

NURIA CALDUCH-BENAGES

# Saboreando la Palabra

*Sobre la lectura orante o creyente  
(lectio divina)*







Nuria Calduch-Benages

# Saboreando la Palabra

Sobre la lectura orante o creyente  
*(lectio divina)*

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

© 2012, Nuria Calduch-Benages  
© 2012, Verbo Divino

Impreso en España - *Printed in Spain*  
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra)  
Depósito legal: NA. 239-2012  
ISBN: 978-84-9945-237-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –[www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

## Introducción

La amplia difusión de la *lectio divina* constituye un auténtico signo de esperanza para la Iglesia, porque, como recita el mensaje final del Sínodo recogido en la exhortación *Verbum Domini*, “es verdaderamente ‘capaz no solo de abrir al fiel el tesoro de la Palabra de Dios, sino también de crear el encuentro con Cristo, Palabra divina y viviente’” (núm. 87). En muchos lugares, el nombre tradicional de *lectio divina* se ha sustituido con el de lectura orante, lectura creyente o incluso escuela de la Palabra. De ahí el título de este librito, fruto de mi participación como experta en la XII Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos sobre la Palabra de Dios en la Vida y en la Misión de la Iglesia (Ciudad del Vaticano, 5-26 de octubre de 2008), de la lectura de la exhortación apostólica post-sinodal *Verbum Domini* y, en fin, de mi experiencia en el campo del apostolado bíblico, especialmente como guía y formadora de grupos que practican la *lectio divina* en diversos ámbitos de la Iglesia.

La obra se divide en tres partes principales. La primera, de carácter teórico e informativo, se ocupa, por este orden, de la *lectio divina* en el Sínodo de la Palabra y en la exhortación *Verbum Domini*, de la historia de la

*lectio divina*, de dicha expresión y su definición, de la descripción de la *lectio divina* y, por último, de su práctica en los diferentes contextos eclesiales<sup>1</sup>. La segunda parte, de carácter práctico, propone tres ejemplos de *lectio divina*, uno sacado del Antiguo Testamento, exactamente del libro del profeta Ezequiel (Ez 37,1-14: “Espíritu, ven desde los cuatro vientos”) y otros dos del Nuevo Testamento: del evangelio de Mateo (Mt 25,35.43: “Era extranjero y [no] me habéis acogido”) y de la carta de Pablo a los Filipenses (Flp 3,2-14: “Corro hacia la meta”). Cada uno a su manera y con sus particularidades, los tres ejemplos presentan una introducción al texto, un comentario del mismo en el que se subrayan los aspectos más relevantes y una aplicación a la vida cotidiana (“Del texto a la vida”). La tercera parte del libro es de carácter documentario. En ella presentamos el texto íntegro de la carta de Guigo II a su hermano Gervasio sobre la vida contemplativa y los textos de la constitución dogmática sobre la divina revelación *Verbum Dei* y de la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* dedicados a la *lectio divina*. La obra concluye con una breve bibliografía destinada a todas aquellas personas que deseen seguir profundizando en el tema.

Un agradecimiento especial va dirigido a Guillermo Santamaría, director de Publicaciones de Editorial Verbo Divino, quien me animó a preparar esta obra; a Jorge Juan Fernández Sangrador, director de la BAC, por permitir-

<sup>1</sup> Cf. la conferencia que presenté en el Palacio de Congresos de Madrid el martes 8 de febrero de 2011 durante el congreso con motivo de la presentación de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española, “La Sagrada Escritura en la Iglesia” (Madrid, 7-9 de febrero de 2011), cuyas actas están en proceso de publicación.

me utilizar el texto de mi conferencia en el congreso “La Sagrada Escritura en la Iglesia”, y a Pablo Ruiz Lozano, director de la revista *Proyección*, por concederme el permiso para reproducir el texto de la carta de Guigo a Gervasio.

*Nuria Calduch-Benages*

*Roma, 8 de septiembre de 2011*

*Fiesta de la Natividad de la Virgen María*



## La lectio divina en el Sínodo de la Palabra y en la “Verbum Domini”

La *lectio divina* fue, sin duda alguna, uno de los temas estrella del Sínodo de la Palabra, junto con la homilía, la animación bíblica de la pastoral y, en general, el relanzamiento de la prioridad de la Palabra de Dios en la Iglesia en todas sus acciones<sup>2</sup>. Basta repasar las intervenciones de los padres sinodales para darse cuenta de la incidencia que esta práctica monástica ha tenido y sigue teniendo en la Iglesia universal.

En las relaciones sobre los cinco continentes, exposiciones de diez minutos en las que los padres sinodales encargados expusieron la situación de sus Iglesias respecto a la Palabra de Dios, la *lectio divina* fue un denominador común. Por lo que se refiere a África, el arzobispo de Abuja (Nigeria), monseñor John Olorunfemi Onaiyekan, explicó cómo a partir del Vaticano II la *lectio divina* había contribuido en gran medida al apostolado bíblico en África. Allí se han elaborado varios métodos de lectura,

<sup>2</sup> Para una presentación general de las temáticas tratadas en el Sínodo, cf. N. Calduch-Benages, “El Sínodo sobre la Palabra de Dios: balance y perspectivas”, *Teología Espiritual*, vol. 53, núm. 158 (2009) 147-158, y también *Isidorianum* 35 (2009) 317-338; S. Pié-Ninot, “Nota sobre el Sínodo sobre la Palabra de Dios en la Vida y en la Misión de la Iglesia”, *Gregorianum* 90 (2009) 857-863, y “Lectura teológica de la ‘Verbum Domini’ de Benedicto XVI”, *Seminarios* 57, núm. 199-200 (2011) 11-24.



meditación y aplicación de las Escrituras a la vida de la gente. Solo para mencionar algún ejemplo, el monasterio de Dzogbegaan, en el norte de Togo, y el Centro de Pastoral de Lumko, en Sudáfrica, han creado unos métodos para practicar la *lectio divina* que hoy en día son utilizados en todo el mundo, a menudo con variantes y modificaciones. Quizás el más famoso sea el método de los *Seven Steps* (los “siete pasos”), conocido también como el “método Lumko”, que presenta el encuentro con la Biblia como un camino constituido por siete momentos o pasos: presencia de Dios, lectura, meditación, pausa reflexiva, comunicación, coloquio y oración común<sup>3</sup>.

En Asia, monseñor Thomas Menampampil, arzobispo de Guwahati (India), constató que se han hecho enormes esfuerzos para acercar la Palabra de Dios a la gente. En la actualidad existe un creciente interés por la *lectio divina*. Aumentan los pequeños grupos de fieles que, utilizando sobre todo los métodos Lumko y Asipa, se reúnen para leer la Palabra de Dios, meditarla, aplicarla a su situación concreta y orar con ella, aunque se acusa la escasez de personas preparadas y capaces de orientar y guiar dichos grupos.

En su relación sobre el continente americano (de hecho, se limitó a Latinoamérica), el cardenal Oscar Andrés Rodríguez Madariaga, arzobispo de Tegucigalpa (Honduras), recordó que a partir de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Aparecida (Brasil) en 2007, una de las prioridades de la Iglesia ha si-

<sup>3</sup> El “método Lumko” lo desarrollaron en 1978 dos sacerdotes “Fidei Donum”, Fritz Lobinger y Oswald Hirmer, ahora obispo emérito de Umtata (Sudáfrica), cuya intervención en el Sínodo consistió en una presentación detallada de dicho método. Cf. *Lumko Bible sharing method* en la página web de la Federación Bíblica Católica (<http://www.c-b-f.org>).

do fomentar la lectura bíblica desde la vida, una lectura orante orientada a la misión. El número de “lectionautas”, jóvenes que aprenden y practican la *lectio divina* gracias a un programa en internet que lleva dicho nombre, supera en la actualidad los 300.000, aumentando ostensiblemente cada día.

Según el cardenal Josip Bozanic, arzobispo de Zagreb (Croacia), también se advierten en Europa los signos de un renovado interés por la Biblia. Urge, pues, la invitación a practicar la *lectio divina*, la lectura rezada y meditada de la Palabra de Dios. Esta práctica no solamente proporciona la fuerza interior para la vida y la misión pastoral –no se puede olvidar que gracias a ella los cristianos han sobrevivido en la Europa comunista–, sino que es también el fundamento para el movimiento ecuménico y para el diálogo interreligioso.

Sobre la Palabra de Dios en Oceanía habló monseñor Michael Ernest Putney, obispo de Townsville (Australia), quien mencionó los esfuerzos que en los últimos años se han llevado a cabo para poner en acción las recomendaciones de Juan Pablo II en la exhortación *Ecclesia in Oceania* (2001), entre las que destacaba fomentar entre los fieles la práctica de la *lectio divina*. En la actualidad, la lectura creyente de la Biblia figura como una de las prioridades de la conferencia episcopal australiana de obispos católicos.

Además de estas relaciones, hubo en el Sínodo 13 padres sinodales<sup>4</sup> que centraron sus respectivas intervencio-

<sup>4</sup> Por orden de intervención, Mons. Orlando Romero Cabrera (Uruguay), Mons. Peter Liu Cheng-Chung (Taiwán), Mons. Oswald Georg Hirmer (Sudáfrica), Mons. Pierre-Marie Carré (Francia), Mons. Francis Eugene George (Estados Unidos), Mons. Florentin Crihalmeanu (Rumania), Mons. Card.

nes en el núm. 38 del *Instrumentum Laboris* dedicado a la *lectio divina*. Algunos reconocieron que esta práctica todavía no es muy conocida entre los fieles que frecuentan la Iglesia con regularidad y por ello recomiendan particularmente a los presbíteros, diáconos y personas consagradas que adquieran la preparación y la pedagogía adecuadas para poder difundirla<sup>5</sup>. Especial atención merecen la intervención de monseñor Florentin Crihalmeanu, obispo de Cluj-Gherla (Rumania), sobre la importancia del uso de los iconos en la *lectio divina* (teología visual), sobre todo cuando se hace con niños o con personas que no saben leer, y la de monseñor Antoni Dziemianko, obispo de Lesvi (Bielorrusia), quien nos explicó que la *lectio divina* era la única lectura religiosa que los sacerdotes podían hacer durante el periodo de persecución en la actual Bielorrusia.

El tema de la lectura orante suscitó tanto interés en el aula sinodal que se le concedió un espacio extra en el programa a cargo de monseñor Santiago Jaime Silva Retamales, obispo de Bela (Chile), quien, después de exponer la finalidad y la fundamentación de la *lectio divina*, hizo un intento de aproximación a la misma a partir de una experiencia realizada en la diócesis de Valparaíso.

Cláudio Hummes (Ciudad del Vaticano), Mons. Héctor Miguel Cabrejos Vidarte (Perú), Mons. Antoni Dziemianko (Bielorrusia), Mons. Francesco Coccopalmerio (Ciudad del Vaticano), Mons. Víctor Hugo Palma Paúl (Guatemala), Mons. Joseph Mukasa Zuza (Malawi) y Mons. Jabulani Nxumalu (Sudáfrica). Cf. los resúmenes de dichas exposiciones en el *Boletín* de la oficina de prensa de la Santa Sede, edición española, del 5 al 26 de octubre 2008, en la página web de la Santa Sede.

<sup>5</sup> Cf. N. Calduch-Benages, “La Palabra de Dios en la formación de los sacerdotes y las personas consagradas”, *Seminarios* 57, núm. 199-200 (2011) 25-35.

Haciéndose eco de todas estas constataciones, inquietudes y deseos, la *Verbum Domini* dedica los núm. 86 y 87 a la “Lectura orante de la Sagrada Escritura y ‘lectio divina’”. A la luz de la *Dei Verbum*<sup>6</sup> y de la tradición patristica, que siempre ha recomendado acercarse a la Escritura con una actitud orante (en diálogo con Dios), el documento pone en guardia a los fieles ante el riesgo de un acercamiento individualista, recordando que la Palabra de Dios “se nos da precisamente para construir comunión, para unirnos en la Verdad en nuestro camino hacia Dios. Es una Palabra que se dirige personalmente a cada uno, pero también es una Palabra que construye comunidad, que construye la Iglesia. Por tanto, hemos de acercarnos al texto sagrado en la comunión eclesial”. De ahí que el lugar privilegiado de la lectura orante de la Escritura sea la liturgia, en particular la eucaristía. “En cierto sentido –continúa el documento–, la lectura orante, personal y comunitaria, se ha de vivir siempre en relación con la celebración eucarística. Así como la adoración eucarística prepara, acompaña y prolonga la liturgia eucarística, así también la lectura orante personal y comunitaria prepara, acompaña y profundiza lo que la Iglesia celebra con la proclamación de la Palabra en el ámbito litúrgico” (núm. 86)<sup>7</sup>.

El núm. 87 se concentra en la explicación de los cuatro momentos fundamentales de la *lectio divina*, a saber, la *lectio* (lectura), la *meditatio* (meditación), la *oratio* (ora-

<sup>6</sup> Citamos solamente el final del primer párrafo del núm. 25: “Recuerden [los fieles] que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración para que se realice el diálogo de Dios con el hombre, pues ‘a Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras’”.

