciunt verbum ejus*, Ps 148), pero el hombre ofrece a Dios una alabanza consciente, rinde culto a Dios de una manera racional (espiritual). "Yo os ruego, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: este es el culto que debéis ofrecer. Y no os adaptéis a este mundo; al contrario *transformaos por la renovación de vuestro entendimiento de manera que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le es agradable, lo perfecto*". (Rom 12, 1-2). Tenemos aquí la síntesis de la contemplación y del culto, de la caridad y la justicia (religión), en la que el hombre obedece la voz de Dios que lo llama a la divinización, y libremente acepta, por su disposición a avanzar hacia la vida eterna, la voluntad escatológica de Dios manifestada en el decreto de su creación.

Psallite sapienter es la expresión que san Benito adopta cuando quiere decir a sus monjes cómo deben recitar los salmos en el oratorio. San Bernardo comenta esto en la primera parte de sus Sermones sobre el Cantar.³¹ Siguiendo su método habitual, toma *sapienter* desde su raíz *sapere* (gustar, saborear) y declara: *Cibus in ore, psalmus in corde sapit* (El alimento deleita en la boca, el salmo en el corazón). Primero el salmo es "masticado con los dientes de nuestro entendimiento", porque si fuera tragado entero, el paladar (del corazón) no lo hubiera encontrado más dulce que la miel y el panal. San Bernardo describe la oración de los monjes en el oratorio como un compartir el banquete celestial (*in caelesti convivio*) en la mesa del Señor donde la miel es servida en el panal, esto es *devotio in littera*, y el monje que canta con el espíritu y canta con la mente percibe que "mi Espíritu es más dulce que la miel" (Eccli 24,27).³² Esta interpretación de *psallite sapienter* que ofrece san Bernardo se encuentra también en la *Regula Basilii*,³³ y por lo tanto puede ser muy bien lo que san Benito tenía en su mente cuando escribía esto en su Regla.

En otra parte, san Bernardo tiene una frase que describe perfectamente lo que

³⁰ Frase que la Constitución sobre la Liturgia aplica a la Liturgia: III-33.

³¹ Sermo 7, n^o 5, p. 34.

³² Sermo 7, n^o 5, p. 34.

³³ *Regula Basilii*, en la *Concordia Regularum*, P.L. 103, col. 917.

nosotros podríamos llamar la dinámica del culto verdaderamente personal y espiritual: *Suaviter rumino ista* (las misericordias del Señor mostradas en la Redención): *et replentur viscera mea, et interiora mea saginantur, et omnia ossa mea germinant laudem* (Suavemente rumio estas cosas. . . , llénase de gozo mi corazón, mi alma recibe un nuevo vigor y todos mis huesos germinan alabanza).³⁴

a) El Oficio nocturno egipcio

El segundo libro de las *Instituciones* de Juan Casiano trata del "orden canónico de las oraciones nocturnas y los salmos"³⁵. Allí encontramos una descripción del oficio nocturno de acuerdo con "la más antigua ordenación de los padres que todavía es observada por los siervos de Dios a través de la totalidad de Egipto" que nos da el espíritu en el cual debe ser entendida la oración comunitaria del monasterio aunque difiera externamente de la forma que prescribe san Benito.³⁶

Los monjes se han reunido en la oscuridad de la noche en el mayor silencio (*a cunctis silentium praebetur*), un silencio en el cual será pronunciada la palabra de Dios. Un monje se pone de pie en medio de los hermanos y canta los salmos, pero no en una recitación ininterrumpida y continua "ya que los repiten separadamente trozo por trozo, divididos en dos o tres secciones de acuerdo con el número de versículos, con oraciones entre medio. *Ya que ellos no se preocupan por la cantidad de versículos, sino por la comprensión de la mente*, apuntando con toda su fuerza a esto: Cantaré con el espíritu, cantaré también con el entendimiento. Y entonces consideran mejor cantar diez versículos con sentido y pensamiento que un salmo entero con mente atolondrada".³⁷ Y si el que recita los salmos va más allá del número prescrito de versículos, el mayor golpea sus manos como señal para que todos se levanten; de otra manera, "no solamente el que canta pierde los frutos del entendimiento, sino que también sufrirán pérdida aquellos a quienes él les ha hecho sentir el oficio como una carga por haber sido tan largo".³⁸

