

SANTA GERTRUDIS MAGNA: UNA MÍSTICA TEÓLOGA

RESUMEN

Santa Gertrudis se ubica en el punto de inflexión en que la unidad tradicional entre teología y vida espiritual comienza a debilitarse. Contemporánea al desarrollo de la escolástica, pertenece sin embargo al mundo monástico, donde la integración entre la vida y la teología, se cultiva y se defiende. Su vida se nos presenta como la de aquélla en quien se cumple la finalidad teológica que subyace a toda vida cristiana: la comprensión vital del misterio por la experiencia de íntima comunión con lo divino. Su doctrina ilumina el núcleo de la fe a partir de las fuentes de la liturgia, la revelación y la tradición patristica, asimiladas a través de su experiencia espiritual. Esta se expresa en la originalidad y precisión teológica de sus visiones y oraciones, vertidas en un lenguaje afectivo y simbólico, en el equilibrio de su doctrina espiritual y en su hondo sentido de Iglesia. Su experiencia constituye una mística dogmática, eclesial y esponsal, cuya universalidad y actualidad la hacen apta y atractiva al público creyente y no creyente de hoy.

Palabras clave: existencia teológica, misión teológica, mística dogmática, eclesial y esponsal

ABSTRACT

St. Gertrude is situated in the turning point when traditional unity between theology and spiritual life is beginning to weaken. Contemporary as she is to the development of scholasticism, she belongs, however, to monastic world, where integration between life and theology is cultivated and defended. Her life is presented before us as one where the theological goal underlying every Christian life is fulfilled: vital understanding of mystery by an experience of intimate communion with the divine. Her teaching illuminates the core of

faith from the sources of Liturgy, Revelation and Patristic tradition, assimilated through her spiritual experience. This teaching is expressed in the originality and theological accuracy of her visions and prayers poured into an affective and symbolic language, in the balance of her spiritual doctrine and in her deep ecclesial sense. Her experience constitutes a dogmatic, ecclesial and spousal mystic, whose universality and actuality makes it suitable and attractive both to believers and unbelievers of our days.

Key words: theological existence, theological mission, dogmatic, ecclesial and spousal mystic

La Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, a través de su Decano, Pbro. Dr. Fernando Ortega, ha expresado recientemente su apoyo a la postulación al Doctorado de la Iglesia de santa Gertrudis de Helfta:¹ una propuesta nacida en el ámbito de ambas Órdenes Cistercienses en 2011, y que en nuestro conti-

1. Las obras de santa Gertrudis se citan según la edición crítica latina de Sources Chrétiennes (en adelante S.Ch.): GERTRUDE D' HELFTA, *Oeuvres Spirituelles*, I : *Les Exercices*, S.Ch.127, París, Du Cerf, 1967; II: *Le Héraut Livres I et II*, S.Ch.139, París, Du Cerf, 1968; III: *Le Héraut Livre III*, S.Ch.143, París, Du Cerf, 1968; IV: *Le Héraut Livre IV*, S.Ch. 255, París, Du Cerf, 1978; V: *Le Héraut Livre V*, S.Ch. 331, París, Ed. Du Cerf, 1986. No hay cita en P.L. Las traducciones al español del texto crítico de S.Ch. son: SANTA GERTRUDIS DE HELFTA, *Mensaje de la misericordia divina (El Heraldo del Amor Divino)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999; Id., *Los Ejercicios*, Burgos, Monte Carmelo, 2003; Id., *El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII*, Tomo I (Libros I-III) y Tomo II (Libros IV-V), Burgos, Monte Carmelo, 2013. La edición de S.Ch está realizada sobre la base de los cinco manuscritos conocidos hasta el presente, todos del siglo XV, denominados: B (Munich, 1412), T (Treves, siglo XV), W (Viena, 1487-1490) Z (Mayence, siglo XV) y K (Darmstadt, 1473). Se trata de copias tardías de otros manuscritos que se han perdido. La *edictio princeps* de la obra de Santa Gertrudis en latín apareció en Colonia, 1536, y fue obra de dos cartujos: Johann Gerecht, apodado Lanspergius y Theodoricus Loher, Vicario de la Cartuja, quien en la dedicatoria del libro parece atribuirse todo el mérito de la traducción; sin embargo ha prevalecido el nombre del primero y la obra ha pasado a la historia como "edición Lanspergius". Según sus propias indicaciones esta edición habría dependido de un manuscrito latino incompleto, al que le faltaba el Libro I, y de una antigua versión en alemán del Libro I, vertido por ellos al latín. Ambas fuentes están perdidas. Las ediciones latinas y traducciones a diversas lenguas que aparecieron hasta 1875 reprodujeron la edición Lanspergius. En 1875 apareció la *edición Paquelín* realizada por Dom Luis Paquelín monje de Solesmes, quien revisó el texto de Lanspergius recurriendo a la tradición manuscrita. Contó para ello con los manuscritos W y Z. Todas las ediciones latinas y traducciones a distintas lenguas conocidas en el siglo XX, hasta la aparición de la versión crítica de S.Ch, se han hecho sobre la base de la Edición Paquelín.

En este trabajo cito según mi propia traducción del texto crítico, con la siguiente nomenclatura: *Legatus Divinae Pietatis*: L., seguida de número romano para indicar el Libro, y de número arábigo para indicar sucesivamente capítulo y parágrafo (por ejemplo: L.II, 1.2.: *Legatus* libro II, capítulo 1, parágrafo 1); *Exertita Spiritualia*: Ex., seguido del número del ejercicio (por ejemplo Ex. III: Ejercicio III).

nente cuenta con el aval de las tres conferencias monásticas que agrupan a todas las comunidades de Regla Benedictina de América del Sur, Central y Caribe.²

¿Tiene santa Gertrudis la talla teológica y espiritual de una Doctora de la Iglesia? En este artículo me propongo introducir esta cuestión, haciendo una presentación general de su persona y su obra, a la luz de las condiciones señaladas por el magisterio para el reconocimiento del carisma de Doctor/a, analizadas según la perspectiva que desarrolla el teólogo Hans Urs von Balthasar.³

2. Para más información sobre la causa del doctorado, cfr. el sitio web de la CONFERENCIA DE COMUNIDADES MONÁSTICAS DEL CONO SUR (SURCO) [en línea] <http://www.surco.org>

3. Adopto esta perspectiva de estudio, principalmente, por un motivo extrínseco a la obra de Balthasar: la Carta Apostólica *Divini Amoris Scientia* por la cual Juan Pablo II declaró doctora de la Iglesia a santa Teresa de Lisieux (en *L'Osservatore Romano* del 24.10.1997, 531-533) recoge en lo fundamental el estudio de fenomenología teológica de H.U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux, Historia de una misión*, Barcelona, Herder, 1989. Dicha Carta Apostólica es rectora en materia de doctorado de la Iglesia, porque actualiza los criterios tradicionales para determinar la existencia de doctrina eminente adaptándolos a los principios del Concilio Vaticano II. Ahora bien, más allá de esa recepción magisterial de la obra de Balthasar en este punto concreto, la caracterización del carisma teológico es un tema central a la obra del teólogo suizo, tema que atraviesa toda su obra y le permite forjar conceptos claves de su estilo teológico (tales como "existencia teológica", "persona teológica", "misión teológica", "teología arrodillada"); estos conceptos emergen en distintos lugares de su obra y pueden rastrearse por distintos caminos. En lo que se refiere a este trabajo, para su concepción de la existencia como misión me baso principalmente en: Id., *Teodramática, las personas del drama*, III: *El Hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993, obra en la cual el principio de la identidad entre persona y misión da fundamento a Balthasar para la elaboración de una cristología, así como también, para otros desarrollos en clave mariológica y eclesiológica. Tratamientos parciales o abreviados de este tema aparecen en obras menores y ensayos del mismo autor. Para el análisis fenomenológico de una existencia teológica sigo: Id. *Teresa de Lisieux, Historia de una misión*, citado en esta misma nota. Para la concepción balthasariana de la especificidad de la mística cristiana me baso en el ensayo: Id., "Ubicación de la mística cristiana", en: *Puntos Centrales de la fe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, 311-334. Para la justificación de la función teológica de la vida mística sigo principalmente: Id., *Adrienne von Speyr, Vida y misión teológica*, Madrid, Encuentro, 1986. Para la fundamentación de la experiencia religiosa y de la experiencia mística desde el punto de vista de la teología estética, como capacidad recepción de la impresión de la forma que se revela, me baso en: Id., *Gloria, una estética teológica, I: La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985, donde el teólogo parte del principio de que el ser humano está dotado en su estructura de una capacidad de precomprensión de la forma, que le permite de algún modo tener una experiencia interior de ella. Analiza el desarrollo de esta capacidad de precomprensión a lo largo de la historia, en: Id., *Gloria. Metafísica, IV: Edad Antigua*, Madrid, Encuentro, 1986, e Id., *Gloria. Metafísica, V: Edad Moderna*, Madrid, Encuentro, 1988; la epifanía de la *Gloria Dei* alcanza su plenitud en la historia de la salvación, la cual es ilustrada en Id., *Gloria, VI: Antiguo Testamento*, Madrid, Encuentro, 1988, y en Id., *Gloria, VII: Nuevo Testamento*, Madrid, Encuentro, 1989. En Id., *Gloria, II: Estilos Eclesiásticos*, Madrid, Encuentro, 1986, e Id., *Gloria, III: Estilos Laicales*, Madrid, Encuentro, 1986, Balthasar analiza doce estilos teológicos que han dejado huella en la historia. Por último, para la ubicación histórica de santa Gertrudis y la incidencia teológica que ello produce en su obra, me baso en varios ensayos incluidos en: Id. *Ensayos Teológicos, I: Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid, 1964.

Ofrezco este aporte como un gesto de gratitud a la comunidad teológica de la Facultad por su valioso apoyo a esta causa, y al mismo tiempo, como una invitación a sus docentes y estudiantes, a contribuir con su investigación y reflexión académica, a la profundización de la doctrina y la obra de santa Gertrudis, desde las distintas disciplinas y enfoques que se cultivan en sus claustros.

1. Presentación biográfica

Santa Gertrudis es una de las grandes místicas de la Edad Media, “la única mujer de Alemania que recibió el apelativo de ‘Grande’, por su talla cultural y evangélica: con su vida y su pensamiento influyó de modo singular en la espiritualidad cristiana”.⁴

Nació el 6 de enero de 1256, cerca de Eisleben, en la región de Sajonia, reino de Germania. Se desconocen sus orígenes familiares: pudo haber sido huérfana, o hija ilegítima, o de condición pobre y servil. En todo caso, existía algún motivo por el cual era conveniente silenciar su origen en las crónicas del Monasterio. A los cinco años fue recibida en el Monasterio de Helfta, de la diócesis de Halberstadt -arquidiócesis de Magdeburgo- para su educación. Esta era una comunidad de “hermanas grises”, provenientes del Monasterio de Halberstadt, que vivían la Regla de San Benito según la observancia cisterciense.⁵

Se educó bajo la guía de santa Matilde de Hackeborn (1241-1299), mística de gran talla y hermana de la abadesa Gertrudis de Hackeborn. Los nombres de santa Matilde y santa Gertrudis Magna son inseparables en la historia de la espiritualidad cristiana. En el Monasterio, convi-

4. BENEDICTO XVI, “Catequesis al Pueblo de Dios en la audiencia general del 10.X.2010”, *L’Osservatore Romano* 41 (2010) 11-12 (todas las citas de *L’Osservatore Romano* se refieren a la edición semanal en lengua española).

5. Durante el siglo XX se ha discutido si santa Gertrudis pertenecía a la Orden benedictina o cisterciense. La cuestión así planteada suponía un concepto de “Orden” más propio del siglo XIX que del siglo XIII. En la Edad Media, la expresión “Orden de San Benito” no se entendía en sentido excluyente u opuesto a “Orden Cisterciense”, sino inclusivo de todas las casas que seguían la Regla de San Benito. Jurídicamente, el monasterio de Helfta no estaba incorporado a la Orden de Císter, sino que era una casa autónoma bajo la jurisdicción del obispo de Halberstadt, en la cual se seguía la Regla de San Benito según la espiritualidad y los usos cistercienses, admitiendo también costumbres locales.

vió también con otra mística, Matilde de Magdeburgo, que había vivido como beguina por más de 30 años y hacia el final de su vida, fue recibida en el Monasterio de Helfta, donde murió entre 1282 y 1292. En la escuela pupilar de Helfta, Gertrudis recibió la educación clásica de su tiempo: el *trivium* y el *quadrivium*, lo que le aseguró una sólida cultura literaria, filosófica, teológica y musical.⁶ Niña simpática, de temperamento vivo e inteligencia penetrante, aventajaba a sus compañeras, destacando por su inteligencia aguda, su elocuencia y su inclinación a los estudios. Con su encanto y simpatía se ganaba el afecto de todos.