<sup>7</sup> El tema del carácter sacramental de la Palabra fue abordado en el Sínodo por el cardenal Peter Kodwo Appiah Turkson, actual presidente del Pontificio Consejo para Justicia y Paz.

ción) y la *contemplatio* (contemplación), a los que añade un paso ulterior y conclusivo, es decir, la acción o aplicación práctica: “Conviene recordar, además, que la *lectio divina* no termina su proceso hasta que no se llega a la acción (*actio*), que mueve la vida del creyente a convertirse en don para los demás por la caridad”. Es de señalar que algunos grupos completan este itinerario incluyendo también la *collatio* (coloquio), es decir, el compartir con los demás, el comentario en grupo, el poner en común las interpelaciones suscitadas por la Palabra y vividas en la oración. A continuación, la *Verbum Domini* presenta a María como síntesis y resumen del camino espiritual recorrido en la *lectio divina* (cf. Lc 2,19.51) y concluye subrayando la relación entre esta y las indulgencias, puesto que la lectura personal de la Escritura es “una práctica que contempla la posibilidad, según las disposiciones habituales de la Iglesia, de obtener indulgencias, tanto para sí como para los difuntos”.

## Breve historia de la lectio divina

Quien se proponga fijar el preciso momento histórico en el que inició la práctica de la *lectio divina*, tarde o temprano descubrirá que se encuentra ante una tarea imposible. Con todo, son varios los autores que se han dedicado a investigar los albores de la lectura orante y en cuyas obras nos apoyamos<sup>8</sup>. La *lectio divina* nace en am-

<sup>8</sup> Cf. D. Gorce, *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore, 1: Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Monastère du Mont-Vierge, Wépion-sur-Meuse-Paris 1925; G. Zevini, “Il senso spirituale della Scrittura nella tradizione patristico-medievale”, *Parole di vita* 4 (1977) 61-68; B. de Mergerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, I-II-III, Les Éditions du Cerf, Paris 1980-1983.

biente judío: ya los rabinos decían que mediante la lectura, la meditación y la oración el ser humano podía asimilar la Torá, es decir, la Palabra, la presencia de Dios en la creación. Este método de lectura judío, que contiene los elementos esenciales de la *lectio divina*, fue heredado por el cristianismo, tal como se puede apreciar en algunos textos del Nuevo Testamento. Dice el autor de la carta a los Romanos: “En efecto, todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la paciencia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza” (Rom 15,4; cf. 2 Tim 3,14-17). Ahora bien, fueron los padres de la Iglesia, empezando por Orígenes de Alejandría (ca. 185-ca. 253), considerado por algunos como el padre de la *lectio divina*, quienes utilizaron ampliamente la *lectio divina*, sentando sus bases y estimulando a los fieles a que la practicaran. Dan prueba de ello sus numerosos escritos, entre los que destacamos algunos fragmentos<sup>9</sup>.

Jerónimo (ca. 347-420) escribe a la virgen Eustaquia dándole consejos para alcanzar la perfección espiritual:

Aplícate con mucha frecuencia a la *lectio*... Que te sorprenda el sueño con el códice en la mano y caiga tu rostro sobre la *sancta pagina*<sup>10</sup>.

Y a la virgen Demetríada le recomienda:

Llena tu alma del amor a la *lectio divina*<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Para una buena selección de textos, cf. F. Contreras Molina, *Leer la Biblia como Palabra de Dios. Claves teológico-pastorales de la lectio divina en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2007, reimpr. 2009, p. 59.

<sup>10</sup> Jerónimo, *Carta* 22, 17.

<sup>11</sup> Jerónimo, *Carta* 130, 7.



Ambrosio de Milán (ca. 340-397), refiriéndose a las tentaciones en el desierto, concretamente a la primera respuesta de Jesús al diablo (“Está escrito: no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra de Dios”), comenta:

“Ves qué clase de armas emplea (Cristo) para defender al hombre contra los asaltos del espíritu perverso, fortificándole y guarneciéndole contra las tentaciones de la gula. No usa, como Dios, de su poder —¿para qué le aprovecharía?—, mas, como hombre, se busca una ayuda común, para que, ocupado en alimentarse de la *lectura divina* hasta olvidar el hambre corporal, adquiera el alimento de la palabra celestial”<sup>12</sup>.

Agustín, en una carta a Antonino, esposo y padre de familia, le aconseja que su esposa:

“Continúe su camino espiritual con el alimento de la *lectio divina* y que su hijo crezca según los saludables preceptos del Señor”<sup>13</sup>.

Ahora bien, la lectura y la escucha de la Palabra de Dios adquirió una gran importancia sobre todo entre los monjes. Si nos remontamos al inicio del monacato, los “dichos” de los padres del desierto (siglos IV-V) muestran el papel central que la *lectio divina* asumió en el desierto. Así contestó Antonio a un hermano que le preguntó qué debía hacer para obtener el favor de Dios:

“Allí donde vayas, ten siempre presente a Dios ante tus ojos y, cualquier cosa que hagas, apóyate siempre en el testimonio de las Sagradas Escrituras”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Ambrosio, *Tratado sobre el evangelio de san Lucas*, IV, 20.

<sup>13</sup> Agustín, *Carta* 20, 3.

<sup>14</sup> Atanasio, *Apotegmas*, 3.

Casiano (360-435) merece una atención destacada por haber sido el depositario de la tradición de los padres orientales y por haberla comunicado a Occidente. Sus reflexiones sobre la *lectio divina* van dirigidas especialmente a los monjes, con el objetivo de mejorar continuamente la vida monástica. He aquí un fragmento muy conocido:

“Si quieres llegar al verdadero conocimiento de las Escrituras, apresúrate a adquirir una inquebrantable humildad de corazón... Después, esfuérzate por todos los medios... para entregarte a la lectura sagrada, hasta que esta continua rumia [en el sentido antiguo] impregne de algún modo tu alma y la forme a su imagen... A medida que por esta meditación se renueva vuestro espíritu, la misma faz de las Escrituras empieza también a renovarse. Y por así decirlo, a medida que vamos progresando, crece también la belleza de un sentido más sagrado. La Escritura aparece a cada cual adaptada a la capacidad de sus sentidos: terrena para los carnales, divina para los espirituales, de suerte que aquellos para quienes anteriormente aparecía rodeada de tinieblas espesas que ocultaban su sublimidad, ya no pueden soportar su resplandor”<sup>15</sup>.

Podríamos seguir con citas de Juan Crisóstomo (†407), Cesáreo de Arlés (ca. 470-572), Benito de Nursia (ca. 480-ca. 555), Gregorio Magno (ca. 540-604) o Isidoro de Sevilla (ca. 560-636), autor de esta famosa sentencia: “Cuando rezamos, hablamos con Dios; cuando leemos, Dios habla con nosotros”<sup>16</sup>. Algunos siglos más tarde, se ocupan intensamente de la *lectio divina* los mon-

<sup>15</sup> Casiano, *Colaciones*, XIV, 10, 11.

<sup>16</sup> Isidoro de Sevilla, *Sentencias*, III, 8, 2.

jes Hugo de San Víctor (ca. 1095-1141), Guillermo de Saint-Thierry (†1148), Bernardo de Claraval (1091-1153), Aelredo de Rielvaux (1110-1167), Isaac de la Estrella (ca. 1100-1169) y Guigo II el Cartujo (†1188), de quien hablaremos más adelante a propósito de los cuatro grados de la *lectio*.

Después de la Edad Media, el método de la *lectio divina* vivirá un periodo de oscuridad, quedando relegado prácticamente a las comunidades monásticas. La lectura orante de la Palabra será sustituida por otras prácticas de carácter más intelectual o devocional, introspectivo y psicológico. El “exilio” de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia y de los creyentes, iniciado hacia finales del siglo XII y comienzos del XIII (en la época de Inocencio III), duró muchos siglos, prácticamente hasta adentrado ya el siglo XX. Sin olvidar la importancia de las encíclicas *Providentissimus Deus* (1893), de León XIII, y *Divino Afflante Spiritu* (1943), de Pío XII, la “carta magna” de la renovación bíblica, la liberación de la Palabra la llevó a cabo el Concilio Vaticano II (1963-1965)<sup>17</sup>, que puso fin al “exilio de la Sagrada Escritura” e inauguró una época gloriosa, una verdadera “epifanía” de la Palabra de Dios<sup>18</sup> que, a pesar de muchas circunstancias adversas, afortunadamente todavía perdura en nuestros días.

<sup>17</sup> La *Dei Verbum* repone el método de la *lectio divina* como forma privilegiada de interpretar la Escritura: “El Santo Sínodo recomienda insistentemente a todos los fieles, especialmente a los religiosos, la lectura asidua de la Escritura para que adquieran la ciencia suprema de Jesucristo, pues desconocer la Escritura es desconocer a Cristo... Recuerden que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración, para que se realice el diálogo de Dios con el hombre...” (DV 25).

<sup>18</sup> Para estas expresiones, cf. E. Bianchi, *Pregare la Parola. Introduzione alla “lectio divina”*, Gribaudi, Milán <sup>23</sup>2008, p. 9.

## La expresión “lectio divina” y su definición

Como introducción a este apartado, quisiera detenerme en la expresión latina *lectio divina*, cuya traducción literal sería “lectura divina” o, más libremente “lectura espiritual”. Esta expresión es traducción del griego *theia anagnosis*, que equivale a decir “lectura que tiene por objeto la Sagrada Escritura”, y por eso se la considera “divina”. El primer testimonio escrito de la expresión *theia anagnosis* se encuentra en una carta de Orígenes dirigida a su discípulo Gregorio, el gran teólogo alejandrino:

“Tú, pues, señor e hijo mío, atiende principalmente a la *lectio* de las Escrituras divinas (1 Tim 4,13), pero atiende. Pues de mucha atención tenemos necesidad quienes leemos lo divino, a fin de no decir ni pensar nada temerariamente acerca de ello. Y a par que atiendes a la *lectio* de las cosas divinas con intención fiel y agradable a Dios, llama y golpea a lo escondido de ellas, y te abrirá aquel portero de quien dijo Jesús: ‘A este le abre el guardián’ (Jn 10,3). Y a par que atiendes a la *lectio* divina, busca con fe incommovible en Dios el sentido de las letras divinas, escondido a muchos. Pero no te contentes con golpear y buscar, pues necesaria es de todo punto la oración pidiendo la inteligencia de lo divino. Exhortándonos a ella el Salvador, no solo dijo: ‘Llamad y se os abrirá, buscad y encontraréis’, sino también: ‘Pedid y se os dará’ (Mt 7,7; Lc 11,9)”<sup>19</sup>.

Aunque en esta epístola Orígenes no pretendía establecer la metodología de la *lectio divina* –para ello habrá que esperar todavía algunos siglos–, lo cierto es que de manera informal indicó sus rasgos fundamentales: dedi-

<sup>19</sup> Orígenes, *Carta a Gregorio el Taumaturgo*, 4.

cación a la Biblia, estudio del texto, intimidad con Cristo y actitud orante.

A estos rasgos cabría añadir el carácter sacramental, pues “la lectura privada de la Escritura ha de considerarse como una preparación o prolongación de la lectura litúrgica, y por esto participa de la eficacia sacramental que la Palabra de Dios tiene cuando se lee solemnemente en una celebración sagrada”. Así se expresa Hilari Ragner, monje benedictino del monasterio de Montserrat, quien continúa su reflexión diciendo: “Independientemente de los pensamientos y afectos que te hayan podido venir durante la *lectio*, aunque el fragmento leído sea árido y no te haya suscitado ningún sentimiento o afecto fervoroso, tienes la certeza de que en aquellos momentos Dios te hablaba y estabas en contacto con él. Esto no lo da ninguna otra lectura”<sup>20</sup>.

Por lo que me consta, en nuestra lengua se suele usar la expresión *lectio divina*. Sin embargo, de un tiempo a esta parte se prefiere hablar de lectura orante o creyente, de lectura rezada o meditada, quizás para evitar las connotaciones de carácter intelectual o académico que el término *lectio* lleva consigo. Por supuesto, nada tiene que ver la *lectio divina* con las lecciones o clases que se imparten en las escuelas, institutos o universidades. Su ámbito no se sitúa en la academia, sino a nivel de fe. La *lectio divina* tampoco es, como algunos creen, una simple reflexión o comentario en torno a la Palabra, un decir algo sobre el texto que hemos escogido para la lectura<sup>21</sup>. Los que en

<sup>20</sup> H. Ragner, “La lectio divina”, en id., *Mecanoscrit sobre els monjos de Montserrat. Qui són - Què fan - Com viuen*, Barcelona <sup>3</sup>2009, p. 75.

<sup>21</sup> Cf. M. Masini, *La lectio divina. Teología, espiritualidad, método*, Madrid 2001, p. 21.

ella participan no aspiran a grados o títulos, ni tampoco a incrementar sus conocimientos bíblicos. Lo que desean es obtener una mayor familiaridad con la Palabra, un diálogo vivo con Dios, un profundo conocimiento de Cristo y de su Evangelio... En definitiva, quieren profundizar, crecer y comprometerse en la fe a nivel personal y comunitario.

La Pontificia Comisión Bíblica, en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), ofrece una definición de la *lectio divina*, recogida en el núm. 38 del *Instrumentum Laboris* del Sínodo de la Palabra: "La *lectio divina* es una lectura individual o comunitaria de un pasaje más o menos largo de la Escritura, acogida como Palabra de Dios, y que se desarrolla bajo la moción del Espíritu en meditación, oración y contemplación". Esta práctica de lectura tiene por objeto "suscitar y alimentar 'un amor efectivo y constante' a la Sagrada Escritura, fuente de vida interior y de fecundidad apostólica; favorecer también una mejor comprensión de la liturgia y asegurar a la Biblia un lugar más importante en los estudios teológicos y en la oración" (IV, C. 2).