Durante la salmodia todos, excepto el cantor, se sientan en escaños y siguen la voz del cantor con la mayor atención del corazón. (*ad vocem psallentis omnis cordis intentione dependant* —frase tomada del *Exordium Magnum*, donde también es aplicada a la oración de los monjes en el oficio—).³⁹ Al finalizar los versículos que se

³⁴ *Supra Cantica*, Sermo 16, n° 2, p. 90.

³⁵ P.L. 49, col. 77 ss.

³⁶ Aunque la necesidad práctica requirió que S. Benito tratara de una manera extensa y detallada la forma exterior del Oficio, es evidente que no consideró como absoluta y acabada la letra de su legislación sobre este punto. Por ejemplo, después de tratar el orden en el que se han de decir los salmos, concluye: 'Hoc praecipue commonentes, ut si cui forte haec distributio psalmodum displicuerit, ordinet, si melius aliter iudicaverit' (C. 18). ('Sobre todo advertimos que si por ventura a alguno no gustare esta distribución de salmos, la ordene de otro modo, si le pareciera mejor'). Todo lo que realmente pide (*dum omnimodis id attendatur*, con tal que en todo caso se atienda. . .) es que en cada semana se recite el Salterio íntegro. Nótese la primacía de la salmodia en el oficio monástico.

³⁷ C. 11, col. 100.

³⁸ Id.

³⁹ C. 12, col. 102. Cf. *Exordium Magnum*, *Distinctio secunda*, cap. 3, ed. B.

cantan, el mayor da la señal y todos se levantan a rezar en silencio por breves instantes con las manos levantadas. Luego se postran brevemente en el suelo, adorando la divina misericordia, después de lo cual se levantan todos y se dice la colecta. Luego todos se sientan para los versículos siguientes. Aquí vemos el Opus Dei como un escuchar con el corazón la palabra de Dios en la fe, hasta que la mente se enciende por la Palabra redentora (*dum ea quae ignita mens in semetipsa non praevaleret continere, per ineffabilem quemdam gemitum ex intimis pectoris sui conclavibus evaporare conatur*) después de lo cual, los monjes se levantan y en silencio dejan elevar espontáneamente su oración hacia Dios; dicha oración es un cierto proferir o fructificar (*orationis excessum*) del corazón todavía abrasado con los sentimientos del salmo (*dum adhuc fervet*).

Este deseo de "convertirse en fuego" se repite muchas veces en la literatura monástica, por ejemplo, en los dichos de los Padres del desierto donde Abba Lot se acerca a Abba José de manera muy similar al hombre rico de la parábola del Evangelio, diciendo que él había hecho todo lo que requería la vida monástica. Había seguido su pequeña regla, había ayunado y orado, había sido fiel en la meditación, guardado el silencio y purificado su corazón de malos pensamientos. "Ahora, preguntó, ¿qué más puedo hacer?" El anciano se levantó, extendió sus manos hacia el cielo y sus dedos se convirtieron como en diez lámparas de fuego; y dijo: '*¿Por qué no convertirse totalmente en fuego?*'.