Probablemente al terminar su educación, habría pedido su admisión al Noviciado. Profesaría como monja, según la costumbre, a los 16 años. Los años de su juventud en la vida religiosa, se caracterizaron por la tibieza y la rutina, tanto en sus deberes de monja como en la oración. Tenía otra pasión: el estudio de los clásicos, las artes liberales. Brillaba por sus dotes naturales: inteligencia, memoria, sociabilidad, afabilidad, persuasión, elocuencia. En el monasterio era segunda cantora y trabajaba en la copia de manuscritos; participaba con la comunidad de las labores de la huerta y la costura. Ella dice de este período de su vida: “Viví a mi antojo” (L.II, 20.1).

Hacia el final de sus 25 años sufrió una crisis profunda que duró algo más de un mes. La noche del 27 de enero de 1281, cumplidos ya sus 26 años, tuvo una visión de Jesús resucitado que resolvió su crisis y determinó su conversión radical. A partir de ese momento, dejó los estudios liberales para dedicarse a una vida interior intensa y a la observancia ferviente de la vida monástica, comenzando a tener frecuentes visiones y revelaciones, especialmente con ocasión de las celebraciones litúrgicas.

Después de un tiempo el Señor reveló a santa Matilde⁷ y a otras personas las gracias que estaba obrando en Gertrudis y su vida mística se hizo conocida. Comenzaron a acudir a ella, personas de todas las clases, de dentro y de fuera del monasterio, para pedir su consejo y su

6. Sobre la educación de la mujer en la Edad Media: cf. R.W. CORLETO, OAR: “La mujer en la Edad Media”, *Teología* 91 (2006) 655-670.

7. Cuando se menciona a Santa Matilde, tradicionalmente se entiende que se refiere a Matilde de Hackeborn cuya memoria litúrgica se celebra el 19 de noviembre. Matilde de Magdeburgo no ha sido aún incluida en el canon de los santos.

intercesión. Progresivamente se fue convirtiendo en maestra de oración y de vida espiritual.

En 1289 recibió la orden del Señor de poner por escrito sus visiones. Luego de un período de luchas y resistencias, redactó el *Memorial de la Abundancia de la Divina Misericordia*, que posteriormente fue incluido como Libro II del *Legatus Divinae Pietatis*; este último es la recopilación de su experiencia espiritual, una obra compuesta,⁸ que reúne en su mayoría sus visiones, narradas con una intención didáctica, en parte escritas de su puño y letra, pero en mayor medida recogidas por una redactora final.⁹ Escribió además los *Ejercicios Espirituales* y otras obras en alemán –probablemente comentarios a la Sagrada Escritura– que se han perdido.¹⁰

Su itinerario espiritual a partir de su conversión está totalmente polarizado por la unión con Cristo en clave sponsal, unión que tiende

8. Se admite que en la composición podrían haber participado varias monjas del círculo de iniciadas de Helfta, o bien que la obra reúne materiales diversos. Sin embargo la redacción del Libro I, la inclusión de notas marginales y la compaginación final son obra de una única monja, anónima y muy culta, que convivió con Gertrudis, a la cual se suele denominar técnicamente: la *redactrix*.

9. La obra está compuesta de cinco libros: el libro II o *Memorial de la Divina Piedad*, es original de santa Gertrudis y puede considerarse autobiográfico; los libros III a V han sido redactados sobre la base de las confidencias de Gertrudis durante sus últimos años en su lecho de enferma, y reúnen: sus visiones con ocasión de las fiestas litúrgicas (libro IV), las revelaciones que recibió sobre el destino final de algunos difuntos (libro V), visiones y revelaciones diversas en torno a la Eucaristía, al Corazón de Jesús, a la Pasión del Señor y otras devociones (libro III); el libro I constituye una suerte de *vita prima*, redactada por la compiladora, en la que recoge testimonios sobre la santidad de vida, virtudes, carismas y privilegios divinos concedidos a la santa. Todo el conjunto está precedido por la *Approbatio doctorum*, una nota que certifica la ortodoxia de su contenido, a juicio de maestros dominicos y franciscanos contemporáneos, de reconocida autoridad.

10. La mayoría de los expertos concuerda en que la lengua original de los *Ejercicios Espirituales* y del *Legatus Divinae Pietatis* habría sido el latín, sin perjuicio de que Gertrudis habría escrito otras obras en lengua vulgar hoy perdidas. Sostienen que el latín original, en un momento de transición hacia las lenguas vernáculas, sería uno de los motivos por los cuáles la obra de Gertrudis no se difundió en la misma medida que la de sus contemporáneas: Matilde de Hackeborn y Matilde de Magdeburgo, las cuales escribieron en lengua vulgar antiguo. Puesto que la obra de Gertrudis no habría sido traducida al alemán de su tiempo, esto no habría contribuido a su difusión; en cambio, sí habría sido copiada en latín, de donde proceden los cinco manuscritos del siglo XV que han llegado hasta nosotros. La objeción que plantean a esta tesis los defensores de la lengua vulgar como lengua original de sus obras, es que no aparecen en la pluma de Gertrudis reminiscencias de los clásicos, lo cual sería impensable en alguien que escribiera en latín. Los defensores de la primera postura refutan este punto aduciendo que Gertrudis habría omitido concientemente la referencia a los clásicos después de su conversión “*de grammatica a theologa*”. A mi entender, la cuestión de la lengua original de la obra gertrudiana no reviste mayor importancia teológica porque no ha generado versiones divergentes de su obra, como sí ha sucedido en el caso de Matilde de Magdeburgo.

progresivamente a la plena participación de la vida divina, ya desde ahora y plenamente en la vida eterna. Las gracias extraordinarias que Gertrudis recibía frecuentemente se apoyaban en una relación permanente e íntima con el Señor.¹¹ Su proceso espiritual está presentado en el *Legatus*, como arquetipo de la relación de comunión a la que Cristo llama a todo creyente, por estar creado a imagen y semejanza de Dios.

En la obra de Gertrudis no se distinguen netamente las etapas de su camino espiritual, pero hay indicios de un proceso gradual de interiorización. Al comienzo abundan las experiencias sensibles: apariciones, locuciones y otros fenómenos místicos; progresivamente parecen ir prevaleciendo las inspiraciones interiores y luces de entendimiento,

11. Conviene aquí hacer referencia al concepto balthasariano de mística, según aparece delimitado en: H.U. VON BALTHASAR, "Ubicación de la mística cristiana", en: *Puntos Centrales de la fe*, 311-334: luego de repasar el uso de la palabra *mystikos* y derivados, en la Biblia, en la Patrística y en la Edad Media, el teólogo compara la mística cristiana con la de las otras religiones, a fin de establecer lo que tienen en común y de diverso, llegando a la conclusión de que son realidades análogas, si bien es más lo que las diferencia que lo que las asemeja. La mística natural es un esfuerzo de ascenso que parte del hombre hacia Dios. En la mística cristiana el punto de partida es radicalmente diverso: es Dios quien toma la iniciativa y se revela. Balthasar lamenta que, a lo largo de la historia, la formulación de la mística cristiana haya estado muy influida del esquema neoplatónico, y distingue, a estos efectos, la experiencia mística en sí misma, de su conceptualización y formulación por escrito, en las cuales esos esquemas se habrían infiltrado. Seguidamente analiza el proceso de crecimiento de la vida cristiana tomando ejemplos del Primero y el Nuevo Testamento y llega a la conclusión de que la cima o perfección de la vida cristiana no está en la *experiencia* sino en la *obediencia*. Caracteriza entonces la actitud fundamental de receptividad y docilidad a la acción divina, en la cual consiste la cumbre de la vida cristiana ordinaria; actitud que implica el desarrollo de los dones del Espíritu Santo, como hábitos o capacidades por los que se va formando en el creyente el sentido de las cosas divinas. Esta cumbre de la vida cristiana no pertenece, para Balthasar, a la mística, sino a la acción ordinaria de la gracia acogida en su plenitud. La obediencia plena es propiamente la unión con Dios, pero no implica de suyo la experiencia de lo divino, sino que puede darse en la noche de las facultades sensibles y espirituales, lo que no le quita nada de su perfección. Lo específico de la mística cristiana, para Balthasar, está en los carismas extraordinarios que se reciben como don del Espíritu para el servicio de la Iglesia. La mística cristiana es un don y una misión carismática para la Iglesia. Estos carismas extraordinarios no pueden recibirse sin la disposición de obediencia antes mencionada a la acción plena de la gracia; aquí Balthasar se separa del Aquinate: para el teólogo suizo, la *gratia gratis data* supone de suyo un alto desarrollo de la vida cristiana ordinaria. Balthasar minimiza así el valor de los aspectos extraordinarios del carisma místico –todo lo que hace a los estados subjetivos de conciencia– para poner su atención en el valor objetivo de este carisma, como don dado a la Iglesia para enriquecer su comprensión de la revelación. De esta concepción se sigue que la mística es una gracia carismática concedida a la Iglesia a través de una persona concreta, en orden a una misión teológica, para la cuál la única disposición adecuada es la receptividad y la plena disposición de servicio, actitud que, en cuanto *consentimiento*, encarna el principio mariano o femenino de la Iglesia; el cuál, al converger con la gracia que viene de lo alto, conforma la estructura sponsal de la Iglesia y de toda mística cristiana. Cf. también Id. *Adrienne von Speyr*, 47-72. En base a esta concepción balthasariana, he querido analizar experiencia de Santa Gertrudis como una mística dogmática, eclesial y sponsal.

por sobre las visiones y revelaciones. En la etapa final de su vida casi no recibe “visitas del Señor”, es decir manifestaciones sensibles: la gracia se le comunica directamente a su espíritu, lo que ella experimenta a nivel sensible como pesadumbre y sequedad. También recibe con menos frecuencia las respuestas directas del Señor a los asuntos que ella le consulta en favor del prójimo; ahora es ella quien debe buscar la respuesta por sí misma “como una esposa que conoce los secretos del Esposo por su gran familiaridad con El” (L.I, 17).

Durante sus últimos años, las frecuentes enfermedades comenzaron a privarla cada vez más de la vida regular y del oficio divino, lo cual fue fuente de sufrimiento para ella. Murió a la edad de 45/47 años, en 1301 o 1302, y su nombre desapareció pronto, debido principalmente a la destrucción del Monasterio en 1342.¹²

Sus escritos fueron rescatados del olvido y publicados primero en alemán, en 1502¹³, y luego en latín, en 1536¹⁴, tras lo cual adquirió rápidamente fama y difusión en toda Europa y en Iberoamérica, lo que motivó continuas reediciones y traducciones.¹⁵ Debido a esta fama de santidad y a la circunstancia de que se desconocía su apellido, en el siglo XVII se la comenzó a llamar con el apelativo de Magna. La Sede de Roma fue concediendo autorizaciones locales para su culto, lo que llevó, finalmente, a su inclusión en el martirologio romano, en 1678. Su fiesta se aprobó para toda la Iglesia en 1739.

Santa Gertrudis Magna es conocida en la historia de la espiritualidad, como la santa de la humanidad de Cristo, porque su espiritualidad y su experiencia mística se centran en el misterio de la encarnación

12. Nótese el caso excepcional que representa Gertrudis: ella no fue reconocida como santa en la Edad Media por ninguno de los procedimientos usuales entonces (aclamación, traslado de la tumba a la iglesia del monasterio, reproducción de su imagen con aureola, procesiones a su tumba). Al ser destruido el monasterio y trasladada la comunidad, su nombre se perdió sin dejar rastro. Su fama de santidad surgió recién a partir del siglo XVI, al difundirse su obra y su culto, pero fue lo suficientemente contundente como para lograr su inscripción en el martirologio.

13. Traducción de Mark de Weida, Leipzig, 1505, que no tuvo mayor difusión; cf. G. M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina. Ensayo histórico, V: Los siglos XIII y XIV*, Zamora, Monte Casino, 1995, 230.