Se trata, sin lugar a dudas, de una definición muy completa y matizada de la *lectio divina*. Con todo, en esta ocasión me inclino por una definición más breve, más sencilla y más pedagógica, aunque no por eso menos acertada. Me refiero a la propuesta por el cardenal Carlo Maria Martini en una de sus numerosas publicaciones sobre el tema: "La *lectio divina* es el ejercicio ordenado de la escucha personal de la Palabra"<sup>22</sup>. Propongo, a conti-

<sup>22</sup> C. M. Martini, *Al alba te buscaré. La escuela de la oración*, Verbo Divino, Estella 1995, p. 52.

nuación, un breve análisis de los cinco términos esenciales de la definición: “ejercicio”, “ordenado”, “escucha”, “personal” y “Palabra”.

- a) *Ejercicio* tiene que ver con actividad, y la actividad es necesaria para el desarrollo armónico de la persona. Así como el ejercicio físico es saludable para el cuerpo y el ejercicio intelectual es beneficioso para la mente, la actividad espiritual lo es para el alma. La *lectio divina* es una de esas actividades que alimentan la vida espiritual de la persona que a ella se entrega. Practicarla supone una decisión personal, una iniciativa voluntaria que expresa interés por la Palabra de Dios y deseo de acercarse a ella. En otras palabras, la *lectio divina* es ponerse en camino para avanzar en la vía de la oración y la contemplación, dejándose guiar por el Espíritu y sus inspiraciones.
- b) El ejercicio de la *lectio* es *ordenado*, es decir, sigue un orden determinado que responde a una dinámica interna que dirige su funcionamiento. Para acercarse a la Palabra de Dios es necesario saber qué es lo que se busca, qué es lo que se desea encontrar, qué camino hay que tomar para alcanzar el objetivo que uno se ha propuesto. No es posible adentrarse en el bosque de la Palabra de cualquier manera, sin preparación, de prisa y corriendo, sin orden ni concierto, pues se corre el riesgo de extraviarse. Sin ese orden, la *lectio* podría resultar un ejercicio árido, estéril e incluso poco provechoso.
- c) *Escuchar* a Dios, que nos habla a través de su Palabra: en eso consiste el ejercicio ordenado de la *lectio*. “Escuchar” no es sinónimo de “oír”. Se pueden oír muchas cosas sin prestar atención a ninguna, es decir,

sin escucharlas. Escuchar supone una implicación voluntaria por parte del sujeto, un salir de sí mismo para abrirse a la realidad del otro, una disposición a acogerlo y a entablar un diálogo amistoso. La persona que sabe escuchar posee la sabiduría del corazón. Es alguien que sabe retirarse ante el otro, dejarle espacio, ofrecerle el primer puesto. La escucha de la Palabra de Dios no puede estar supeditada a nuestros intereses u objetivos. No se trata de buscar con afán algo novedoso, sorprendente, o algo que contar a los demás. Al contrario, hay que acallar nuestro ruido interior y pacificar nuestro corazón para escuchar a Dios. Debemos dejar que Dios nos hable en el silencio, sin avasallarle con nuestros problemas, preocupaciones y ruegos incesantes. Avanzar en la vida espiritual significa avanzar en la escucha de Dios y de los demás. Según el prior de Bose, "la escucha es la actitud contemplativa, antiidolátrica por excelencia. Gracias a ella, el cristiano intenta vivir siendo consciente de la presencia de Dios, del Otro que fundamenta el misterio irreducible de toda alteridad. El cristiano vive de la escucha"<sup>23</sup>.

- d) La *lectio divina* es un ejercicio de escucha *personal* que puede realizarse a solas y en el ámbito de la comunidad. No me refiero exclusivamente a las comunidades religiosas, sino también a las parroquiales y a los diversos grupos eclesiales. No se trata de escuchar una homilía, una predicación o una palabra leída en la iglesia, ni tampoco de escuchar una clase o una conferencia sobre la Sagrada Escritura.

<sup>23</sup> E. Bianchi, *Le parole della spiritualità*, Rizzoli, Milán 1999, p. 77.



La *lectio divina* es una escucha personal, nunca individualista, de la Palabra de Dios, que se practica en la comunión eclesial. Decían los antiguos: “*Ecclesia tenet et legit librum Scripturarum*” (“Es la Iglesia la que posee y lee el libro de las Escrituras”). Hay una fórmula de san Bernardo que expresa muy bien la relación entre comunidad y *lectio divina*: “*Liber est speculum*”. Con ella, Bernardo define la comunidad como espejo de la Biblia, y el Libro como espejo de la comunidad. En palabras de Enzo Bianchi, “la comunidad es inseparable de la Escritura, porque el Libro sin la comunidad no es nada y la comunidad no puede subsistir sin el Libro, porque en él encuentra su identidad”<sup>24</sup>.

- e) El ejercicio consiste en escuchar la *Palabra* con mayúscula, la Palabra de Dios. Dice el cardenal Martini que en la *lectio divina* “es Dios quien habla, es Cristo quien habla, es el Espíritu el que habla”. A este propósito, quisiera retomar una cuestión ampliamente discutida en el Sínodo de la Palabra y recogida en la *Verbum Domini* 7 bajo el título “Analogía de la Palabra de Dios”. Se trata del uso analógico que hacemos de la expresión “Palabra de Dios” y de sus distintos significados. Con mucho acierto se habló en el Sínodo de una sinfonía de la Palabra, de “un canto a varias voces”<sup>25</sup>. Si, por una parte, “Palabra de Dios” se refiere a la comunica-

<sup>24</sup> E. Bianchi, “La lectio divina oggi, una sfida per la pastorale”, conferencia pronunciada con ocasión del 30 aniversario de la fundación de la Federación Bíblica Católica (FEBIC), en San Anselmo, Roma, mayo de 1999. Cf. íd., “Les enjeux de la ‘lectio divina’ aujourd’hui”, *La Vie Spirituelle* 81 (2001) 408.

<sup>25</sup> *Instrumentum Laboris*, 9.

ción que Dios hace de sí mismo, por otra asume otros significados diversos y relacionados entre ellos. Por encima de todo, la Palabra de Dios es la persona de Jesucristo, “la Palabra/el Verbo (*el Logos*) hecho carne”, tal como afirma el prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,14). Ahora bien, la Palabra de Dios se expresa además por medio de la creación, de la historia de la salvación y de la tradición viva de la Iglesia. En fin, la Palabra de Dios es la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento. Aunque es verdad que la Escritura contiene la Palabra de Dios, esta trasciende la Escritura. Por este motivo, el cristianismo no puede definirse como una religión del Libro, sino como la religión de una persona, de Jesucristo, de la Palabra de Dios encarnada.

## Descripción de la lectio divina

El esquema clásico de la *lectio divina* en cuatro pasos (*lectio, meditatio, oratio* y *contemplatio*) fue, podríamos decir, sistematizado por Guigo II el Cartujo (†1188), también llamado el Angélico<sup>26</sup>. Tenemos escasas noticias de su vida. Fue el noveno prior de la Gran Cartuja de Grenoble desde 1174 hasta 1180 y autor de la *Scala claustralium* (“Escala de los monjes”) o *Scala paradisi* (“Escala del paraíso”), unas *Meditaciones* en forma de *lectio divina* y otra obra que contiene un comentario sobre el *Magnificat*. Guigo pasó a la posteridad gracias a la pri-

<sup>26</sup> Cf. A. M. Martín Fernández-Gallardo, *La Scala Claustralium de Guigo II, el Cartujo. Experiencia y método de la lectio divina* (Colección Espiritualidad monástica 31), Monte Casino, Zamora 1994, pp. 24-25.

mera obra citada, que alcanzó una gran difusión entre los monjes y los laicos, siendo atribuida (los cartujos no firmaban sus escritos) a san Agustín, san Bernardo y san Buenaventura.

La *Escala de los monjes*, redactada en 1150, es una carta de estilo espontáneo y familiar que Guigo escribe a Gervasio, un compañero cartujo, sobre la vida contemplativa<sup>27</sup>. La imagen de la escalera, muy frecuente en el mundo antiguo y medieval, “expresa el deseo, la aspiración radical del hombre a Dios, de la criatura al Creador, del alfa del mundo a la omega de la escatología”<sup>28</sup>. Por medio de dicha imagen, Guigo describe un camino espiritual que conduce al monje hasta Dios: “Esta es la *escala de los monjes* por la que se sube de la tierra al cielo”<sup>29</sup>. La escalera tiene cuatro peldaños, que no son sino los cuatro pasos, grados o momentos fundamentales de la lectura orante: *lectio*, *meditatio*, *oratio* y *contemplatio*. De este modo, la *lectio* se convierte en un recorrido, en apariencia ascendente, cuyo único objetivo es el encuentro con Dios: “La *lectura* investiga la dulzura de la vida bienaventurada, la *meditación* la encuentra, la *oración* la pide y la *contemplación* la saborea”<sup>30</sup>. Es de señalar la comparación que Guigo establece entre estos cuatro peldaños y la acción de comer: “La *lectura* sirve a la boca un manjar sólido, la *meditación* lo mastica y lo tritura, la *oración* le saca el sabor y la *contemplación* es la dulzura misma que alegra y conforta”<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> C. Granado, “Guigo II, Carta sobre la vida contemplativa (Escala de los monjes). Introducción, traducción y notas”, en *Proyección* 46 (1999) 291-304.

<sup>28</sup> A. M. Martín Fernández-Gallardo, *La Scala Claustralium de Guigo II*, p. 19.

<sup>29</sup> C. Granado, “Guigo II, Carta sobre la vida contemplativa”, p. 293.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 294.

<sup>31</sup> *Ibid.*

El primer peldaño, es decir, la base de la escalera, es *la lectura* propiamente dicha. Se trata de leer el texto bíblico de forma pausada, atenta y repetida, y de comprenderlo en su sentido literal e histórico. Es el nivel más superficial, más exterior, pero resulta indispensable para pasar a los niveles sucesivos.

De la lectura se pasa a *la meditación* entendida como una reflexión sobre los valores profundos contenidos en el texto y sobre cada uno de sus detalles. Una vez que se ha captado el sentido profundo del pasaje, se intenta aplicarlo a la propia vida. Aunque Guigo no la menciona, la actitud de María de Nazaret es la que mejor ilustra este segundo peldaño de la escalera. Ella es icono de la escucha, modelo de recepción y acogida de la Palabra. Sin nunca separar la inteligencia del corazón, escuchaba y meditaba la Palabra a través de un proceso interior de maduración. No solo la recibía y acogía como un don sino que la valoraba, le daba su consentimiento y la ponía en práctica, no sin antes confrontarla dentro de sí (cf. Lc 2,19.51). El verbo "confrontar" viene del griego *symbollein* (formado de *syn*, "con", y *ballein*, "echar"). Podemos imaginarnos el corazón de María como un horno en el que se echan palabras, experiencias, eventos... Allí se funden y clarifican, se liman e iluminan recíprocamente. En el corazón de María, todas las palabras escuchadas, las experiencias sufridas, los acontecimientos vividos, se confrontaban unos con otros hasta hacerse transparentes y luminosos<sup>32</sup>.

Sigue, luego, el peldaño de *la oración*. Es un momento de elevación y deseo, de fervor y dolor, en el que el cre-

<sup>32</sup> Cf. I. Gargano, *Iniziazione alla "lectio divina"* (Conversazioni bibliche), Dehoniane, Bologna 1992, pp. 55-56. Ver también las tres fases de la *meditatio*: cosecha, *ruminatio* y confrontación (pp. 57-62).

yente experimenta la amargura y la tristeza de la propia debilidad e imperfección frente a la verdad perfecta de Dios. Con toda humildad, el orante invoca al Señor, a quien reconoce como único protagonista de su vida. Así entendida la oración consiste en un diálogo con Dios tejido de silencio, escucha, súplicas y alabanzas<sup>33</sup>, cuyo principal objetivo es obtener un corazón puro.

Este diálogo realizado en la oración predispone al creyente para la contemplación, el escalón más elevado y momento final de la *lectio*, que a su vez es el más difícil de explicar, porque se sitúa en un nivel completamente espiritual que escapa a la razón. Es la fase del abandono total en Dios. El orante entra en una dimensión de apertura y acogida de los dones del Espíritu que le permite entrar en íntima comunión con Dios.

Aunque Guigo hable de peldaños, escalones o grados, no hay que pensar en la *lectio* como un esquema fijo e inflexible que requiere haber superado el primer peldaño antes de acceder al segundo, y así sucesivamente: “En la *lectio*, la sucesión o escalonamiento es más lógico que cronológico”<sup>34</sup>. En la práctica, los cuatro peldaños están interrelacionados y se reclaman uno a otro, pues, aun cuando una persona haya alcanzado el grado de la contemplación, siempre tendrá que estar leyendo la Escritura. Asimismo, el principiante que se inicia en la lectura de los textos bíblicos deberá adoptar desde el primer momento una actitud contemplativa mientras lee. Ya lo decía el propio Guigo: “La lectura sin la meditación es árida, la meditación sin la lectura es errónea, la oración sin

<sup>33</sup> Sobre los distintos tipos de oración, cf. I. Gargano, *Iniziazione alla “lectio divina”*, pp. 73-77.

<sup>34</sup> H. Raguer, “La lectio divina”, p. 76.

la meditación es tibia, y la meditación sin la oración es infructuosa. La oración con la devoción sirve para alcanzar la contemplación; la obtención de la contemplación sin la oración resulta rara o milagrosa”<sup>35</sup>.