Es realmente sorprendente y consolador encontrar esta idea en el Documento oficial de la Iglesia sobre la Liturgia. En el Artículo 10 (Parte I), la Constitución dice que la Liturgia es la cumbre a la cual tiende toda la actividad de la Iglesia ("actividad", en el actual contexto del documento, se refiere primariamente al apostolado), ya que "todos los que han sido hechos Hijos de Dios por la fe y por el bautismo deben reunirse y alabar al Señor en medio de la Iglesia, participar en el sacrificio y comer la Cena del Señor". Sin embargo, la celebración externa de un culto litúrgico no es un fin en sí misma, ya que "la liturgia, a su vez, impulsa a los fieles, a que saciados con 'los sacramentos pascuales' (post-comunión de las misas del Domingo de Pascua), sean 'concordes en la piedad' (colecta de la misa del jueves de la semana de Pascua); ruega a Dios que 'conserven en su vida lo que recibieron en la fe', y la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la eucaristía *enciende* y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo. De la liturgia, por lo tanto, y especialmente de la Eucaristía, como de una fuente, mana hacia nosotros la gracia; y la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios, a la cual están dirigidas como hacia su fin todas las otras actividades de la Iglesia, es alcanzada con la máxima eficacia".

b) La liturgia monástica

La liturgia es la principal acción en la vida cristiana y en la ascesis monástica, y nosotros podemos concluir de la anterior consideración del Oficio nocturno egipcio,

Griesser, Roma, 1961, p. 100. Es la narración de los ángeles en oro, plata, tinta o agua, según la devoción de los monjes en la oración.

que esta primacía no necesita ser expresada por la longitud de los oficios, por su esplendor, o por las cualidades estéticas de su realización. La simplicidad y pobreza monásticas, y también la soledad, serán evidentes, no sólo en los elementos externos del monasterio, sino sobre todo en las relaciones de los monjes con Dios, y por lo tanto en la liturgia monástica.

La importancia del silencio y de la soledad en la vida monástica tienen un gran punto de apoyo en la liturgia monástica, importancia que debe ser tenida en cuenta para que esa liturgia no pierda su genuina orientación monástica, ya que el monje busca realizarse no por la palabra sino en el silencio. Toda su vida es un deseo de recibir la Palabra de Dios tan perfecta y totalmente que su aceptación sólo puede ser expresada en el silencio de la adoración; y su vocación lo llama a una unión tan íntima y completa con la Iglesia en Cristo, que puede ser expresada adecuadamente sólo por la soledad. Hemos visto más arriba, en el oficio nocturno egipcio, que la liturgia llega a su cumbre en el silencio. Y Casiano también habla de estudiar los salmos, y de llegar a su significado más profundo *hasta que* la mente llegue, por la gracia de Dios, a esa incorruptibilidad de la oración que no solamente está vacía de toda imagen, sino que tampoco tiene necesidad de la voz, ni del contexto (*prosecutione*) de las palabras, *ignita vero mentis intentione per ineffabilem cordis excessum inexplebili spiritus alacritate profertur, quamque mens extra omnes sensus ac visibiles effecta materies, gemitibus inenarrabilibus atque suspiriis profundit ad Deum*.⁴⁰ Pero quede bien claro que esta plegaría es alcanzada a través de las Escrituras, en el centro mismo de la Palabra de Dios, y no se ha de entender como un rechazo de las Escrituras, ni al comienzo, ni al final.

Cuando el hombre usa símbolos, gestos y posturas del cuerpo en su adoración, cuando invita a los árboles, a las montañas y arroyos a unirse a su alabanza, está en realidad invitándolos a hacerse invisibles con él. "Todas estas cosas (la creación material) para las cuales la vida es sólo un perpetuo declinar, entienden que las celebraremos; percederas en sí mismas, nos dan el poder de salvarlas, a nosotros que somos más percederos aún que ellas. Ellas quieren que las llevemos en lo invisible de nuestro corazón, cualquiera sea nuestro ser y nuestro destino final". Esta aserción de Gabriel Marcel nos ayuda a penetrar el significado de la invisibilidad de la tercera renuncia de la que habla Casiano, una invisibilidad que es la contrapartida visual, por así decirlo, del silencio, cuando todo lo visible es tan totalmente contemplado, aceptado y entendido que busca expresarse en la invisibilidad. Marcel está comentando estas líneas de la Novena Elegía de Rilke, que cita entonces:

Tierra, ¿no es esto exactamente lo que tú quieres: levantarte
Invisible en nosotros? ¿No es este tu sueño:
Ser un día invisible? ¡Tierra! ¡Invisible!
¿Cuál es tu urgente pedido, sino la transformación?⁴¹

⁴⁰ Conf. 10, cap. 11. 'Brota en un arranque de fuego que parte del corazón. Es un transporte inefable, una impetuosidad del espíritu, una alegría del alma que sobrepasa todo encarecimiento. Arrebatada de los sentidos y de todo lo visible, el alma se engolfa en Dios con gemidos y suspiros que el lenguaje no puede traducir'.

⁴¹ G. MARCEL, *Homo Viator*, London, 1951, p. 257.

Cuando los autores monásticos hablan de "oración de fuego", de "alegría y pres-teza" y "éxtasis", debemos notar cuidadosamente que no se están refiriendo a la emoción, a algo muy intenso en el sentido de estar en tensión, ni aun a lo que podría ser llamado "fervor"; tampoco hablan de un cierto júbilo desordenado *que es recono-cido por su incesante fluir hacia un último punto culminante*. Cuando hablamos anteriormente de la "iluminación" en el estudio de las Escrituras, anotamos al pasar que la total revelación de la Palabra de Dios es dada en la *quies*, (reposo), que es consecuencia de la lectura, estudio y siembra de la Palabra en el corazón. He aquí un texto de Casiano:

*Quamobrem diligenter memoriae commendanda est et incessabiliter recen-senda sacrarum series Scripturarum. Haec etenim meditationis jugitas duplicem nobis conferet fructum. Primum quod dum in legendis ac parandis lectionibus occupatur mentis intentio, necesse est ut nullis noxiarum cogitationum laqueis captivetur; deinde quod ea quae creberrima repetitione percusa, dum memoriae tradere laboramus, intelligere id temporis obligata mente non quivimus, postea ab omnium actuum ac visionum illecebris, praecipueque nocturna meditatione taciti revolventes, clarius intuemur, ita ut occultissimorum sensuum, quos ne tenui quidem vigilantes opinacione percepimus, quiescentibus nobis et vel soporis stupore demersis, intelligentia reveletur.*⁴²

A pesar de que el oficio nocturno monástico consiste substancialmente en la salmodia, la lectura de otras partes de la Escritura no era desconocida. Sin embargo este aspecto de la liturgia permaneció como secundario y hasta optativo *velut ex-traordinarias, volentibus tantum* es la expresión que usa Casiano. Una razón para esto es que los monjes estaban continuamente meditando las Escrituras en la soledad de sus celdas y toda lectura en público de la Biblia era considerada superflua, aun en las Misas diarias a lo largo de la semana. *Non est istud opus monachorum sed clericorum dumtaxat et saecularium. Monachos nimirum doctores esse et in meditatione stu-dioque scripturarum perpetuo versari; quam ob rem ordines lectionum ipsis super-vacaneos esse. . .*⁴³ Cuando había lectura escriturística, sin embargo, no era como una proclamación de la Palabra de Dios según la entendemos nosotros, sino algo mucho más informal, tal vez algo similar a la lectura de san Benito antes de Com-pletas; ya que los monjes tejían canastos mientras escuchaban la lectura, mientras que tenían que dejar de lado el trabajo cuando se reanudaba la salmodia.

