

## LA MÍSTICA DE SANTA GERTRUDIS COMO EXPRESIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD CISTERCIENSE

Recientemente el Santo Padre ha desarrollado un ciclo de catequisis al Pueblo de Dios, sobre el aporte del *genio femenino* a la historia de la espiritualidad<sup>1</sup>.

En el contexto monástico, ya desde 1998, Dom Bernardo nos había invitado a profundizar en el patrimonio de nuestras místicas medievales, dándonos la clave de su contribución:

“Las monjas cistercienses del siglo XIII ilustraron con sus propias vidas la doctrina espiritual de los padres cistercienses”<sup>2</sup>. “Lo que ellos escribieron con amor, ellas lo vivieron con pasión”<sup>3</sup>. “Nace así una corriente mística, afectiva y femenina que encarna en vida y experiencia la doctrina espiritual de los padres cistercienses del siglo precedente”<sup>4</sup>.

La floración de la mística nupcial femenina en el siglo XIII devolvió a la espiritualidad cisterciense la libertad de espíritu que tenía en sus orígenes, y que comenzaba a diluirse por la influencia creciente del racionalismo de la teología escolástica, en los claustros masculinos<sup>5</sup>.

---

\* Monja del Monasterio trapense de la Madre de Cristo, Hinojo, Pcia. de Buenos Aires (Argentina).

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, Catequisis en las Audiencias Generales de los Miércoles 1/9/2010 al 25/5/2011, en *L'Osservatore Romano*.

<sup>2</sup> OLIVERA, Bernardo, Seguimiento, Comuni3n, Misterio. Escritos de renovaci3n monástica, Zamora, Ediciones Monte Casino, 2000, p. 293.

<sup>3</sup> OLIVERA, Bernardo, Cinco lecciones aprendidas en estos dieciocho años de Abad General (Conferencia a los Capítulos Generales OCSO 2008), Boletín de la AIM 93 (2008), pp.18-28.

<sup>4</sup> OLIVERA, Bernardo, Seguimiento, Comuni3n, Misterio. Escritos de renovaci3n monástica, p. 324.

<sup>5</sup> Cf. MIRONES DÍEZ, Enrique, Introducci3n a: Gertrudis de Helfta: Los Ejercicios, Burgos, Ediciones Monte Carmelo, 2003, pp. III-LXVI.

Una de las exponentes más destacadas de este movimiento es santa Gertrudis de Helfta. Me propongo aquí ilustrar, a partir de sus experiencias místicas, los aspectos centrales de la espiritualidad cisterciense<sup>6</sup>.

Así, iré exponiendo la doctrina cisterciense en el *siglo de oro* —sobre la base de la ya clásica síntesis de Edmond Mikkers<sup>7</sup>—, y presentando, a la manera de díptico, experiencias de Gertrudis en las que se expresan esos temas principales. Ello nos permitirá, a su vez, obtener una visión de conjunto de la vivencia mística de la Santa de Helfta, bajo una clave que muestra su unidad y coherencia internas.

Concluiré con una reflexión sobre el aporte del *genio femenino* y del *genio masculino* a la génesis del carisma cisterciense.

## 1. El monasterio como *Schola*

La espiritualidad cisterciense, durante los siglos XII y XIII, es notable por la coherencia de doctrina y la unidad interior entre la teoría y la práctica de la vida monástica. Ésta se nutre de una misma vida de observancia monástica y litúrgica, de la doctrina de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia y del monacato.

A imitación de San Benito, que concibe el monasterio como *dominici schola servitii* (RB Prol. 45), los autores de esta primera época denominan muy frecuentemente a sus monasterios *schola*; es decir, el lugar donde se aprende y donde se enseña, donde el monje se ejercita en su tarea principal, la búsqueda y la experiencia de Dios.

Las variantes cistercienses de este texto de la regla —*Schola Christi, Schola Salvatoris, Schola Verbi, Schola Spiritu Sancti, Schola Caritatis, Schola Amoris, Schola studiorum spiritualium, Schola Dei, Schola virtutum, Schola spiritualium medicorum, Schola humilitatis, Schola disciplinae, Schola magisterii, etc.*—, se podrían interpretar como un resumen de la espiritualidad nacida en el “Nuevo Monasterio”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> El Monasterio Benedictino de Helfta, en el siglo XIII, adhería a la observancia cisterciense, aunque no pertenecía jurídicamente a la Orden del Cister. Así, Gertrudis, siendo cabalmente monja benedictina, es un exponente preclaro de la espiritualidad cisterciense. No se trata aquí de asignarla a una u otra Orden, porque el concepto actual de Orden es diverso al del siglo XIII. Prefiero, más bien, tomarla como patrimonio común, punto de convergencia y factor de integración entre benedictinos y cistercienses.

<sup>7</sup> Cfr. MIKKERS, Edmond, *ocso*, “La Spiritualité Cistercienne”, en particular: “Synthèse de l’âge d’or spirituelle”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1988, T. XIII, cols. 736-814 (Sub voce: “Robert de Molesmes”).

<sup>8</sup> “Nuevo Monasterio” es la denominación que se da al Cister en los documentos constitutivos;

Estas expresiones constituyen un programa, un proyecto de vida que el monje busca realizar. *Schola* significa una introducción casi sistemática a un saber espiritual, un nuevo arte, un *ars spiritualis*, que se aprende en el monasterio. El recién llegado debe recibir una enseñanza en los *exercitia spiritualia* de la vida monástica.

¿Qué se enseña en esta escuela cisterciense? Edmond Mikkers agrupa esta enseñanza bajo cuatro temas principales, que con diferentes acentos, se encuentran en la mayor parte de los autores cistercienses de los siglos XII y XIII: a) El aspecto humano o antropología cisterciense; b) La vida ascética; c) El sentido de lo sagrado o la Sacramentalidad del Misterio<sup>9</sup>; y d) La experiencia de Dios. Seguiremos brevemente este itinerario.

Para Gertrudis, la vida monástica es una *escuela*, donde se aprende –bajo la unción del Espíritu Santo– el *arte del amor*. El maestro es Cristo, y cada monja, su discípula. La noción de *exercitia* es inherente a esta escuela. De ahí que la enseñanza de Gertrudis se vierte principalmente en forma de *Ejercicios*. Los *exercitia spiritualia et corporalia* que se practican en el monasterio constituyen, en su conjunto, la *observancia cisterciense*.

En el *Ejercicio II*, en el que se conmemora la *primera conversión*, es decir el ingreso a la vida monástica, Gertrudis recomienda pedir a la Virgen María:

“Haz que sea recibida por el Señor en el claustro del Amor, y en la escuela del Espíritu Santo (*Schola Spiritui Sancti*), porque tú, más que nadie, puedes obtenerlo de tu querido Hijo”<sup>10</sup>.

Luego aconseja rogar a Jesús:

“Que mi alma elija no saber nada fuera de Ti y que bajo la disciplina de tu gracia, instruida por tu unción (*unctione magistra*) en la escuela de tu amor (*Schola Amoris tui*), mis progresos sean grandes, rápidos, intensos”<sup>11</sup>.

---

enfatiza la novedad del proyecto monástico de los fundadores del Cister (propositum), con respecto al monacato benedictino cluniacense.

<sup>9</sup> Bajo este título expongo el tema que E. Mikkers denomina “Historia de la Salvación”.

<sup>10</sup> Ejercicio II: Traducción tomada de GERTRUDIS DE HELFTA, *Los Ejercicios*. Biblioteca cisterciense N° 12, Burgos, Monte Carmelo, 2003, p. 18. (En adelante se citará BC 12, indicando la página). El texto crítico se encuentra en: GERTRUDE D’HELFTA: *Oeuvres Spirituelles*, Tomo I, “Les Exercices”, Sources Chrétiennes N° 127, Paris, Les Editions du Cerf 1967, p. 82. (En adelante se citará SC 127, indicando la página. El texto carece de divisiones en capítulos y párrafos).

<sup>11</sup> Ejercicio II: Traducción tomada de BC 12,20. Texto crítico en SC 127,84.