En conclusión, la *Escala de los monjes* no describe “una simple técnica espiritual o una mera forma de orar a partir de la Biblia. Mucho más que esto, lo que el prior cartujo traza en su obrita, en sintonía con la espiritualidad de su tiempo, es todo un camino de transformación espiritual integral, que empieza por la ‘corteza’ de la *lectio...*, prosigue a través de la *meditatio* y la *oratio...*, llega a su cumbre en esta vida en la experiencia divinizante de la *contemplatio...* y desemboca –o al menos debería desembocar– en el mar abierto de la visión de Dios en la eternidad, donde la *contemplatio-degustatio* alcanzará la plenitud definitiva y su estabilidad, cesará la intermitencia de las visitas y se establecerá por fin la Presencia”<sup>36</sup>.

## La práctica de la lectio divina

La *lectio divina* es un tema actual, pero no es una moda del momento. Como hemos visto anteriormente, sus raíces se hunden en los primeros siglos del cristianismo, más exactamente en la época patrística y el monacato primitivo. En la actualidad, como bien señalaba el *Instrumentum Laboris*, se advierte la necesidad de adecuar la forma clásica de la *lectio divina* a las diversas situaciones, teniendo en cuenta las posibilidades reales de los fieles. En el año 2005, en sus palabras dirigidas a los partici-

<sup>35</sup> C. Granada, “Guigo II, Carta sobre la vida contemplativa”, p. 301.

<sup>36</sup> A. M. Martín Fernández-Gallardo, *La Scala Claustralium de Guigo II*, p. 110.

pantes en el congreso internacional “La Sagrada Escritura en la Vida de la Iglesia”, organizado por la FEBIC (Federación Bíblica Católica) con motivo del 40 aniversario de la *Dei Verbum*, Benedicto XVI ya veía la necesidad de impulsar la práctica de la *lectio divina* “mediante la utilización de métodos nuevos, adecuados a nuestro tiempo y ponderados atentamente”<sup>37</sup>.

Muchos son, efectivamente, los métodos que hoy día se utilizan en distintas partes del mundo. Algunos de ellos, como el antes citado “método Lumko” o de los “siete pasos” (Sudáfrica), o como los “círculos bíblicos” del carmelita Carlos Mesters<sup>38</sup> (Brasil), se han hecho mundialmente famosos. Otros tienen una difusión más bien local y son conocidos en sus respectivos países. Me limito a dos ejemplos muy significativos en el ámbito italiano, la *lectio divina* de la comunidad ecuménica del monasterio de Bose, en la región de Biella (Piamonte), entre Milán y Turín, fundada por Enzo Bianchi<sup>39</sup> en 1965, y la que se realiza desde el año 1995 en la parroquia de Santa María en Traspontina de Roma, dirigida por el carmelita Bruno Secondin<sup>40</sup>.

Sería interesante hacer una presentación de los métodos mencionados, pero como esta es una empresa que,

<sup>37</sup> Benedicto XVI, Ad Conventum Internationalem *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa* (16.9.2005): AAS 97 (2005) 957.

<sup>38</sup> C. Mesters, *Hacer arder el corazón. Introducción a la lectura orante de la Palabra*, Verbo Divino, Estella 2006.

<sup>39</sup> E. Bianchi, *Pregare la Parola. Introduzione alla “lectio divina”*; íd., *La lettura spirituale della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998; íd. *et al.*, *La lectio divina nella vita religiosa*, Qiqajon, Magnano 1994.

<sup>40</sup> B. Secondin, *La lettura orante della Parola. “Lectio divina” in comunità e in parrocchia*, Messaggero, Padua 2001.

evidentemente, sobrepasa nuestras posibilidades, me li-  
mito a ofrecerles mi versión personal por medio de un  
esquema. En un primer momento fue pensado para las  
comunidades religiosas; sin embargo, también puede  
ser utilizado por grupos juveniles, vocacionales, de ora-  
ción o parroquiales. Se trata de un esquema flexible,  
que puede adaptarse a las necesidades e inquietudes de  
los participantes y a las circunstancias de tiempo y lu-  
gar. Yo misma lo he ido retocando a partir de la expe-  
riencia.

## **Estructura de la lectio divina**

### **1. Invocación al Espíritu Santo**

#### **2. Lectio**

- Lectura pausada por un lector/lectora.
- Lectura personal del texto (15 minutos).

#### **3. Meditatio**

- Explicación del texto por parte de la persona que  
guía la *lectio* (10 minutos).
- Silencio para favorecer la meditación (10 minutos).
- Compartir comunitariamente algún punto del  
texto (10 minutos).

#### **4. Oratio**

- Oraciones espontáneas a partir del texto (10 mi-  
nutos).

#### **5. Contemplatio**

- A nivel personal (5 minutos).

#### **6. Canto final**



Añado algunas observaciones al esquema:

- a) La frecuencia de la *lectio* varía según las posibilidades de los grupos y comunidades: cada día, una vez por semana, una vez al mes.
- b) Se puede hacer la *lectio* sobre un determinado libro de la Biblia de forma continuada o también sobre el evangelio del domingo. En este caso, es conveniente hacer la *lectio* el sábado por la tarde o el domingo por la mañana antes de la celebración.
- c) Es bueno que, por turnos, todos los participantes se involucren en la preparación de la *lectio*.
- d) Se puede terminar la *lectio* con el rezo de vísperas o hacerla a continuación de los laudes.

## Palabras de un experto

Concluyo con unas palabras de Hilari Ragner, gran conocedor de la *lectio divina*:

“Una lectura orante significa que mientras se lee (mental o vocalmente, a solas o en grupo) la mente considera atentamente las palabras del texto, pero al mismo tiempo la imaginación y los afectos vuelan, para tomar conciencia de aquello que Dios nos dice concretamente ahora y aquí a través de aquellas palabras, y se establece un coloquio en el cual respondemos con corazón agradecido a aquello que Dios nos dice, promete o advierte; y entonces, interpelados por la Palabra, nos convertimos a la voluntad divina: ‘Si hoy escucháis mi voz, no endurezcáis vuestros corazones’ (salmo 95). El texto sagrado es río de agua viva por cuyo curso Dios llega al corazón del hombre, convirtiéndose en trampolín desde el que el orante salta una y otra vez hacia Dios. Las palabras divinas, que son iguales para todos los que las escuchan en una misma asamblea o las leen en lugares muy distantes, suscitan en cada persona unas reso-

nancias personalísimas, y por tanto variadas, como si cada uno bordase el texto sagrado con sus intuiciones personales y lo enriqueciera con sus sentimientos más profundos. No es que esta sobrecarga personal sea más importante que la Palabra de Dios, pero sin ella la Palabra resbala y la oración enmudece<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> H. Ragner, "La lectio divina", pp. 76-77.



## Lectio divina sobre Ez 37,1-14: “Espíritu, ven desde los cuatro vientos”

### Introducción a Ez 37,1-14

El pasaje 37,1-14 es uno de los más famosos de Ezequiel, el profeta que sintió su vocación durante el exilio en Babilonia (593 a.C.) y realizó su ministerio entre los deportados<sup>1</sup>. Recordemos que Jerusalén tuvo que entregarse en marzo del año 597 a.C. a los babilonios y que a la capital del imperio fueron deportados el joven rey Joaquín, unos miles de personas que pertenecían a la clase dirigente y algunos sacerdotes (entre ellos, el profeta Ezequiel) y artesanos cualificados. Este fue el primer destierro de Judá a Babilonia.

Ezequiel inició su ministerio coincidiendo con la última parte de la actividad profética de Jeremías, a quien, con toda probabilidad, había visto y escuchado en Jerusalén, lo que explica la afinidad y familiaridad temática con la profecía de este último y también el recurso al estilo biográfico. En efecto, llama la atención el carácter tan insólito del libro de Ezequiel, cuyo contenido, excepto en 1,3 y 24,24, se presenta en primera persona del singular

<sup>1</sup> Para una introducción al libro de Ezequiel, cf. G. Savoca, *El Libro de Ezequiel* (Guía Espiritual del Antiguo Testamento), Herder – Ciudad Nueva, Barcelona – Madrid 1992, pp. 12-42.

que se identifica con la voz del profeta, es decir, del “profeta que habla en el texto”.

Pese a la fuerte presencia literaria del yo de “Ezequiel” en el libro, son muy pocos los datos biográficos que conocemos del profeta. Según Ez 1,3, era sacerdote e hijo de un tal Buzí, personaje desconocido; estaba casado, y su mujer, a quien amaba mucho, murió en Babilonia durante los últimos días del asedio definitivo contra Jerusalén en el 587/586 (Ez 24,15ss.). Aparte de estos cuatro datos, el personaje histórico se oculta tras el mensaje que formula con un carácter de urgencia imperiosa. Desconocemos cuándo terminó su ministerio profético y la fecha de su muerte.

El libro de Ezequiel atrae la atención del lector por las numerosas visiones que narra mediante imágenes de una gran fuerza expresiva, que en ocasiones llegan a lo excéntrico (cf. caps. 1–3; 8–11; 37,1-14; 40–48), y por los relatos de acciones simbólicas, que en algunos casos resultan extrañas (véanse, en particular, los capítulos 4–5). Entre las visiones sobresale el pasaje seleccionado, a veces llamado “La visión de los huesos secos” o “La visión de los huesos y del espíritu” (Ez 37,1-14).

Ez 37,1-14 pertenece a la tercera parte del libro (caps. 33–48), que está formada predominantemente por pasajes de tono optimista a los que la jerga especializada denomina “oráculos de salvación”. Esta parte comienza (cap. 33) con el anuncio de la caída de Jerusalén y la destrucción de Israel, al que sigue, en los caps. 34–37, el tema de la renovación del pueblo; a continuación, en los caps. 38–39, se anuncia la destrucción definitiva de todas las fuerzas hostiles al pueblo y, finalmente, en los caps. 40–48, se presenta un proyecto para reconstruir todas las institu-

ciones que encarnan el concepto de salvación, a saber, el templo, Jerusalén y el país de Israel. Resulta interesante ver cómo el libro comienza con una gran visión en Babilonia (caps. 1–3) y termina con una gran visión sobre Jerusalén (caps. 40–48), produciéndose, así, un salto desde la primera urbe hasta la Ciudad Santa.

## La visión de los huesos secos (Ez 37,1-14)

La estructura del pasaje no presenta dificultad alguna. Está formada por dos partes, una visión (37,1-10) y su respectiva interpretación (37,11-14), que son narradas por el mismo Ezequiel. La visión constituye la representación simbólica de un hecho relevante en la experiencia espiritual del profeta, y la interpretación la explica con el objetivo de esclarecer lo experimentado. La parábola del sembrador en Mt 13,1-23 tiene la misma estructura. En primer lugar, Jesús cuenta la parábola (Mt 13,1-9) y a continuación explica su significado aplicándola al contexto de quienes le escuchan (Mt 13,18-23).

Esta estructura tan sencilla, que, por una parte, facilita la lectura y la comprensión del texto, puede dar la impresión, por otra parte, de que nos encontramos ante un texto que resulta fácil y que, por tanto, no es profundo, lo que, a todas luces, no es verdad. En su comentario a los profetas, Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz dicen lo siguiente: “Ante todo, hay que leerlo [este pasaje] dejándose impresionar por la concentración en huesos y espíritu, el movimiento dramático, la pregunta radical de la existencia humana”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> L. Alonso Schökel – J. L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario*, vol. II, Cristianidad, Madrid 1980, p. 820.

*a) El problema de fondo*

El problema de fondo al que “La visión de los huesos” quiere dar una respuesta lo constituye el abatimiento en el que se encuentran los deportados (descrito en el cap. 33). De hecho, en 37,11c-e se vuelve a presentar una triple lamentación del pueblo: “Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros”. En este contexto, los “huesos” se entienden en sentido metonímico (la parte por el todo), es decir, se refieren al ser total de quien habla. Esta lamentación evoca la de 33,10: “Y tú, hijo de hombre, di a la casa de Israel: ‘Vosotros andáis diciendo: Nuestros crímenes y nuestros pecados pesan sobre nosotros y por causa de ellos nos consumimos. ¿Cómo podremos vivir?’”. Vemos expresado aquí el principio del fatalismo inexorable, según el cual la condenación es inevitable por los pecados del pasado.

Ahora bien, ¿en qué condiciones materiales y espirituales vivían los deportados en Babilonia? Si nos atenemos al número (unas 24.000 personas), resulta que los deportados constituían una minoría de la población de Judá, pero, si prestamos atención al factor social, esta minoría estaba formada por los que tenían más importancia en el reino (nobles, terratenientes, mandatarios y funcionarios de la corte, sacerdotes, escribas y artesanos cualificados en los ramos de la madera y del metal). Los deportados se consideraban la mejor parte de Israel, el “resto elegido” que había sido anunciado por los profetas. En efecto, eran la clase dirigente, el sector más culto de toda la población, y fueron ellos los que, con toda probabilidad, recogieron y redactaron cuanto sobrevivió de las tradiciones de su pueblo.

Por otra parte, debemos tener en cuenta que los babilonios, a diferencia de los asirios del siglo VIII a.C., agruparon a los judeos deportados entre los poblados del sur de Babilonia, donde poseían cierta libertad para resolver sus propios asuntos bajo la autoridad de los “ancianos del pueblo” (cf. Ez 8,1; 14,1; 20,1-3). Por Jr 29 sabemos que los exiliados de la primera deportación podían comprar tierras en Babilonia y construirse casas, como también podían comunicarse con la lejana patria a través de cartas llevadas por mensajeros. Estos datos presuponen que los exiliados habían conseguido, en un tiempo relativamente breve, cierto nivel de prosperidad. Recapitulando: no vivían en unas condiciones duras, aunque es cierto que había cambiado bastante su situación con respecto al período anterior, es decir, cuando eran las clases privilegiadas del reino de Judá.

