

aMaría Laura Natali osb¹
La experiencia mística en Santa Gertrudis de Helfta²

Premisa

Quiero comenzar agradeciendo a quienes me han invitado, porque la preparación de este trabajo ha sido provocadora también para mí. Me ha llevado a nuevos descubrimientos sobre la imagen de esta gran mujer, Santa Gertrudis, que no es conocida y valorada como merecería, encerrada, quizás, en un esquema interpretativo reductivo o que, desde luego, no le es propio. Así, sería necesario para quien no pude acercarse al latín, una traducción italiana más adecuada al lenguaje actual.

Gertrudis, pues, mujer que nos comunica una imagen positiva de Dios, cristiana³ –no les parezca extraña esta manera mía de decir; la justificación vendrá en el curso de la conferencia-. Mujer dotada de gran equilibrio humano y espiritual. Nos parece que se le adapta bien esta frase de Theilard de Chardin:

“La verdadera pureza no es una débil separación de todas las cosas, sino un impulso a través de todas las bellezas”.

Pero ahora, antes de buscar adentrarnos en su camino, en su experiencia, nos parece necesario relevar algunos datos biográficos y algunas premisas metodológicas.

1. Breves indicaciones biográficas

Tenemos de noticias de Gertrudis solo a través de sus obras. Solo dos datos parecen históricamente ciertos:

- el nacimiento: el 6 de enero de 1256
- la conversión a la vida de unión con el Señor: el 27 de enero de 1281

No se tiene noticia del lugar de su nacimiento, ni de su familia. Pierre Doyère destaca solo el silencio –según él, demasiado convencional- de las crónicas del Monasterio de Helfta, Alemania, a diferencia de los nombres de las otras hermanas. La muerte parece ubicarse en torno los años 1301-1303.

Estamos al final del Alto Medioevo. Santa Gertrudis se encuentra así, siendo un *personaje bisagra*. Pertenece, por su cultura, a la tradición patristica que viene a concluirse con Bernardo, ha leído los Padres y se ha nutrido copiando sus manuscritos en el *Scriptorium* de Helfta. Esta memoria viva elaborará en ella una era nueva, no con el estilo de la ruptura, a la manera de San Francisco de Asís o de Santo Domingo, sino como lugar de intercambio entre dos mundos: el de los Padres y del de los grandes místicos occidentales⁴, aún permaneciendo hasta hoy, casi desconocida.

¹ La autora es monja del Monasterio Benedictino de Pontasserchio, Pisa, Italia, y profesora en el Pontificio Ateneo San Anselmo de Roma.

² Conferencia dada en el *Curso de Abadesas de los monasterios benedictinos de Italia*, Roma, enero de 1996. Traducción del italiano por la H. Ana Laura Forastieri oco, del Monasterio Madre de Cristo, Hinojo, Argentina, a partir del texto aportado por la autora. Se ha procurado respetar el estilo oral del texto recibido, característico de la conferencia hablada; en cuanto fue necesario insertar alguna palabra que completara la estructura sintáctica, se ha agregado entre paréntesis.

³ Cfr. G. MOIOLI, *Mística Cristiana*, in NDdS, S. de Fiore e T. Goffi, Ed. Paoline, Roma 1982, pp. 986-7; B. CALATI., *Introduzione ad A. STOLZ, La scala del paradiso. Teologia della mistica*, Ed. Morcelliana, Brescia 1979 (traducción. del alemán al italiano, Pustet 1936), p. XVII.

Pasemos ahora a las premisas metodológicas.

2. Premisas metodológicas

2.1. Breves notas sobre su obra

Para la presentación de la experiencia de Gertrudis, nos atendremos prevalentemente a sus escritos: el *Legatus Divinae Pietatis –El Heraldo del Amor Divino*⁵-, en su Libro II, y los *Ejercicios*⁶. Hacemos referencia también al Libro I, porque es cercano a su espiritualidad. Siempre hemos sabido que los Libros III-V no han sido escritos por ella⁷. Hoy, estudios recientes de H. Minguet, y, sobre todo de Kurt Ruh⁸, han sacado a la luz una diversidad de lenguaje, de espiritualidad, respecto a los escritos propios de Gertrudis. La autora de los libros III-V, en efecto, filtra mucho la experiencia de Gertrudis a través de la propia. Estos tienen más semejanza con el *Libro de la Gracia Especial*⁹ de Santa Matilde.

Acercarse de esta manera a Gertrudis nos permitirá descubrir un nuevo rostro.

2.2. La acepción que empleamos cuando hablamos de mística

En Gertrudis, a diferencia de los místicos tratados precedentemente¹⁰, nos encontramos frente a un estilo nuevo: revelaciones, visiones... ¿Son éstos, elementos importantes para una experiencia mística? Se ha vuelto prácticamente un lugar común, en las recientes publicaciones sobre el problema místico, subrayar la falta de contornos precisos del término mística y otros similares, y la exigencia consiguiente de delinear la acepción en la cuál se la entiende. Moviéndonos según esta preocupación, podremos decir simplemente que, con este término, entendemos referirnos a aquel momento o nivel, o expresión de la experiencia religiosa, en el cuál un determinado mundo religioso se vive como experiencia de interioridad y de inmediatez. Se podría también –y tal vez, mejor- hablar de unión-comunión-presencia con lo divino: donde

⁴ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle de sainte Gertrude*, in *Collectanea Cisterciensia* t. 51 (1989) 148.

⁵ N. de T.: *El Heraldo del Amor Divino* se citará por su inicial en latín: L. (*Legatus*), indicando a continuación: en número romano, el Libro al que corresponde la cita, y en arábigo, el párrafo correspondiente.

⁶ *Los Ejercicios* se citarán por su abreviatura en latín: Ex. (*Excercicia*), indicando –cuando lo hace la autora-, el número de línea que figura en el texto crítico (Sources Chrètiennes N° 127)

⁷ Las obras espirituales de Santa Gertrudis están publicadas en edición crítica en la colección *Sources Chrètiennes*, editorial Du Cerf: N° 127: T° I: *Los Ejercicios*, ed. J. HOURLIER y A. SCHMIDT, 1967; N° 139: T° II, *El Heraldo* (I y II), ed. P. DOYÈRE, 1968; N° 143: T° III, *El Heraldo* (III), ed. P. DOYÈRE, 1968; N° 225: T° IV, *El Heraldo* (IV), ed. J.M. CLÈMENT – Monjas de Wisques – B DE VRÈGILLE, 1978; N° 331: T° V, *EL Heraldo* (V), ed. Idem 1986.

⁸ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle de sainte Gertrude...* pp. 147-177; 252-280; 317-338; K. RUH, *Gertrud von Helfta. Ein neues Gertrud-Bild*, *Zeitschrift für deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 121 (1992) 1-20; id. *Geschichte der abendländischen Mystik* 2 vol: *Die Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, C.H.: 1993, pp. 298-300, 314-333.336s. Recensión en *Coll. Cist.* 56 (1994) 487; K.E. BORRESEN, *Le madri della Chiesa. Il Medioevo*, Ed. M. D'Auria, Napoli 1993, pp. 52-53; M. SCHMIDT, *Element der Schau bei Mechthild von Magdeburg and Mechthild von Hackeborn* in P. DINZELBACHER-BAUER, *Frauen mystik im Mittelalter, Ostfildern bei Stuttgart, Schwabenverlag*, 1985.

⁹ Cfr. *Il libro Della grazia speciale. Rivelazioni de S. Mectilde*, traducción bajo la supervisión de D. M. Andreoletti, Tipografia Arzobispado Dell'Addolorata, Varese, 1938.

¹⁰ N.de T. Se refiere a las precedentes conferencias dadas en el *Curso de Abadesas de los monasterios benedictinos de Italia*, Roma, enero de 1996.

aquello que es *sabido* es precisamente la realidad; es decir, se hace experiencia de aquello que se conoce y se conoce aquello de lo cuál se hace experiencia¹¹. Gertrudis se expresa así:

“Creo que la elocuencia de todas las creaturas, en vano se esforzaría en describirme, por espacio de una vida entera, este sublime modo de contemplarte, si por tu dignación, ¡oh mi Dios!, única salvación de mi alma, no hubiera hecho la feliz experiencia” (L. II, 21)¹².