14. Cf. nota 1.

15. Cf. los extensos elencos de ediciones en latín y lenguas vernáculas que se listan en: P. DOYÈRE, Introduction a GERTRUDE D' HELFTA: *Oeuvres Spirituelles*, II, S.Ch. 139, 64-77 y J. HOURLIER Y A. SCHMITT, “Sainte Gertrude entre deux spiritualités. Aspects anciens et modernes”. En Introducción a Id., *Oeuvres Spirituelles*, I, S.Ch. 127, 52-53.

del Verbo de Dios. Se la considera teóloga del sagrado Corazón de Jesús y precursora de su devoción, porque este misterio ocupa un lugar central en sus revelaciones y encuentra en sus escritos una expresión viva y ardiente. Se la tiene también como modelo de espiritualidad litúrgica, dado que su vida mística, referida siempre a los misterios de la fe celebrados en la Iglesia, manifiesta el desarrollo pleno de las virtualidades ínsitas al Bautismo para todo cristiano, cuya cima es la unión con Dios.¹⁶

2. *Una existencia teológica*

En su clásico ensayo “Teología y santidad”,¹⁷ el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar constata con pesar que, hasta la alta escolástica, los grandes santos fueron también en su mayoría grandes dogmáticos, al punto de que se convirtieron en columnas de la Iglesia, precisamente, porque hicieron de su vida una manifestación directa de su doctrina, es decir, supieron unir vitalmente teología y santidad.

Posteriormente comenzó a darse una separación paulatina entre la teología y la santidad, entre la teoría y la práctica, entre la inteligencia y la vivencia de la fe. Esta separación discurrió por dos vertientes: por un lado, el intento de aprisionar el pensamiento teológico dentro de los moldes preconcebidos de la filosofía profana terminó alejando a los santos de la teología y en consecuencia se fue perfilando una vía lateral a la dogmática, la *espiritualidad*, que en la *Devotio Moderna* llegó a adquirir un estatuto propio: es allí donde ahora encontramos a los santos. Por otro lado, la mística, que era la floración cumbre de la vida espiritual, distanciada desde entonces de su base teológica y de la objetividad del misterio, comenzó a centrarse cada vez más en los estados subjetivos de conciencia, en detrimento de su misión de ilustrar y enriquecer la comprensión de la revelación.

16. Cada una de estas perspectivas merece un desarrollo particular que excede el marco de este estudio. Baste señalar que todas ellas revisten gran importancia en el horizonte del Concilio Vaticano II, de ahí la actualidad de la doctrina de santa Gertrudis cuya fecundidad aún no ha sido plenamente explorada.

17. H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos*, I, 235-268.

Con ello –dirá von Balthasar– la época siguiente no conocerá más al teólogo total, es decir al teólogo santo. Me atrevo a sacar otra consecuencia implícita en su pensamiento: hasta la alta escolástica la mayoría de los grandes teólogos fueron también místicos; la época posterior raramente conocerá otra vez al teólogo místico, ni al místico dogmático.

Santa Gertrudis se ubica precisamente en ese punto histórico de inflexión en que la unidad tradicional entre teología y vida espiritual comienza a debilitarse. Contemporánea al desarrollo de la alta escolástica, ella pertenece sin embargo al mundo monástico, donde la integración entre la vida y la reflexión teológica, se cultiva y se defiende.

No cabe duda de que santa Gertrudis fuera una santa; si bien no fue reconocida como tal en la Edad Media, la generalización de su culto a partir del siglo XVII indujo a la Iglesia a incluirla en el canon de los santos en 1678. Tampoco cabe duda de que fuera una gran mística que ha llegado hasta nosotros con el apelativo de Magna.¹⁸ Lo que aquí queremos demostrar es que fue también teóloga, en el sentido pleno en que von Balthasar atribuye al término: “Entendemos aquí el título de teólogo en su sentido más pleno: como el título de un maestro y doctor dentro de la Iglesia, cuyo ministerio y cuya misión consisten en exponer la revelación en su plenitud y totalidad, es decir, en considerar la dogmática como el punto central de su labor”.¹⁹

Ciertamente no podemos afirmar que el centro de la vida y ministerio de santa Gertrudis fuera la exposición de la teología dogmática al modo de un tratado tradicional, ni que sus escritos tuvieran esta inmediata finalidad. Su vida fue la de una monja del siglo XIII que seguía la regla de San Benito según los usos cistercienses, sobre la cual no contamos con más fuentes que sus propios escritos, gran parte de los cuales se ha perdido; nos quedan los *Ejercicios Espirituales*, un libro de oración que trasunta una altísima teología, pero que no tiene por finalidad exponerla, sino elevar el corazón a Dios, y el *Legatus Divinae Pietatis*, obra compuesta, lo que atribuye a su contenido desigual valor.

Ahora bien, lo notable en el caso de Gertrudis es que sus mismos

18. Cf. nota 4.

19. H.U. VON BALTHASAR, “Teología y Santidad”, en: *Ensayos Teológicos*, I, 235.

contemporáneos la consideraron como *teóloga* (L.I, 1.2). Su intensa vida contemplativa y de dirección espiritual del prójimo, no le valió de sus pares el apelativo de *mística* sino de *teóloga*. Su biógrafa interpreta su conversión, no como la entrada en la vida mística, sino como el paso de la ciencia profana a la teología:

“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. En aquel momento, comenzó por sí misma 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, la contemplación, 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* y rumiaba sin fastidio todos los libros inspirados que en cualquier circunstancia pudiera tener o adquirir.” (L.I, 1.2)

Esta afirmación indica que sus contemporáneos reconocieron en ella una teología viva para su tiempo, no solo en sus escritos sino en su misma persona. *Teólogo* era llamado aquel que recibía un conocimiento experimental y sobrenatural del misterio como fruto de la transformación de su vida. Este concepto está a la base de la apreciación de su biógrafa, cuando atribuye la capacidad teológica de Gertrudis a su conversión.

De hecho existen dos relatos autónomos de su conversión: la versión de su biógrafa y la de la propia Gertrudis. La versión de Gertrudis no hace referencia explícita a su inclinación a los estudios, sino a la crisis que ella estaba viviendo y a la resolución de esta crisis por medio de una visión que la pacifica plenamente.

“Tú, Dios, Verdad más clara que toda luz, a la vez que más íntima que todos los secretos, habías decretado moderar la densidad de mis tinieblas, comenzando, suave y dulcemente, a apaciguar aquella turbación que el mes anterior habías suscitado en mi corazón; con cuya perturbación, según creo, te esforzabas por destruir la torre de mis vanidades y frivolidades, en las cuales crecía mi soberbia, por mucho que ¡ay! sin fundamento, llevaba el nombre y el hábito de la religión; o bien, para que así encontraras el camino por el que me mostrarías tu salvación.” (L.II, 1.1)

Se trata de una visión de contenido esponsal, en la cuál se hace presente la fuerza del deseo en Gertrudis. Ella experimenta ante sí un obstáculo insalvable que solo logra superar por puro don de Aquel que se le aparece: Cristo resucitado.

“Así pues, en la predicha hora, mientras estaba en medio del dormitorio, al levantar la cabeza que había inclinado, según la reverencia de la Orden, ante una anciana con la que me había encontrado, vi de pie ante mí, un joven amable y delicado, como de unos dieciséis años, tal cual mi juventud de aquél entonces hubiera deseado que se complacieran mis ojos exteriores. El cual, con rostro atractivo y palabra dulce me dijo: *‘Pronto vendrá tu salvación ¿Por qué te consumes de tristeza? ¿Ningún consejero hay contigo, por lo que se renueva tu dolor?’* Mientras decía esto, aunque corporalmente me sabía en el lugar ya dicho, sin embargo, me parecía estar en el coro, en el ángulo en el cuál acostumbro a hacer tibia oración, y allí oí la continuación de las palabras: *‘Te salvaré y te liberaré, no temas’*. Mientras las escuchaba, vi su diestra tierna y delicada coger mi diestra, como si confirmara prometiendo estas palabras. Y añadió: *‘Lamiste la tierra con mis enemigos y chupaste la miel entre espinas; por fin, vuélvete a mí, y yo te embriagaré del torrente de mis delicias’*. Mientras decía esto, mirando atentamente, vi entre él y yo, es decir a su diestra y a mi izquierda, una muralla de largura tan infinita que, ni delante de mí, ni a mi espalda, se veía el final de aquella longitud. Veía reforzada aquella muralla bajo una capa tan grande de espinas, que por ninguna parte me era accesible atravesarla para volverme a dicho joven. Y puesto que estaba como impedida por esto y el deseo me abrasaba y casi estaba desfalleciendo, él mismo, de repente, sin ninguna dificultad, tomándome, me levantó y me estableció junto a sí. Pero al mismo tiempo, en aquella mano, de la cuál recibí la predicha promesa, reconocí aquellas llagas, joyas luminosas por las cuales todo documento de deuda ha sido anulado (...) Desde entonces, serenada por una alegría espiritual enteramente nueva comencé a correr tras el olor de tus perfumes y a comprender cuán suave es tu yugo y ligera tu carga, lo cuál antes me resultaba insopportable.” (L.II, 1.2)

Este relato autógrafo de Gertrudis sobre su propia conversión parece tener poca conexión con la versión de su biografía sobre el mismo hecho; aparentemente, no ofrece indicios de un paso de la ciencia profana hacia la teología. Sin embargo, este texto refleja a las claras aquella experiencia originante que von Balthasar llama la impresión de la forma y que es fundadora de un *estilo teológico*. La impresión de la forma es la experiencia de la epifanía de la gloria de Dios en Cristo, que, con su esplendor, arrebató a quien la percibe: “(...) de repente, de un modo indescriptible surge el rayo de lo incondicionado y derriba al

hombre haciéndole caer postrado en adoración, transformándolo en un creyente y seguidor de Cristo”.²⁰

“Es la acción con que Dios imprime en el creyente la forma de Cristo (...), no un rasgo de su Hijo, sino su imagen esencial indivisible, por más que esta pueda aparecer diferenciada, personal y carismáticamente en cada alma”.²¹ “La fuerza configuradora de lo creído (es) la única que puede explicar la transformación del hombre creyente y su condición global actual.”²²

De una tal experiencia surge, según Balthasar, la *teología arrodillada* -en contraste con la *teología sentada*-²³, cuya actitud no tiene nada que ver con expresiones pietistas sino con una posición fundamental del corazón, como la de Pablo en el camino de Damasco, aferrado por la forma de la gloria y arrojado de rodillas en adoración.

De una tal experiencia surge el *estilo teológico*, es decir la forma particular que reviste la teología en un autor determinado, estilo que es la expresión (*expressio*) de la impresión (*impressio*) de la Gloria de Dios revelada en Cristo. Sin esta experiencia del teólogo de ser arrebatado, no es posible que una teología particular adquiriera su forma y sea por tanto, en sentido pleno teología.

A partir de esta concepción, Balthasar dedica el segundo y el tercer volúmenes de su estética teológica a proponer el estilo (forma) de doce grandes autores cristianos eclesiásticos y laicos. Son elegidos como creadores de estilo porque, siendo reveladores de la gloria, han podido arrojar luz sobre siglos de civilización cristiana, si bien ninguno de ellos pudo agotar la forma plena de la Gloria que resplandece en el Dios de Jesucristo, la cual continúa siendo misterio.

La teología de estos autores brotó de la experiencia concreta que caracterizó su peculiar modo de ser aferrado por el esplendor de la forma y de dar expresión a la misma. El estilo que de allí surgió dio cuerpo toda su obra. Ninguna teología que sea verdaderamente tal puede ser separada de la experiencia concreta de fe que la informa:

20. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, I: La percepción de la forma*, 34-35.

21. *Ibid.*, 218.

22. *Ibid.*, 219.

23. Cf. H.U. VON BALTHASAR, “El lugar de la teología”, *Ensayos teológicos*, I, 193-207.

“No hay en el tiempo de la Iglesia ninguna teología históricamente eficaz que no sea a su vez reflejo de la gloria de Dios. Solo una teología bella, o sea una teología que, alcanzada por la *Gloria Dei* logra a su vez hacerla resplandecer, tiene la posibilidad de incidir en la historia de los hombres impresionándola y transformándola.”²⁴

Si bien Balthasar no incluye la figura de santa Gertrudis entre los creadores de estilo analizados en su estética teológica –selección no exhaustiva sino representativa de otros muchos estilos teológicos–,²⁵ podemos afirmar con certeza que en ella se da una forma teológica definida, un modo propio y peculiar de comprender y exponer el contenido de la revelación, el cuál vertebra toda su obra y ha iluminado a místicos y espirituales de talla a lo largo de los siglos. Esta forma le fue impresa en la experiencia fundante de su primera visión, la cual señaló al mismo tiempo su conversión y su introducción en la vida mística.