En el *Ejercicio V*, desarrolla más esta imagen. Gertrudis exhorta a la monja que quiera ejercitarse en el *amor divino*:

“En este mismo día del amor, ofrecerás al Señor tu alma siete veces, para refrescar en ti el amor de su divino corazón. Primero, en Maitines, pide al Señor, que es el Maestro soberano, que te enseñe, con la unción de su Espíritu, el Arte del Amor (*Ars Amoris*), haciendo de ti su propia discípula: así, bajo tal Doctor, te ejercitarás sin fatiga en la virtud de la caridad. Y dí (...)”<sup>12</sup>:

“Oh Amor, Maestro mío, Señor mío, más alto que los cielos y más profundo que el abismo (...), que miras lo que es humilde en este valle de lágrimas; Tú que compartes con los niños tus dogmas saludables (...) comienza ya a ejercer sobre mí tu magisterio, separándome de mí misma para el servicio de tu viva caridad y de tu dilección, poseyendo, santificando y llenando, oh Amor, todo mi espíritu. Amen”<sup>13</sup>.

“En Prima, suplica al Señor, que te introduzca en la escuela del amor (*Schola Amoris*) para aprender a conocer y amar a Jesús, con esta oración (...): Oh Dios Amor (...) ábreme ya la escuela de la casta dilección, para que experimente tu queridísima enseñanza (...)”<sup>14</sup>.

“En Tercia pide al Señor que grabe en tu corazón con las letras vivas de su Espíritu, la ley abrasadora de su divino amor, para que estés inseparablemente unida a Él en todo momento. Di esta oración (...)”<sup>15</sup>:

“Oh Dios Amor (...), si me explicases ahora tu admirable alfabeto, para que mi corazón se dedique contigo a un mismo estudio... Enséñame cuidadosamente, con el dedo de tu Espíritu, una tras otra, todas las letras de tu amor, para que, consiguiendo gustar con antelación la médula de sus delicias, pueda en verdad escudriñarlas, recorrerlas, aprenderlas, saberlas y reconocerlas íntegramente cuanto es posible en esta vida (...)”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12,98. Texto crítico en SC 127,178.

<sup>13</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12,98-99. Texto crítico en SC 127,180.

<sup>14</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12,99-100. Texto crítico en SC 127,180.

<sup>15</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12,100. Texto crítico en SC 127,182.

<sup>16</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12,101. Texto crítico en SC 127,182.

“En Sexta pide al Señor que progrese tanto en su arte de amar, que su amor te posea como su propio instrumento, para hacer en todo su voluntad, y que seas toda entera según el corazón de Dios. Dí esta oración (...)”<sup>17</sup>:

“Oh, Dios amor (...), no me basta saber sólo deletrear; deseo, quiero y anhelo mil veces conocerte, incluso según la *teoría*, quererte ardentemente, no sólo dulcemente, amarte también sabrosamente, y unirme a Tí inseparablemente, para empezar ya, a no vivir más en mí, sino en Tí y sólo para Tí”<sup>18</sup>.

## 2. El aspecto humano o antropología cisterciense

¿Quién es el hombre que busca en la vida monástica el camino hacia Dios, por la imitación de Cristo? Se trata del hombre real y concreto, con sus facultades y disposiciones diversas, con sus faltas y defectos. El hombre que, creado por Dios a su imagen y semejanza, ha sido llamado a vivir en comunión con Él; pero es también el hombre herido por el pecado, sometido a la pena y el dolor, inclinado hacia lo terrestre. Sin embargo, este hombre posee, aún en el mismo desorden de su ser, las facultades innatas de conocimiento y de amor, la orientación fundamental hacia el bien y la capacidad de volverse hacia de Dios, su origen.

La doctrina del hombre como imagen y semejanza de Dios fue considerada por los cistercienses como la clave de bóveda de su antropología. Por su *naturaleza*, el hombre es y permanece siempre *imagen*. Desde su origen recibe, por la *gracia*, un comienzo de *semejanza*, que está llamada a crecer hasta la medida del Verbo Encarnado, imagen perfecta de Dios. Los diversos autores explican esta doctrina con variantes, según el empleo de las fuentes patristicas. Así, la *imagen* puede estar situada en el ser humano completo, en su razón o en su libertad. La *semejanza* es siempre fruto de la gracia, y radica en la perfección del amor, manifestación del amor de Cristo en el alma humana.

Todos los autores afirman que, si bien el hombre puede perder su semejanza con Dios —y de hecho la perdió—, jamás puede perder la imagen divina, aunque esté oscurecida por el pecado. Conserva siempre la facultad natural depositada en él, de volverse hacia Dios, siendo este retorno más un acto de amor que de razón. Desde este punto de vista, la espiritualidad cisterciense es fundamentalmente afectiva y optimista: abarca al hombre en su

<sup>17</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12,102. Texto crítico en SC 127,184.

<sup>18</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12,103. Texto crítico en SC 127,184.

totalidad, en su ser interior, en su hacer, y en su fin último: Dios.

Sobre esta base teológica, asimilada en el monasterio, Gertrudis interpreta su propia conversión en clave de *retorno a la semejanza* perdida. Nos dice su biógrafa:

“Desde entonces reconoció haber estado lejos de Dios, en la región de la desemejanza, cuando se apegaba demasiado a los estudios liberales, descuidando, hasta aquel momento, adaptar la agudeza de su mente a la inteligencia de la luz espiritual, y adhiriéndose ávidamente a las delectaciones de la sabiduría humana, se privaba del gusto suavísimo de la verdadera sabiduría. Desde aquel mismo momento comenzó a despreciar todo lo exterior, y con razón, ya que, entonces, el Señor la introdujo en el lugar de la exultación y la alegría, el monte Sión, esto es, en la especulación de las cosas Suyas; donde la despojó del hombre viejo y de sus obras, y la vistió del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y verdadera santidad. Por lo cual, desde aquí, de gramática se volvió teóloga...” (*Legatus*<sup>19</sup>, I.1.2.)<sup>20</sup>.

La región de la desemejanza era, para Gertrudis, el apego a los estudios liberales y la delectación de la sabiduría humana. El lugar de la semejanza es el interior de sí misma (la “introdujo”), donde puede dedicarse a la meditación de las cosas de Dios, bajo la luz espiritual. Allí el Señor la despoja del hombre viejo y la reviste del nuevo, creado en justicia original y santidad. A través de esta imagen de las vestiduras, se expresa el proceso mismo de la conversión, que es el progresivo paso de la desemejanza del pecado, a la restauración de la imagen divina por la santidad de vida (cf. *Col 3,10*).

Su conversión coincide con el inicio de su vida mística. Así, en el *Memorial*<sup>21</sup>, nos describe varias experiencias conformativas, que restauran en ella, místicamente, la semejanza con Dios. Estas gracias responden al dinamismo de la *sigilación o asimilación* a las personas divinas, que brota de

<sup>19</sup> *Legatus Divinae Pietatis*: Es la obra de recopilación sobre la vida de Gertrudis. Consta de cinco libros, de los cuales el Libro II es de su autoría; y los restantes son obra de una monja que dio redacción final a los recuerdos transmitidos por la Santa. En adelante se lo citará L, indicando, con número romano, el libro, y con números arábigos, el capítulo y los párrafos.

<sup>20</sup> Traducción personal del texto crítico publicado en GERTRUDE D'HELFTA: *Oevres Spirituelles*, Tomo II, *Le Héraut* (Livres I et II), en *Sources Chertiennes* N° 139, Paris, Éditions Du Cerf, 1968, p. 120. (En adelante se citará SC 139, indicando la página). Agradezco a la redacción de Cuadernos Monásticos, que ha revisado mis traducciones.

<sup>21</sup> El *Memorial*, (*Memoriale Abundantiae Divinae Suavitatis*), es el Libro II del *Legatus Divinae Pietatis*, única parte escrita por Gertrudis misma, de carácter autobiográfico.

la gracia santificante para todo cristiano, y admite infinitos grados y variantes, según la providencia de Dios. La cualidad mística de estas experiencias está dada por su eficacia y su carácter experimental.

Consultaremos algunas de estas visiones. Gertrudis describe sus experiencias en una prosa sinuosa, que es característica de los textos confesionales. En ellas aparecen situaciones simbólicas no siempre claramente inteligibles. Pero, generalmente, ella misma da la clave de su sentido, de dos maneras:

- a través de una Palabra recibida en la visión, a la cual se suma una luz de entendimiento que la interpreta para esa situación;
- a través del comentario que ella añade a la descripción de la experiencia, en el que refleja su comprensión de la misma.