De aquí, por un lado, el sentido de indeterminación y de inefabilidad de la experiencia *mística*; y, por otro lado, el problema del lenguaje y de los textos místicos, en los que aquella experiencia inefable es dicha, comunicada, y, por lo tanto, mediada y representada por los místicos mismos.

Se verá fácilmente que, hablando de *mística*, nosotros no daremos un particular relieve a un complejo de fenómenos más o menos espectaculares, que se usa a veces denominar *paramísticos* (éxtasis, visiones, levitaciones, estigmatizaciones...); y que, si bien pueden tener diversa conexión con la experiencia *mística* auténtica, le son no menos sustancialmente exteriores¹³.

2.2.1. La experiencia paramística en los escritos gertrudianos

Retengamos, en nuestro caso, que el recurso a las *Revelaciones* –término que en la época era sinónimo de *experiencias espirituales*¹⁴ y generador de un género literario propio-, con todos los fenómenos *paramísticos* que lo rodean, tenía por principal designio y por efecto, poner más de relieve el carácter objetivo de la experiencia misma y la acción sobrenatural de la presencia divina que se impone en el progreso de la oración, que el esfuerzo personal de reflexión y de atención.

Por lo que hace más de cerca de los fenómenos físicos del misticismo en los escritos gertrudianos, éstos son bastante discretos: la alusión a momentos extáticos fugitivos¹⁵. Además, si bien ciertos eventos pueden estar relatados como acontecidos en el coro, durante la Liturgia, no debían aparecer al exterior, al menos en forma manifiesta, ya que en el Libro II, 23 Gertrudis dice:

“...y cuando comencé a no encontrar más gusto en estos dones... Tú sacudiste mi torpor y me moviste de nuevo a la gratitud, revelando a algunas personas... los dones que me habías concedido. Estos siervos tuyos no podían haber sabido estas cosas de otros, porque yo no las había revelado a nadie” (L. II,23).

Si hubieran sido manifiestos, todos lo habrían sabido.

¹¹ Unión y conocimiento forman un todo indisociable. Sin duda, esta es la originalidad del conocimiento de Dios en el judeo cristianismo. Curiosamente, la dogmática se interesa poco en la relación entre conocimiento de Dios y unión con El. La tradición de la Iglesia, sobre todo en la época patristica, siempre ha unido, en la iniciación cristiana, conocimiento y experiencia de Dios, conocimiento y unión con Dios, a través de los sacramentos. Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle de sainte Gertrude...* p. 254.

¹² Cfr. también II,8:4,1-5/5,10 ss.

¹³ Cfr. G. MOIOLI, *Mística Cristiana...* p. 985

¹⁴ Cfr. J. LECLERCQ, *La liturgie et les paradoxes chrétiennes*, Ed. Du Cerf, París, 1963, p. 295 ; M.G. GUILLOU, *La lode alla sculoa di S. Gertrude*, en *Coll. Cist.* 53 (1991) 175.

¹⁵ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a Gertrude d' Helfta, Oeuvres spirituelles*, tome II (SC 139), ed. du Cerf, París 1968, p. 47.

Por otro lado, el autor del Primer Libro, en el Prólogo General, nos previene, cuando -toda vez que la santa dice que el Señor se le aparece o le habla-, narra que tales manifestaciones responden a la necesidad de ser inteligibles a todos aquéllos que deben recibir la revelación. Es decir, son *propedeuticas* a; son una fórmula mistagógica para los demás. Para Gertrudis, en cambio, nunca separada de *una asidua oración íntima*, las revelaciones expresadas no son más que momentos particulares de una intimidad continua con su Señor¹⁶.

Gertrudis da mucha importancia al “*sentir al Amado en sí*” –cum dilectum praecordes suis immissus se continere sentiret-:

“*Sentía contener en sí, en lo más íntimo de sí misma, a su Amado, gozándose y alegrándose de la dulce presencia del Esposo*” (L. II, 6).

Esto explica cómo, espontáneamente, es llevada a traducir la propia experiencia mística en un lenguaje –delicia, suavidad, abrazos, raptos- inspirado en el Cantar de los Cantares o en ciertos versículos de San Juan.

El Amor, para Gertrudis, es inteligencia, penetración sabrosa del significado más profundo de la Palabra. Vemos este desarrollo en todo el capítulo sexto, del cuál hemos extraído el pasaje recién citado. Se parte de una visión de Jesús Niño –es Navidad- cuya presencia se va interiorizando en el corazón, hasta traspasar la experiencia personal, para llegar a la comprensión de la Palabra: *Erit Deus omnia in omnibus* (1 Co. 15, 28).

Si la contemplación, en efecto, evoca para ella el recuerdo de numerosas visiones imaginativas y palabras escuchadas, cuyo relato salpica toda su obra, todavía estas no son más que un momento de pasaje. Si las visiones pueden asumir imágenes muy humanas, después hay un desarrollo: las imágenes de Cristo, por ejemplo, se vuelven más puras, más espirituales, más teológicas.

El Amor, en ella, no es, por lo tanto, un puro estado psicológico; es inseparable –sí- de su objeto, el Cristo¹⁷, pero en cuanto revelador del Misterio de Dios, único Mediador que da acceso al Padre, amor, por lo tanto, que tiene su epílogo en la vida Trinitaria, o, como ella decía, en la *esplendente y toda calma Trinidad*¹⁸.

Aquí se abre una ulterior premisa, que recién mencionamos: el problema complejo del lenguaje: ya sea del lenguaje místico como del lenguaje tardo medieval, que se cruzan.

3. El lenguaje místico

El lenguaje de los místicos tiene, evidentemente, un carácter de signo, cuyo valor es bien difícil de comprender plenamente.

En la vida de unión de Santa Gertrudis, la acción del Señor es en todo momento. Para traducir este impulso sobrenatural, el relato recurre constantemente a las *revelaciones*, como hemos dicho. Estas manifestaciones del Señor -locuciones y visiones-, son de tipo muy diverso,

¹⁶ P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 46-47

¹⁷ Cfr. F. VANDENBROUCKE, *La spiritualità del Medioevo* 4/B EDB, Bologna 1988 (trad. del francés, París 1966) p. 231

¹⁸ Cfr. A. BLASUCCI, B. CALATI, R. GREGOIRE, *La spiritualità medioevale*, Borla, Bologna, 1988, p. 388

extendiéndose sobre una gama muy matizada, que va del simple procedimiento del lenguaje a la acción divina más manifiesta.

En este lugar no es preciso detenerse en el análisis, para buscar definir el carácter de cada manifestación y para situarla en el cuadro tripartito familiar a los teólogos: *visiones corporales, imaginativas e intelectuales*. Este trabajo no es de nuestra competencia¹⁹. Lo esencial para nosotros es la enseñanza que transmiten.

Un tema sobre el cuál insiste varias veces en su obra, *El Herald*, es que el conocimiento del Invisible necesita el recurso a las imágenes sensibles; pero el lenguaje no es más que un balbuceo, cuyo rol es atraer la atención sobre una experiencia que pertenece al silencio de Dios; esta experiencia permanece inefable, y como irremediamente extraña a quien no ha accedido a ella. Encontramos ya una hermenéutica, es decir una explicación, en los escritos de Gertrudis misma²⁰:

“Los jóvenes, a veces, comienzan con el alfabeto y llegan a la filosofía: pueden del mismo modo, por estas descripciones y estas imágenes, ser conducidos a gustar aquel maná escondido que no tolera en sí ningún elemento sensible, y del cuál solo puede tener hambre quien ya lo ha comido” (II, 24).

Es raro que la experiencia mística renuncie al modo espontáneo -al mismo tiempo penetrante y velado-, que constituye la poesía de las imágenes; al revés de la teología especulativa, que tiende a liberarse de ellas, precisamente porque se ve en el deber de expresar una experiencia inefable²¹.

3.1. Lenguaje tardo medieval

El texto se inscribe en el Alto Medioevo. Un estudio atento del vocabulario conduce a constatar cuántas *palabras clave* de esta lengua espiritual se han edulcorado en nuestros días, por el uso que de ellas ha hecho toda una literatura piadosa de poco valor. Es necesario pensar en la densidad que tenían entonces, más allá de la apariencia sentimental, para extraer su contenido doctrinal. El ejemplo más evidente es el de la *dulzura*. La noción parte de un placer del gusto, para el cuál es dulce lo que satisface. Entonces la dulzura evoca la satisfacción vital del alma al contacto con lo divino.