El exilio provocó una profunda crisis religiosa en el pueblo, pues lo entendió como una de las peores catástrofes de su historia: ¿cómo podía seguir creyendo en el poder de Yahvé si su templo había sido profanado y destruido, su rey davídico apresado y exiliado, y su tierra prometida había pasado al dominio babilónico? Frente a esta situación, fueron numerosos los deportados que renunciaron a su fe, y quienes se mantuvieron fieles tuvieron que sufrir mucho; basta, en este sentido, con que leamos el salmo 137: “Junto a los canales de Babilonia nos sentábamos a llorar...”. Algunos se vieron tentados a recurrir a la magia y la adivinación para conocer y poder controlar el futuro incierto (como se deduce de las polémicas proféticas contra estas prácticas, por ejemplo, en Is 47 y Ez 13). Por tanto, esta es la situación histórica a la que quiere dar una respuesta “La visión de los huesos secos”.



### b) *La visión (37,1-10)*

El relato de la visión se compone de una introducción (vv. 1-2) y de su despliegue en dos momentos (vv. 3-8 y vv. 9-10); cada momento consta, a su vez, de una palabra de Yahvé y del efecto que tiene sobre los huesos.

#### *INTRODUCCION (37,1-2)*

<sup>1</sup>*La mano del Señor se posó sobre mí y el Señor me llevó afuera en espíritu y me colocó en la llanura que estaba llena de huesos; <sup>2</sup>me hizo pasear a su lado por todas partes. Vi una enorme cantidad en la superficie del valle y todos estaban secos.*

En el v. 1 falta la fecha, que, sin embargo, aparece en otros relatos visionarios. En nuestro caso, el relato comienza con la frase típica “la mano del Señor se posó sobre mí” (cf. 1,3 y 8,1). Al entrar en éxtasis, Ezequiel es llevado “en espíritu” a “una llanura”. Aunque el texto no lo afirma explícitamente (cf., no obstante, 3,22-23 y 8,4), este valle o llanura es la región de Kabar en la que vivían los israelitas exiliados. El valle está lleno de huesos secos y calcinados. De las diez ocasiones en las que aparece el vocablo “huesos” en el texto, esta es la primera vez que se menciona, como también sucede con el término “espíritu” (*ruah*). Es inevitable que el término se traduzca con equivalentes diferentes, puesto que en hebreo es polisémico, es decir, significa al mismo tiempo “viento”, “soplo”, “aliento” y “espíritu”. Pero la idea fundamental que se quiere transmitir resulta clara, a saber, el fuerte contraste entre los dos elementos, los huesos y el espíritu. La inmovilidad y la materialidad de los huesos se contraponen con el dinamismo y el carácter inaprehensible del espíritu. Los huesos están adheridos a la tierra, mien-

tras que el espíritu vuela hacia lo alto. Los dos elementos representan la oposición radical entre la muerte y la vida, entre la caducidad humana y la eternidad divina.

La mano del Señor (su fuerza y poder) y su espíritu (que es principio de vida) conducen al profeta al valle de los huesos secos. La fuerza y vitalidad de Dios contrastan intensamente con el valle de la muerte, en el que no hay el menor indicio de vida<sup>3</sup>. El profeta recorre la llanura en todas las direcciones, contemplando con silencio sepulcral aquel espectáculo. Podemos imaginarlo caminando a pie y trasladándose sin dificultad de una parte a otra. En cambio, los huesos están desparramados por la tierra, inertes, inmóviles. He aquí otro fuerte contraste: el dinamismo del profeta se contrapone con la inacción de los huesos.

En el v. 2, por tanto, se logra describir perfectamente el contenido de la visión de Ezequiel: un panorama espantoso de huesos esparcidos por el valle, huesos que están secos. Es un valle vasto, blanco y silencioso, en el que reina la muerte.

*PRIMER MOMENTO (37,3-8)*

<sup>3</sup>Me dijo: “Hijo de hombre, ¿podrán revivir estos huesos?”. Yo respondí: “Señor Dios, tú lo sabes”. <sup>4</sup>Me replicó: “Profetiza sobre estos huesos y diles: ‘Huesos secos, escuchad la palabra del Señor. <sup>5</sup>Así dice el Señor Dios a estos huesos: Haré entrar en vosotros el espíritu y reviviréis. <sup>6</sup>Pondré sobre vosotros tendones y os haré crecer la carne; extenderé la piel sobre vosotros e infundiré en vosotros el espíritu y reviviréis. Sabréis que yo soy el Señor”. <sup>7</sup>Profeticé según la orden recibida; mientras profetizaba, escuché un ruido y vi que los huesos se

<sup>3</sup> L. Alonso Schökel – J. L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario*, vol. II, p. 820: “El valle es lo profundo y horizontal, tajo en la tierra de los vivos que parece entrar en el reino de la muerte”.

*movían y se acoplaban entre ellos, cada uno con el que le correspondía [lit., hueso sobre hueso].<sup>8</sup> Miré y vi aparecer tendones sobre ellos; la carne crecía y la piel los recubría, pero no había espíritu en ellos.*

Con la pregunta que el Señor hace a Ezequiel en el v. 3, el texto pasa de la descripción a la acción. Se trata claramente de una pregunta retórica, pues es evidente que los huesos están bien muertos y la respuesta —en una época en la que aún no se creía en la resurrección— no podía no ser sino negativa. Sin embargo, Ezequiel responde (v. 3b) de modo impreciso, dejando así una puerta abierta a la posibilidad de que Dios actuara con su poder, tal vez apoyándose en la base de ciertos precedentes del pasado (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,31-37). “Señor Dios, tú lo sabes”, es decir, “Señor Dios, tú puedes hacerlo todo. Así que, si es tu voluntad, estos huesos revivirán”. Desde un punto de vista meramente humano, los deportados no tienen ninguna salida, no tienen posibilidad de salvarse. Pero precisamente en este momento en el que se derrumban todas las esperanzas es cuando interviene el Señor<sup>4</sup>.

A continuación (vv. 5-6) se ordena a Ezequiel que profetice a los huesos y les anuncie que volverán a la vida por el poder de Dios. Es realmente toda una ironía: ¿cómo van a escuchar la palabra del Señor unos huesos calcinados? Si no han querido escucharla cuando estaban vivos, aún menos la escucharán en las condiciones en que se encuentran ahora. Aun así, esta es la orden que da el Señor: profetizar a los huesos secos. Examinemos el con-

<sup>4</sup> Cf. G. Boggio, *Lectio divina del profeta Ezechiele*, Leggere le Scritture 4, Messaggero, Padua 1997, pp. 91-92.

tenido de la profecía que Ezequiel debe proclamar en nombre de Dios. Prestemos atención a los verbos (“hacer entrar”, “poner sobre”, “hacer crecer”, “extender”, “infundir”, “revivir”) y a los sustantivos (“tendones”, “carne”, “piel” y, sobre todo, “espíritu de vida”). El modo de hablar del Señor rezuma dinamismo, actividad, vitalidad. “Sabréis que yo soy el Señor”, es decir, sabréis que nada me es imposible. Por sus palabras sabemos que el Señor puede dar vida a un montón de huesos calcinados, pues es el Señor de la vida y de la muerte.

La ejecución de la orden se nos cuenta en los vv. 7-8, en la primera vez que, en el relato, Ezequiel interviene directamente anunciando el mensaje que el Señor le había ordenado profetizar. Sin embargo, sorprende que, como veremos, la ejecución quede incompleta. La tierra tiembla ante la palabra del Señor (se escuchan ruidos, se ven movimientos), lo que corrobora su fuerza. Al mismo tiempo, los huesos comienzan a moverse y a buscar al que le corresponde (en hebreo, “hueso sobre hueso”). Así, poco a poco, acompañados por el ruido, como en una danza simbólica, los huesos se recomponen, adquiriendo forma humana, el esqueleto, al que posteriormente se le añaden los tendones, la carne y la piel. Sin embargo, les falta el espíritu, el principio de vida.

#### SEGUNDO MOMENTO (37,9-10)

<sup>8</sup> *Miré y aparecían los tendones sobre ellos, la carne crecía y la piel los recubría, pero no había espíritu en ellos.* <sup>9</sup> *El Señor añadió: “Profetiza al espíritu, hijo de hombre, y anuncia al espíritu: ‘Así dice el Señor Dios: Espíritu, ven desde los cuatro vientos y sopla sobre estos muertos para que revivan’”.* <sup>10</sup> *Yo profeticé como me había ordenado y el espíritu entró en ellos, y regresaron a la vida y se pusieron de pie; eran un ejército grande, enorme.*

Tras profetizar a los huesos, Ezequiel se convierte también en espectador de la profecía. Contempla en silencio el modo en que se van cumpliendo las palabras divinas. Todo acontece tal como Dios lo había dicho, pero falta el principio vital, es decir, el espíritu (v. 8). No es suficiente con que posean tendones, carne y piel<sup>5</sup>.

Ezequiel recibe otra orden (v. 9). Ahora tiene que profetizar al espíritu para que dé vida a los huesos: “Espíritu, sopla sobre estos muertos”. Notemos que es la primera vez que se habla de muertos en lugar de huesos. Nos encontramos en el segundo momento de la acción divina. Solo el espíritu puede hacer pasar a los huesos de la muerte a la vida. El espíritu es el principio vital del que brota la vida. Es el sople sutil, transmisor de vida, que viene desde los “cuatro vientos”, es decir, desde los cuatro puntos cardinales del universo. Por tanto, su presencia abarca todo el universo.

Ezequiel actúa de nuevo como profeta, comunicando la palabra divina, y el espíritu, a su vez, obedece la orden recibida (v. 10). El proceso termina de forma impresionante: los huesos se incorporan. Los huesos, que durante toda la visión no se han movido, esparcidos por la llanura, casi confundándose con el suelo del valle, cambian ahora de posición: de la horizontal (muerte-tierra) pasan a la vertical (vida-relación con Dios). El texto concluye con una imagen que expresa la grandeza de la intervención de Dios: “Eran un ejército grande, enorme”.

La presencia de los elementos materiales (en este caso los huesos) y del espíritu de vida nos hace recordar el texto de Gn 2,7: “Yahvé Dios modeló al ser humano con el

<sup>5</sup> Cf. G. Boggio, *Lectio divina del profeta Ezechiele*, pp. 93-94.

polvo del suelo (el elemento material) y sopló en sus narices un aliento de vida, y así el ser humano se convirtió en un ser vivo”. Aunque en este texto del Génesis no aparece la palabra “espíritu” (*ruah*), parece percibirse en Ez 37,5-10 el motivo de la nueva creación. En cualquier caso, lo fundamental se encuentra en el paso de la muerte a la vida.

*c) Interpretación de la visión (37,11-14)*

El significado simbólico de la visión se explica en dos partes: en primer lugar se explica al mismo profeta (v. 11) y, en segundo lugar, a todo el pueblo de Israel (vv. 12-14). Al mismo tiempo, esta doble interpretación constituye un ejemplo del género denominado “controversia profética”, que en este caso consiste en una afirmación del pueblo (v. 11b-e) y su refutación posterior por parte de Dios (vv. 12-14).

<sup>11</sup>*Me dijo: “Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos andan diciendo: ‘Nuestros huesos se han secado, nuestra esperanza se ha desvanecido, estamos acabados.’*

<sup>12</sup>*Por eso, profetízales diciendo: ‘Así dice el Señor Dios: Voy a abrir vuestros sepulcros; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo a la tierra de Israel. <sup>13</sup>Reconoceréis que yo soy el Señor cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestros sepulcros, pueblo mío. <sup>14</sup>Haré entrar en vosotros mi espíritu y reviviréis; os haré descansar en vuestra tierra. Sabréis que yo soy el Señor. Lo he dicho y lo haré”.* Oráculo del Señor Dios.

En las palabras dirigidas directamente al profeta (“hijo de hombre” en el libro) se dice con toda claridad que la visión se refiere a “toda la casa de Israel”, es decir, a los que expresan la triple lamentación en 11c-e, sobre quie-

nes ya hemos hablado al comienzo de nuestra explicación. Por tanto, se trata de un discurso metafórico cuyo sujeto es la comunidad. Los huesos que hemos visto en la llanura son los huesos de la casa de Israel, los huesos de los israelitas exiliados, que, aunque siguen con vida, se sienten secos, calcinados, agotados, muertos. Los huesos, que en sentido metafórico significan la “fuerza”, han dejado de gobernar. Ya no sostienen al cuerpo de modo articulado y armónico, porque han perdido los vínculos entre ellos y la protección que los cubría. Esparcidos en la llanura, los huesos son la imagen viva de la muerte. El pueblo siente que se muere; su esperanza se ha desvanecido, porque lo ha perdido todo: la familia, la tierra, la confianza... El pueblo ha perdido al Señor, que es el único que puede hacerlo revivir.

En el v. 12, Ezequiel tiene que anunciar tres acciones de Yahvé casi como una respuesta a la triple lamentación del pueblo en el v. 11. Notemos la doble referencia a los “sepulcros” y las “tumbas”, que no se mencionan en la visión. Ahora bien, el texto no se refiere a la resurrección individual, sino a la recuperación de la vida por parte de un pueblo que “murió” tras la catástrofe del año 586. Por esta razón seguimos la traducción de la edición de 2008 de la versión oficial de la Conferencia Episcopal Italiana: “Os haré salir” (*ʾh* en hifil), que es el verbo típico usado para referirse a la salida de Egipto (“os haré salir del país de Egipto”). Así pues, a la imagen de los huesos secos se le añaden las de los cadáveres, los sepulcros y las tumbas. Sin embargo, el amor que el Señor siente por su pueblo es tan intenso que lo hace salir de la “tumba” del exilio y subir (lo resucita) a la vida nueva.