Comencemos con una visión tenida en la noche de Navidad:

«En la noche sacratísima en la que (...) la Virgen dio a luz a un Hijo, Dios y Hombre verdadero, conocí, como en una rápida y momentánea visión, que le presentaban a mi alma y que ella recibía en el lugar donde se encuentra el corazón, un Niño tierno, recién nacido (...) Mientras lo tenía en mi alma, repentinamente, me pareció que se mudaba en el mismo color que él tenía (asimilación), si se puede llamar color lo que no puede compararse con ninguna figura visible. Entonces mi alma entendió inefablemente el sentido de estas palabras llenas de dulzura: *Dios será todo en todos* (1 Co 15,28), pues sentía tener en lo más íntimo de su interior a su Amado y se alegraba de que no le faltaba la presencia amorosa de su Esposo tan afable y bondadoso. De ahí le vino beber con sed insaciable las palabras que eran como una copa de miel presentada por el Señor: “Como yo soy la figura de la sustancia de Dios Padre, por la naturaleza divina, también tú serás la figura de mi misma sustancia por tu naturaleza humana, recibiendo en tu alma deificada los rayos de mi divinidad, como el aire los del sol; para que penetrada hasta la médula por su acción, seas capaz de una mayor unión conmigo”» (L II.6.2)<sup>22</sup>.

En esta experiencia Gertrudis recibe la semejanza divina como *deificación*. Primero, en el nivel simbólico, se produce una asimilación del color de su alma al color del Niño Jesús, cuando éste es depositado en su corazón.

<sup>22</sup> Traducción tomada de santa GERTRUDIS DE HELFTA, Mensaje de la Misericordia Divina (El Heraldo del amor divino), Madrid, BAC, 1999. Edición preparada por Manuel Garrido Bonaño, osb, pp. 59-60. (En adelante se citará: BAC, indicando el número de página). El texto crítico está en SC 139,256 y 258

Luego, recibe una Palabra, con una luz de entendimiento, que interpreta el sentido de la situación simbólica: Gertrudis será, en su naturaleza humana, figura de la sustancia de Cristo —como Él es figura de la sustancia del Padre—, recibiendo en su alma deificada los rayos de su divinidad.

Consultemos otra de sus experiencias:

“Más tarde, en la fiesta de la sacrosanta Purificación (...) después de haber recibido el alimento de la vida, reconocí que mi alma se parecía a la cera convenientemente ablandada por el calor del fuego; estaba ante el pecho del Señor, como para imprimir en ella su sello, y de repente pareció que la envolvía y que en gran parte estaba dentro del mismo relicario en que corporalmente habita toda la plenitud de la divinidad, marcada con el sello de la resplandeciente y toda serena Trinidad”.  
 “¡Oh Dios mío, carbón desbastador (...) en Ti y en nadie más que en Ti recibimos el poder de hacernos imagen y semejanza de nuestro origen!” (L II.7.1 y 2)<sup>23</sup>.

En esta visión en la fiesta de la Purificación, Gertrudis recibe la semejanza divina como un *sello* de pertenencia, de origen (*sigilación*). Ve su alma como una cera blanda, apta para recibir un sello... y luego ve que el Corazón de Cristo la abarca, y metiéndola dentro de sí la marca con el sello de la Trinidad. Su alma queda “lacrada” por la Divinidad. Gertrudis comenta la experiencia, revelando su comprensión de la misma en clave de impresión mística de la semejanza divina.

Escuchemos, aún, otro relato:

«Después de esto, el domingo en que se canta: “*Ven aprisa a librar-me*”, durante la misa, has invitado a mi espíritu y ensanchado mi deseo hacia dones más magníficos (...). Especialmente en los dos textos cuya eficacia total ha presentido mi alma: esto es, el verso del primer responsorio: “*Te bendeciré con toda clase de bendiciones*” y el verso del responsorio noveno: “*Te daré a ti y tu posteridad estas tierras*” (...); tocando en ese momento con tu venerable mano tu beatísimo pecho, me mostraste qué tierras eran las que me prometía tu inagotable generosidad (...)» (L II.8.1)<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Traducción tomada de BAC, 60-61. Texto crítico en SC 139,260 y 262.

<sup>24</sup> Traducción tomada de BAC, 61. Texto crítico en SC 139,262.



“(…) Mientras atendía a lo que debía atender, si no como debería hacerlo, al menos como pude, he aquí que apareció la benignidad y la humanidad de nuestro Dios y salvador, no en razón de un mérito que hubiera adquirido, indigna de mí, sino por efecto de una inefable misericordia, que realizaba la adopción generadora que me fortifica y me habilita, no obstante mi extrema bajeza e indignidad, a esta unión íntima sobrenatural y estimadísima, objeto junto de estupor y de respeto, de veneración y de adoración” (L II.8.2.)<sup>25</sup>.

“Más ¿qué méritos, oh mi Dios, y qué razón pudo mover tu entendimiento para obrar en mí un don tan estimable? (...). El amor impetuoso (...) oh Dios mío (...), cuyo cauce natural has dirigido para la salvación del género humano, te decidió a sacarme de lo más hondo de mi miseria, a mí vilísimo vástago de la raza humana (...) digno de ser despreciado por su misma vida y conducta, y hacerlo participar de la grandeza de tu Majestad, o mejor de tu Divinidad” (L II.8.3)<sup>26</sup>.

En esta experiencia Gertrudis recibe la semejanza divina como *adopción filial*, que, al hacerla partícipe de la Divinidad, la pone en el plano de igualdad que la habilita para la unión mística.

A nivel simbólico, Gertrudis ve a Cristo en su Humanidad, que le muestra en su Corazón las tierras y bendiciones que le promete; y mientras se las muestra, realiza la adopción filial que la capacita para heredar dichas tierras, ya que sólo el hijo es heredero. La adopción filial le comunica la naturaleza divina, por la cual Gertrudis accede a la unión íntima y sobrenatural con el Señor.

Finalmente añade su comprensión azorada de la experiencia, en la que mide su abismal desigualdad con el Señor, así como el Amor infinito por el que Él suplió esa desproporción, haciéndola partícipe de su naturaleza divina.

En el capítulo 9, Gertrudis vuelve a dar la clave interpretativa de las experiencias narradas:

“¡Oh bienaventuranza de un alma feliz y bendita a quien el Dios de la majestad se ha dignado conceder tanta estima, pues no sólo manifiesta su omnipotencia al crearle, sino que también le dio el alma, alma decorada con su imagen y semejanza, y sin embargo, tan distante de Él, cuanto lo es la creatura de su Creador!” (L II.9.2)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Traducción tomada de BAC, 61-62. Texto crítico en SC 139,264.

<sup>26</sup> Traducción tomada de BAC, 62. Texto crítico en SC 139,266.

<sup>27</sup> Traducción tomada de BAC, 64. Texto crítico en SC 139,270.

El hecho de que Gertrudis tuviera experiencias en las que recibía místicamente la semejanza divina, no niega que esta restauración haya sido en ella un proceso paulatino, al que debía cooperar con la fidelidad en su vida monástica. Al evaluar sus visiones no podemos trasponerle nuestros criterios actuales. Como señala Edmond Mikkers, en los siglos XII y XIII, las oposiciones entre gracia y naturaleza no son todavía tan netas como en la teología posterior. La inclinación al bien de las facultades naturales, se considera ya una gracia. Así, en sus relatos, Gertrudis atribuye fluidamente a la acción de Dios, efectos y situaciones en las que también intervienen —en diverso grado— sus facultades humanas, sin distinguir entre la acción ordinaria, la gracia, y la gracia propiamente mística o infusa.

Las experiencias analizadas revelan, por un lado, el trasfondo simbólico y doctrinal profundamente asimilado que animaba a Gertrudis, y que, en algunos momentos, alcanza una intensidad tal, que se vuelve vívido, se hace “experiencia”. Por otro lado, las *revelaciones*, en cuanto estructura narrativa, contribuyen a enfatizar radicalmente la acción de Dios, en la restauración de la semejanza divina, a la que la acción humana y la ascesis monástica disponen, pero que no pueden nunca, por sí mismas, obtener.

La restauración de la semejanza divina es, para Gertrudis, la finalidad a la que tiende la *conversatio* monástica. Esta restauración se alcanza por la unión con Cristo, Dios y Hombre verdadero. Dicha unión es unión esponsal, “*matrimonio espiritual*”<sup>28</sup>, en la cual el alma recibe una participación, por gracia, de lo que Cristo tiene por naturaleza: su divinidad. Como tal, sólo puede ser un don de Dios, pero el alma se dispone a recibirlo por su cooperación con la gracia en la vida monástica.