Aquí se debería recordar la doctrina de los sentidos espirituales²². Me limito a una cita Gertrudis en el capítulo 8 de *El Herald*:

“¡Oh tres veces feliz, cuatro veces bienaventurado... si así puedo expresarme... aquél que, bajo el impulso de la gracia, merece acercarse a Ti con manos inocentes, corazón y labios puros. ¡Oh qué cosas jamás se le ha dado de ver, oír, oler, gustar, sentir!” (L. II, 8).

Y, en realidad, nosotros mismos ¿no expresamos mediante la imagen de los sentidos nuestras intuiciones? He visto como... he tenido una luz improvisa... Y no son nuestros ojos físicos que han visto algo.

¹⁹ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 45-46

²⁰ Cfr. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Ed. Paoline, Roma 1957, pp. 592-595

²¹ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 44

²² Cfr. V. BONATO, *I sensi spirituali*, in *Vita monástica* 200 (1995) 81-88

En otro orden de ideas, también está la palabra *preparación*. Por ejemplo, cuando habla de la preparación para la comunión; la palabra en su pensamiento tiene un realismo espiritual, que en cambio ha perdido en nuestra ascética moralizante. Preparación que existe, pero que es así interpretada:

“No hesitaba de tratar con una santa libertad con el Dios del universo. Por esta confianza suya, era luego favorecida de tanta abundancia de gracia en relación con la Santa Comunión, que ninguna cosa que leyera u oyera sobre el peligro de recibir indignamente el Cuerpo de Cristo, podría retraerla de acercarse a este Sacramento con una firme esperanza en la misericordia de Dios..., persuadida como estaba de que todos los esfuerzos del hombre, frente a este incomparable y gratuito don de Dios, son como una gota frente a la inmensidad del océano” (L. I, 10).

También los textos relativos al Sagrado Corazón, devoción por la cuál es más conocida²³, son bastante raros, a decir verdad, en el Libro II. A diferencia de la acepción común del término *corazón* desde la *Devotio* en adelante, en Gertrudis se tiene una connotación más bíblica²⁴: el corazón es el centro del ser de Dios, de la interioridad y de la integridad del hombre:

“Me pareció que me era presentado (el Hijo de la Virgen) y que yo acogía en el corazón (no en el vientre) un niño... mi alma lo acogió en sí... y recibí entonces la inteligencia de aquella inefable y dulcísima Palabra: Erit Deus omnia in omnibus” (L. II, 6).

Por añadidura, en el Ejercicio V, el corazón parecería referido al Espíritu, con todo un lenguaje afectivo simbólico, que instintivamente nosotros veríamos referido a la Humanidad de Cristo²⁵.

Vuelven, también, los vocablos monásticos típicos de la *compunctio*, de la *puritas*, de la *ruminatio*... Se ve así como la inteligencia, el conocimiento del vocabulario, interesa profundamente a la doctrina espiritual²⁶.

3.2. Lenguaje afectivo

Creo necesario decir algo más también sobre el lenguaje afectivo que caracteriza los escritos gertrudianos.

No hay que despreciar su tonalidad afectiva. Ella traduce, es cierto, la presencia de una sensibilidad delicada y espontánea, lo que no quiere decir fantasiosa, porque hay una voluntad

²³ Cabe hacer notar también aquí como los textos en la Edad patristica del Medioevo hablan de la *naturaleza reparada*, o más bien de los *hombres reparados*. Cristo, el Sagrado Corazón, es el reparador. En Margarita M. Alacoque, es el Corazón de Cristo lo que hay que reparar: el hombre llega a ser aquel que repara. Cfr. J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medioevale*, San Pablo, Cinisello, Balsamo 1994 (traducción del francés, París 1993), p. 193

²⁴ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle*... p. 326ss.

²⁵ Para comprender sería importante recuperar la doctrina del corazón como sede del ser, que tiene su fuente en la Sagrada Escritura. El medioevo occidental la ha recibido por vías oscuras de Orígenes y de los primeros Padres. Ella permite comprender como los pasajes que expresan el vínculo de los corazones exigen una interpretación mucho menos afectiva de cuanto la sensibilidad moderna ha tratado de darle... No es sin interés, en fin, notar cómo esta doctrina ha permanecido una de las componentes esenciales de la piedad escicasta. Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 37.

²⁶ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 27.

constante, no tanto de contrariar o sofocar esta sensibilidad, sino más bien de ordenarla, dejándola como un modo necesario de expresión de la vida más profunda.

Gertrudis sabe mirar de frente su realidad de consagrada; a veces siente los cortes, los asume y aprende a enderezar todo su potencial humano afectivo hacia los hermanos y hacia Dios, un Dios que no es una entidad informe, sino personal:

“Contemplaba la belleza de aquel ángulo escondido que me gustaba, por la limpidez del agua corriente, por el verde de los árboles..., por los pájaros... y, sobre todo, por la gran paz que se gozaba. Comencé a preguntarme que cosa habría podido completar el encanto de aquel lugar que casi me parecía perfecto, y encontré que le faltaba solamente la intimidad de un amigo afectuoso, cordial, social y que alegrase mi soledad. Entonces Tu, oh mi Dios, fuente de indecible delicia, Tu que, como pienso, habías dirigido el inicio de esta meditación mía, la llevaste hacia Ti, también hasta el final. Me inspiraste - en efecto- que, si yo hubiera -por medio de un continuo reconocimiento- hecho confluir hacia Ti el río de tus gracias, y si creciendo en el amor de la virtud, yo me hubiera revestido como un árbol vigoroso, de las flores de las buenas obras; si todavía, despreciando las cosas terrenas, hubiera levantado vuelo como una paloma hacia las cosas celestes, para adherir a Ti con toda la mente, hecha extraña en mis sentidos, al tumulto de las cosas exteriores, oh, de veras mi corazón se volvería entonces para Ti, una espléndida y agradable morada” (L. II, 3).

La abundancia de superlativos no viene de una necesidad infantil de magnificarlo todo; los usa con precisión para expresar una cualidad de infinito y de trascendencia²⁷. Nos podemos preguntar si, más allá de las apariencias, este equilibrio no prevalece sobre su sensibilidad.

Sus escritos manifiestan una salud psico-intelectiva y una madurez afectiva que ilumina la pureza de su lenguaje sponsal. Su atracción a Cristo y su constante refugiarse en El, no traicionan nunca la veleidad de una inseguridad o compensación afectiva²⁸. No vive una relación de subordinación, ni con los hombres, ni hacia los sacerdotes; y también con Dios, a veces, se vuelve audaz.

Por muy afectiva que pueda parecer la vida espiritual de Gertrudis, se funda sobre una muy estable y auténtica base doctrinal; sobre un saber teológico y escriturístico²⁹.

Quien la conoce mejor, descubre detrás de esta gracia de juventud y de su fascinación, la solidez del saber teológico, la rectitud del juicio, la plenitud del pensamiento y de la fe, que han hecho de ella una guía, al mismo tiempo humilde y segura.

Es verdad, estamos en una mística nupcial –que no es, sin embargo, la de las beguinas, ni de Santa Teresa de Ávila, o de la corriente devocionista que se afirmará a continuación-. Nos movemos todavía en un ámbito bíblico litúrgico patrístico. Gertrudis conoce a Agustín, a Gregorio, a los victorinos y, sobre todo, a Bernardo: es un acercamiento afectivo; pero - ¡atención!- a la globalidad del misterio de Cristo. Pertenece también al mundo monástico precedente San Francisco -como dice y explica Leclercq en uno de sus últimos libros³⁰.

²⁷ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 26.

²⁸ Cfr. J. LADRIERE, *Langage des spirituels*, in DS, Tº IX, 1976, coll. 204-7

²⁹ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 34.

³⁰ Cfr. J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medioevale*, San Pablo, Cinisello, Blasamo 1994 (traducción del francés, París, 1993).

El aspecto esponsal, en todo caso, no es el único, como veremos, aún permaneciendo en la experiencia de Gertrudis, la dimensión de la interpersonalidad. No olvidemos sin embargo nunca, que el lenguaje es vehículo de una experiencia de unión y Gertrudis es una mujer ¿Qué quiero decir con esta afirmación?