Examinemos algunos aspectos de esta última parte del texto. En el v. 13 vuelve a aparecer la *fórmula del recono-*

*cimiento*: “Sabréis/reconoceréis que yo soy el Señor” (cf. vv. 6.14), que es típica del vocabulario del libro, y en el v. 14 encontramos un elemento nuevo en el pasaje, a saber, es la primera vez que se habla del espíritu divino (“mi espíritu”, afirma el Señor). En cuanto al doble sintagma verbal “lo he dicho y lo haré”, podría evocar el primer capítulo del Génesis (“Dios dijo... Dios hizo...”, aunque los verbos son diferentes), cuando Dios crea el universo y al ser humano mediante la palabra. También en este caso, como en los vv. 5-10 (cf. *supra*), es probable que se sugiera el motivo de la “nueva creación”. Aunque de modos diferentes, todos estos motivos expresan la renovación del pueblo, que pasa de la muerte a la vida, y precisamente este es el mensaje cristiano de la Pascua, la victoria de la vida sobre la muerte. Por esta razón, es legítimo que los cristianos interpretemos esta página de Ezequiel “como símbolo perenne de la resurrección”<sup>6</sup>.

Al final de la parábola se producen cambios muy significativos: el pueblo es “mi pueblo”, el espíritu es “mi espíritu” y la tierra de Israel es “vuestra tierra”. La palabra del Señor ha vencido. Es una palabra eficaz, una palabra que realiza lo que dice<sup>7</sup>. A este carácter performativo de la Palabra de Dios se refiere Benedicto XVI en el núm. 53 de la *Verbum Domini*: “En efecto, en la historia de la salvación no hay separación entre lo que Dios *dice* y lo que *hace*; su Palabra misma se manifiesta como viva y eficaz (cf. Heb 4,12), como indica, por lo demás, el sentido mismo de la expresión hebrea *dabar*”.

<sup>6</sup> L. Alonso Schökel – J. L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario*, vol. II, p. 821.

<sup>7</sup> Para una interpretación escatológica de la visión, cf. G. Boggio, *Lectio divina del profeta Ezechiele*, pp. 96-99.



## **Del texto a la vida**

El texto nos presenta una situación de muerte, desesperación, soledad e inacción total, una situación que refleja metafóricamente tantas otras situaciones de nuestro mundo. Pensemos en las guerras que no cesan, en las masacres de poblaciones enteras, en los frecuentes desastres naturales, en la plaga del sida, en el éxodo de quienes no pertenecen a la Comunidad Europea y huyen de la miseria de sus países, en la explotación de los más débiles de la sociedad, en la violencia que a menudo sufren mujeres y niños en sus hogares o en las redes de la prostitución; en la soledad de los enfermos que saben que su dolencia es incurable, en la desesperación de quienes han perdido el trabajo, en la tragedia de las familias rotas, en el abandono del que son víctimas los ancianos, en la persecución de los cristianos en algunos países, y en tantas y tantas injusticias que los poderosos del mundo pretenden ocultar y justificar...

También en nuestras familias y comunidades parroquiales y religiosas vivimos a menudo situaciones de exilio y desolación. Con frecuencia no tienen una solución inmediata. Son complejas, nos complican la vida y nos hacen perder la paz, el equilibrio emocional e incluso la esperanza. Nos referimos, entre otros tantos ejemplos que podríamos poner, a los problemas de relación y comunicación interpersonal; a la monotonía y el cansancio en el trabajo, en la vida de pareja, en la relación entre padres e hijos y en la vida espiritual; a la falta de entusiasmo y de compromiso en nuestras actividades y nuestro apostolado; a la falta de valentía y de iniciativas; al miedo a cambiar nuestra dirección y nuestras actitudes, a afrontar las dificultades, a denunciar las injusticias;

a abrirle un espacio al otro; a abrirnos al diálogo y a compartir nuestra vida y nuestros bienes auténtica y sinceramente.

En nuestra propia vida personal también experimentamos a veces el exilio y nos sentimos desolados. ¿Quién no ha sentido el abandono de Dios o el desvanecimiento de la esperanza ante determinadas circunstancias de la vida que parecen conducir a un callejón sin salida? ¿Quién no ha pensado alguna vez que ha perdido la “perla preciosa” o el “tesoro escondido” que habían marcado nuestra opción en un momento especial de gracia?

Consciente de la miseria de nuestro mundo y de nuestras debilidades y limitaciones en la vida personal, familiar y comunitaria, el Señor se nos reveló mediante su palabra. En ella, es decir, en la Sagrada Escritura, encontramos precisamente la fuente de la vida que nos anima no solo a vivir, sino a vivir con el corazón lleno de alegría y de esperanza a pesar de todas las situaciones de exilio que nos envuelven. El contacto diario con la Palabra de Dios nos llama constantemente a vivir la realidad con un talante de fe. Si nos familiarizamos con ella prestaremos más atención a las necesidades de los demás y esto nos permitirá responder a los retos de un mundo que, aunque actúa frecuentemente contra la ley de Dios, está profundamente sediento de él.

Así pues, ¿cómo responderíamos? ¿Como los huesos secos de la llanura babilónica, que se dejan abatir porque prefieren la muerte, o como el profeta, que, fiel a la orden de Dios, profetiza incluso al espíritu en su lucha por la vida? No podemos traicionar nuestra condición cristiana. No podemos eludir nuestra tarea principal de anunciar la Buena Noticia justificándonos por las circunstancias ac-

tuales, los cambios sociales, la dificultad de la misión y el riesgo que conlleva la evangelización. Más allá de los múltiples quehaceres, nuestra preocupación fundamental debe ser el anuncio de la Palabra vivificadora de Dios.

Ahora bien, ¿cómo podemos anunciar la Palabra si no la conocemos bien, si no la leemos y la meditamos asiduamente, si no forma parte esencial de nuestra vida personal y comunitaria? Aquí es donde nos encontramos con el frente de batalla, que tan bien conocemos todos, sobre todo los formadores y los educadores: “No se puede transmitir lo que no se posee”. No podemos infundir espíritu de vida si nuestro corazón está calcinado, como los huesos de la visión. No podemos transmitir el amor a la Palabra si no le dedicamos tiempo y espacio, interés y compromiso. Así pues, se nos exige que hagamos un esfuerzo para colocarla en el centro de nuestra vida personal y de nuestras comunidades. En esta perspectiva, decía un biblista benedictino: “La Biblia no es un libro para leerlo de una vez para siempre, sino para leerlo continuamente”.

Concluyo con las palabras del papa Benedicto al final de la *Verbum Domini* (núm. 124): “Hagamos silencio para escuchar la Palabra de Dios y meditarla, para que ella, por la acción eficaz del Espíritu Santo, siga morando, viviendo y hablándonos a lo largo de todos los días de nuestra vida”.

## Lectio divina sobre Mt 25,35.45: “Era extranjero y (no) me habéis acogido”

### Introducción a Mt 25,35.43

Queremos profundizar en un texto de Mateo que constituye una de las páginas más comprometidas de los evangelios. Se trata de la gran escena del juicio final (Mt 25,31-46), con el que el evangelista concluye su último discurso, conocido como “el discurso escatológico” (caps. 24–25). Esta escena pertenece a la categoría de los textos bíblicos que han ejercido una influencia enorme en la predicación, en la praxis, en la literatura y en el arte cristianos. Como ejemplo, basta con que recordemos el pórtico del juicio final en la catedral de Notre Dame de París, el juicio pintado por Giotto en la capilla de la Arena, en Padua, o uno de los mosaicos de la iglesia de San Apolinar el Nuevo, de Rávena, ese en el que Cristo, acompañado por dos ángeles, realiza la separación del ganado colocando las ovejas a su derecha, símbolo de los justos, y las cabras a su izquierda, símbolo de los malvados.

La interpretación de esta escena ha dividido a los exégetas en dos grupos: los que defienden una interpretación restrictiva, circunscrita o particularista del texto, y los que, al contrario, prefieren una interpretación amplia que abar-

ca a toda la humanidad —que es la interpretación clásica—. Para los primeros, Mt 25,31-46 describe el juicio final de las naciones paganas y, por tanto, no afecta directamente a los cristianos. Para el segundo grupo, en cambio, la intención del texto mateano es presentar un juicio que afecta a toda la humanidad, independientemente de las éticas o religiones de cada uno. Aun cuando es cierto que la descripción tiene como destinatarios a los discípulos de Jesús, esto no significa que tendrán un tratamiento especial en el día del juicio; es más, deben entender que serán juzgados como los demás seres humanos, es decir, según la práctica de las denominadas obras de misericordia. En el fondo, estas dos interpretaciones dependen del significado que se atribuya a las expresiones *panta ta ethne*, “todas las naciones” (25,32), y *heni touton (ton adelphon mou) ton elachiston*, “a uno solo de estos [mis hermanos] más pequeños” (25,40.45). ¿Qué significa la expresión “todas las naciones”? ¿Se refiere a los que no son cristianos o a todos los seres humanos? ¿Quiénes son los más pequeños de mis hermanos? ¿Los discípulos de Jesús, los cristianos o cualquier persona que necesite ayuda?

*a) Mateo 25,31-46, clímax del discurso escatológico*

La “parusía” (del griego *parousia*, “presencia”), o segunda venida del Hijo del hombre a la tierra, es el tema central del “discurso escatológico” de Mateo (caps. 24-25), que algunos especialistas denominan el “apocalipsis sinóptico”, aunque este título solo puede aplicarse con propiedad a una de sus partes. Es un discurso largo (contiene 94 versículos, tres veces más que en los respectivos discursos de Marcos y Lucas) y oscuro, y no solo porque trata de los acontecimientos finales de la historia, que de

por sí es un campo en el que reina la oscuridad, sino también porque el evangelista presenta su contenido de un modo un tanto confuso.

Jesús es aquel que tenía que venir (Mt 11,3), aquel que ha venido (Mt 5,17) y aquel que vendrá en calidad de juez supremo. Mateo subraya especialmente este último aspecto; en efecto, contempla toda la obra de Jesús *sub luce Iudicii*<sup>8</sup>. Obsesionado por la idea del juicio, Mateo orienta todas sus catequesis hacia la figura de Jesús, el Hijo del hombre, que vendrá a juzgar a toda la humanidad al final de los tiempos (cf. 13,41; 16,27; 19,28).

La primera parte del “discurso escatológico” está formada por una colección heterogénea de frases alusivas de tono apocalíptico (24,1-35), mientras que la segunda constituye una extensa exhortación a la “vigilancia” y está compuesta por tres ejemplos (24,36-51) y dos parábolas: las diez vírgenes o doncellas (25,1-13) y los talentos (25,14-30). La incomparable escena del juicio final (25,31-46) no solo constituye el clímax de este discurso, sino también de toda la enseñanza de Jesús. Recordemos que inmediatamente después de esta escena, es decir, en Mt 26,1, comienza el relato de la pasión, que fue anunciada por vez primera en 16,21.

### *b) Presentación literaria del texto*

La escena del juicio está organizada de forma clara y sencilla. Contiene un extenso diálogo del Hijo del hombre

<sup>8</sup> I. Gomà Civit, *El evangelio según san Mateo (14-28)*, Comentario al Nuevo Testamento III/2, Colectánea San Paciano 22/2, Marova, Madrid 1976, p. 473.

(25,34-45), al que precede una introducción (25,31-33) y le sigue una conclusión (25,46).

En la introducción se presenta el escenario de la venida gloriosa del Hijo del hombre, que llega con su escolta de ángeles para sentarse en el trono. Se congregan todas las naciones e inmediatamente se las separa en dos grupos, a derecha y a izquierda. Esta distribución nos permite intuir que les aguarda un destino diferente. El texto subraya esta separación comparándola con la que el pastor hace cada tarde: coloca en lugares diferentes a las cabras y las ovejas para pasar la noche. Todos los verbos se encuentran en tiempo futuro (“vendrá”, “se sentará”, “separará”), y el sintagma en futuro pasivo “serán congregados” debe entenderse como “pasiva teológica”, es decir, como la forma verbal que se usa técnicamente para referirse a una acción de Dios.

Quando venga el Hijo del hombre en su gloria, y todos los ángeles con él, se sentará en el trono de gloria. Ante él serán congregados todos los pueblos. Separará a unos de otros como el pastor separa a las ovejas de las cabras; pondrá las ovejas a su derecha y las cabras a su izquierda (25,31-33).

El diálogo del Hijo del hombre está formado por dos dípticos simétricos que son introducidos por una información breve a la que sigue la sentencia del juez soberano:

Entonces el rey dirá a los de su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, y recibid en herencia el Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo” (25,34).

Después dirá a los de la izquierda: “Apartaos y alejaos de mí, malditos, e id al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles” (25,41).

El paralelismo antitético de las oraciones es bastante contundente. Basta con comparar los dos verbos iniciales, “venid” y “alejaos”, mediante los que se prepara la contraposición que se desarrollará en los versículos siguientes. Se justifican ampliamente los motivos por los que se admite en el Reino a los de la derecha y se condena a los de la izquierda. Los dos grupos son juzgados a partir de las mismas obras de misericordia, que los primeros han realizado y los segundos no:

Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era extranjero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; estaba enfermo y me visitasteis; estaba en la cárcel y vinisteis a verme (25,35-36).

Porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; era extranjero y no me acogisteis; estaba desnudo y no me vestisteis; estaba enfermo y en la cárcel y no me visitasteis (25,42-43).

Al escuchar estas explicaciones, todos los interlocutores del Hijo del hombre, tanto los justos como los malvados, se sienten sorprendidos: “Entonces los justos dirán” (25,37) y “entonces también ellos dirán” (25,44). Nótese que el grupo colocado a la izquierda del juez supremo, a diferencia de los justos, no se define con un calificativo concreto (“malvados” o “impíos”, por ejemplo), sino mediante los demostrativos “aquellos” o “estos” (25,44.46), poniéndose así de relieve lo que el evangelista piensa de ellos.

Si bien a nivel de contenido la reacción de los dos grupos es la misma, la de los justos está más desarrollada:

*Señor*, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; con sed y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos extranjero y te acogimos, o desnudo y te vestimos? ¿Cuán-



do te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a visitarte? (25,37-39).

*Señor*, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, extranjero o desnudo, enfermo o en la cárcel, y no te atendimos? (25,44).

La sorpresa experimentada por los interlocutores se orienta a poner de relieve la respuesta del soberano, que constituye, sin la menor duda, el clímax del diálogo y de todo el pasaje. Las dos declaraciones del Hijo del hombre se introducen con la misma fórmula de reafirmación, “en verdad os digo” (cf. Mt 5,18; 16,28), lo que subraya su carácter solemne:

Y él les responderá: “En verdad os digo que todo cuanto hicisteis a uno solo de estos mis hermanos más pequeños, me lo hicisteis a mí” (25,40).

Entonces les responderá: “En verdad os digo que todo cuanto no hicisteis a uno solo de estos más pequeños, no me lo hicisteis a mí” (25,45).

El mensaje y la novedad de este texto se encuentran, por tanto, en la identificación entre el Hijo del hombre, es decir, Cristo, y el indigente. Así que acoger al prójimo que pasa necesidad significa acoger a Cristo, mientras que negar la ayuda al desdichado, al pobre, al débil o al marginado implica rechazarlo. La solidaridad del juez soberano con los más pequeños justifica finalmente la separación definitiva entre los de la derecha y los de la izquierda: “E irán estos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna” (25,46). Llegamos así a la conclusión de este cuadro espectacular sobre el juicio universal, una conclusión breve pero definitiva e irreversible.

## Las obras de misericordia

Las seis obras de misericordia que, como acabamos de ver, constituyen el criterio para juzgar al grupo de los justos y de los malvados son las siguientes: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, acoger al extranjero, vestir al desnudo y visitar al enfermo y al encarcelado. La importancia de estas obras está bien atestiguada en el Antiguo Testamento, en donde encontramos algunos textos semejantes al pasaje mateano, como Is 58,7 o Ez 18,7.16, aunque en ellos no aparece la referencia a la acogida del extranjero. Lo mismo cabe decir de Job 22,6-9, Sir 7,32 y Tob 1,17; 4,16. Veamos, como ejemplo, el texto de Isaías 58,7, en el que el profeta habla del ayuno que el Señor quiere realmente:

<sup>7</sup>¿No será [el ayuno] compartir el pan con el hambriento, alojar en tu casa a los desdichados que no tienen techo, vestir a quien ves desnudo y no desatender a tus semejantes?

Encontramos otros catálogos parecidos en la literatura pseudoepigráfica, en algunos escritos del cristianismo primitivo y en la tradición judía posterior, donde, por ejemplo, hallamos el siguiente pasaje:

Bendito sea el nombre del Señor del mundo, que nos enseñó su camino justo. Nos enseñó a vestir al desnudo, como él vistió a Adán y a Eva. Nos enseñó a unir en matrimonio al esposo y a la esposa, como él unió a Adán y a Eva. Nos enseñó a visitar al enfermo, al igual que él se reveló a Moisés cuando estuvo enfermo tras circuncidarse. Nos enseñó a consolar a los afligidos, al igual que se reveló de nuevo a Jacob en el lugar donde murió su madre. Nos enseñó a dar de comer a los hambrientos, al igual que hizo descender pan del cielo para los israelitas. Nos enseñó a ente-

rrar a los muertos, al igual que hizo con Moisés; porque él se reveló en su Palabra, y con él, los grupos de los ángeles que le servían (*Tg. Ps.-J. a Dt 34,6*).

En el pasaje de Mt 25,31-46, el evangelista hace un listado de seis ejemplos del amor gratuito por el prójimo, pero no se trata de un listado cerrado. Como en otros elencos del evangelio (cf. 19,18), el listado expresa retóricamente una totalidad, es decir, que las seis obras de misericordia no solo se corresponden con seis situaciones concretas de indigencia, sino que se extienden también a las múltiples formas de solidaridad. En efecto, se puede dar de comer y de beber, acoger, vestir y visitar a Cristo de muchas formas y modos.

Considerados uno por uno, estos seis gestos llevan todos el signo de la evidencia (la necesidad del otro es tan clara que resulta imposible no darse cuenta de ella) y se imponen por su urgencia (las situaciones descritas exigen una intervención inmediata). Vistos en conjunto, estos gestos constituyen la prolongación e ilustración del mandamiento del amor.

#### *a) Acoger al extranjero en el Antiguo Testamento*

Detengámonos ahora en la tercera obra de misericordia, es decir, en la acogida del extranjero. Desde la más remota antigüedad se ha considerado que la hospitalidad es un importante valor social que no está exento de connotaciones religiosas. En el Próximo Oriente antiguo llega a su máximo esplendor en la época del nomadismo. El desconocido o el forastero no es un enemigo por el simple hecho de no pertenecer al clan o al pueblo, sino que, antes bien, se le considera un huésped que debe ser respetado, agasajado y ayudado en toda circunstancia.

La práctica de la hospitalidad aparece en numerosas páginas del Antiguo Testamento, desde el primer libro del Pentateuco hasta los escritos o libros sapienciales<sup>9</sup>. ¿Cómo podríamos olvidarnos de la historia de Lot (Gn 19,4-8) o de la del anciano de Guibeá (Jue 19,23-34), cuyos protagonistas no dudan en sacrificar el honor de sus esposas o hijas para proteger a sus huéspedes? Menos dramáticos, pero igual de significativos, son el encuentro entre Labán y el siervo de Abrahán (Gn 24,28-32), el de Jetró con Moisés (Éx 2,20) o incluso el de Manóaj con el ángel de Yahvé (Jue 13,15). A este elenco deberíamos añadir la historia de la prostituta Rajab (Jos 2), la de Barzilai (2 Sm 19,32-40) y la de sunamita que abre las puertas de su casa a Eliseo (2 Re 4). Ya hemos visto cómo el Deuteroc Isaías predica un ayuno que consiste en dar pan al hambriento y acoger en casa a los pobres sin techo (Is 58,7). Por su parte, Job declara que, antes de caer en desgracia, nadie podía acusarle de haber faltado a la hospitalidad: “A la intemperie no pasaba la noche el forastero, y al viajero le abría mis puertas” (Job 31,32).

Hay un texto en el Génesis al que merece la pena dedicar una atención especial. Me refiero concretamente al capítulo 18, donde se nos cuenta el encuentro de Abrahán con tres viajeros misteriosos que se paran cerca de su tienda a la hora más calurosa del día. Abrahán no sabe quiénes son ni de dónde vienen, y tampoco le importa. Tomando la iniciativa, se apresura para acoger a los fo-

<sup>9</sup> Para un estudio completo del tema, cf. S. Garofalo, “Spiritualità biblica dell'accoglienza”, en G. Danesi – S. Garofalo, *Migrazioni e accoglienza nella Sacra Scrittura* (Senza frontiere / Serie teologico-pastorale), Messaggero, Padua 1987, pp. 131-193.

rasteros del mejor modo posible. Tras recibirlos, manda rápidamente que les lleven agua para que se refresquen y les ofrece un “bocado de pan”, al que seguirá una comida muy copiosa: tortas de harina, carne de ternera, cuajada y leche fresca. Con este comportamiento hospitalario, Abrahán cumplió –así lo afirman algunos especialistas– con las cinco leyes de la tienda: abrir las puertas, lavar los pies, alojar, dar de comer y ayudar al huésped para continuar el viaje.

Podemos hacer el retrato de Abrahán como paradigma de persona hospitalaria partiendo precisamente de esta escena que tiene lugar en el encinar de Mambré<sup>10</sup>. Son cinco los rasgos que caracterizan al patriarca, es decir, a la persona hospitalaria. El primero consiste en tener abiertas las puertas de su casa: la persona hospitalaria es aquella cuya casa deja de ser el lugar en el que vive encerrada en sí misma, para convertirse en el espacio que se abre al otro y en cuyas puertas las llaves ya no sirven para cerrar, sino para abrir. El segundo consiste en dar la bienvenida: la persona hospitalaria no considera al otro como un intruso de quien tiene que protegerse, sino que lo recibe y lo reconoce como alguien que para ella es realmente un bienvenido, porque al llegar a ella y al entrar en su casa le aporta algo bueno, es decir, la introduce en el bien, entendido como bondad y desinterés. El tercer rasgo consiste en darse cuenta de lo que el otro no tiene y necesita, respondiendo con todo el corazón a sus necesidades y satisfaciéndolas. El cuarto rasgo consiste en hacer un espacio para el otro limitando el propio: la persona hospitalaria es la que pone fin al movi-

<sup>10</sup> Para este pasaje, cf. C. di Sante, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, Troina 2002, pp. 105-115.

miento centrado en sí misma y lo convierte en un movimiento que le impulsa hacia el otro. Finalmente, el quinto rasgo consiste en dar lo que se tiene, quitándose el pan de la boca y compartiéndolo: la persona hospitalaria, que posee “pan” y “vino”, símbolos de los bienes necesarios para poder vivir, se desposee de ellos, quitándose los a sí misma, para dárselos al extranjero que pasa necesidad.

La tradición rabínica identificó a los tres extranjeros con los arcángeles Rafael, Miguel y Gabriel, y los padres de la Iglesia vieron en ellos una alusión al misterio de la Trinidad: *tres vidit et unum adoravit*, “vio a tres personas, pero adoró a una, porque uno solo es Dios, uno solo es el Señor y uno solo es el Espíritu”<sup>11</sup>. En efecto, al acoger a los extranjeros, Abrahán estaba acogiendo a Dios mismo. La figura de Abrahán como paradigma de la persona hospitalaria llega hasta el Nuevo Testamento, concretamente en la carta a los Hebreos, cuyo autor, refiriéndose a Gn 18, recomienda lo siguiente: “No olvidéis la hospitalidad; gracias a ella, algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles” (Heb 13,2).

#### *b) El extranjero en Mt 25,31-46*

El pasaje más interesante y original sobre el extranjero que encontramos en el Nuevo Testamento es, sin la menor sombra de duda, la escena del juicio final del evangelio de Mateo (25,31-46). En ella, la palabra *xenos*, “extranjero”, aparece cuatro veces (25,35.38.43.44). Aun

<sup>11</sup> Ambrosio de Milán, *El Espíritu Santo*, II, 4; Orígenes, *Homilías sobre el Génesis*, IV, 2: “[Abrahán] corre al encuentro de tres, pero solo adora a uno, solo habla con uno”.

cuando en el Nuevo Testamento este término por lo general se refiere al individuo que pertenece a un pueblo diferente del que en ese momento tiene la palabra (cf. Mt 27,7; Hch 11,18; Ef 2,12.19), hay que considerar que en la Biblia no posee un sentido técnico u oficial como designación específica, sino que sugiere cualquier idea de extrañeza, ya sea relativa a la lengua, el país, el grupo social o la religión, y tiene una intensa connotación psicológica (Spicq). De hecho, en nuestro texto se refiere a una persona que no es del país y que carece, por tanto, de los apoyos necesarios, es decir, se trata de una persona desplazada y necesitada. El acento recae, por tanto, en su pobreza y su falta de protección, un aspecto que se ve corroborado porque Mateo incluye al extranjero entre los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los enfermos y los encarcelados. El verbo *synagein*, “acoger”, implica la idea de incorporar al extranjero en la familia o comunidad, considerándolo parte integral de ella a todos los efectos. Esta actitud hacia el extranjero se entiende como expresión de un servicio verdadero a la par que los demás gestos de misericordia (cf. 25,44, donde *diakonein* sintetiza todos los demás verbos mencionados antes). Según la mentalidad bíblica, este servicio es al mismo tiempo reflejo y promesa de la misericordia de Dios: “Bienaventurados los misericordiosos, porque encontrarán misericordia” (Mt 5,7).

Ya hemos comentado más arriba que la novedad de nuestro texto se encuentra en la identificación del extranjero que necesita ayuda con el mismo Jesús. Esta identificación significa que “la solidaridad con el extranjero no es solamente un acto de justicia, ni tampoco únicamente una expresión del amor, sino que es genuina solidaridad con Jesús, porque en el extranjero, como en el

hambriento, el sediento, el desnudo, el enfermo y el encarcelado, se encuentra el Señor”<sup>12</sup>.

Así pues, del pasaje se desprende la dignidad de la persona cuando se encuentra en situaciones de necesidad. Cristo se vincula directamente con esa persona, suscitando el desconcierto ante algo que jamás se había oído y que ni siquiera era imaginable: *el forastero soy yo*<sup>13</sup>. La hospitalidad se convierte, por tanto, en un deber tan importante que repercute en el destino final de las personas, un destino que dependerá de si se ha acogido hospitalariamente o no al extranjero.