En el *Ejercicio III, de las Bodas y de la Consagración*, Gertrudis pone en boca de Cristo esta promesa, a la monja que se le consagra por la profesión monástica; indica, de este modo, la meta del camino que emprende:

“La que quiera amarme, quiero hacerla mi esposa, amarla y amarla ardientemente (...). Lo que Yo soy por naturaleza, ella lo será por Gracia. La abrazaré con los brazos de mi amor, apretándola sobre el corazón de mi divinidad, para que por medio de mi ardiente amor, se funda como la cera frente al fuego”<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf. Ejercicio III. Traducción tomada de BC 12,25. Texto crítico en SC 127,92.

<sup>29</sup> Ejercicio III. Traducción tomada de BC 12,26-27. Texto crítico en: SC 127,94. Cf. otros indicios de la concepción antropológica de Gertrudis en: L II.15.1 y 2.

### 3. La ascesis

Para los autores cistercienses, la verdadera liberación del hombre de su mal y la restauración de la semejanza original con Él, es el resultado de una práctica espiritual que implica todo el ser, de una ascesis y de una conversión (*compunctio*) continuas.

Esta ascesis comprende, en primer lugar, *un aspecto negativo*: la renuncia, el alejamiento del mundo, de la apariencia visible de las cosas (*fuga mundi*), para encontrar a Cristo y por Cristo a Dios.

Pero una vez que ha dejado el mundo, el monje debe aprender a habitar consigo (*habitare secum*), para conocerse a sí mismo, conocer su desorden interior, los afectos que lo agitan, los pensamientos que lo dividen, y le impiden encontrar a Dios en la simplicidad del corazón. El término común de los autores cistercienses para designar este desorden existencial, es *miseria*.

Un primer fruto del autoconocimiento es la *conversión*, el arrepentimiento, la reorientación del hombre interior. Pero no se trata solamente de un comienzo necesario, sino de una actitud fundamental y permanente delante de Dios. Se entabla entonces el verdadero combate del monje: un combate interior contra los vicios y las tentaciones, las ilusiones del yo y la voluntad propia, que durará, con intensidad variable, toda la vida.

Sobre esta base doctrinal, Gertrudis interpreta su conversión como un despertar a la *interioridad*; agradece al Señor por haberla introducido en el *conocimiento de sí misma*:

“Salve, salvación mía e iluminación de mi alma; que te rinda gracias todo lo que se mueve en el cielo y por el circuito de la tierra, comprendido el profundo abismo, por aquella inusitada gracia por la cual introdujiste mi alma al conocimiento y consideración de lo interior de mi corazón; del cual, antes, poco cuidado tenía, si puede así decirse, tanto como del interior de mis pies. Pero desde aquél momento, con mayor solicitud siento en mi corazón lo que ofendía a tu muy exquisita pureza, y todo lo demás tan desordenado y desarreglado, que en nada absolutamente ofrecía morada a tu deseo de inhabitar en mí” (L II.2.1<sup>30</sup>. Cf. también II.23.5).

A partir de su conversión, el *autoconocimiento* es una actitud permanente en Gertrudis (cf. L II.23.5 y 9), que le confiere una continua percepción de su *miseria* (L II.1.1.; 3.2.; 5.4.; 7.2.; 8.3, etc.), y la *humildad de corazón* que le es característica (L II.18; 20.10 y 11). Con sólo ceñirnos al

<sup>30</sup> Traducción personal del texto crítico publicado en SC 139,232.

Memorial, tenemos, por el testimonio directo de Gertrudis, un panorama bastante amplio de lo que constituía su *combate espiritual*: tentación (L II.11); afectos desordenados (L II.12), paciencia en la enfermedad (L II.15), guarda de las pasiones (L II.13), imperfecciones (L II.17), humillación por el conocimiento de sus defectos (L II.12.3; 19,1).

*El aspecto positivo* de la ascesis es la adquisición de las virtudes cristianas y monásticas, propias de una vida espiritual transformada: fe, esperanza, caridad, obediencia, humildad, taciturnidad, servicio fraterno, etc. Estas se ejercitan en el marco de la *conversatio* y de la vida comunitaria. En el lenguaje de los primeros cistercienses, la adquisición de las virtudes es una *vita activa* que comprende también el servicio del prójimo.

Aquí entra toda la observancia de la regla, las costumbres, las diversas actividades de la vida monástica, trabajo, ayuno, vigilia, soledad, pobreza, etc. Entre estos *exercitia vitae monasticae*, se incluyen la *lectio divina*, la *meditatio*, la *oratio*. Los estados más altos de contemplación no son concebidos como el objetivo de la vida monástica –tal como acontecerá en otras espiritualidades más tardías– sino como dones, que Dios da a quien quiere y cuando quiere.

Una visión de Gertrudis, en la Vigilia de la Natividad del Señor, narrada en el Libro IV<sup>31</sup>, sintetiza plásticamente todos estos aspectos:

«Otra vez, durante el *invitatorio*, a saber *Hodie scietis*, que se canta cinco veces con el salmo *Venite*, y en seguida se repite de nuevo, ella recibió de Dios Padre la purificación de sus siete disposiciones afectivas (*affectiones*), que en unión con los santísimos afectos (*affectiones*) de Jesucristo, se ennoblecían de modo admirable. Durante los salmos restantes, ella se presentó delante del Señor con su vestido adornado del esplendor de las virtudes, como si se tratara de estrellas brillantes. A partir de este momento, como su deseo aumentaba hacia Dios, anhelando que –para la gloria del dulcísimo nacimiento de Jesús–, todas las cosas en que ella se ejercitara, tanto en lo corporal como en lo espiritual, resonaran como una suprema alabanza a la siempre venerable Trinidad, el Señor le dijo, cuando se tocaba a *Laudes*: “Como el sonido de esta campana preanuncia la fiesta de mi Natividad, así yo te concedo que todo lo que lleves a cabo en esta fiesta, cantando, leyendo, orando, meditando, e incluso en las cosas exteriores, trabajando, comiendo, durmiendo y cosas similares, resuene en alabanza de la Santa Trinidad, en unión con mi deseo y mi amor, que nunca discordaron con la voluntad de Dios Padre”. Mientras tanto, encendiendo siete velas, el Señor mismo concedió a

su alma el adorno de los siete dones del Espíritu Santo, en cuanto ella podía contenerlos, con aquella dignidad con la que el mismo Jesucristo fue adornado» (L IV.2.6 y 7)<sup>32</sup>.

En esta visión, Gertrudis recibe místicamente, todo el fruto del camino de ascesis: el Señor purifica todos sus afectos, así como sus sentidos exteriores e interiores; estampa en ella las virtudes; le concede que todos sus *exertitia monastica* de ese día sean una ofrenda de alabanza a la Santísima Trinidad; y finalmente, la adorna con los dones del Espíritu Santo.

En este texto se muestra la vinculación entre la purificación de los afectos y los ejercicios propios de la *conversatio monastica* (o bien, entre los aspectos *negativo* y *positivo* de la ascesis). Para los Padres cistercienses, la ascesis es más una cuestión *afectiva* que *volitiva* –como lo será en las espiritualidades posteriores–. Consiste en la reorientación de todos los afectos del alma a la búsqueda de Dios, por medio de los *exertitia corporalia et spiritualia*.

La noción de *affectus*–*affectio* es fundamental para los Padres del primer período. Si bien hay matices entre ellos, en general, *affectus* designa el dinamismo sensitivo-espiritual del ser humano, que hace reaccionar el psiquismo en presencia de un objeto, de un valor o de una persona. Se experimenta en sentido pasivo como *atracción* (*affectio*); y, en cuanto movimiento de *tendencia*, como *deseo*. La vida espiritual se apoya en este dinamismo básico, que debe ser orientado hacia la búsqueda de Dios, controlado y dirigido por el libre albedrío. Se especifica en cuatro afectos: amor, gozo, tristeza y temor, cuyo valor moral depende de su objeto.