Hasta hace poco tiempo, la interpretación de los textos y la comprensión de la personalidad y la espiritualidad, pasó por el registro estrictamente masculino, que tiene sus riquezas, pero no es omnicomprendivo. Me explico mejor: un cierto lenguaje afectivo, como la psicología nos enseña, no tiene las mismas connotaciones en un hombre que en una mujer. Una mujer, generalmente, nunca pondrá gestos afectivos si no está implicada con todo su ser: estos son expresiones de algo que va más allá de lo físico. No se puede afirmar lo mismo de un hombre. Por lo tanto, el recurso a ciertas imágenes, en una mujer, reclama siempre una totalidad de realidad, y es esto lo que para nosotros es importante. Ahora, humanamente hablando, esta totalidad de donación, de comunión, de Alianza, de relación -no estamos en una mística de la esencia-, no encuentra otro lenguaje mejor que el del amor.

Introducción

Finalmente llegamos más directamente a nuestro argumento. Una mirada sobre los títulos de los capítulos hace aparecer la coherencia global del tema. Se percibe que el tema fundamental del Libro II es el de la inhabitación de Dios en Gertrudis, de la unión con Dios, de la condescendencia del amor infinito que quiere comunicarse. En relación con este filón mayor, donde la unión aparece como un don de gracia, un don gratuito, se organizan los temas complementarios, en torno a la correspondencia al favor divino, los temas de la tentación, de la guarda del corazón o de la alabanza³¹.

El Libro II, pues, se distingue por el *Memorial* de la obra de Dios en Gertrudis, que la santa narra con profunda humildad y confianza esponsal; pero del cual también se transparenta la vitalidad de su inteligencia, y de su dependencia de la Liturgia y de la Palabra de Dios³².

Casi todos los capítulos de *El Herald*, en su Libro II, y sobre todo, los de los *Ejercicios*, son como un entramado de frases y de expresiones de la Biblia o de la Liturgia. Gertrudis, en efecto, actualiza la palabra de la Escritura y la usa en sentido traslaticio o espiritual. El Espíritu le revela su significado recóndito y le enseña también a aplicarla a contextos siempre nuevos.

La mística gertrudiana propone para el mundo monástico un testimonio que lleva dentro de sí la semilla y los gérmenes que, bien desarrollados, pueden llegar a auténticas experiencias místicas³³.

Gertrudis no es presentada como Matilde, por ejemplo, la cuál ya es caracterizada desde su nacimiento por gracias especiales, por una precocidad mística; es una niña como todas, más dotada humanamente, pero sin otra particularidad. Llegará a ser una mujer muy dotada, de temperamento vivo, de inteligencia penetrante, de palabra fácil, que atraerá irresistiblemente el afecto de todos; tendrá después la gracia de acoger la venida de su Señor, en el tiempo de su salvación, y de ponerse entonces decididamente a su seguimiento.

³¹ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 154

³² Cfr. M. FASCIANI, *Vita Spirituale e anno liturgico in S. Gertrude. Dissertazione per la licenza*, Padova 1983/84, p. XVII

³³ Cfr. J. ARCAS FLORES, *Santa Gertrudis y el fenómeno místico*, en *Mujeres del Absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad. XX Semana de Estudios Monásticos, Studia Silensia XII*, Abadía de Silos 1986, p. 97.

Su experiencia, según mi opinión, está presentada como encerrada entre dos acontecimientos fundamentales: lo que ella llama su *conversión*, que sucede en el período que va del Adviento a la Purificación, y aquella experiencia culmen, en la Cuaresma, en el día litúrgico en el que se proclama el Evangelio de la Transfiguración: “*mientras en la Misa se cantaba el responsorio: Vidi dominum facie ad faciem*” (II,21), con la experiencia de la *transformación* en la misma imagen del Hijo, de gloria en gloria, palabra que retomará nuevamente en la conclusión de su libro.

Esto ya es significativo del estilo de Dios con Gertrudis, de su experiencia y del mensaje que a través de su figura quiere comunicarnos. Somos insertados en el camino de la tradición monástica más pura: de la conversión a la transfiguración; y este itinerario de unión y cristificación se intensifica a través de la liturgia, en la cuál el camino personal encuentra su objetivización: la vida de la santa llega a ser como la visión de una única celebración que, siguiendo la acción de Dios en la historia de la salvación, se desarrolla en la liturgia, y mueve a Gertrudis de la conversión a la comunión plena en la caridad de la alabanza trinitaria³⁴.

1. La conversión

La cultura literaria y teológica era un honor en Helfta y Gertrudis transcurre con pasión su juventud, dedicándose a los estudios³⁵, asimilando correctamente conceptos y contenidos –no se improvisa, en efecto, su correcta impostación teológico- litúrgica-; sin hacer sin embargo, la experiencia más verdadera de aquellas realidades: rica de tantas nociones, fiel a la observancia común, pero privada de lo esencial.

Esta ocupación, vivida con pasión, fue para ella ocasión de menoscabo en el espíritu, por el cuál probó el vacío y la sensación de angustia. El Señor le salió al encuentro, apareciéndosele bajo la semblanza de un adolescente. Fue un momento decisivo y la vuelta radical de su vida, llamada por ella precisamente *conversión*. Tenía entonces 26 años (1281)³⁶.

“Comenzaste durante un Adviento... tocándome el corazón con una misteriosa turbación, con la cuál toda mi locura juvenil comenzó a hacérseme aburrimiento. Así comenzaste a preparar mi corazón.” (L. II, 23):

“A mis 26 años de edad, el lunes que precede a la fiesta de la Purificación, hacia la hora dulcísima de Completas, al principio del crepúsculo, Tu, oh mi Dios, verdad más clara que toda luz y más íntima que todos mis secretos, quisiste disipar mis tinieblas. Comenzaste aquietando con suavidad y dulzura la turbación que desde hacía un mes habías suscitado en mi corazón. Esto tendía – pienso-, a abatir aquella torre de vanidad y de curiosidad que había estado construyendo...” (L. II, 1).

“En aquella hora, en efecto, te dignaste hacerme advertir claramente tu presencia, de modo admirable y suave más allá de lo que se puede decir, y con una reconciliación plena de bondad, me uniste a Ti en el conocimiento y en el amor: me enseñaste a recogerme en el interior de mi alma, hasta entonces para mí inexplorada, y comenzaste a tratar conmigo de modo admirable y misterioso, como si te complacieras en habitar en mi corazón, como un

³⁴ Cfr. M. FASCIANI, *Vita Spirituale e anno...* p. 100

³⁵ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 14.

³⁶ Cfr. A. BLASUCCI, B. CALATI, R. GREGOIRE, *La spiritualità medioevale...* p. 387

amigo se complace en habitar con su amigo, o más bien, como el esposo con la esposa” (L. II, 23).

Gertrudis no pasa de un estado de pecado a la fe, sino de una praxis religiosa, más o menos habitual –“*me parecía encontrarme en el coro, en el ángulo en el cuál, de costumbre, hacia con tibieza mi oración*” (L. II,1)-; o bien: de un conocimiento abstracto y racional de su Señor –“*la fragancia de tus perfumes me ha hecho suave y ligero aquel yugo que antes juzgaba imposible de llevar*” (L. II,1)-, a una experiencia tangible de la bondad, a una calidad de impulso hacia su Dios, que no disminuirá. Se tiene así una conversión del deseo³⁷. En otras palabras pasa del intelectualismo a la vida mística.

De ahora en más, la caracterizará la libertad del corazón: la libertad y la cualidad del alma que se dirige hacia su fin sin detenerse en aquellas cosas, cualesquiera que sean, que pudieran ser obstáculo a su impulso. Esta libertad hace la pureza de su total pertenencia; ella desarrolla la rectitud y la energía del temperamento, vuelto hacia el absoluto, más bien que hacia el compromiso. Goza de una clarividencia que va directamente a lo esencial, buscando hacer prevalecer el espíritu sobre la letra.

Aún permaneciendo una teóloga, aunque continúa usando sus dones, con clara conciencia de sus propias cualidades humanas, todo, de hecho, se verá unificado en la Palabra orada, estudiada, meditada en la liturgia; así, toda su vida pasada, su cultura, su actividad artística, todo, en efecto, ella lo reputará una pérdida, una nada, frente a la sublimidad del conocimiento de Cristo³⁸.