Por lo tanto, a partir de los dos relatos de su conversión, Gertrudis se nos presenta como aquella en quien se cumple la finalidad teológica que subyace a la vida monástica y a toda vida cristiana: la comprensión vital del misterio y el discernimiento de las realidades espirituales, por la experiencia íntima de las cosas divinas. Su vida se presenta como una *existencia teológica*, en el sentido de que ella vive teologalmente y despliega su ciencia a través de su propia experiencia; con la peculiaridad de que, en su caso, ella misma y su experiencia forman parte del mensaje que debe transmitir. Su vida misma es mensaje; su vida se ofrece como palabra teológica.

Ahora bien, debemos discernir si en esta existencia teológica se dan las condiciones de fondo que la Iglesia ha establecido para reconocer el carisma doctoral: *santidad notoria y doctrina eminente*, esta última dotada con los rasgos de *originalidad, universalidad y*

24. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II: *Estilos eclesiásticos*, 15.

25. En cambio, al justificar su elección de los doce estilos eclesiásticos presentados como típicos, Balthasar menciona a Matilde de Magdeburgo, entre otros ejemplos que hubiera podido desarrollar, aunque dice que se le ha negado eficacia histórica y eclesiástica, a pesar de estar dotada de una visión original y capacidad formativa (cf. *Ibid.*, 21-22). Recepta posteriormente a la misma Matilde en su tomo IV de *Gloria*, como “último testigo auténtico” de esa visión del mundo como *pulchrum*, cuya belleza refleja la belleza trascendental del artista eterno (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, IV, *Metafísica. Edad Antigua*, 351); y la vuelve a citar en el tomo V de *Gloria* en el contexto de la esencialización de la metafísica (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, V: *Metafísica. Edad Moderna*, 581 y 590).

actualidad.²⁶ A ello se añade, como requisito formal, la correspondiente declaración del Papa o Concilio. Abordaremos estos requisitos siguiendo el estudio de fenomenología teológica de von Balthasar sobre santa Teresa de Lisieux.

Para determinar la *santidad notoria*, es oportuna la distinción que formula el teólogo suizo entre *santidad ordinaria* y *santidad representativa*.²⁷ En el caso de la *santidad representativa*, el santo/a se sabe investido/a de una misión particular y diferenciada, que debe cumplir para bien de toda la Iglesia, en obediencia a un mandato del Espíritu Santo. De la experiencia del esplendor de la gloria que impacta y arrebatada, surge -según Balthasar- una persona nueva, una *persona teológica*, la cual viene desde ahora definida en función de su misión, una misión para la Iglesia.²⁸ Esta misión domina a la persona en cada una de sus dimensiones y en cada una de sus actividades. Se trata siempre de una misión dirigida al corazón de la revelación. La mística auténtica, es decir la mística dada como carisma para la Iglesia, importa en sí misma una misión de iluminar el contenido de la Revelación desde su centro, en un tiempo dado de la Iglesia.

“La mística cristiana y eclesial auténtica (las místicas falsas son bastante numerosas) es esencialmente una gracia carismática, es decir una misión confiada por Dios a una persona para el bien de la Iglesia universal (Rom. 12,3-8) (...). Esa gracia no se concede para originar excrecencias periféricas en teología, ni para la construcción de «capillas laterales» en la catedral de la dogmática existente, sino para ésta sea profundizada y vivificada en torno a su centro. Esto comienza ya en la mística de San Pablo y continúa a través de los siglos en figuras como Benito, Gregorio Magno, Bernardo de Claraval, Taulero, Gertrudis, Catalina de Siena, Ignacio de Loyola, María de la Encarnación, Francisco de Sales, Isabel de la Trinidad, Edith Stein, por citar algunos nombres. Estas personalidades carismáticas recibieron la misión de comunicar un nuevo ardor en el corazón de la fe bajo la inspiración del Espíritu Santo.”²⁹

26. Sobre los requisitos magisteriales para el Doctorado de la Iglesia y la evolución de los criterios para evaluar la doctrina eminente, cf. A.L. FORASTIERI: “Santa Gertrudis: ¿Doctora de la Iglesia? Planteamiento de la cuestión y perspectivas de estudio”, *Cistercium* 258 (2012), 35-72.

27. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux*, 15-23.

28. Cf. H.U. VON BALTHASAR *Teodramática*, III: *El hombre en Cristo*, 190-205 y 243-261, donde desarrolla el tema de la misión aplicado a Cristo.

29. H.U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr*, 55.

Balthasar subraya *tres aspectos* en este tipo de misiones particulares o representativas: uno *subjetivo*, otro *objetivo*, y un tercero de carácter *teologal*. El *elemento subjetivo* está dado por la particular conciencia que tiene la persona llamada, de tener que cumplir una misión particular y ejemplar, y de la necesidad absoluta de obedecer a un imperativo divino, el cual a veces se presenta haciendo violencia a la persona. Para ello, el Espíritu la inviste de carismas particulares que resultan evidentes para sus contemporáneos.

El *rasgo objetivo* de la misión particular está dado por el contenido del mensaje transmitido: éste hace al núcleo de la Revelación y muestra aspectos aún latentes de la profundidad del Misterio, con un alcance universal:

“Esos santos son más bien una nueva exposición de la revelación, un enriquecimiento de la doctrina en torno a rasgos poco observados hasta ahora. Aún cuando ellos mismos no fueran teólogos o sabios, su existencia como totalidad, es un fenómeno teológico que encierra en sí una doctrina viva, fecunda y adaptada a la época, doctrina regalada por el Espíritu Santo.”³⁰

Finalmente, el *aspecto teologal* consiste en que estas misiones son dadas directamente por Dios a la Iglesia; no surgen del seno de la Iglesia, sino que son reveladas en forma descendente a la persona llamada. Estos santos son *dados* a la Iglesia para que representen bajo un aspecto particular, quizás infravalorado en otras épocas, la forma de la revelación en su totalidad o en alguna de sus partes esenciales. Su misión es siempre la revitalización de la fe, la transposición del dogma a la existencia, la radicalización de la actitud cristiana.

Los aspectos *subjetivo* y *teologal* recién mencionados hacen al requisito de *santidad notoria*; mientras que el aspecto *objetivo* es el que permite calificar la *doctrina* como *eminente*.

3. *Santidad notoria: una particular misión teológica*

Santa Gertrudis se nos presenta en el *Legatus Divinae Pietatis*,

30. H.U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux, Historia de una misión*, Barcelona, Herder, 1989, 21.

con una misión otorgada directamente por Dios para la Iglesia: *comunicar los arcanos de la piedad divina* (L.I, 2.1). El Señor le dice: “En estos últimos tiempos en que dispongo hacer el bien a muchos, quiero tener en tus escritos el testimonio evidente de mi divina clemencia” (L.II, 10.1)

Ella tiene una conciencia muy aguda de esta misión particular, por ejemplo cuando entiende que la Palabra de Isaías 49,6 está dirigida a ella: “He aquí que yo te he establecido como luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra” (L.I, 2. Prólogo). Se sabe predestinada (L.I., 2. Pr.; II, 20.7), escogida especialmente por Dios para este envío (L.I, 2.1). Su libro, el *Legatus divinae pietatis*, será el *Mensajero de la Piedad Divina* para memoria perpetua de los elegidos (L.I, 2. Pr.).

A partir de esta conciencia, desarrolla una notable actividad de intercesión, consejo y discernimiento espiritual con todo tipo de personas, la cuál ha quedado reflejada en el *Legatus*. Por su propia vida mística, Santa Gertrudis es *maestra de vida espiritual* para sus contemporáneos y para todos aquellos que viviremos en los siglos posteriores.

En el orden de los carismas, se indica expresamente que poseía los de *Sermo Sapientiae* (L.I, 1.3.; I, 2.2) y *Discretio Spiritum* (L.I, 1.2); éste último, como palabra de consejo o de consuelo (L.I, 8.1.; I, 14.5). Su biógrafa asegura que todo esto debe atribuirse al don de la fuente de la *sabiduría divina* (L.I, 1.3) e invoca a favor de esta interpretación, la opinión de muchos testigos (L.I, 2.1. y I, 3.1).

A su vez Gertrudis aparece investida de *Privilegios divinos*, entre los que deben distinguirse: los de unión con Dios, de otros dados en función de su servicio al prójimo. Unos y otros son confirmados por revelaciones a Santa Matilde y otras personas (L.I, 16; II, 10.1; II, 23.15 y 21). A saber:

- *Privilegios de unión con Dios*: relata su biógrafa que la santa recibía el influjo constante de la divinidad (L.I, 5.1 y 2; I, 14.1; I, 16.1); tenía una unión permanente de voluntad con el Señor (L.I, 16.2); recibía frecuentemente la semejanza divina (L.I, 10.1) y gozaba de familiaridad con Dios (L.I, 10.2). Gertrudis misma compendia las gracias místicas extraordinarias recibidas: impresión de estigmas, llaga del costado, intercambio de corazones (L.II, 23.18).

- *Privilegios con relación al prójimo*: El Señor le confirma que goza de *certeza de juicio* en relación con: la admisión a la Comunión Sacramental (L.II, 20.1), la gravedad de las faltas y pecados (L.II, 20.2) y el consejo que diera para edificación espiritual de otras personas (L.II, 20.1.5). Le concede la *eficacia de su palabra* para obrar la enmienda del prójimo (L.II, 20.2) y la *eficacia de su oración de intercesión*, en vida y después de su muerte (L.II, 20.3.4.7; L.II, 23.10 y L.IV, 34.1). Le promete que en el momento de su muerte concederá la conversión a muchos pecadores y la liberación a muchas almas del purgatorio (L.V, 29); además, le promete gracias para todas las personas que oren por ella o le presten servicios en su última enfermedad (L.V, 39).

La *inspiración divina* la compele con violencia a relatar las gracias recibidas, a pesar de las resistencias que ella opone (L.II, 10), a fin de que, por medio de sus escritos, muchas personas se sientan movidas hacia Dios y reciban gracias semejantes. El Señor quiere tener en sus escritos un testimonio de su divina piedad (L.I, 15), y promete gracias e indulgencias a quienes los leyeren con las debidas disposiciones (L.V 33.34). Asimismo asegura que su obra será fuente de luz, consuelo y enseñanza hasta el fin de los siglos (L.V, 35). Le garantiza que después de su muerte, su recuerdo florecerá en el corazón de muchos y atraerá a muchas almas a deleitarse en Dios (L.IV, 34.1).

Ahora bien, al atribuir el título de Doctor/a de la Iglesia, la perspectiva clásica del Magisterio ha sido la de reconocer en la vida y obra del santo o santa, una acción particular del Espíritu Santo, corroborada por la presencia de sus *done*s y *carismas*. En este sentido, el *Legatus divinae pietatis* atestigua en forma explícita y recurrente que, según la opinión de sus contemporáneos, santa Gertrudis tenía una misión particular recibida de Dios para su tiempo y para los tiempos futuros, y que para ello había sido dotada de privilegios divinos y carismas especiales del Espíritu Santo.

4. Doctrina eminente: una mística dogmática, eclesial y sponsal

El carisma del doctorado supone una inteligencia más profunda de los misterios de la fe, para edificación del Cuerpo de Cristo:

“El título de Doctor de la Iglesia Universal se confiere a aquellos santos y santas que (...) con su *eminente doctrina* han contribuido a la profundización del conocimiento de la revelación divina, enriqueciendo el patrimonio teológico de la Iglesia y procurando a los fieles el crecimiento en la fe y en la caridad.”³¹

Los criterios establecidos para determinar la *doctrina eminente* se refieren tanto al contenido y a las fuentes del mensaje transmitido, como también a su originalidad, universalidad y actualidad.

- En cuanto al *contenido*, la doctrina propuesta debe referirse al núcleo de la revelación.

- En cuanto a las *fuentes*, debe estar en continuidad con la revelación, la tradición y el magisterio de la Iglesia.

- En cuanto a la *originalidad*, debe suponer un progreso en la comprensión de las verdades de la fe, o proponer una vía inédita o peculiar para la profundización del misterio.

- La *universalidad* hace a la amplia difusión de la doctrina propuesta, en tiempos, lugares, ambientes y culturas, así como a su influjo duradero en la vida de la Iglesia.