Gertrudis utiliza dos términos para designar los sentimientos y movimientos del alma: *affectus* y *affectiones animae*. *Affectus* designa el impulso interior que tiende al ser amado; y en sentido pasivo, la capacidad del alma de ser afectada de ternura, de dolor, de compasión, etc. Las especificaciones diversas de este impulso, constituyen las *affectiones animae*, los afectos del alma, que la teología posterior designa con el nombre de *pasiones*. En el texto que analizamos, adopta la cifra de siete *affectiones*, y las enumera en L III 69: temor, dolor, gozo, amor, esperanza, odio y pudor. En otros textos nombra cinco: deleite, esperanza, gozo, temor y dolor (L II.5.2); o: esperanza, gozo, temor, dolor e ira (L II.13)<sup>33</sup>.

Aunque sigue en esto a los autores cistercienses y victorinos, hace una

<sup>32</sup> Traducción personal del texto crítico publicado en: GERTRUDE D'HELFTA: *Ouvres Spirituelles*, Tomo IV: Le Héraut (Livre IV), en *Sources Chertiennes* N° 255, Paris, Éditions Du Cerf, 1978, p. 34 (en adelante se citará SC 255, indicando la página).

<sup>33</sup> Cfr. In extenso: DOYÉRE, Pierre: *Affectiones Animae*. En: GERTRUDE D'HELFTA: *Ouvres Spirituelles*, Tomo III: Le Héraut, Livre III. *Sources Chretiennes* 143, Paris, Éditions du Cerf, 1968, Apéndice III pp. 352-356 (en adelante se citará SC 143, indicando la página).

elaboración muy personal, guiada por su experiencia de unión con Cristo. El problema de las pasiones no le interesa tanto bajo el aspecto moral, sino en correlación con la vida mística: las pasiones, en vez de turbar la vida de unión, deben servirla y enriquecerla. El equilibrio de la sensibilidad resulta de una ascesis que consiste no en suprimir las pasiones, sino en ordenarlas, *affectus ordinante*, bajo la inspiración divina, a la búsqueda de Dios (L II.13). Como se ve en las experiencias místicas que Gertrudis nos relata, es la unión misma la que permite ordenar los afectos.

Como consecuencia de lo expuesto, para los Padres Cistercienses, la finalidad del proceso ascético y de la *conversatio* monástica, no es tanto la experiencia mística –que siempre es un don gratuito de Dios– sino el *ordo caritatis* o la *ordinatio caritatis*; es decir, el ensanchamiento de la capacidad de amar, la caridad, en la cuál se encuentra el reposo profundo y completo de las facultades humanas, la estabilidad del alma y del espíritu. Los diversos autores designan este término con varias expresiones: *pax, quies, tranquillitas, sabbatum*, etc.

Gertrudis recibe místicamente la *ordinatio caritatis* –en su expresión: *ordinatio affectionis*–, con la gracia de transvulneración del corazón, en la tercera semana de Adviento de 1288: todos sus afectos se ordenan al servicio de Dios y se estabilizan en el corazón de Jesús.

«(...) El domingo en el cual se canta en la Misa “*Gaudete in Domino*”, cuando (...) yo accedía a la comunión de tu Sacratísimo Cuerpo y Sangre, infundiste en mí el deseo por el cual, pensando en estas palabras, prorrumpí diciendo: “Señor, confieso que según mis méritos no soy digna de recibir el mínimo don tuyo; pero, sin embargo, por los méritos de todos los que están aquí presentes, suplico a tu piedad, que traspases mi corazón con la saeta de tu amor” (...). Después de la Misa, cuando los fieles conmemoran la dignación de tu adorable Encarnación y Anunciación, a la cuál también yo, aunque menos digna, me aplicaba, he aquí que Tú estabas presente, y como de improviso, inflingiste una herida en mi corazón con estas palabras: “Confluyan aquí la hinchazón de todos tus afectos (*affectionum*), por ejemplo, la totalidad de los deleites, de las esperanzas, los gozos, los dolores, los temores y todas las demás afecciones tuyas, se estabilicen en mi amor”» (L II.5.1-2)<sup>34</sup>.

Como ya señalamos, estas experiencias no significan que Gertrudis recibiera todo el fruto de la ascesis, místicamente, sin tener que ejercitarse en

ella: la autora del Libro I da testimonio de su práctica de las virtudes (L I.5-12) y en el Memorial la vemos meditando sobre su ejercicio (L II.3.1.), o sobre la guarda de las pasiones (L II.13). Las *revelaciones* contienen una *teología de la gracia*: expresan de una manera concreta, vivencial, la experiencia de la sinergia o acción conjunta de la gracia y la libertad humana. Así, aunque Gertrudis se esforzaba continuamente en la ascesis, atribuye su fruto sólo y radicalmente, a la gracia.

#### 4. La Sacramentalidad del Misterio

El retorno del hombre a Dios se cumple siempre en el marco de la historia de la salvación, que debe actualizarse en cada cristiano. En los cistercienses, el misterio de la Encarnación ocupa el lugar central. La humanidad de Cristo es, en todas sus manifestaciones, sacramento, signo y realidad misteriosa que salva y santifica la existencia humana. Esta tesis general se presenta con diferentes variantes y lenguajes, según los diversos autores:

**4.1. La “devotio” por la Humanidad de Cristo:** se venera la Humanidad del Señor como sacramento, signo y misterio de la presencia de la Divinidad. Esta veneración es un medio necesario para la experiencia de Dios en la fe. La mística cisterciense está casi exclusivamente orientada hacia Cristo. Otras consideraciones teológicas sobre el Espíritu Santo y la Trinidad, aparecen en estrecha dependencia con el misterio de la Encarnación.

Así, todo acontecimiento de la existencia humana de Cristo se convierte en objeto de meditación para la memoria: (*memoria mirabilium Dei*). El *Mysterium Christi* es celebrado en la liturgia, no solamente como un hecho del pasado, sino como acontecimiento actual y como anticipo de la gloria. En los siglos siguientes esta devoción general encontrará su concreción en la devoción a la Eucaristía, al Sagrado Corazón, a la Pasión de Cristo.

La espiritualidad de Gertrudis es esencialmente cristocéntrica. El misterio de la Encarnación es la clave fundamental de su mística esponsal. Las fiestas litúrgicas que ella más venera son la Anunciación (L II.2; L IV.9), la Natividad del Señor (L II.6 y 16; L IV.1-3) y la Purificación de la Virgen María (L II.1.7 y 16; L IV.12).

La Encarnación del Señor es para ella, un misterio a la vez cristológico y mariano. Venera juntamente la Encarnación con la Anunciación (L II.2.), y la Natividad con la Purificación de la Virgen (L II.6.7, y 16). Sólo en el Libro II refiere cuatro experiencias místicas en la celebración de la Navidad, y tres, en la fiesta de la Purificación.

La fe en la asunción de la naturaleza humana por el Verbo determina consecuencias tan radicales, que muchas veces su experiencia mística se refiere al mismo tiempo al Nacimiento de Jesús –Hijo de María–, a la Eucaristía, a la Iglesia –Cuerpo de Cristo– y al matrimonio del Verbo con el alma.

Esta concentración aparece, por ejemplo, en la visión de la noche de Navidad ya citada, en la cual recibe místicamente a Jesús Niño en su alma, y lo honra como Esposo:

“(…) Conocí, como en una rápida y momentánea visión, que le presentaban a mi alma y que ella recibía en el lugar donde se encuentra el corazón, un Niño tierno, recién nacido (...). Mientras lo tenía (...) mi alma (...) sentía tener en lo más íntimo de su interior a su Amado y se alegraba de que no le faltara la presencia amorosa de su Esposo tan afable y bondadoso” (L II.6.2)<sup>35</sup>.

La Encarnación redentora se hace presente en la Liturgia de la Iglesia, y sobre todo en la Eucaristía. La Liturgia es, para Gertrudis, contemporaneidad con el Misterio y anticipo de la gloria. Muy frecuentemente, experimenta la unión mística o la comprensión del misterio que se celebra, en la Comunión Eucarística o durante la Misa; otras veces, también, durante el rezo del Oficio divino, o en el Capítulo que se tiene con ocasión de las fiestas litúrgicas.

Extremando el realismo en su adhesión a la Encarnación y sus consecuencias, Gertrudis se mantiene lúcidamente al margen de las corrientes de espiritualidad de tendencia puramente especulativas que van surgiendo en su tiempo, y que parecen querer prescindir de la Humanidad mediadora de Cristo para acceder a la experiencia de Dios.