Desde entonces, se lee en el Libro I:

“Llenaba su corazón de las más útiles y dulces sentencias de la Escritura. Tenía por lo tanto siempre pronta cualquier Palabra inspirada y de edificación, con la cuál satisfacer a quien venía a consultarla, junto a los textos escriturísticos más adaptados para refutar cualquier opinión errada y cerrar la boca a sus opositores. Y así no se saciaba jamás de insistir sobre la divina contemplación, en la cuál encontraba suavísimo amor y admirable dulzura, y de darse al estudio atento de la Sagrada Escritura, que era como panal de miel en su boca, melodiosa armonía a su oído, júbilo espiritual a su corazón” (L. 1.1).

2. Hacia una mística de la unión

Por tanto, el encuentro con Cristo que genera su conversión y su narración contiene todos los elementos que caracterizarán su experiencia:

* La cualidad de la gracia donada en sintonía con el tiempo o fiesta litúrgica celebrada.

* El diálogo con el jovencito –Cristo- acontece con palabras extraídas de la liturgia o de la Escritura. La Palabra de Dios se le dirige, y ella responde y responderá con la misma Palabra. Sobre estos dos aspectos volveremos más adelante.

³⁷ Cfr. A. CENCINI, *Con Amore. Nell'Amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Vol. II y III, EDB, Bologna 1984; H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 261-2.

³⁸ Cfr. A.M. CANOPI, *Monachesimo benedettino femminile*, Ed. Abbazia di S. Benedetto, Seregno 1994, p. 66.

* El diálogo con Cristo es evidencia también del ponerse ante de una Presencia. Esta Presencia llegará a ser duradera si bien en una forma interiorizada –de hecho tendrán lugar todavía las visiones-.

“Cada vez que me recojo en mi corazón, te encuentro siempre... Que puedas Tu encontrarme siempre tendida hacia a Ti, como Tu estas presente a mí” (L. I ,3).

Tenemos pues, una mística de la unión, encuentro, en la forma de la presencia continua, sea de Jesús en Gertrudis, sea de Gertrudis en Jesús.

* Es empujada a volver a El –*“Tu solicitaste mi alma a unirse más íntimamente a Ti, a contemplarte con ojos puros, a gozar de Ti con más libertad” (L. II, 2)-*. Es una experiencia de gracia, un don, pero en su camino tendrá la audacia de pedir, no visiones o revelaciones, sino la experiencia de aquello que lee en la Escritura y celebra en la liturgia. Continúa el pasaje apenas citado: *“y porque me disponía con cada esfuerzo a conseguir esta gracia (de la unión), para la fiesta de la Anunciación, día en el cuál te dignaste desposar nuestra naturaleza humana en el seno purísimo de Ella...”*

Es inducida entonces, a volver a El, y a El como esposo:

“Sentía, en efecto, contener en sí, en su interior, a su Amado, y gozaba y se alegraba de la dulce presencia de un esposo que le era fuente de una gozosa dulzura” (L. II,6).

Aquí nos encontramos frente a una mística de la unión de timbre esponsal. Y se podrían reportar otros testimonios similares, que ahora dejo.

* Es llamada a entrar en sí misma, y no obstante la grandeza de sus gracias, este entrar en sí -el *habitarsecum* de Benito-, será también para ella un camino; lo dirá en otro capítulo: *“desde entonces... también después de días... o de semanas, cuando volvía a entrar en mí misma... (rediens ad cor meum)” (L. II,3)*. Tampoco a Gertrudis le fue ahorrada una asimilación lenta, de una transformación que requiere tiempos.

* El *Habitarsecum* la induce a considerar el interior de su corazón –*“interiora cordis mei” (II, 2)*. Por muy mísero, y lleno de muchos desordenes que sea (cfr. L. II, 3), el corazón está llamado a volverse una espléndida morada para Dios (L. II,2) y allí *“tenía ... aguzado el oído de su corazón para acoger el tenue susurro de sus palabras” (L. II,5)*. Deberá continuar buscándolo *“con el ímpetu de un torrente que rebalsa el dique y precipita en el valle” (L. II, 3)*. Mística de la unión, entonces, pero también en la forma de la inhabitación, del ser morada:

“Al arrodillarme para orar, me vino a la mente de improviso aquél versículo del Evangelio: ‘Si alguno me ama guardará mi Palabra, y mi Padre lo amará y vendremos a El y haremos morada en el’ (Jn. 14,23) En aquel mismo momento sentí que Tu habías venido verdaderamente a mi corazón... Si pudieras hacer pasar sobre mi cabeza toda el agua del mar cambiada en sangre, para purificar la cloaca vilísima de mi alma, que Tu... te has dignado habitar (inhabitare elegisti)...” (L. II,3. Cfr. también L II,3 y 15).

“En Mí, el verdadero Hoy, poseerás el eterno Hoy. Así como vivo Yo, tu vivirás en mí, Jesús...” (V, 528-529).

Recordemos el pasaje, relativo a su conversión, citado más arriba, en el cual reencontramos todos estos elementos:

“En aquella hora, en efecto, te dignaste hacerme advertir claramente tu presencia de manera admirable y suave, más de lo que se puede decir, y con una reconciliación llena de bondad me uniste a Ti en el conocimiento y en el amor. Me enseñaste a recogerme en el interior de mi alma, hasta ahora inexplorada para mí, y comenzaste a tratar conmigo de manera admirable y misteriosa, como si te complacieras en habitar en mi corazón, como un amigo se complace de habitar con el amigo, o más bien como esposo con la esposa” (L. II, 23).

3. Dimensión Crístico-trinitaria de su experiencia

La visión del 27 de febrero ha revelado, por lo tanto, a Gertrudis, el secreto de la vida mística: el vínculo de amor con la persona de Cristo, viviente y presente en lo más íntimo del alma³⁹.

Es suficiente recorrer el aparato escriturístico de sus obras para constatar la frecuencia de las referencias paulinas: el acceso a la vida divina no es posible más que por la incorporación a Cristo –término acuñado por ella-, realidad misteriosa de una unión del Verbo hecho carne, con el alma regenerada, para hacerla participar de su propia vida trinitaria.

Es por esto que su contemplación está constantemente atraída hacia los grandes misterios de la salvación, a través de la unión con Cristo: desde la Navidad –principio mismo de esta Encarnación total-, hasta la Ascensión, su término magnífico, en el cual, en la persona de Cristo, la humanidad victoriosa está delante del rostro del Padre, donde nuestra naturaleza, sustancia, se sienta junto al Padre. (L. II 11,23)⁴⁰.

Sus inefables experiencias interiores, bien lejos de ser simples sensaciones emotivas e intimistas, tienen, en cambio un profundo contenido teológico en estrecha relación con la Palabra de Dios y la celebración litúrgica de los misterios de Cristo. Gertrudis vive de lectio divina (L. II,3) y liturgia. En la luz de su gracia propia, se impone a la evidencia de su fe la realidad de la Encarnación en su alma.

Por otra parte, la divinización tiene inicio propio en el misterio del Verbo Encarnado e inmolado:

“Como Yo soy, en cuanto Dios (en la Divinidad) la figura de la sustancia de Dios Padre, así tu serás la figura de mi substancia en cuanto hombre (en la humanidad). Tu recibirás en tu alma deificada la influencia de mi divinidad, como el aire recibe los rayos del sol, y penetrada hasta la médula de esta luz deificante, te harás capaz de una más íntima (familiariore) unión conmigo” (L. II,6).

Aquello que en ella sucede es totalmente obra de la gracia. Hace continuamente la experiencia transfiguradora, hasta sentirse de verdad una sola cosa con Cristo:

“... me ha sido dado poder gustar, también en el exilio de mi peregrinación terrena, el prelude de aquella beatificante delicia y de aquella suavísima dulzura por las cuales quien adhiere a Dios, se hace un solo espíritu con El (1 Co. 6,17)” (L. II,6).

³⁹ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 33.

⁴⁰ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 35.

Del corazón traspasado de Cristo brota la fuente regeneradora de la humanidad. A esta obra participa infaliblemente el Espíritu: Gertrudis percibe su dulce presencia y acción, tanto para comprender la Escritura, como para vivir el misterio litúrgico⁴¹:

“Oh Amor, compenetra mis sentidos con el meollo de tu caridad, a fin de que me vuelva una estudiante ingeniosa. Habite en mí tu recto y soberano Santo Espíritu... Enséñame que es la gloriosa Alfa de tu bello amor. No me escondas la fructuosa Beta de tu real sabiduría... Haz que en esta vida aprenda tan bien tu Escritura llena de Amor que no quede en mí, ni siquiera una sola Iota que este vacía de tu amor” (Ex. V).