- La *actualidad* se refiere a la capacidad de iluminar nuevas perspectivas de vida y doctrina, para llevar el mensaje del Evangelio a los hombres y mujeres de hoy y del futuro.

En este apartado analizaremos lo que se refiere al contenido, las fuentes y la originalidad de la doctrina gertrudiana, dejando para el apartado siguiente los aspectos de universalidad y actualidad.

4.1. *Su mensaje hace al núcleo de la Revelación: el mysterium pietatis*

Por lo que se refiere al *aspecto objetivo* de su misión particular, el contenido del mensaje de santa Gertrudis hace al núcleo de la revelación bíblica: se refiere al *Mysterium Pietatis*: el misterio de la condescendencia de Dios con los hombres revelada en el Verbo Encarnado:

31. A. AMATO, “Entrevista al cardenal Angelo Amato, prefecto de la Congregación para las causas de los Santos”, *L’Osservatore Romano* del 7.10.2012, 6.

“Tal es nuestro Dios, que nos ha amado con un amor invencible, una caridad inestimable, una dilección que no sufre separación; el que, para ello, ha tomado de nuestra tierra la sustancia de su cuerpo, para ser Él el Esposo y así tener una esposa para sí: el que nos ha querido con todo su ser, a quien amarle es convertirse en su esposa” (Ex. III).

Dios se ha encarnado para salvarnos, se ha revelado para entrar en comunión con el ser humano y llevarlo así a participar de su vida divina. Dios es amor, misterio de amor, *mysterium pietatis*, “*incontinentissima pietas*”. La gran revelación del misterio de Dios es el Verbo encarnado. La obra de Gertrudis resalta la cercanía, la humanidad de Dios en Cristo; una humanidad que no es impotente, sino glorificada, victoriosa, resucitada, todopoderosa. El encuentra su deleite en estar con los hijos de los hombres (cf. Pr 8,31).

Para Gertrudis la encarnación es el criterio absoluto de la revelación de Dios. A partir de la encarnación, todo lo humano es camino para ir a Dios, todo lo humano es revelación de Dios. *Per visibilia ad invisibilia*: este es el criterio pedagógico que estructura el *Legatus* y rige todas las visiones que en él se narran.

El *misterio de la divina piedad* es el contenido de las revelaciones de santa Gertrudis y el mensaje que su obra, el *Legatus Divinae Pietatis* debe comunicar al mundo. Su libro está concebido como un heraldo, unregonero, un juglar, un trovador, que debe transmitir al mundo este mensaje, este romance entre Dios y el hombre, este cantar.

El mensaje de santa Gertrudis es tan vigente y central a la fe de la Iglesia, que podemos resumirlo con las palabras de Benedicto XVI, en la Catequesis al Pueblo de Dios del 5 de diciembre de 2012:

“El designio de Benevolencia que Dios concibió desde toda la eternidad para la humanidad no ha quedado, por así decirlo, en el silencio de Dios, sino que El lo ha dado a conocer entrando en relación con el hombre (...). Dios no sólo dice algo sino que se comunica, nos atrae en la naturaleza divina, de tal modo que quedamos implicados en ella, divinizados. Dios revela su gran designio de amor entrando en relación con el hombre, acercándose a él hasta el punto de hacerse él mismo hombre (...). El hombre solo con su inteligencia y sus capacidades, no habría podido alcanzar esta revelación tan luminosa del Amor de Dios. Es Dios quien ha abierto su cielo y se abaja para guiar al hombre al abismo de su amor (...). Esta comunión en Cristo por obra del Espíritu Santo, ofrecida por Dios a todos los hombres con la luz de la Revelación, no es algo que se sobrepone a

nuestra humanidad, sino que es la realización de las aspiraciones más profundas, de aquel deseo de infinito y de plenitud que alberga en lo íntimo el ser humano y lo abre a una felicidad, no momentánea y limitada, sino eterna.³²

Santa Gertrudis ilumina nuevas consecuencias dentro de este misterio. Mencionemos algunas de ellas.

En primer lugar, ella lee el *mysterium pietatis* en clave esponsal. Con ello se sitúa en continuidad con la tradición bíblica y patrística; sin embargo, en su obra, el arquetipo esponsal es el símbolo estructurante de toda su experiencia y doctrina, es la clave de lectura teológica del misterio de Dios en sí mismo, de la economía de la encarnación y de la historia de la salvación, basada ésta en la alianza de Dios con su pueblo, y leída en una dialéctica de promesa/cumplimiento, deseo/consumación, que tiende a su plenitud escatológica en las bodas del cordero.

En su profundización del misterio de la encarnación, ella descubre el *corazón de Cristo* como fuente y síntesis de la manifestación de la *pietas Dei*. Si bien ya los Padres de la Iglesia y los Padres cistercienses habían contemplado el relato de la transfixión del corazón de Jesús como fuente del don del Espíritu, de los sacramentos y momento del nacimiento de la Iglesia, Gertrudis lleva esta contemplación al plano de la relación de cada fiel con el Señor, relación recíproca que tiende a la divinización, y así pasa a la historia de la espiritualidad cristiana como iniciadora o precursora del culto al Sagrado Corazón de Jesús.

Del misterio de la encarnación como criterio rector del obrar divino salvífico, Gertrudis deduce también una doctrina de la gracia de permanente vigencia, basada en dos conceptos originales y muy ricos de su pensamiento: *cooperatio* o sinergia entre gracia y naturaleza, y *suppletio* o modo en que la humanidad redentora del Hijo de Dios, por su valor infinito, suple nuestras deficiencias ante el Padre y nos hace aceptos a Dios.

Su profunda experiencia litúrgica es rica en consecuencias teológicas acerca de la *participación real del creyente en los misterios de la*

32. BENEDICTO XVI, "Catequesis al Pueblo de Dios en la audiencia general del 5.12.2012", *L'Osservatore Romano* del 9.12.2012, 16.

fe, y acerca del *misterio de la comunión de los santos*, es decir, la comunicación de méritos entre la Iglesia peregrina, purgante y triunfante en el Cuerpo Místico de Cristo.

El *optimismo antropológico* que hereda de los Padres cistercienses y el profundo sentido de *discretio* que le llega de la regla benedictina, le permiten desarrollar una doctrina equilibrada y esperanzadora en relación con las condiciones para el acceso a la comunión sacramental y a la gravedad de las faltas y pecados, en la que prevalece la confianza en la obra de la gracia y en el don de la misericordia de Dios.

4.2. Fuentes: continuidad con la revelación, la liturgia y la tradición de la Iglesia

En cuanto a las fuentes, su doctrina mana de Revelación bíblica, la tradición patristica y la liturgia de la Iglesia, asimiladas y reelaboradas en su experiencia personal.

La reminiscencia de la Sagrada Escritura es un recurso omnipresente en su obra; el texto bíblico le proporciona tanto la estructura como las imágenes de su pensamiento. Se nota una preferencia por los Evangelios, el Apocalipsis, el Cantar de los Cantares, los Profetas mayores y el libro de Ester. Otra fuente principal de su obra es la liturgia: sus oraciones, himnos, antifonas y fórmulas son constantemente recreados en sus visiones. También otros signos sensibles de la liturgia—como el incienso, la luz-, o los elementos del culto—cáliz, relicario, ostensorio, patena, cítara— proveen las imágenes a sus visiones. Gertrudis se siente muy libre de citar a su manera, desde la memoria del corazón, la Sagrada Escritura y las piezas litúrgicas, acomodando y componiendo los elementos en una síntesis propia que demuestra la rumia y asimilación profunda de ambas fuentes.

Entre las fuentes patristicas encontramos principalmente a san Agustín, Gregorio Magno y Bernardo de Claraval. Tanto Gertrudis como su biógrafa utilizan además: la Regla de San Benito, Beda el Venerable, Jerónimo, León Magno, Hugo y Ricardo de San Víctor, Guillermo de Saint Thierry y otros maestros cistercienses del amor de Dios. Ambas citan expresamente a san Bernardo; su biógrafa cita tam-

bién a Ricardo de San Víctor y San Agustín. Una peculiaridad original del *Legatus*, que se atribuye a la *redactrix*, es que agrega citas marginales de la Escritura o de los Padres para apoyar con su autoridad, la autenticidad de algunas de las revelaciones que narra.³³

Dominicos y franciscanos en contacto asiduo con el grupo de iniciadas de Helfta no pudieron menos de despertar su interés por los grandes teólogos de su época, especialmente Tomás de Aquino, Buenaventura y Alberto Magno. Los temas acuciantes y tendencias de la teología de su tiempo aparecen como telón de fondo de muchas visiones o situaciones, a las que Gertrudis aporta la solución que recibe por inspiración del Señor, sin temor de apartarse de las opiniones vigentes. Podrían establecerse paralelos interesantes entre Gertrudis y Francisco de Asís; entre Gertrudis y las místicas renanas del siglo XII: Hildegarda de Bingen e Isabel de Schönau, y sus contemporáneas de los países bajos.

4.3. *Originalidad: su propia experiencia espiritual*

La originalidad de la doctrina de santa Gertrudis radica en la reexpresión personal de estas fuentes a partir de su experiencia espiritual, en un lenguaje prevalentemente simbólico y evocativo de fuerte resonancia afectiva y emocional.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*³⁴ receptando un principio ya sentado en la Constitución Apostólica *Dei Verbum* 8, reconoce que uno de los modos por los cuáles la inteligencia de la fe crece en la Iglesia, por acción del Espíritu Santo, se da “cuando los fieles comprenden internamente los misterios que viven.” De ahí que se atribuya un valor especial a la experiencia espiritual de los santos en la profundización de los misterios de la fe.

Más recientemente, el magisterio ha establecido expresamente que la calidad de la experiencia espiritual es un criterio de juicio para determinar la doctrina eminente. Dijo Benedicto XVI refiriéndose a

33. Cf. P. DOYÈRE, “Les citations marginales”, en : Introduction a GERTRUDE D’ HELFTA: *Oeuvres Spirituelles*, II, S.Ch. 139, 83-91.

34. Cf. CEC 94.

santa Hildegarda: “La doctrina hildegardiana se considera eminente tanto por la profundidad y corrección de sus interpretaciones como por la originalidad de sus visiones”.³⁵

Al admitir este nuevo criterio de juicio, el magisterio hace justicia al *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. Se trata en ambos casos, del modo propio –aunque no absoluto– de comprender, recrear y expresar la experiencia espiritual: ellos, en forma general, magisterial y abstracta; ellas, de modo concreto, simbólico y testimonial.³⁶

Es de celebrar esta inclusión de lo femenino en el magisterio, teniendo en cuenta que cuatro de las cinco últimas proclamaciones de doctorado fueron de santas mujeres, y que, en la cultura contemporánea, el ocaso de la racionalidad conceptual moderna parece coincidir con el resurgimiento de la racionalidad simbólica.

En el caso de Gertrudis la expresión de su experiencia espiritual nos llega en forma de *oraciones* –fundamentalmente en los *Ejercicios*– y de *visiones o revelaciones* –en el *Legatus*–. Tanto unas como otras reflejan una gran riqueza de imágenes y un lenguaje capaz de conmover al lector y despertar en su interior el deseo o la experiencia latente del misterio.

El uso de símbolos, imágenes y metáforas crea un lenguaje evocativo que permite expresar analógicamente, en un proceso de transformación expresiva, la inefabilidad de la realidad experimentada, teniendo en cuenta su carácter inaferrable. Gertrudis apela al lenguaje de los sentidos corporales, del deseo y del amor, de las emociones humanas, para expresar diversos aspectos del anhelo y de la percepción de la divina presencia en su interioridad. Prevalece la simbólica y el campo semántico del deseo y de la intimidad del amor conyugal. El espacio simbólico de la experiencia es el corazón, lugar del deseo más profundo, lugar de la *memoria Dei*, de la resonancia de la Palabra, del

35. BENEDICTO XVI, “Carta Apostólica por la proclamación de Santa Hildegarda de Bingen como Doctora de la Iglesia Universal”, 3, *L'Osservatore Romano* del 14.10.12, 7.

36. Cf. A. L. FORASTIERI, OCSO, “La mística de santa Gertrudis como expresión de la espiritualidad cisterciense”, *Cuadernos Monásticos* 182 (2012) 265-289.

affectus, la devoción, el amor, la intimidad, la conformación y la comunión con el Señor.