**4.2. La centralidad del rol Mediador de Cristo.** Por su humanidad, Cristo es el único mediador entre Dios y el hombre hasta el fin del mundo. Los cistercienses de esta primera época han enfatizado más la relación entre Mediación y Encarnación, que entre Redención y Resurrección. Para ellos la Redención es fruto, principalmente, de la Encarnación del Verbo de Dios, y se alcanza a través de la Mediación de la Humanidad de Cristo.

Gertrudis ve en Cristo el *punte* capaz de unir el abismo de su miseria, con el abismo de la bondad omnipotente de Dios. Él es *Único Mediador*, porque en su persona reúne la naturaleza divina y la humana.

La centralidad de la Mediación de Cristo se expresa para ella, de un



modo peculiar, en la noción de *suppletio*: ofreciendo a Dios Padre el único sacrificio de Cristo, obtiene la reparación de todas sus negligencias y pecados. Citemos, entre muchos otros textos, el siguiente, extraído del Memorial.

“Todo lo que en esto haya sido depravado por mi malicia e indolencia, lo supla la fuerza del amor, cuya plenitud habita en Aquél que se sienta a tu diestra, que se ha hecho hueso de mis huesos y carne de mi carne. En efecto, por Él, en virtud del Espíritu Santo, con la nobleza de su compasión, humildad y reverencia, así, nos diste ser capaces; por Él mismo, a Ti te ofrezco la queja por mis miserias, excesivamente numerosas, contra tan divina y noble bondad tuya (...)” (L II.5.4)<sup>36</sup>.

Gertrudis se dirige aquí a Dios Padre. Ante su bondad infinita, ella palpa su miseria, tanto para merecer como para corresponder a los dones de Dios. Entonces recurre al Pontífice, Mediador entre ambos extremos, el Verbo Encarnado. Uniéndose a Él por el Espíritu Santo —es decir por la vida cristiana en el tiempo de la Iglesia—, ella puede ofrecer a Dios el amor infinito que es capaz de suplir toda su miseria, y entrar, así, con Él, en el seno de la Trinidad.

El texto citado es rico en aspectos cristológicos. Cristo es para Gertrudis El que *se ha hecho hueso de mis huesos y carne de mi carne*. Esta frase condensa varios contenidos. Por una parte expresa que en la Encarnación, el Verbo de Dios ha asumido la *debilidad de la carne*. Se ha hecho un ser de carne y hueso, y por lo tanto, conoce por propia experiencia la miseria y la impotencia radical del ser humano.

A su vez, alude al *misterio esponsal* ínsito en la Encarnación del Verbo, tal como ella lo comprendió en su primera experiencia de unión, el día de la Anunciación de 1281 (cf. L II.2.2): al desposarse con la naturaleza humana, el Verbo ha tomado carne y hueso de Gertrudis misma, se ha hecho carne *de su carne* y hueso *de sus huesos*, como si ella lo hubiera concebido en su seno. Con extremo realismo, Gertrudis deduce de la Encarnación una participación personal, por la fe, en el misterio de la Anunciación.

Por último, hay una alusión implícita a la unión en una sola carne (cf. *Gn* 2,23-24). Por la Encarnación, el Verbo de Dios se ha hecho su Esposo: *carne de su carne* y *hueso de sus huesos*. Todo lo que es Suyo, es de ella, y lo de ella, de Él. Gertrudis puede disponer de lo que a Él pertenece, como propio. El amor infinito del Verbo Encarnado es el depósito, el tesoro, al que ella puede recurrir una y otra vez, para sacar de allí el único caudal capaz de suplir su miseria ante el Padre.

<sup>36</sup> Traducción personal del texto crítico publicado en SC 139,252.

Cristo resucitado es *Aquel que se sienta a tu diestra*; Aquél que ha introducido nuestra humanidad glorificada, en el seno de la Trinidad. Por Él, tenemos acceso a la divinidad. Cristo es quien presenta a Gertrudis y a todos nosotros al Padre.

La mediación de Cristo se continúa y actualiza en la Iglesia y en cada uno de sus miembros en unión viviente con ella. La *eclesiología cisterciense* es prolongación de la función mediadora de Cristo.

El Libro III del *Heraldo* puede ser leído bajo la clave eclesiológica, o mejor, bajo el sentido de la *comunión de los santos* (L III.64 y ss.). Gertrudis ejerce una mediación derivada y dependiente de la de Cristo, para todos aquellos que le han sido confiados a su intercesión y consejo (L II.20; L I.2; 14 y 15).

María es también Mediadora entre Dios y el hombre, por su participación en el misterio de su Hijo, ejerciendo una función de intercesora. Ella es imagen, modelo y madre de la Iglesia y de cada creyente. La *devoción mariana* de los cistercienses deriva de estas consideraciones teológicas sobre el misterio de Cristo.

En varias ocasiones, Gertrudis recibe místicamente a Cristo, de manos de María (L II.16.2 y 4; L IV.3.6). Ella le llama: *“La que es Mediadora entre el Mediador y los hombres”* (L II.7.1)<sup>37</sup>.

“Recordando que (...) fue dada como mediadora a los pecadores y como esperanza a los desamparados, prorrumplí con estas palabras: Oh Madre de ternura, Tú has recibido la fuente misma de la misericordia, tu Hijo, a fin de conseguir la gracia para todos los necesitados y cubrir nuestros defectos con tu copiosa caridad (...)” (L II.16.3)<sup>38</sup>.

María es la Mediadora del Único Mediador, en cuanto que da Cristo al mundo por su maternidad divina, e intercede por los hombres ante Él. En una visión en la fiesta de la Purificación (L IV.9.6) Gertrudis ve a María como una Emperatriz ante el Emperador, que intercede, aboga, por la comunión de Helfta. Ella es también la que suple nuestras negligencias y pecados, alcanzándonos misericordia; por eso Gertrudis se dirige a Cristo rogándole:

“Sea pues la inagotable ternura de tu Madre, la que ejerza por todas mis negligencias de mediadora llena de gracia (*interventrix gratiosa*) ante tu misericordia” (L II.16.3<sup>39</sup>). Cf. también L II.16.6 y 23.11).

<sup>37</sup> Traducción tomada de BAC, 60. Texto crítico en SC 139,260: “Mediatrice mediatoris Dei et hominum”.

<sup>38</sup> Traducción tomada de BAC, 72. Texto crítico en SC 139,294.

<sup>39</sup> Traducción tomada de BAC, 72. Texto crítico en SC 139,294.

**4.3. La imitación de Cristo.** Esta imitación es necesaria no sólo porque Cristo se ha convertido en un modelo (*exemplum*) para el hombre, sino más aún, en cuanto que, por su naturaleza divina, puede restaurar en éste, la imagen y semejanza originales con Dios. Esta doctrina implica la imitación de Cristo en su vida de virtud, en su pasión, en su muerte y resurrección, a fin de que el hombre crezca hacia la plena semejanza con el hijo de Dios.

Gertrudis intenta constantemente unirse a los hechos de la vida humana de Cristo: medita sobre sus virtudes (L II.16.6), ofrece su oración en Getsemaní (L II.3.4); desea tomar parte en el Nacimiento de Jesús (L II.6 y 16.1 y 5; L IV.3.5) y en su Pasión (L II.16.2; 23,3 y 4; L III.39.41).

“Yo te ofrezco, para el perdón de mis pecados, oh Padre amantísimo, todo el sufrimiento de tu Hijo bienamado, desde aquel momento en que en el pesebre, acostado sobre pajas, dio un primer sollozo y soportó sin tregua las incomodidades de la infancia, menesteres de niño, adversidades de la adolescencia, pruebas de la juventud, hasta la hora en fin en que, sobre la cruz, inclinando la cabeza, te entregó el alma con un gran grito. Del mismo modo, para suplir todas mis negligencias, te ofrezco, Padre amantísimo, toda la santísima vida, tan perfecta en todos sus pensamientos, palabras y obras, de tu Unigénito Hijo, desde la hora en que, enviado desde lo más alto del cielo, entró en nuestra región por el oído de una Virgen, hasta que presentó ante tu rostro de Padre, la gloria de su humanidad victoriosa” (L II.23.3)<sup>40</sup>.