Por la comunión con la naturaleza humana, el Verbo comunica al alma el ritmo divino de su propia vida, orientando así la mirada del alma hacia el objeto de su propia mirada, la belleza de la *“resplandeciente y toda calma Trinidad”*.

Esta realidad, para Gertrudis, no quedará solo en una orientación, sino llegará al aspecto experiencial asumiendo la forma altísima de la inhabitación trinitaria:

“Después de haber recibido el sacramento de la vida, estando toda atenta a la presencia del Señor en mí, vi que mi alma... era llevada ante del pecho del Señor, pronta a recibir un sello, y que en un momento éste le era aplicado, entrando en parte dentro del aquel sagrario en el cual la plenitud de la divinidad habita corporalmente, para recibir la impronta de la fúlgida y siempre tranquila Trinidad” (L. II,7).

La mística de Gertrudis, por lo tanto, se califica eminentemente como mística de la unión en la forma de la presencia, de la inhabitación nupcial, centrada en Cristo, pero con epílogo en la vida trinitaria, o -como ella decía con aquella bella expresión, repitámosla una vez más-, en la *esplendente y toda clama Trinidad*.

Nunca Gertrudis pierde de vista esta cima, donde debe consumarse, en la gloria de la unión con el Verbo. Se evidencia así la frecuencia de la invocación a la Santísima Trinidad, por la evocación de la potencia, de la sabiduría y de la bondad⁴². El encuentro con Cristo le abre por lo tanto, a la alabanza, al reconocimiento continuo: muchos de sus capítulos se inician o terminan con una doxología, que es precisamente de carácter trinitario, como también los capítulos de los Ejercicios, entrelazados como están de alabanzas. Verdaderamente el Dios de Gertrudis es el Dios cristiano, el Dios trinitario: al Padre, por Cristo, en el Espíritu.

“...por medio de Aquel que se sienta a tu diestra, revestido de mi substancia, te ofrezco la acción de gracias, que en El me has dado poder ofrecerte. Te la ofrezco por medio suyo en el Espíritu” (L. II,11).

4. Los caminos de su experiencia

Santa Gertrudis reúne características auténticamente monásticas, dentro de las cuáles se tiene una plena floración de la experiencia mística. En ella, esto se une a una vida monástica equilibrada, donde la experiencia de Dios brota de la normalidad ferial⁴³. El monje vive su auténtica vocación *“si verdaderamente busca a Dios y si es solícito al Opus Dei”* (RB 58,7).

⁴¹ Cfr. A.M. CANOPI, *Monachismo benedictino femenino* p. 73

⁴² Este estilo es un rasgo en común con los autores victorinos. Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 40

⁴³ Cfr. J. ARCAS FLORES, *Santa Gertrudis...* p. 87

Gertrudis nos presenta un itinerario místico que se abre y se desenvuelve en esta historia ferial, la cuál, aún en la espera paciente, va hacia la reconciliación definitiva operada por Cristo⁴⁴.

Para conducirnos a la oración, Gertrudis nos hace conocer su vida de oración, normal en sus tiempos y modalidad, como la de una monja: la vida de oración en el claustro conoce todas las formas y esto concurre simplemente, con las otras disciplinas, a preparar el alma a la oración interior continua.

La inteligencia de la oración gertrudiana, sin embargo, necesita ser bien percibida en su relación con los sacramentos y la liturgia.

La tradición cristiana primitiva y sus escritores espirituales medievales, no conocían el conflicto entre oración pública y privada, o entre liturgia y contemplación. Se trata de un problema moderno. O quizás se trata de un pseudo problema. La liturgia, por su naturaleza, tiende a prolongarse en la oración individual contemplativa; y la oración personal, a su vez, nos predispone a la devoción litúrgica, aspirando a realizarse en ella⁴⁵.

En un análisis de los textos se nota una constante presencia de la Palabra de la Liturgia, y una referencia igualmente atenta y constante a los signos litúrgicos del tiempo, de las fiestas, de los días y momentos; que, en el ciclo del año litúrgico, se hacen vehículo de la presencia de Cristo, en la vida espiritual de Gertrudis. Y esto hace, que también su experiencia espiritual-mística, tenga origen y confluya en la liturgia; y que toda la existencia cotidiana en Gertrudis, no solo esté por ella ordenada, sino que se vuelva de hecho liturgia, vivida en culto espiritual que hace penetrar en ella la vida de Cristo⁴⁶.

Gertrudis, en efecto, medita poco o nada sobre Cristo considerado en su historicidad. Para encontrarlo no se reporta al tiempo en que El ha vivido. El misterio de Cristo en su encarnación redentora es encontrado y se hace presente, actual, a través de la liturgia de la Iglesia⁴⁷.

Porque el año litúrgico no es un simple cuadro convencional para la división útil de la manifestación exterior y festiva de hechos recordados; éste da a la vida interior el ritmo mismo del misterio. En este calendario se elabora, para la monja, el alimento doctrinal que plasma los sentimientos fundamentales de su espiritualidad. Esta formación tan simple y, por otro lado, más rica en cuanto a la *lectio divina*, ha abierto el espíritu a la inteligencia sabrosa de los textos escriturísticos sobre los cuáles se funda la liturgia.

Puesto que la liturgia constituye el tiempo privilegiado de sus comunicaciones, ella la vivía con una participación toda amorosa y contemplativa, percibiéndola en su sentido más profundo, como signo viviente y vivo de la presencia del Señor, como la vía auténtica de la unión a la persona del Verbo. Gertrudis no tiene necesidad, por lo tanto, de imaginarse el tiempo de los apóstoles: ella es contemporánea de la acción que viene celebrada, en la acogida del misterio⁴⁸. Homogeneidad, por lo tanto, de la orientación contemplativa⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. R. ARNALDEZ, *Mystique et humanisme dans les trois monothéisme*, in *La vie spirituelle* 680 (1988) 317

⁴⁵ Cfr. T. MERTON, *Il clima nella preghiera monastica*, Ed. Garzanti, Milano 1970, p. 55.

⁴⁶ Cfr. M. FASCIANI, *Vita Spirituale e anno...* p. XXII

⁴⁷ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 270

⁴⁸ *Ibidem* p. 270

⁴⁹ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 52-54.

Más entonces la liturgia hace presente el misterio como sacramento, o en su vínculo con la Eucaristía, llamada casi siempre sacramento de la vida: otro elemento fundamental, según Gertrudis, para la vida de unión con Dios, de la cuál la experiencia mística no es más que la maravillosa conciencia.

La inserción en el misterio pascual, que se desarrolla en los misterios singulares de Cristo, del cual el año litúrgico hace memoria, se comunica a ella, en la ofrenda del pan y del vino, actuándose plenamente en la Eucaristía; hace actual en su vida lo que es celebrado. O sea: es en el Memorial de la muerte de Cristo, al cual participa, que su nacimiento, su transfiguración, pasa a ella. Y esto, en un movimiento en espiral, por la celebración del misterio que cada año, el año litúrgico repropone:

*“Y mientras pensaba no recibir un don más grande que este... el año siguiente en efecto, en este mismo día...
... el año siguiente, en el mismo santísimo día de Navidad, me concediste un don similar a aquel del que he hablado, pero todavía mas bello...”* (L. II,6).

Se podría decir que Gertrudis deja que se desarrolle toda la virtualidad bautismal:

“Para poder presentar íntegro... el sello de la fe cristiana, procura... recordar, especialmente en los días de Pascua y Pentecostés, el recuerdo de tu Bautismo, con el deseo de renacer en Dios por la santidad de una vida nueva, que te restituya en aquel estado de gracia” (Ex. I).

Su vida mística es el pleno desarrollo.

Conclusión

Podemos constatar que la obra de Gertrudis no es una exposición dogmática, ni una enseñanza. No es una serie de afirmaciones sobre Dios. Ella se caracteriza por el diálogo con Aquel de quien se habla; y, en una cierta medida, no se trata solamente de un dirigirse a un Tu, sino de un tomar en consideración un nosotros, de una relación entre un yo y un Tu.

Es un encuentro personal con Dios, el punto de partida del relato y la relectura de los acontecimientos de gracia desemboca en la contemplación⁵⁰.