Al mismo tiempo, sus oraciones y visiones revelan gran precisión teológica y profundidad de penetración en el misterio. En ella se encuentran unidos vitalmente el *affectus* y la *intelligentia fidei*. Este espesor teológico permite calificar su experiencia como la de una mística dogmática, eclesial y esponsal.

4.3.1. Una mística dogmática

La vivencia mística de Santa Gertrudis se presenta como el desarrollo pleno de las virtualidades ínsitas en el Bautismo y como la participación sobrenatural en el misterio de la fe celebrado en la liturgia de la Iglesia. Su experiencia interior del misterio se da generalmente en el marco de la *liturgia* o dentro de su inspiración. Para ella, la *liturgia*, *sacramentum fidei*, es una realidad mistagógica por excelencia: nos introduce vitalmente en el misterio, lo actualiza y lo cumple en nosotros. En sentido radical, la liturgia, y especialmente la Eucaristía, es la fuente y la cumbre de toda su experiencia mística.

Por su arraigo en la liturgia, su vida mística está profundamente cimentada en el dogma y en la revelación y constituye una expresión cabal del principio: *lex orandi, lex credendi*. Sus visiones son explicación y desarrollo del misterio celebrado; orquestan el contenido objetivo de la revelación en una presentación plástica que permite captar aspectos del dogma con mayor profundidad y riqueza de matices. Con la ingenuidad y la sabiduría propia de los pequeños, Gertrudis saca su ciencia inmediatamente de la revelación, que le llega con igual inmediatez de la liturgia como de la Palabra orada en la *lectio divina*, a través de las cuáles recibe la iluminación interior del Espíritu Santo. Dice Cipriano Vagaggini: “En su psicología domina la gran visión dogmática actuada por la liturgia. De este modo, la liturgia no es solo el marco externo de la vida de Gertrudis, sino la misma forma interna y determinante de su visión de los dogmas y del lugar relativo que da a cada uno en todo el conjunto”.³⁷

37. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la Liturgia*, BAC, Madrid, 1965, 716.

Su experiencia constituye una *dogmática experimental*, en el sentido de que ella extrae un conocimiento dogmático vivo de sus visiones. Dado que el centro de su vida es la *lex orandi* (la liturgia), luego lo es al mismo tiempo el dogma, la *lex credendi* (el dogma). Balthasar subraya la relación de enriquecimiento mutuo entre experiencia espiritual y dogma: “La espiritualidad es la cara subjetiva de la dogmática. Esta teología no es otra cosa que la dimensión del misterio de la dogmática eclesial objetiva en cuanto tal. Es lo que los Padres hasta el siglo XII llamaron teología mística”.³⁸

De la liturgia Gertrudis extrae también una concepción sacramental de toda la vida cristiana. La vida cristiana es, para ella, acceso al misterio de Cristo a través de todas las mediaciones sacramentales que prolongan su acción salvífica en la Iglesia. El descubrimiento del misterio de Cristo celebrado se extiende a cada situación y actividad a lo largo del día. La vida entera está puesta bajo la luz del año litúrgico. De la liturgia deriva una mistagogía que lleva a percibir, en cada momento, un reflejo de lo que se celebra.

De ahí el carácter no privado sino eclesial, de sus experiencias, dadas para provecho de muchos. Lejos de centrarse en los estados subjetivos del alma, sus gracias internas se encuentran siempre al servicio del acontecimiento único de la revelación. Dice Vagaggini:

“No es difícil reconocer o entrever en los escritos gertrudianos muchas de las gracias de la vida mística propias del estado de contemplación propiamente dicho. Pero Gertrudis casi nunca hace una descripción psicológica, ni siquiera elemental, de estos estados. Ni tampoco se preocupa de distinguir los grados y matices, o de explicarlos en su aspecto teológico aunque sea sumariamente. Como toda la tradición anterior, especialmente occidental, apenas insinúa el momento subjetivo del acto y del estado propiamente contemplativo y místico de su experiencia. Por el contrario, se preocupa toda de alabar en ellos a Dios y de referir lo que de algún modo ha podido reflejarse de aquellas gracias en su misma imaginación, en su entendimiento discursivo, describiendo las personas, los objetos, las escenas, cuyas imágenes se le presentan en sus ‘visiones’ y deduciendo de ellas enseñanzas y directivas de vida para provecho de los demás.”³⁹

38. H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos*, I, 272.

39. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico*, 729.

Lo que le interesa ante todo es comunicar este mensaje, que no es otra cosa que una interpretación de la profundidad arcana de la única revelación para el hoy de la Iglesia, con un alcance duradero, capaz de iluminar nuevas perspectivas. Su experiencia constituye una mística dogmática al servicio de un mensaje que debe transmitir. En esto se revela su pertenencia a la tradición antigua:

“En los antiguos, su experiencia personal entera se inserta siempre inmediatamente en un ropaje dogmático. Todo es trasplantado a lo objetivo. Los estados, experiencias, emociones y esfuerzos subjetivos solo están allí para captar con mayor profundidad y riqueza y para orquestar el contenido objetivo de la revelación. Toda espiritualidad, toda mística conserva un carácter de servicio. Es sobre todo una misión eclesial, al igual que toda santidad en general.”⁴⁰

A partir de su conversión Gertrudis comprenderá su vida toda como *sacrificium laudis*, como ofrenda y sacrificio de alabanza debido al Dios uno y trino. Este deber de alabanza abarca todos los aspectos de su existencia –no solo el oficio divino– y se manifiesta muy concretamente en la observancia regular. Esta noción también deriva de la escuela viva que es la liturgia: la respuesta de adhesión al movimiento descendente de Dios, que nos participa su vida divina, es la ofrenda de la propia vida. La vida toda de Gertrudis se hace ofrenda litúrgica, sacrificio de alabanza.

Es importante señalar también el concepto de *lectio divina* que subyace a sus escritos. Según la tradición medieval la revelación no quedaba limitada al libro de las Sagradas Escrituras, sino que implicaba una concepción abierta de la historia de la salvación que se sigue realizando hoy en la Iglesia, y concretamente en cada cristiano/a y en cada lector/a del texto sagrado. Esta noción conlleva una prolongación del sentido de la inspiración, que implica no sólo al autor del libro sagrado, sino también al lector, que hace *lectio divina* en el mismo Espíritu que había inspirado al autor. De allí la noción expresada en la conocida fórmula de san Gregorio Magno: *Scriptura sancta cum legentibus crescit* (Ep. L IV, 31; Mor. L XX,1).

Para ello, en el ambiente monástico medieval, se cultivaba un *sensus fidelium*, es decir, un *sentir común eclesial* acerca de los princi-

40. H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos*, I, 246.

pios interpretativos de la Sagrada Escritura: unidad de toda la Escritura, referencia de cada parte al misterio de Cristo, relación de promesa-cumplimiento entre el Primero y el Nuevo Testamento, orientación escatológica y analogía de los misterios de la fe. Esta unidad de criterios encontraba su concreción en la doctrina del sentido pleno de la Escritura (literal, histórico, tropológico y anagógico).

La *lectio divina*, concebida en este sentido fuerte, participa ella misma de la *inspiración divina* que anima la misma Escritura y se sitúa en continuación con la *revelación*. En este sentido el *Legatus* utiliza la expresión *revelaciones* como sinónimo de experiencia espiritual, entendida como prolongación de la revelación divina. Por eso, para Gertrudis, su experiencia mística es un servicio eclesial, en cuanto que por medio de esta, ella se abre a la receptividad de la acción del Espíritu que conduce a la plena verdad a la Iglesia, a lo largo de los siglos. Balthasar resalta esa acción del Espíritu en la vida de los santos, la cual enriquece la comprensión de la revelación en la Iglesia:

“El hecho de que la revelación objetiva concluyese con la muerte de los apóstoles no significa que en la Iglesia de los santos no acontezca nada de aquello a lo que se refiere la revelación. La única vida que se da entre Cristo y la Iglesia es el lugar propio de la teología vivida y manifestada.”⁴¹

“El Espíritu que permanece vivo, como inspirador de la Escritura, a lo largo de todos los siglos de la Iglesia, que eternamente está explicando la palabra de revelación, que de manera permanente cada vez más honda introduce a la Iglesia en toda la verdad, sigue actuando.”⁴²

En esta función de recepción de la acción reveladora del Espíritu, los santos actúan más allá de su propia individualidad, actúan *in persona Ecclesia*, en representación de la Iglesia:

“El Espíritu Santo hace progresar la comprensión de la Revelación a lo largo de la vida de la Iglesia. Pero esta comprensión no es dada al individuo aislado sino a la Iglesia, en cuya experiencia solo participa el individuo, y de la manera más profunda el santo, que permite que su experiencia privada sea informada totalmente por la experiencia de la Iglesia.”⁴³

41. *Ibid.*, 263.

42. *Ibid.*, 38.

43. *Ibid.*, 256.

Dentro de esta noción, Cristo y la Trinidad no son el objeto de conocimiento sino el sujeto que se revela y que va revelando a Gertrudis, y en ella a todo creyente, su verdadera identidad en la filiación divina. Esta perspectiva fundamental permite comprender el carácter relacional de las revelaciones, presentadas siempre como un diálogo vital permanente entre ella y el Señor. Las revelaciones no son más que momentos de una experiencia continua de vida y de oración íntima y ferviente. Más bien el recurso a las *revelaciones* tiene por finalidad resaltar el carácter objetivo de la acción sobrenatural que la arrebató —durante el oficio litúrgico, la *lectio divina* y demás actividades de la vida monástica—, por sobre el esfuerzo personal de reflexión y atención.

Podría objetarse que sus revelaciones tienen un carácter subjetivo y un alcance meramente privado, ya que, generalmente, ella y el Señor son los protagonistas de las escenas visualizadas. Esta apreciación puede resultar un escollo para la apropiación del contenido dogmático de sus visiones, pero se queda solo en la superficie del texto. Gertrudis, como maestra experimentada en las vías del espíritu, es consecuente con el criterio de la Encarnación: es en lo concreto y lo relacional que el Verbo de Dios ha querido revelarse, donando su palabra de salvación que permanece para siempre. La vía de la encarnación es escándalo para la mente humana cuando razona carnalmente; el escándalo solo puede ser superado cuando la inteligencia se abre con humildad a la fe.

Otro rasgo de la revelación que se expresa en la experiencia de santa Gertrudis es la actualidad de la Palabra divina: es Palabra pronunciada para hoy, palabra permanentemente nueva y original, palabra creadora de vida. La revelación habla de un acontecimiento tan inmenso que nunca puede reducirse a una abstracción: “Los santos se han opuesto siempre a esta abstracción aferrándose a la actualidad del acontecimiento de la revelación (...). Tienen para con Dios una relación de exclusividad (...) que les parece como el camino más recto para llegar a la universalidad y la catolicidad de la verdad”.⁴⁴

Así, en un lenguaje concreto y relacional, afectivo e imaginativo, Gertrudis nos transmite un verdadero conocimiento místico-dogmáti-

44. *Ibíd.*, 264.

co del misterio, una consistente experiencia teológica, en la que se unen integralmente *intelligentia* y *affectus*, la cual tiene pleno valor para la teología en cuanto ciencia al servicio de la inteligencia de la fe. Escuchemos una vez más a Von Balthasar:

“La teología verdadera, la teología de los santos (...) busca el sentido de la revelación misma. Este sentido no consiste en modo alguno en transmitir al hombre conocimientos abstrusos y ocultos, sino en unirle más estrechamente con Dios, en vincular más estrechamente con Dios su existencia entera, también su existencia espiritual, intelectiva”.⁴⁵ “Se trata de entender la revelación en la fe viva, de exponerla con la fuerza de la razón animada e iluminada por la fe y el amor.”⁴⁶

4.3.2. Una mística eclesial

Para Balthasar la mística auténtica está dominada desde dentro por una actitud fundamental de quien la experimenta: la plena disponibilidad a Dios, el total descentramiento en el servicio; es la actitud de María, plenamente dócil a la obra de Dios en ella. La mística auténtica es un carisma para el servicio de la Iglesia y eso la constituye en una mística eclesial.