La celebridad de Santa Gertrudis en la historia de la espiritualidad se debe –sin duda–, a las devociones al Corazón de Jesús, a la Pasión del Señor, a las Llagas de Cristo y a la Eucaristía, que se desarrollan entre los años 1250 y 1350, y alcanzan en el círculo de Helfta, una cima notable. Las referencias son tan abundantes<sup>41</sup>, que exceden el marco de este estudio. Citemos, a modo de ejemplo, una visión de Gertrudis sobre el Corazón de Cristo:

«(...) El Señor (...) le presentó, como en sus propias manos, su Corazón, semejante a una lámpara ardiente y le dijo: “Aquí tienes mi Corazón, dulcísimo instrumento de la eternamente adorable

<sup>40</sup> Traducción tomada de BAC, 84-85. Texto crítico en SC 139,332.

<sup>41</sup> Devoción al Corazón de Cristo (L II.21.8; L III.25; 26; 28; 30.2.; 40, 46, 51, 52, 53; IV.2.16; etc.); a la Pasión (II.18.2., III.27, 42, 43, 44, 45, 55, 56); a las Llagas de Cristo (L II.4.3; 5.3; L III.47 y 49) y a la Eucaristía (L II.2.1; 5; 15; 18.2; 20.1; L III.5.1; 6; 7; 8; 9.5; 10; 13.1; 15.1; 16.1; 17; 18; 35; 36; 38; 50; 53, etc.).

Trinidad, que pongo ante los ojos de tu alma, para que le ruegues con confianza que supla por ti cuanto no puedes completar por ti misma (...). Mi Corazón, de aquí en adelante, velará siempre por ti, para reparar en todo momento tus negligencias” (...). Dijo ella entonces: “¡Oh Dios, autor de maravillas tan grandes! ¿Cómo puede ser que tu deífico Corazón quede suspendido como una lámpara, en medio del mío, tan indigno, y, sin embargo, cada vez que con la ayuda de tu gracia me es dado acercarme a Ti, tengo la alegría de volver a encontrar dentro de mí este mismo Corazón, suministrándome abundantes delicias?”. A lo cual, le respondió el Señor: “(...) Cuando tú te vuelves hacia las cosas exteriores, yo, desfalleciendo de amor por ti, extiendi mi Corazón para atraerte a Mí. Y si consientes en recogerte en el interior de tu alma para ocuparte de Mí, hago volver de nuevo mi Corazón hacia Mí, juntamente contigo y te doy a gozar en él, de todas sus riquezas”» (L III.25.1 y 26.1)<sup>42</sup>.

## 5. La experiencia de Dios

Nuestros autores tienen, a este propósito, una rica doctrina, donde cada uno trata de expresar su propia vivencia. La experiencia fundamental para los cistercienses es la búsqueda de Dios por el deseo, que algunas veces, por puro don, llega a la unión con Dios. La mística cisterciense es una mística del deseo. Las alternativas de esa búsqueda son la materia de los comentarios al *Cantar de los Cantares*.

La imagen de Dios en el hombre anhela el retorno a la semejanza perdida: ese es el fundamento ontológico del deseo. Pero Dios es quien ha amado primero al hombre y lo atrae a la comunión con Él. Dios es quien despierta el deseo y hace que el ser humano lo busque. Sin embargo, este deseo está curvado hacia lo terreno por el pecado y debe ser constantemente purificado.

Los *Ejercicios* de Santa Gertrudis son la expresión de su deseo orante y ardiente, en búsqueda de Cristo como Esposo. El *Memorial* es el testimonio vivo del gozo inefable de esta unión, experimentada repetidamente por ella, como don gratuito del Señor. He aquí un texto en el que nos descubre su deseo:

“¡Oh, recíbeme en el secreto de tu Amor! Mira que mi corazón aspira ardientemente al beso de tu amor. Ábreme la cámara secreta de tu bella dilección; mira que mi alma ansía el abrazo de tu íntima unión. ¡Ah!, prepárame ahora el festín de tu abundante misericordia, inci-

tándome a la mesa de tus dulzuras (...). Tú abundas y sobrebundanzas de todos los bienes, de una manera inestimable, y te comunicas a tu criatura admirablemente. ¡Ah! Nútreme de Tí mismo con generosidad, pues ¿cómo podría subsistir la chispa, sino en su fuego, y cómo una gotita sino en su manantial?<sup>43</sup>

“¡Oh! ¿Cuándo me saciarás de alegría con tu dulce rostro? Entonces contemplaré y veré al verdadero Esposo de mi alma, mi Jesús, a quien ya en su sed se adhiere y hacia Quien se dirige por entero mi corazón” (*Ejercicio V*)<sup>44</sup>.

La experiencia de unión con Dios es el resultado final de todo el proceso espiritual: se trata del desarrollo pleno del amor, la semejanza con Cristo, la restauración de la imagen de Dios. Los diversos autores describen de varias maneras esta experiencia, según su vivencia personal: visión de Dios, unidad de espíritu, paz y reposo, sábado, alegría en Dios, júbilo y contemplación.

Esta experiencia no se desgaja del contexto de la fe, de las virtudes teologales y del primado del amor. El principio del conocimiento y de la unión es el Amor: *amor ipse intellectus est*. La unión se cumple, aquí abajo, siempre de modo provisional, y en la oscuridad de la fe; la búsqueda y la comprensión de los misterios de la fe (*intelligentia fidei*), son una preparación necesaria para recibirla.

Gertrudis vive en primera persona la dinámica del *Cantar de los Cantares*. Ella es la esposa (*uxor*) amante y enamorada, que busca al Señor por el deseo (L II.1.2; 5.1 y 2) y goza de la unión con Él, “*repetidas veces*” (L II.23.4), como “*esposo con la esposa*” (L II 23.5). El siguiente texto, expresa, por semejanzas, el deleite de la unión:

“¡Oh don sobre todo don! Hartarse abundantemente en el cofre de los perfumes de la divinidad, y embriagarse hasta no poder más, en aquella deleitosa bodega, con el vino de la caridad; y no sólo embriagarse, sino también hundirse de tal modo, que ni siquiera se puede mover el pie, por poco que sea, hacia donde se cree disminuiría la vivencia de tal fragancia. Y además de esto, por donde quiera que vaya, con la guía de la caridad, lleva los efectos de bebida tan abundante, que puede distribuir el suave ámbar de la gran dulzura de la divina opulencia” (L II.9.3).

<sup>43</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12, 86. Texto crítico en SC 127,164.

<sup>44</sup> Ejercicio V. Traducción tomada de BC 12, 97. Texto crítico en SC 127,178.

Su biógrafa atestigua que “*la santa fue consciente constantemente de la presencia de la condescendencia divina*” (L I.2 *in fine*); sostiene que “*el Dios de las virtudes habitó en la intimidad de su alma*” (L I.5.2) y da cuenta de “*sus elevados y frecuentes coloquios con el Señor de la Majestad*” (L I.4.3). A su vez, Gertrudis, en diversos lugares, compendia las gracias místicas más notables que ha recibido:

“(…) Imprimiste en mi corazón las joyas brillantes de tus llagas salubérrimas y, en particular, infligiste a mi corazón la llaga del amor, de modo tan evidente y también tan eficaz (...). Me añadiste también (...) la inestimable amistad de tu mucha familiaridad, ofreciéndome de diversos modos aquella nobilísima arca de tu Divinidad, a saber tu corazón deificado, para que allí tuviera todas mis complacencias; unas veces dándomelo gratuitamente; otras, como mayor indicio de mutua familiaridad, conmutándolo por el mío; con lo cuál me manifestaste, al mismo tiempo, tales secretos ocultos de tus juicios y delicias tuyas, y derretiste mi alma, muchas veces, con tan amables suavidades (...)”. (L II.23.7.8<sup>45</sup>. Cf. también II.23.18).

Sin embargo, para los Padres, esta gracia está muy estrechamente ligada a la caridad, al servicio del prójimo, que se ejerce según las exigencias de la comunidad fraterna, como prescribe la *Regla*. El primado efectivo del amor es el criterio de verificación de la experiencia de Dios.

La unidad de espíritu con el Señor –consumación plena de la unión sponsal con el Verbo–, consiste en un consorcio real de voluntades, por el cual todo es común entre Dios y el alma; este consorcio se verifica, en definitiva, en lo concreto de la *conversatio monástica* y en la vida comunitaria de caridad fraterna.