⁴² Conf. 14, cap. 10. 'Debemos procurar aprender de memoria las divinas Es-crituras y rumiarlas incesantemente en nuestra mente. Esta meditación ininterrumpida nos reportará dos frutos principales. El primero será que, mientras la atención está ocupada en leer y estudiar se halla libre de los lazos de los malos pensamientos. El segundo es que, después de haber recorrido varias veces ciertos pasajes, nos esfor-zamos por aprenderlos de memoria; y cuando no habíamos podido antes com-prenderlos —por estar nuestro espíritu falto de libertad para ello—, luego, libres de las distracciones que nos solicitaban, los repasamos en silencio, sobre todo durante la noche y los intuimos más claramente. Tanto que a veces penetramos en sus sentidos más ocultos y lo que durante la jornada no habíamos podido entender sino super-ficialmente, lo captamos de noche cuando nos hallamos sumergidos en un sueño profundo'.

⁴³ THOMAS MARGENSIS, *Liber antistitum*, narrando la visita del Abad Babeus al monasterio de Bet-Abe, alrededor del año 600. Citado en J. HANSSENS, *Insti-tutiones Liturgicae de ritibus orientalibus*, vol. II, pp. 7-8.

Después del oficio nocturno, los monjes volvían a sus celdas donde continuaban orando en soledad, recitando los salmos o alguna otra parte de las Escrituras desde su corazón mientras tejían canastos (lo que se puede hacer en la oscuridad) u ocupándose en algún otro ejercicio espiritual, leyendo y estudiando la Biblia. Más adelante en la tradición monástica encontramos un breve pero convincente elogio de este intervalo después del oficio nocturno: '*¿Nonne cor nostrum ardens erat in nobis de Jesu? Cum sub paupertate degeremus militiae regularis, et staremus ad psallendum in nocturnis vigiliis, et post vigiliis absconditi incumberemus orationibus illis beatissimis intervallis, quam magna tunc erat in cordibus nostris multitudo dulcedinis*'⁴⁴.

IV. Anagogía y Extasis

Garnier de Rochefort, el escritor cisterciense anteriormente mencionado que describe con los mismos términos el éxtasis y el sentido anagógico de las Escrituras, trata de la revelación de las Escrituras en su primer sermón para la fiesta de San Juan Bautista. Tomando como texto el comienzo del Salmo 83, *Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum: concupiscit et deficit anima mea in atria Domini*, señala que uno realmente no conoce a Dios hasta que fallan los sentidos humanos (*profecto ibi bene cognoscitur Dominus, ubi deficit sensus humanus*)⁴⁵, y a continuación distingue dos tipos de visiones. El primero, donde "la verdad de las cosas ocultas es cubierta con la sombra de las formas, figuras y semejanzas (esto es, símbolos e imágenes tomados de las Escrituras), cuya forma de visión es lo que los griegos llaman *theophanía*, es decir, apariciones divinas." El otro, sin embargo, es una elevación de la mente, un puro y desnudo ascenso sin nada que lo cubra (*absque integumento*) en la cual la mente procura (*nititur*) contemplar la más sagrada fuente celestial, y este es llamado anagógico. Sin embargo, en este último tipo de visión, la mente humana tiembla y teme, envuelta en su propia ignorancia, de tal manera que no puede avanzar hacia esa gloria y luz de verdad a no ser que sea llevada allí (*ad illam claritatem et veritatis lumen, nisi dirigatur, exire non potest*). Es ciega y necesita alguien que la tome de la mano para no caer; y de tal manera se derrite (*liquefieri*) ante la visión y la visita de su Amado, que no puede concebir a Dios como debe o como desea, ni puede hablar de lo que concibe cuando, detenida en el último límite del reino celestial, procura investigar la luz divina (*divini luminis incircumscripsum adhuc investigare nititur*), e investigando fracasa (*et deficit investigans*). Cuando Garnier escribe que el alma "fracasa", no quiere significar que ella no alcance su objetivo, sino que "fracasando", abriéndose en perfecta humildad, silencio y adoración ante Dios, alcanza su deseada unión con El: *Haeret in contemplatione mens attonita, obstupescit tre-*