“La Antigüedad y la Edad Media cristianas inventaron para eso la bella expresión *anima eclesiástica*, el alma liberada de su particularismo egoísta, elevada a las dimensiones de sí eclesial (mariano), totalmente maleable entre las manos de Dios (...) Está ya claro que semejante ‘mística’ será una mística del puro servicio y de la sierva, de la que está ausente toda vuelta la contemplación de sí. El servicio no es otra cosa que la misión. Se trata por tanto de una mística radicalmente antipsicológica, radicalmente teológica y esencialmente entroncada en la Historia de la Salvación. Una mística que no puede comprenderse sino como carisma al servicio de la Iglesia total.”⁴⁷

El carácter eclesial de la experiencia espiritual de santa Gertrudis se verifica en dos sentidos: en primer lugar, tiene lugar en el medio eclesial que constituye la comunidad monástica y por lo tanto, se da a través de los canales o mediaciones propios de la vida monástica: Euca-

45. *Ibid.*, 254.

46. *Ibid.*, 251.

47. H.U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr*, 50.

ristía, *opus dei*, oración, *lectio divina*, obediencia, humildad, vida común. Cuando hablamos de las fuentes de su doctrina, no debemos pasar por alto que estas fuentes le llegan a través de este ambiente monástico, en el que dichas prácticas se compenetrán recíprocamente sobre el fondo unificador del año litúrgico, en una vida orientada por la obediencia y la conversión. El clima monástico tiende por sí mismo a favorecer la asimilación, interiorización y unificación de la experiencia espiritual. La suya no es una experiencia individual y directa del misterio, sino mediada sacramentalmente. Esto es muy claro en la obra de Gertrudis leída en su contexto, y es importante para nosotros, ya que hoy las mediaciones eclesiales parecen estar en crisis, como canal de acceso al misterio. Las mediaciones son el camino de la encarnación, el camino que el misterio ha elegido para comunicarse con nosotros. Esta providencia divina eterna no puede ser derogada en el tiempo. Solo la muerte no enfrentará cara a cara con Dios, más allá de esta vida.

“La teología de los Padres y la Edad Media era doctrina sacra no solo por su objeto sino también por la forma. Era doctrina sacra porque en ella la dimensión espiritual del misterio objetivo y de la iniciación por el Espíritu Santo seguía estando presente no solo en la totalidad (...), sino en cada uno de los pasos del pensamiento (...). Este *médium espiritual* está presente por doquier como presupuesto y como atmósfera (...). La insuperable dificultad de volver a integrar la teología dogmática y la teología espiritual nace más bien de la desaparición de aquel médium espiritual objetivo dentro del cual se desarrollaba concientemente la antigua teología (...), de la cual nacía una forma sapiencial espiritual de pensar.”⁴⁸

La obra de Gertrudis, sumamente coherente con el principio de la encarnación, se complace en enfatizar que son las mediaciones eclesiales las que llevan a un contacto real con el misterio. La experiencia mística no carece absolutamente de mediaciones: tiene lugar en el ámbito de la fe, provoca o recurre a imágenes o percepciones depositadas en el inconciente de la persona o en su memoria y utiliza el aparato o sistema de interpretación con el que el sujeto ya cuenta. Todas estas son mediaciones. Gertrudis comprende y decodifica sus experiencias en el contexto de la espiritualidad cisterciense que ya tenía asimilado. La espiritualidad cisterciense es una mediación, un sistema

48. *Ibid.*, 273-274.

hermenéutico, un conjunto de códigos, símbolos y significados. Y este marco hermenéutico no pertenece al individuo aislado, se produce en la Iglesia, es compartido por una comunidad creyente.

El florecimiento de las místicas de Helfta en el siglo XIII no puede comprenderse fuera del contexto de toda la comunidad de Helfta. Se ha conjeturado acerca de una escuela teológica de Helfta, pero el hecho de la destrucción del monasterio 1342 y su posterior traslado en 1346, no nos permiten demostrarlo. En todo caso, la experiencia mística de algunas de sus monjas no hubiera subsistido en el tiempo sin una comunidad que la acogiera, la interpretara y la transmitiera. La experiencia de Gertrudis y de las dos Matilde fue interpretada como modélica por una comunidad mistagógica que favorecía el surgimiento de experiencias análogas. Y ello solo fue posible sobre la base de una hermenéutica común: la espiritualidad benedictino-cisterciense. Esa hermenéutica compartida es una mediación y una mediación eclesial. Si no la hubiera habido, sus experiencias se hubieran perdido.

Así, cuando hablamos de una concepción objetiva de la mística en la tradición antigua a la que pertenece santa Gertrudis, lo que queremos decir en definitiva, es que el misterio actúa en nosotros por las mediaciones por él instituidas y que a través de esas mediaciones lo experimentamos realmente.

En segundo lugar, su experiencia no le pertenece a ella, le es expropiada, y esto hace al núcleo de su misión teológica. Dice su biógrafa:

“La humildad la hacía considerarse totalmente indigna de los dones recibidos: le parecía imposible que fuese debido a sus méritos el recibirlos; se consideraba canal por el que los secretos designios de Dios hacían pasar la gracia a sus elegidos, ya que le parecía ser totalmente indigna y que recibía indigna e infructuosamente los dones de Dios, tanto grandes como pequeños, salvo su esfuerzo, en escritos o en palabras, para hacerlos útiles al prójimo. Y esto lo hacía por la fidelidad hacia Dios.” (L.I, 11.1)

Su experiencia pertenece a la Iglesia; pertenece a aquéllos a favor de quienes ella tiene sus revelaciones, y pertenece también a su comunidad, que puede apropiarse y disponer de ésta. En este sentido debe entenderse el carácter colectivo de la obra de recopilación de su vida, el *Legatus*. El hecho de que Gertrudis no lo haya escrito totalmente de su mano no menoscaba en nada su autoría. El *Legatus* se presenta

como una obra “inspirada” tanto en la parte escrita por Gertrudis misma (cf. L. Prol. 2), como en el resultado final de compaginación de la *redactrix* (cf. L.V, 35); sin embargo esta última no se considera autora, ni receptora de la inspiración divina, sino simple servidora de la obra de Dios en Gertrudis, atribuyendo a esta última la inspiración divina y por lo tanto la autoría (cf. L.V, 33 y 35). En este contexto, “inspiración” no se opone a “autoría” y “autoría” no se opone a “obra compuesta”. El tenor simbólico de estos relatos indica claramente una intencionalidad teológica: enfatizar que el Legatus es una obra inspirada. Las aparentes antinomias solo se resuelven desde una perspectiva eclesial. Son iluminadoras al respecto las palabras de Benedicto XVI con respecto a la inspiración de la Sagrada Escritura:

“En este punto podemos también intuir desde una perspectiva histórica, por decirlo así, lo que significa inspiración: el autor no habla como un sujeto privado, encerrado en sí mismo. Habla en una comunidad viva y por lo tanto en un movimiento histórico vivo que ni él ni la colectividad han construido sino en el que actúa una fuerza directriz superior”. (...) “El proceso de seguir leyendo y desarrollando las palabras no habría sido posible si en las palabras mismas no hubieran estado ya presentes esas aperturas intrínsecas.”⁴⁹

La experiencia espiritual de Gertrudis, por lo tanto, es plenamente *eclesial* y *apostólica*. Su eclesialidad se desarrolla sobre la base de su unión personal con Cristo, recibido y gustado en la Eucaristía. Vive su servicio litúrgico *in persona Ecclesia* (L. IV,14), y recibe las gracias místicas que se le conceden, para el bien de todo el Cuerpo Místico. De la *lex orandi* se deriva para ella un *sentire cum Ecclesia*, que la hace vibrar con todos los miembros de la Iglesia, terrestre, purgante y triunfante y ejercer con ellos una intercesión unida a la única mediación de Cristo. De su vida mística litúrgica se deriva un *celo apostólico* que la vuelca enteramente en el servicio espiritual del prójimo cercano y lejano, por medio del consejo y la oración.

El sentido de *discretio* típicamente benedictino y la visión antropológica que hereda de la tradición cisterciense, la muestran en sus escritos como una maestra experimentada en los caminos del espíritu, con una antropología equilibrada e integradora de todas las dimensiones del

49. J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*¹, Buenos Aires, Plantea, 2007, 16.

ser humano y con una doctrina espiritual que hace pié en la acción de la gracia, a la que anima a colaborar, sobre todo, a través de una actitud de plena confianza. De su experiencia litúrgica surge una mistagogía y una pedagogía que, por ser plenamente humanas, tienen vigencia perenne. Alma y cuerpo, mente y corazón, virtud y defectos, persona y comunidad, aparecen unidos en una síntesis fresca, simple, que es expresión de confianza y de positividad, e invita a la alegría de la fe.

Gertrudis pertenece al género de las personalidades fundamentales, en quienes, la fuerza de la individualidad eclesial que les es donada, es inseparable de su persona traspasada por lo sobrenatural. El centro y la peculiaridad de su experiencia no es su persona sino la misión que le viene de arriba, la cual es para la Iglesia.

4.3.3. Una mística esponsal

El *símbolo esponsal* es omnipresente en la obra gertrudiana y da estructura a toda su doctrina, lo cual está muy en consonancia con la tradición patristica. Santa Gertrudis se ubica histórica y geográficamente en un punto de inflexión entre dos corrientes características de interpretación de la experiencia mística: la *mística esponsal* y la *mística de la esencia*. Nacida a mediados del siglo XIII y por su pertenencia al movimiento cisterciense se integra plenamente en la tradición monástica anterior, que privilegia la *mística esponsal*. Sin embargo, es también contemporánea al surgimiento de las tendencias renanas que comienzan a esbozarse en los Países Bajos y el norte de Alemania, las cuáles culminarán en la *mística de la esencia*; incluso convive con una de sus precursoras, Matilde de Magdeburgo, que termina sus días en el monasterio de Helfta. Pero Gertrudis se mantiene lúcidamente al margen de las nuevas corrientes puramente especulativas que parecen querer prescindir de la Humanidad mediadora de Cristo para acceder a la experiencia de Dios. El centro dominante de su experiencia es la unión esponsal con Cristo a la que está llamado todo creyente ya desde esta vida. Su espiritualidad, centrada totalmente en el misterio de la Encarnación, constituye una cima de la mística esponsal, con vigencia para todos los tiempos.

Esta dialéctica esponsal, lejos de tener un alcance meramente privado e intimista, encierra toda una perspectiva teológica y eclesio-

lógica. Según von Balthasar, la misma teología tiene una estructura esponsal, ya que no puede darse más que en el consentimiento a la Palabra, en el sí mariano y esponsal que es apertura y receptividad a la Palabra.

“La doctrina de la fe se produce siempre en la Iglesia en un diálogo viviente entre el Esposo y la esposa (...). El Esposo es el que dona; la Esposa la que asiente. Únicamente dentro de este asentimiento de fe puede derramarse el milagro de la Palabra, que es sembrador y semilla a la vez (...). Frente a la Revelación no se da una ‘objetividad’ científica neutral y desinteresada. Solo se da el diálogo personal de Palabra y fe, Cristo e Iglesia, en el misterio del Cantar de los Cantares”.⁵⁰

“No existe ningún punto de vista objetivo neutral situado fuera de la relación entre la esposa y el Esposo, desde el que fuera posible comprender y juzgar el misterio de su revelación recíproca (revelación espontánea del esposo divino y revelación de respuesta de la esposa, en cuyo acto de fe puede desplegarse algo así como una comprensión creyente de la revelación, una dogmática).”⁵¹

La propia experiencia esponsal de Gertrudis es prototípica y por lo tanto, también es vivida por ella en función de la Iglesia y en nombre de la Iglesia, como parte de su misión teológica:

“La esposa es ante todo la Iglesia santa -ella es a priori, no es en modo alguno a posteriori el resultado de sus miembros particulares sumados juntos. El sujeto es la Iglesia misma y todo sujeto solo se convierte en sujeto cristiano por su participación en la subjetividad de la Iglesia, que es siempre *universal in rebus*, esto es *in personis*. Todo lo que es particular en la multiplicidad adquiere una participación cualificada en la totalidad. Lo que en esta multiplicidad es particular, es particular solo como forma especial de la totalidad.”⁵²

La experiencia mística esponsal desempeña un rol en la vivificación de la teología de todos los tiempos:

“La teología, en la época de su florecimiento, no era imaginable más que con cientos de comentarios al Cantar de los cantares (...) Y lo mismo nos enseña la gran mística; esta no puede ser rechazada como un rincón poco serio de la existencia cristiana, del que más bien hay que abstenerse, a causa de algunas equí-

50. H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos*, I, 260.

51. *Ibíd.*, 269-270.