La autora del Libro I hace constar la *unión real de voluntades* entre Gertrudis y el Señor, en varios textos, en los que Él atestigua a favor de ella:

“He unido indisolublemente mi Corazón con su alma, de tal modo que, hecha en todo y por encima de todo, un espíritu conmigo, concuerde con mi voluntad tan conformemente, como los miembros de su propio cuerpo concuerdan con su corazón; y como el hombre, pensando en su interior dice: haz esto, e inmediatamente la mano se dispone a hacerlo (...), así ésta está presente en mí con toda solicitud y obro con ella de tal modo que en todo momento hace lo que yo quiero” (L I.16.2)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Traducción personal del texto crítico publicado en SC 139,336 y 338.

<sup>46</sup> Traducción tomada de BAC, 41-42. Texto crítico en SC 139,210 y 212.

La centralidad del servicio al prójimo por sobre la pura fruición de Dios (L II.15.4), aparece plásticamente en una visión narrada en el Libro IV: El Señor pregunta a Gertrudis si desea ser arrebatada por el éxtasis místico, que solo le aprovechará a ella, o recibir una luz de inteligencia, que sirva para provecho del prójimo. Gertrudis elige esta última gracia, y esto complace al Señor:

“A la tercera señal de la campana (...) el Padre Celestial le donó, también a ella, todas las virtudes que previamente había enviado, en orden al Nacimiento de su Hijo Único, al corazón de los antiguos padres (...) para que esperaran con ardor su deseable venida, a saber: la humildad, el deseo, el conocimiento, el amor, la esperanza y otras similares; con las que, también ella, dignamente preparada, honraría la fiesta de hoy. Así que, arreglándola decentemente el Señor con éstas y otras virtudes, la adornó como de estrellas sobremanera radiantes, y la puso de pie en su presencia, diciendo: “¿Qué quieres elegir, amada, que yo te sirva a Ti o que tú me sirvas a mí?”. Tenía, en efecto, dos modos de fruición divina: uno, a saber, por el cual era arrastrada a Dios tan totalmente, por el éxtasis de su mente, que, de aquella fruición, muy poco podía explicar, en realidad, para utilidad del prójimo. El otro modo, por el cual, aguzado el sentido por los ejercicios de las Escrituras, y mediando la cooperación del Señor, su inteligencia espiritual gozaba de un admirable sabor y delectación, tanto como si presencialmente, cara a cara, se entendiera con el Señor, tal como un amigo con su amigo íntimo, cuando juegan a solas sobre la mesa<sup>47</sup>. Y de ésto podía valerse para la utilidad de otros. Y esto era lo que el Señor le requería: si elegía que Él la sirviera a ella por el primer modo, o si ella quería servirlo a Él por el segundo modo. Pero ella, no buscando lo suyo sino lo de Jesús su Señor, eligió servir con trabajo para su gloria, antes que –vacando y gustando cuán suave es el Señor–, satisfacer sus propias complacencias. El Señor parecía aceptar esto de modo admirable” (L IV.2.3.)<sup>48</sup>.

## 6. Reflexión final

La espiritualidad cisterciense, nacida y plasmada en el siglo XII, se expresa en el siglo XIII a través de la vivencia mística de las monjas, una de cuyas exponentes es Santa Gertrudis de Helfta.

<sup>47</sup> Como sobre la tabla de ajedrez.

<sup>48</sup> Traducción personal del texto crítico publicado en SC 255,24 y 26

Hay, detrás de este fenómeno, un conjunto de causas de diverso orden. Aparte de la acción del Espíritu de Dios, que sopla donde y como quiere, se expresa aquí lo propio del *genio femenino*, más propenso a la imaginación y a la simbolización, mientras que el *genio masculino* lo es a la conceptualización y al pensamiento racional.

A esta causa de orden antropológico, se añade otra de orden sociológico o cultural: los géneros literarios permitidos a la mujer en el siglo XIII<sup>49</sup> eran la *Elevatio* o género devocional —que consistía en florilegios de oraciones—, y la *Confessio*, o género testimonial, que se plasmaba en diarios espirituales o autobiografías, narradas con una intención hagiográfica o didáctica (*Exempla*). Los varones, en cambio, podían expresar su pensamiento en *tratados* teológicos o espirituales y en *sermones*, ya que la función magisterial se consideraba patrimonio masculino, en cuanto ligada al orden sacerdotal.

En uno y otro caso, sin embargo, es la *experiencia espiritual personal*, interpretada en una clave compartida, la que recorre un camino de comprensión y elaboración, que se expresa según su *genio propio*: ellas, en un lenguaje imaginativo, afectivo y simbólico; ellos, de un modo preferentemente racional<sup>50</sup>.

Por eso hablamos de *Teología Mística*: porque su fuente, su fondo vital, es la experiencia espiritual, y no la mera especulación teológica sobre el dato revelado. La propia experiencia espiritual es comprendida, recreada y expresada, de un modo general y magisterial en ellos, o concreto y testimonial, en ellas.

Esta diversa manera de comprensión y expresión del acontecimiento místico, depende, en definitiva, de las diversas formas de integrar la dimensión afectiva y relacional, de unos y otras. Ellos tienden a la objetivación de la experiencia. Ellas, a la interiorización y apropiación del acontecimiento. Ellos son parcos, pudorosos y reservados, al momento de exteriorizar su propia experiencia; ellas son abiertas, profusas y espontáneas.

Así, los varones buscan analizar y fundamentar el impacto afectivo y espiritual del hecho místico en la conciencia, mientras que ellas lo toman como algo dado, como un punto de partida, y tratan más bien de describirlo y explotarlo al detalle.

De ahí, que no todas las experiencias narradas por las monjas sean estrictamente *gracias místicas extraordinarias*. Muchas se inscriben en el ámbito de acción ordinaria de la gracia, de la comprensión del misterio con la inteligencia iluminada por la fe y el amor; pero se integran en el concepto amplio de *experiencia espiritual*. Del mismo modo, la parquedad de testimonios directos sobre la experiencia espiritual de los varones, no es indicio de que no las hubieran tenido, incluso en grado místico. Su enseñanza es el testimonio

<sup>49</sup> Cfr. Enrique MIRONES DÍEZ, op.cit. en nota 5.

<sup>50</sup> Cfr. OLIVERA, Bernardo: “Sol en la Noche: misterio y mística cristiana desde una experiencia monástica”, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2001, pp. 55-56



que nos queda de su experiencia. Su doctrina es la conceptualización y sistematización de su experiencia.

Por otro lado, las monjas recurren frecuentemente a la amplificación, recreación y reubicación histórica de sus experiencias, con una *intención didáctica (exemplar)*. Así, en el Libro III del *Heraldo*, varias de las visiones de Gertrudis se presentan como el marco, o la puesta en escena de una enseñanza espiritual o doctrinal, como si se tratara de parábolas. Lo mismo vale para el Libro IV, en el que su comprensión de los misterios de la fe o de la espiritualidad cisterciense, se vierte en forma de visiones contextualizadas en las fiestas litúrgicas.

Estos recursos, que pueden parecer artificiales a nuestra sensibilidad, se justifican por la finalidad magisterial, que los escritos testimoniales de las monjas encierran: su enseñanza debía expresarse veladamente, a través del género *Confesional*. Sin embargo, aún transmitida por este medio, esta enseñanza se funda en un conocimiento experimental del Misterio, y los métodos de crítica literaria demuestran que las narraciones reconocen un fondo histórico verdadero<sup>51</sup>.

Así, unos y otras son teólogos experimentales; unos y otras son místicos y mistagogos. Ellos enseñan lo que conocen por experiencia; ellas interpretan su experiencia, en base a una teología vitalmente asimilada. Ellos hacen teología de la experiencia. Ellas hacen experiencia de la teología.

La complementariedad fecunda entre el genio masculino y el genio femenino en los orígenes del carisma cisterciense, bajo la acción del Espíritu, ha permitido su vigencia y transmisión vital hasta el día de hoy. Quiera Dios que también nosotros, monjes y monjas del siglo XXI, seamos capaces de encarnarlo y expresarlo para nuestro tiempo, según nuestro genio propio, para que siga siendo fuente de vida para las generaciones futuras.

*Monasterio de la Madre de Cristo*  
*XAA – Hinojo*  
*ARGENTINA*

<sup>51</sup> A este respecto, por ejemplo, se juzga el panegírico de Gertrudis que constituye el Libro I, prácticamente contemporáneo a su muerte. Este Libro no hubiera sobrevivido a través de copias, que han llegado hasta nosotros, si los testigos directos de la vida de Gertrudis –amigos y enemigos– no hubieran reconocido un fondo real en lo que se decía de ella.