Es bajo la forma de la confidencia que nosotros, por lo tanto, hemos recibido las enseñanzas de Gertrudis, y no dentro de un cuadro intencionalmente didáctico.

Podríamos calificar el estilo de *El Herald* como perteneciente al de las *Confesiones* (S. Agustín).

No hemos tratado, por tanto, de requerir a los escritos gertrudianos una doctrina teológico-espiritual, más o menos sistemáticamente elaborada y metódicamente expuesta, sino de reconocer que esta doctrina existe y que aflora en más de un pasaje de las *Revelaciones*, porque la experiencia mística, que no ha destruido la cultura inicial del espíritu, se apoya al contrario sobre ella, y al mismo tiempo, la ilumina⁵¹.

⁵⁰ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 160

⁵¹ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 38.

Si enamorarse quiere decir experimentar un amor intenso y creativo, sin límites, ni restricciones, ni condiciones, ni reservas, y amar con la totalidad de sí mismo, la totalidad de la otra persona, entonces Dios es el enamorado por antonomasia.

No podía no crearnos como relación si somos a su imagen; podía crearnos solo como potenciales enamorados. Y en esta capacidad de enamoramiento está la belleza de la vida de Gertrudis, en la conversión de su deseo.

La contemplación es propia del niño que se abre al descubrimiento de lo bello, lo verdadero, lo bueno, que mira extasiado con sus grandes ojos. Es este un saber maravillarse, un *intus-legere*, para abrirse a la acogida. Pero todo esto es también propio del enamorado, que es capaz de ver aquellas maravillas que ningún otro ve, en quien ama y en aquello que ama.

Así, en Gertrudis, descubrimos la experiencia de aquella que, habiéndose enamorado, va allá donde está el propio corazón y nada antepone. Después de su conversión, Gertrudis no tiene otra orientación que Dios. Solo en El encuentra la felicidad.

“Amado mío –dirá en el Ex. III, 70-72- si yo no estoy unida a Ti nunca podré encontrar la felicidad. Amigo mío, realiza tu deseo y el mío para siempre”.

Es conciente de que en el claustro no hay otra felicidad que no surja de la unión plena con Dios, y en esto consiste la santidad y la vida mística⁵².

Pero es propio del monje también asumir la realidad en su belleza, y para Gertrudis esta equivale a cultura y naturaleza. Seguir a Jesús no es anular en nosotros y en torno a nosotros lo que es bueno, sino que es el cumplimiento de todo valor. Más bien podemos decir que es a su escuela que estas realidades adquieren su justa posición y densidad ¡Qué visión falsa de Dios a veces llevamos y de la cuál lo revestimos!

En la acción de gracias después de la conversión, Gertrudis se alegra de haber sido introducida en el conocimiento y la contemplación en el fondo íntimo de su corazón (*interiora cordis mei*: II, 1), donde habita Dios. Su descubrimiento de la verdadera espiritualidad en la experiencia mística, radica mucho menos en el don excepcional de la visión del 27 de febrero, que en esta interiorización. Muchos pasajes del Heraldo insisten sobre este movimiento de retorno en sí para buscar a Dios.

Es necesario guardarse de hablar de introspección. No tiene el significado que asumirá en la *Devotio moderna*. Aquí podremos hacer un paréntesis:

El encuentro con Cristo es verdad sobre sí misma:

“... a menudo me indujiste, con suave delicadeza, al saludable conocimiento de mis defectos” (L. II, 23).

“...descubrí en mi corazón... movimientos desordenados y descompuestos” (L. I,2).

“no correspondencia a los dones” (L. II,5).

⁵² Cfr. J. ARCAS FLORES, *Santa Gertrudis...*p. 101

“Sí, me ha sido concedido a mí, pequeño átomo de polvo, gustar alguna gota de aquella infinita beatitud que se infunde sin medida (L. II,6).

“...te ha inducido a llamar desde su extrema bajeza, a una miserable creatura, necesitada de todo, despreciable por vida y por costumbres, para hacerla partícipe de la real y divina grandeza” (L. II, 8).

“¿Cómo, tu amor, a la manera de un amor humano que no soporta la tardanza de la reflexión, ni el freno de la razón, te ha llevado -si puedo osar expresarme así-, a tan loca ebriedad, como para unir cosas tan disímiles? (L. II, 8).

“Semejante a un granito de polvo, me escondo en esta acción de gracias y te ofrezco, por medio de Aquel que está sentado a tu diestra revestido de mi sustancia, la acción de gracias que en El me has dado poder ofrecerte. Te la ofrezco por medio suyo en el Espíritu Santo, por todos los beneficios de los cuales me has colmado” (L. II, 11).

La experiencia de su pequeñez frente a tantos dones, no se traduce en una autoconocimiento automático y asimilado una vez para siempre, por lo menos por un larguísimo trecho de su camino.

“... Meditaba en todos los beneficios de los cuales me has colmado... y comencé en un momento a temer que el viento de la vanagloria pudiera secar el río de la gracia divina y deseaba ser iluminada... He aquí de qué modo tu paterna bondad se dignó instruirme al respecto: Yo debía representarme tu afecto por mí, como el afecto de un padre... uno de estos hijos no había todavía llegado a su pleno desarrollo y el padre, por este motivo, lleno de afectuosa compasión, lo toma sobre sus rodillas más a menudo que los otros y lo colma de caricias y de pequeños dones” (L. II, 18).

Al mismo tiempo no llega a ser una humildad recubierta: (ella) es sí misma, sin necesidad de menospreciarse.

“...Porque a menudo, ¡pobre de mí!, perdiéndome en palabras inútiles, derrocho el talento de la elocuencia que me diste” (L. II,20).

La experiencia de la pequeñez decíamos, no le hace poner el acento sobre sí misma, sobre lo que siente y cómo lo siente, sino que su espiritualidad es fuertemente extrovertida, o sea, orientada hacia fuera de sí. Gertrudis cree más en Dios que en sí misma, es El, el que salva y ella la salvada. La atención principal está dirigida a Dios, a su obra, más que a sí, misma, más a la comunidad, a las necesidades de ayuda espiritual, que a los propios límites⁵³.

Más bien se puede decir que en la vida espiritual de Gertrudis la dimensión eclesial y universal, por la cual los otros están presentes a ella en grado más intenso, es tanto más intensa y más alta cuanto más intensa y altas es su unión con el Señor. Es ésta su fuerza y su confianza. En el libro I, 10 se dice de ella:

“Resplandece en ella el don de la confianza... No permanecía nunca deprimida ni desanimada por sus defectos, porque con la gracia divina, en seguida retomaba el coraje y se levantaba preparada para nuevos e inesperados favores. (L. I, 10).

⁵³ Cfr. M. FASCIANI, *Vita spirituale e anno litúrgico...* pp. 100-102).

El Dios de Gertrudis es un mendigo del amor del hombre y Gertrudis vive esta realidad:

“*Quisiste hacerme experimentares en mí misma, aquella palabra de Bernardo: ‘cuando huimos, nos sigues, si te volvemos la espalda, Tu te presentas de frente; suplicas, y eres despreciado; pero ninguna confusión, ningún desprecio puede alejarte, ni cansarte; continuamente haces de manera de atraernos a aquéllos gozos, que ojo no vio, ni oreja oyó, ni el corazón del hombre sospecha’*” (L. II,3).

Recogerse no es, por lo tanto, buscarse a sí mismo. Es estar atentos a la realidad de una presencia divina interior, cuya cualidad sobrepasa con mucho el orden especulativo: esa es la realidad misma de la Encarnación⁵⁴.

También su teología, por tanto, es experiencial y centrada sobre la humanidad, máximo signo que posee el Hijo encarnado para presentarse al hombre como fuente de salvación y de vida⁵⁵; y se basa sobre el evento Cristo, dejando que este incida y se trasfunda en la vida.

La actitud de escucha y de docilidad de Gertrudis hace entender por qué no habla nunca de transformación en Cristo, entendida como aporte de humana posibilidad a la obra de Dios, sino del transfundirse de la vida de Cristo, como obra que solo el Señor puede realizar en los elegidos.

La fe en la plenitud de la Encarnación postula esta orientación mística.