⁴⁴ Sermo de duobus discipulis euntibus in Emmaus, escrito probablemente por un Cisterciense, pero no por San Bernardo. P.L. 184, col. 979, n.º 24. '*¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras? Cuando vivíamos en la pobreza de la milicia regular y salmodiábamos en las vigiliis nocturnas, y después de las vigiliis (absconditi) dedicábamos a la oración aquellos felicísimos intervalos ¡cuán grande era entonces la dulzura de nuestros corazones!*'

⁴⁵ P.L. 205, col. 792 f.

pida, loquens penitus obmutescit, et inopem reddit copia, quam fecerat inopia copiosum: miroque modo proficiendo deficit; et tunc magis proficit, cum venerit ad defectum. Defectum, la completa entrega y recepción de la infinita Luz de Dios en la infinita oscuridad y ceguera de la humildad, esa humildad que es el "ojo" por el cual la mente "ve" a Dios. Esta es la revelación del "misterio anagógico", que Dios tiene pensado desde el principio, pero que Adán rechazó porque creía que sus ojos podían ser abiertos y que sería como Dios; el cual fue restablecido por el segundo Adán a través del "fracaso" de Su muerte en la Cruz.

Esta comprensión anagógica de las Escrituras termina en el éxtasis del silencio y en la ceguera del amor puro y la humildad, a pesar de que la descripción del punto culminante podría difícilmente estar en su lugar, ya que Garnier compara la visión de la Luz de Dios con la suave brisa que oyó Elías: *Et propter hoc tanto magis ad illud lumen illuminandum, intuendum, et acuendum necesse est, ut cum tenuissimo lumine quasi sibilus aurae tenuis attenuetur.*

Uno de los dichos de los Padres del desierto cuenta cómo un anciano se levantó durante una reunión de hermanos y recitó un versículo de las Escrituras, y preguntó a los otros monjes, uno por uno, cuál era según ellos el sentido del versículo. Cada uno por turno dio su respuesta lo mejor que pudo, pero con ninguna de las respuestas quedó satisfecho el anciano. Cuando llegó a Abba José su turno de contestar, simplemente miró hacia arriba y dijo, "No sé". A lo cual el anciano exclamó, "¡Eso es, eso es! ¡De todos estos monjes sólo Abba José conoce el significado de este versículo de las Escrituras!" Podríamos pensar que este dicho es un delicado ejemplo de humildad, pero que, después de todo, no tiene nada que ver con las Escrituras. Pero en realidad nos dice mucho más que eso, ya que sólo Abba José había penetrado el sentido anagógico de las Escrituras, y a él le fue revelada la grandeza de Dios.

Si es posible prescindir de todos los elementos fantásticos y psicossomáticos que generalmente se asocian con la palabra "éxtasis" y considerarla a la luz de lo que nos acaban de decir dos testigos de la tradición monástica, entonces podríamos decir que la vida monástica está orientada hacia el éxtasis a la vez como una disposición de avanzar hacia la vida eterna, y como un "fracasar" ante la belleza, grandeza y benignidad de Dios. Es un ofrecimiento del sacrificio de la cruz en nuestras propias vidas, un sacrificio de alabanza y de adoración manifestado en vidas de silencio y soledad que, al apartarse del apostolado activo, denotan que la Iglesia reconoce que basta el poder de Dios— y en vidas de oración, en un reunirse en la caridad y en el vínculo de la paz para dar culto a Dios, ya sea en la oración comunitaria o en la soledad en Cristo.

La vocación monástica al éxtasis, a este salir al encuentro del Reino del Cielo, nace y se nutre en la meditación de las Escrituras, donde el monje aprende a amar y a dar testimonio de la Palabra de Dios por medio de una silenciosa y escondida proclamación tan profunda y segura en la fe que es más bien un reconocimiento agradecido y humilde, como el de Jacob despertándose de su sueño y diciendo: "¡Qué terrible es este lugar! ¡Realmente es la casa de Dios y la puerta del cielo —y yo no lo sabía!'"