52. *Ibíd.*, 271.

vocas manifestaciones marginales (...). La pérdida de la erótica del Cantar de los Cantares (...) ha tenido resultados funestos en la teología. Esta pérdida solo puede ser compensada con una nueva inmersión en el centro cordial de los misterios de amor de la Escritura y por un nuevo “ver la figura” mediante esa misma energía cordial.”⁵³

“Se trata de una mística en relación con el centro del acontecimiento salvífico. Este centro es el intercambio entre la Palabra de Dios en Cristo y la audición de esta palabra, así como la respuesta a esta palabra por parte de la Iglesia-Esposa (...). Donde la Palabra de Dios no es escuchada solamente con la inteligencia del exégeta o del teólogo, sino con todo el corazón, con toda la existencia, donde el hombre es capaz de abrirse en el fuego y en la noche a la revelación de Dios, allí puede hablarse de mística, no en el sentido vago de la historia y de la filosofía de las religiones sino en el sentido católico y eclesial de término.”⁵⁴

4.4. *Universalidad y actualidad*

El carisma del Doctorado requiere que la doctrina propuesta, además de iluminar aspectos inéditos del contenido central de la fe, demuestre un carácter de *universalidad*, en cuanto a su difusión a lo largo de tiempos y geografías, como también de *actualidad*, en cuanto a su vigencia y pertinencia para la Iglesia hoy.

La doctrina de santa Gertrudis demuestra esta *universalidad y actualidad*. Permaneciendo medieval en cuanto al fondo, contiene a la vez elementos que la hicieron accesible y atrayente al público cristiano, dos siglos después de su muerte.

Ante todo, su obra se presenta como una síntesis vital de la tradición patrística y medieval que la precede. Permaneciendo medieval por el estilo de composición, las ideas y las fuentes, sin embargo, el *aspecto subjetivo* y el matiz marcadamente *afectivo* de sus escritos, prefiguran la piedad individualista característica de la *devotio moderna*, con lo cual hace de enlace con la tradición espiritual que continúa la herencia medieval fuera del ambiente teocéntrico de la Edad Media. Su obra revela también un cierto espíritu de *sistematización*, precursor

53. H.U. VON BALTHASAR, “Revelación y Belleza”, *Ensayos Teológicos*, I, 163-164.

54. H.U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr*, 86-87.

de la meditación pautaada y otras prácticas piadosas propias de la *devotio moderna*. Sus *Ejercicios* -que en su contexto originario significaban la aplicación asidua a las observancias monásticas, tanto corporales como espirituales- redescubiertos dos siglos después fuera del contexto medieval, vinieron a ser precursores de la literatura de los ejercicios espirituales.⁵⁵

Esta ductilidad interna de su obra, es lo que le aseguró su difusión universal y su perenne atractivo, a pesar de las corrientes de reticencia o de sospecha, que encontró en cada época⁵⁶. Así, al ser rescatada su obra del olvido en 1536 por Lanspergius, monje de la Cartuja de Santa Bárbara en Colonia, alcanzó una rápida difusión gracias a la prensa y se propagó en toda Europa e incluso en el Nuevo Mundo. De hecho, el gran auge de su figura en el siglo XVII se dio fuera del marco monástico y litúrgico. La iconografía del barroco la representa en oratorios privados, sin referencia al oficio divino coral, que en la *devotio moderna* estaba en decadencia. Esto demuestra que su obra tiene un atractivo y una capacidad de respuesta a los deseos universales del corazón humano, que le permite ser leída e inculturada fuera de su contexto monástico y medieval original.

La flexibilidad de su doctrina le aseguró también una presencia continua en la tradición espiritual de la Iglesia, ya sea en forma directa o indirecta: diversos aspectos de su pensamiento aparecen inspirando a muchos santos posteriores -como Santa Teresa, Luis de Blois, Pedro

55. Sin referir aquí la historia de la literatura de los *ejercicios espirituales*, se puede recordar que esta nace como prolongación de la liturgia y en torno a ella, ya desde los tiempos carolingios, luego se intensifica en el siglo XI y alcanza su pleno desarrollo con los cartujos del siglo XV, llegando a ser una característica de la *devotio moderna*. Para evaluar el lugar y la influencia de santa Gertrudis dentro de esta corriente, debemos distinguir la obra en sí misma del momento en que fue difundida. La obra en sí misma representa un momento intermedio en la evolución de los *ejercicios*: la oración metódica no aparece en ella más que de pasada, para señalar ciertos aniversarios, y tiene un valor muy secundario frente a la libre unión del alma con Dios; más aún, es habitualmente Dios quien parece tomar la iniciativa de los encuentros; y además, su marco esencial es el contexto litúrgico, el cual se diluirá o desaparecerá completamente en los autores modernos. Sin embargo, el hecho de que la obra haya sido descubierta en el siglo XV por los cartujos de Colonia, momento de pleno auge de la literatura de los ejercicios, hizo que se difundiera junto con otros *Exertitia* modernos y que fuera interpretada con la *forma mentis* de la *devotio moderna*, es decir como forma de oración pautaada y metódica. Esto contribuyó, por un lado, a su éxito entre el público devoto; y por otro, a que se la considerara como una obra de *Exertitia* típica del siglo XV (cf. J. HOURLIER Y A. SCHMITT, "Sainte Gertrude entre deux spiritualités. Aspects anciens et modernes", *Introduction a GERTRUDE D'HELFTA: Ouvres Spirituelles*, I, S.Ch. 127, 32-38.

56. *Ibidem*.

Favro, San Francisco de Sales- o reciben posteriores desarrollos en otras santas como Margarita María de Alacoque y Teresa de Lisieux.

Junto a su presencia universal en la historia de la espiritualidad cristiana, la obra de santa Gertrudis muestra una permanente *actualidad*: en cada época, aparece dotada de una sorprendente novedad y capacidad de renovación. En 1536 Lanspergius utiliza su figura como antitipo de la reforma de Lutero: coterránea del reformador, ella es presentada como modelo de la vida religiosa que aquél pretendía abolir. Entra en España a través del entusiasmo que se gana en la Reforma Benedictina de Valladolid. Santa Teresa en su Reforma del Carmelo, la toma como su maestra y guía, apoyándose en la autoridad de la “gran virgen alemana” para interpretar su propio proceso espiritual y su vivencia mística. En el siglo XVII entra en Francia e influye en la gestación del carmelito francés; varias abadesas benedictinas reformadoras de Francia y los Países Bajos, encuentran en ella su inspiración: Marie de Beauvilliers, abadesa de Mountmartre; Francisca de Beauvilliers, Abadesa de Avenay; Margarita de Arbouze, Abadesa de Val-de Grace, Catherina de Bar, fundadora de las benedictinas de la Adoración Perpetua; Antonieta de Orleans-Longueville, fundadora de las benedictinas de Nuestra Señora del Calvario, por no citar sino las más conocidas. Gana también una fama notable en la reforma propagada por la Congregación Benedictina de San Mauro. En el período de la restauración monástica posterior al régimen napoleónico, Dom Gueranger rescata de nuevo su figura para presentarla como modelo de vida benedictina, como antídoto contra el racionalismo por su relación con el Sagrado Corazón, y como inspiradora del movimiento litúrgico que con él comienza. En las últimas décadas del siglo XX su figura atrae a representantes de la línea feminista de la teología, que se ocupan de rescatar modelos femeninos en contextos culturales de la Antigüedad y la Edad Media.

La historia de la difusión de la devoción a Santa Gertrudis muestra distintos momentos de fervor y de declinación. En cada época y en cada cultura se iluminan aspectos nuevos, aún no descubiertos, de su doctrina. Si bien la recepción que su obra tuvo en cada tiempo, supuso siempre una relectura -y por ello, una parcialización, en la que se han subrayado unos aspectos y relegado otros-, esto mismo evidencia, sin embargo, que su obra tiene una ductilidad interna que la ha hecho per-

meable a tantas relecturas, una capacidad intrínseca de motivar movimientos de renovación, por el fervor que de ella emana, y una capacidad duradera de dar respuesta a los interrogantes humanos profundos más allá de tiempos y culturas.

Este mismo atractivo y capacidad de renovación se manifiestan actualmente, cuando su obra parece suscitar un nuevo fervor, por el atractivo que despierta su expresión ardiente e íntima, cabalmente femenina, en la relación con Cristo; lo que, sumado al contenido hondamente tradicional de su doctrina, ofrece un camino seguro hacia la profundización vital de la fe para nuestros contemporáneos.

5. *Conclusión*

Al final de este recorrido estamos en condiciones de retomar la pregunta que nos planteamos al inicio y responder que santa Gertrudis tiene la talla de una doctora de la Iglesia por la originalidad y precisión teológica de sus visiones, el equilibrio de su doctrina espiritual, su arraigo en la liturgia, la revelación y la tradición patristica, y su hondo sentido de Iglesia, por el cual pone su doctrina y experiencia al servicio del prójimo, con un excepcional ardor misionero. Su obra refleja un espesor de experiencia teológica que une *affectus e intellectus fidei* en una síntesis original, de la que se desprende una doctrina no solo vigente y actual, sino también atractiva para creyentes y no creyentes.

Santa Gertrudis puede ser propuesta al mundo de hoy, sediento de Misterio y de experiencia de Dios, como un testigo vivo del encuentro real con Cristo, a través de las mediaciones eclesiales, y principalmente a través de la liturgia. Recientemente el Sínodo para la Nueva Evangelización ha vuelto a señalar el encuentro con Cristo como el núcleo de la acción evangelizadora de la Iglesia:

“La fe se decide toda en la relación que establecemos con la persona de Jesús, que sale a nuestro encuentro. La obra de la nueva evangelización consiste en proponer de nuevo al corazón y a la mente, no pocas veces distraídos y confusos, de los hombres y mujeres de nuestro tiempo y, sobre todo a nosotros mismos, la belleza y la novedad perenne del encuentro con Cristo (...). La Iglesia es el espacio ofrecido por Cristo en la historia para poderlo encontrar (...). Es

nuestra tarea de hoy el hacer accesible esta experiencia de Iglesia y multiplicar por lo tanto, los pozos a los cuáles invitar a los hombres y mujeres sedientos y posibilitar su encuentro con Jesús, ofrecer oasis en los desiertos de la vida.”⁵⁷

Transitamos un momento histórico de profunda inflexión cultural, caracterizado por la crisis del paradigma moderno que se apoyaba sobre el pensamiento lógico-formal conceptual. La racionalidad abstracta tiende a ser sustituida por la racionalidad simbólico-afectiva, que no es menos racional, sino que lo es de otra manera. Esta diversa racionalidad privilegia la experiencia, con su carácter concreto y circunstanciado, con su impacto integral en el sujeto y su implicación relacional, como vía de acceso al conocimiento del misterio.

En este contexto, pienso que la recuperación del patrimonio dogmático de las místicas medievales abre un amplio camino a la profundización vital del dogma en la vida de la Iglesia. A su vez, la nueva evangelización, tanto al interior de la Iglesia como más allá de sus límites visibles, reclama la presentación de modelos vivos donde se muestren unidos dogma y vida, teología y santidad. El hombre y la mujer contemporáneos son especialmente sensibles a la dimensión experiencial de la fe. En este sentido, la presentación autobiográfica y testimonial del dogma, que ofrecen los escritos de Santa Gertrudis, resulta de gran actualidad.

Ojalá que la postulación al doctorado de la Iglesia de santa Gertrudis de Helfta despierte en la comunidad teológica el interés por la profundización en su doctrina, que contribuya a ofrecer respuestas desde la tradición cristiana a la sed de misterio y de experiencia de los hombres y mujeres de hoy. Toda una tarea teológica se abre por delante, a fin de establecer mediaciones hermenéuticas e interdisciplinarias que permitan a nuestros contemporáneos el acceso a la riqueza de este patrimonio místico que también les pertenece, a partir de su bautismo.

Es también mi deseo que esta tarea de colaboración entre la teología académica y la teología monástica, como dos modos complementarios de búsqueda de la verdad y de escucha de los signos de los tiempos, acreciente la comunión entre el claustro monástico y el claustro

57. Sínodo de los Obispos para la Nueva Evangelización, “Mensaje final”, *L'Osservatore Romano* del 4.11.2012, 3.

universitario, como unidos estuvieron al origen de la universidad; sabiendo que la verdad es, antes que una noción abstracta, un misterio personal de amor, que nos llama a participar de su misma vida divina en una relación de comunión.

ANA LAURA FORASTIERI
MONASTERIO DE LA MADRE DE CRISTO
HIÑOJO - ARGENTINA
15.09.13 / 23.10.13