Gertrudis, que en la conversión pasa del atractivo de las cosas de Dios a Dios mismo, visto ahora como amor, amigo, esposo, cumple su retorno espiritual a Dios (*reverte ad me*), en el ámbito del año litúrgico que se revela a ella, a través de los signos de la liturgia, como el signo mismo de la realidad mística, en su movimiento cíclico, en espiral⁵⁶.

Así, permaneciendo fundamentalmente en una dinámica dialógica-unitiva/esponsal, cual es aquella de Gertrudis, cada experiencia singular de su unión con Dios, tanto a nivel de evocación de fe, cuanto -más directamente- de experiencia místico litúrgica -fuera o dentro de la celebración-, revela siempre como propios, los componentes de anuncio de la Palabra, conversión-purificación, comunión y alabanza doxológica.

Son los mismos componentes que se encuentran, a su vez, en la dinámica cíclica de cada tiempo litúrgico y comprensivamente, del año litúrgico. Por lo cual, la vida de la santa, como ya hemos dicho, se vuelve como la visión de una única celebración; la cual, siguiendo la acción de Dios en la historia de la salvación, a través de la liturgia, mueve a Gertrudis de la conversión a la comunión plena de la caridad, en la alabanza trinitaria⁵⁷.

En este sentido, el místico cristiano no se pone como afirmador de la subjetividad-interioridad del hombre religioso, frente al elemento objetivo de la religión. Su experiencia es penetración-apropiación de la objetividad cristiana. Es penetración anagógica de la Escritura, y por lo tanto del misterio, como ama decir la tradición monástica⁵⁸.

⁵⁴ Cfr. P. DOYÈRE, *Introduction a...* pp. 42-3.

⁵⁵ Cfr. M. FASCIANI, *Vita spirituale e anno litúrgico...* pp. 250-260

⁵⁶ Cfr. M. FASCIANI, *Vita spirituale e anno litúrgico...* pp. 95-6

⁵⁷ Cfr. M. FASCIANI, *Vita spirituale e anno litúrgico...* pp. 99-100

La gran visión cara a cara –signo del afecto que la experiencia de Dios provoca y genera en su vida- tiene este carácter de interiorización: la mirada deífica ha penetrado toda la intimidad del ser, para impregnarla de la imagen divina:

“En el segundo domingo, mientras en la misa que precede a la procesión se cantaba el responsorio: Vidi Dominum facie ad faciem, tu iluminaste mi alma con un increíble fulgor de luz divina, y en esta luz vi, casi aplicado a mi rostro, otro rostro... sentí que de tus ojos se infundía en los míos, una luz inefable y suavísima, que invadiendo todo el interior de mi ser, parecía penetrar todos mis miembros” (L. II,21).

Poco a poco el rostro de Cristo emerge en la unión, así como su persona y su nombre. No hay un único retrato de Cristo sino toques, aproximaciones sucesivas. La mirada de Cristo ha fascinado a Gertrudis. El no aparece enseguida en el curso de *El Heraldo*: el joven hombre encontrado al momento de la conversión tiene un rostro seductor y una voz dulce, pero no tiene una mirada: Gertrudis no encuentra sus ojos. La mirada parece indicar en *El Heraldo* una relación más íntima, su profundidad: los ojos revelan la persona, su predilección de amor: Los ojos en los ojos, indican una comunión de almas, una inmersión en la intimidad del corazón. Cuando Gertrudis nos habla de la mirada de Cristo, ella supera la experiencia sensible; aferra la divinidad.

Nuestro texto es difícil de interpretar; nos habla de una mirada, pero el rostro encontrado es inmaterial, es divino. Este encuentro con Cristo, el desvelamiento de su rostro –“que no tiene forma, sino da a cada cosa forma, no golpea los ojos del cuerpo, sino que es capaz de infundir alegría en el corazón, y es fascinante por su irradiación amorosa, no por la fisonomía del rostro” (IL. I,21)- parece coincidir con la divinización. En Gertrudis la escatología parece anticipada⁵⁹.

Contrariamente a la gnosis, que veía en el fenómeno místico una división de la persona, el anulamiento de la personalidad por la divinización, la tradición cristiana –y Gertrudis como un pequeño-gran anillo de ésta-, repropone urgentemente la convicción de que el místico permanece en el interior del camino de la fe, en su compromiso operativo en la comunidad, indudablemente en un nuevo modo de ser⁶⁰, porque por la unión con Cristo, la acción humana se une a la acción divina⁶¹.

Cada experiencia mística parte de la iniciativa de Dios a la búsqueda del hombre. Es un don de Dios al hombre. El Dios de la historia continuamente se abre al hombre, a él se dirige para conmoverlo en su misma vida y hacerlo partícipe de la comunión de vida vigente entre las personas divinas. Eso quiere decir que cada experiencia mística cristiana no es abstracta, ni menos aún extrae al hombre de sus raíces o de su ambiente vital. Ella se juega en el hombre y mira esencialmente al destino del hombre. Es una experiencia brevísima, divino-humana, que no arranca al hombre de su vocación originaria, sino que lo lleva a la perfección, en el tiempo y en el espacio, aún más, en su misma historia de cada día⁶².

⁵⁸ Cfr. G. MOIOLI, *Mística cristiana...* p. 987

⁵⁹ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 271

⁶⁰ Cfr. B. CALATI, *Introduzione ad...* p. XXV.

⁶¹ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 268-9... es de notar el equilibrio entre la salvación por la Encarnación –de impostación joanea- y la redención por la cruz, como el equilibrio entre el don gratuito de la salvación de parte de Dios y el deseo del hombre...

⁶² Cfr. C. TRESMONTANT, *La mística cristiana e il futuro dell'uomo*. Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1998, pp. 20-21.

Es fuerte esa expresión o título de Gertrudis (da a Dios): “*Señor Dios, creador y recreador*” (II 23,23). La recreación, en el orden de la Redención ¡es infinitamente más que un volver a poner en un estado, una simple reparación!⁶³.

El camino recorrido nos muestra que Gertrudis permanece fiel a las afirmaciones de la Escritura y de la fe de la Iglesia, por lo que se refiere a Cristo; fiel al pensamiento de los Padres, en cuanto al conocimiento de Dios mediante la unión. Su *innovación*, si así se la quiere llamar, es sin duda la insistencia sobre el *ya realizado* de la unión y de la divinización, a través de la experiencia sacramental y litúrgica.

No hay angelismo en la doctrina de Gertrudis: toma en serio aquello que le es revelado y donado. Santa Gertrudis tiene el coraje de ir hasta el fondo en las afirmaciones de la fe de la Iglesia, usando los medios que la Iglesia ofrece⁶⁴.

Gertrudis ha descubierto la perla preciosa, y quiere hacer del *no todavía* del Reino, un *ya*. Esta fe se desarrolla, en santa Gertrudis, en la experiencia que la hace comunicar totalmente con la realidad de la unión con el Verbo encarnado, de la cuál ella no podrá traducir el carácter, más que en términos evocativos del amor, hasta el abrazo del esposo⁶⁵.

Recordemos todavía que Gertrudis no pone su experiencia en el plano sensible; ella quiere traducir la dulzura y la comunión que le procura el amor divino, comunión que es participación del amor trinitario. Ella misma dice en el capítulo 2 del Libro II de *El Herald*o:

“*Por este, como por todos los otros favores, de los cuales Tu solo conoces el efecto, yo te ofrezco este rocío de dulzura, de una suavidad que trasciende lo sensible, que fluye entre las Personas divinas*” (L. II,2)⁶⁶.

En la vida mística se manifiesta, en efecto, más claramente, aquello que el hombre representa en la concepción cristiana: un peregrino, que lleva ya ahora, en sí, la prenda de la gloria futura que encontrará en la patria celestial. Esta vida divina interior lo hace hoy un portador de Cristo en camino⁶⁷ –para terminar con las palabras con las que Gertrudis cierra su libro- “*hasta el día en que, contemplando cara a cara la gloria del Señor seamos transformados en su misma imagen, de gloria en gloria, como por obra de su suavísimo Espíritu*” (L. I,24).

María Laura Natali osb
Monasterio Benedictino
Via S. Jacopo, 104
56010 Pontasserchio
PISA - Italia

⁶³ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 278.

⁶⁴ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 280.

⁶⁵ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 268.

⁶⁶ Cfr. H MINGUET, *Théologie spirituelle...* p. 258.

⁶⁷ Cfr. A. STOLZ, *La Scala del paradiso. Teologia dlla mistica...* p. 138