## Del texto a la vida

La escena del juicio final y todo el discurso escatológico responden a una situación histórica concreta, a saber, la situación de la comunidad de Mateo. Los primeros cristianos esperaban con ansiedad la venida del Hijo del hombre, que iba a ocurrir de un día para otro. Sin embargo, los años pasaban y no parecía que el acontecimiento tan esperado se realizara. Esta larga espera provocó desilusión, incertidumbre y decaimiento de la fe. Cansados de esperar la venida del Señor, se cansaron también de vivir según sus enseñanzas. Por este motivo, Mateo escribió el discurso sobre las cosas últimas, un discurso al que se asocian dos acontecimientos dramáticos vividos por los mismos evangelistas: la destrucción de Jerusalén y del templo por los romanos (70 d.C.). Aunque a menudo oscuras e intrinca-

<sup>12</sup> A. Spreafico, “Straniero/Forestiero”, en G. Battistella (ed.), *Migrazioni. Dizionario Socio-pastorale*, pp. 974-985, aquí 984.

<sup>13</sup> E. Bosetti, “Ero forestiero e mi avete ospitato”, *Rivista di Teologia Morale* 83 (1989) 49-57, aquí 57.



das, con estas palabras quería Mateo afianzar la fe de los cristianos y avivar su compromiso personal y comunitario. Bien es cierto que nadie conoce el día ni la hora, pero una cosa es segura: el Señor vendrá y, por tanto, hay que estar firmes en la fe y dispuestos a servir a los demás, especialmente a los necesitados, y en consecuencia a los extranjeros, porque el extranjero es un necesitado.

En la sociedad postmoderna y globalizada en la que la soledad y el anonimato invaden las ciudades, las calles y las casas, las personas se defienden del otro, del diferente, del extranjero, porque lo sienten como una amenaza y como un peligro, como un impostor y un intruso. Tienen miedo a perder su identidad por culpa del otro y no se dan cuenta de que ya la han perdido, de que “el extranjero está presente en todos sitios y nos invade como un fantasma, porque el extranjero está en nosotros, porque el extranjero somos nosotros”, escribe el filósofo Yves Cattin. Julia Kristeva comparte esta misma idea: “Extrañamente, el extranjero nos habita: es el rostro oculto de nuestra identidad, el espacio que derrumba nuestra morada, el tiempo en el que se hunden el acuerdo y la simpatía. Al reconocerlo en nosotros, nos ahorramos detestarlo en él”.

- Era extranjero y me acogisteis.
- ¿Cuándo, Señor?
- Cada vez que lo hicisteis con uno de estos pequeños que son mis hermanos, lo hicisteis conmigo.

Del estudio del texto sacamos en conclusión que acoger al extranjero es acoger al Señor, porque el Señor nos habla mediante él, mediante esa persona que necesita nuestra ayuda. Yo añadiría otro aspecto: acoger al extranjero es acogerme también a mí mismo; acoger al extranje-

ro es acoger la distancia que me separa del otro y, sobre todo, es acoger la libertad que me hace escucharlo, respetarlo y amarlo. En suma, llego a ser yo mismo gracias a él.

“Afrontar el problema del ‘otro’ y de la relación con él, sobre todo con quien revela más claramente su alteridad con respecto a nosotros porque es extranjero o de otra religión o cultura, significa interrogarse profundamente sobre la propia identidad. La crisis que atraviesa actualmente el mundo occidental, cuyos síntomas aparecen con más claridad en el nivel social y político, tiene su raíz en la agudización de una crisis antropológica que versa sobre la identidad [...] En esta época nueva de importantes migraciones continentales que ponen en contacto a hombres y mujeres diferentes y procedentes de mundos que hasta ahora nunca se habían relacionado, los cristianos, como el resto de la humanidad, están llamados a acoger la diversidad, a asumir la complejidad y a aprender a tejer la comunión con personas que aparecen en el horizonte de la vida y de quienes no sabíamos antes nada... El otro no es el infierno (como decía Sartre), sino que es la única riqueza auténtica que tenemos en el mundo y nuestra única ocasión de comunión”<sup>14</sup>.

Estas palabras de Enzo Bianchi no han perdido su actualidad después de dieciocho años. Es más, representan un reto para todas las personas que se preguntan por el fenómeno de la pluralidad cultural y sus implicaciones a la luz de la Biblia, es decir, por los valores de la acogida, la hospitalidad, la escucha, la empatía, el respeto, la simpatía, el diálogo, la generosidad, etc.

<sup>14</sup> E. Bianchi, “Editoriale: L’altro, il diverso, lo straniero”, *PSV* 27 (1993) 5-8.



## Lectio divina sobre Flp 3,2-14: “Corro hacia la meta”

### Introducción a Flp 3,2-14

La carta a los Filipenses<sup>1</sup> forma parte del grupo de “las cartas de la cautividad”, al que pertenecen también las cartas a Filemón, a los Colosenses y a los Efesios (estas dos últimas atribuidas a algún discípulo de Pablo). Todas estas cartas fueron escritas con ocasión de una cautividad, pero no se sabe exactamente cuál, y tampoco hay que suponer que se trate de la misma en todos los casos. En cuanto a la carta a los Filipenses, generalmente se piensa en el cautiverio en Roma, donde Pablo al menos pasó dos años arrestado con libertad condicional (61-63 d.C.), o en Cesarea (58-60 d.C.), donde fue encarcelado en el pretorio de Herodes, la residencia del procurador romano y sede central de la guarnición romana en Palestina (cf. Hch 23,35). Con el tiempo ha ido ganando fuerza la opinión de que la carta fue escrita desde Éfeso entre los años 56-57, o quizás un poco antes<sup>2</sup>. Recordemos que

<sup>1</sup> Cf. el comentario de J.-N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (Études Bibliques. Nouvelle Série 55), J. Gabaldà, París 2005.

<sup>2</sup> Cf. J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos* (Introducción al estudio de la Biblia 7), Verbo Divino, Estella 1998, p. 381.

justo al comienzo de la carta, Pablo menciona el pretorio y su condición de prisionero de Cristo (cf. “la casa del César” en Flp 4,22):

Quiero que sepáis, hermanos, que mi situación personal ha favorecido más bien el avance del Evangelio, pues la gente del pretorio y todos los demás ven claro que estoy preso por Cristo. De este modo la mayoría de los hermanos, alentados por mis cadenas a confiar en el Señor, se atreven mucho más a anunciar sin miedo la Palabra (Flp 1,12-14).

Filipos, situada al norte de la actual Grecia, fue la primera ciudad europea evangelizada por Pablo. Acompañado de Silas y Timoteo, Pablo llegó en su segundo viaje misionero, probablemente en el año 50. En aquella época, Filipos era una colonia militar romana y sus habitantes eran mayoritariamente paganos, como lo muestran los nombres que conocemos a través de Pablo: Lidia, Epafrodito, Evodia, Síntique, Sizigia, Clemente. Pero también había una pequeña colonia de judíos que, al no tener sinagoga, se reunían en las afueras de la ciudad (cf. Hch 16,12-40). Como es habitual, Pablo empieza predicando el Evangelio a los judíos para pasar después a los paganos.

Tras el saludo y la acción de gracias inicial (Flp 1,1-11), Pablo da algunas noticias personales sobre su cautiverio (1,12-30), mientras pide a los filipenses que mantengan la unidad y el amor entre ellos y se comporten con humildad (2,1-18). En esta exhortación destaca el himno cristológico (2,6-11), que en pocos versículos sintetiza la identidad de Cristo y su obra salvadora. A continuación, Pablo vuelve a sus proyectos concretos (2,19-3,1). Pero, de golpe, la carta cambia de tono y el apóstol pone en

guardia a los filipenses contra unos predicadores de origen judío (“enemigos de la cruz de Cristo”) que quieren imponer la observancia de la Ley mosaica a los paganos convertidos (3,2-4,1). Después de este ataque de ira, Pablo vuelve a dar consejos prácticos y exhorta a todos los filipenses a vivir en la unidad, la paz y la alegría del Señor. Les da gracias por sus ayudas recibidas y termina la carta saludando a todos los fieles de la comunidad (4,2-23).

Esta carta es la más personal de todas las que escribió el apóstol. La predilección de Pablo por la comunidad de Filipos, que tanto hizo para él a nivel económico y humano, se traduce en expresiones de afecto y agradecimiento muy personales. Aunque no se puede considerar un tratado teológico, la carta a los Filipenses enseña muchas cosas sobre Dios y su manera de relacionarse con nosotros, sobre Jesucristo y sobre los cristianos y sobre cómo debería ser nuestro comportamiento en el mundo.

No quiero terminar esta breve introducción sin mencionar el importante papel que, como guías espirituales, tuvieron las mujeres en la comunidad de Filipos. A la primera convertida, Lidia<sup>3</sup>, una rica comerciante de púrpura, que extrañamente Pablo no cita en nuestra carta, siguieron muchas otras conversiones de mujeres que ya se reunían en su casa antes de que el apóstol llegara a Filipos (Hch 16,13). Cabe destacar que de los cuatro filipenses que aparecen en esta carta dos son mujeres, Evo-

<sup>3</sup> Sobre Lidia y su casa, cf. I. Richter Reimer, “Lydia and Her House”, en *id.*, *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Fortress Press, Mineápolis 1995 (orig. alemán 1992), pp. 71-132; E. Bosetti, “La casa di Marta, di Maria e di Lidia”, en *id.*, *Donne nel popolo di Dio*, Elle Di Ci, Leumann (Turín) 1998, pp. 134-139.

dia y Síntique, que, según testimonia el propio Pablo, fueron estrechas colaboradoras suyas en la misión. El apóstol recuerda que Evodia y Síntique “lucharon por la causa del Evangelio” a su lado, junto con Clemente y los demás colaboradores “cuyos nombres están escritos en el libro de la vida” (Flp 4,2-3). Estas dos mujeres fueron, pues, misioneras convencidas y generosas, hasta el punto de arriesgar la vida por la causa del Evangelio.

### “Jesucristo se apoderó de mí” (Flp 3,2-14)

Basta un mínimo de atención para darse cuenta de que la situación de los dos primeros capítulos de la carta a los Filipenses es muy diferente de la descrita en nuestro texto, es decir, en el capítulo 3. Tanto es así que algunos autores piensan que este capítulo constituye una carta nueva e independiente que Pablo habría escrito a los filipenses en una fecha posterior y que luego habría sido incorporada a la primera carta en la misma redacción. Dicho esto a modo de introducción, pasemos ahora a analizar detenidamente Flp 3,2-14.

#### *a) Cuidado con los adversarios (3,2)*

¡Cuidado con los que son perros!, ¡cuidado con los malos obreros!, ¡cuidado con esta gente partidaria de la mutilación! (Flp 3,2).

El tono punzante de este versículo ciertamente impresiona. Queda claro que Pablo se refiere a unos adversarios (cf. Flp 1,28); más concretamente, a unos falsos maestros, perturbadores de la alegría, que se habían introducido en la comunidad. No sabemos quiénes eran ni qué fines perseguían, pero lo que sí podemos intuir

es que se vanagloriaban de poseer la perfección. Tal vez eran propagandistas judíos, una especie de misioneros fanáticos que presionaban a los convertidos de Filipos, incluso con la fuerza, exaltando la circuncisión y la ley mosaica<sup>4</sup>.

*b) Los cristianos nos gloriamos en Cristo Jesús (3,3)*

De hecho, los circuncidados somos nosotros, los que damos culto en el Espíritu de Dios y ponemos nuestra gloria en Cristo Jesús sin confiar en la carne (Flp 3,3).

Tras duras invectivas contra los opositores, Pablo explica cuál es el motivo fundamental para poner en guardia a la comunidad: la verdadera circuncisión no es física, sino espiritual. Por ello, se atreve a decir: “Los circuncidados somos nosotros”. Para el cristiano, el factor determinante no es la carne sino el Espíritu, el Espíritu de Dios, que por medio de Jesucristo se convierte en activo y eficaz. La carne hace referencia al mundo, a sus falsas seguridades, sus privilegios, sus normas, su afán de autonomía y autosalvación. Si el cristiano opta por la carne, se apoyará solo en la propia confianza, en los propios méritos, en la propia gloria y, finalmente, acabará por sentirse seguro de sí mismo, poderoso, invulnerable, invencible. Pablo sabe muy bien que las ventajas del mundo son engaño, y por ello habla de una confianza/gloria falsa (la que proviene de la carne) y de una confianza/gloria auténtica (la que proviene del Espíritu). Como dice Joa-

<sup>4</sup> Sobre esta cuestión, cf. G. F. Hawthorne, “Filippesi, lettera ai”, en G. F. Hawthorne – R. P. Martin – D. G. Reid (eds.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere. Edizione italiana a cura di Romano Penna*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 632-642, aquí 639.



chim Gnilka en su comentario, “solo en Cristo alcanzan las dos su justificación”<sup>5</sup>.

Los cristianos no pueden fiarse de títulos humanos y honores pasajeros, que hoy son y mañana se desvanecen como el humo, sino que deben poner toda su confianza en Cristo. Lejos de replegarse en sí mismos, deben orientar todos sus pensamientos, su voluntad y sus obras hacia Cristo. Esto es lo que quiere decir “gloriarse en Jesucristo” en el lenguaje paulino.

*c) El pasado glorioso de Pablo (3,4-6)*

Aunque también yo tendría motivos para confiar en ella [se refiere a la carne]. Y si alguno piensa que puede hacerlo, yo mucho más: circuncidado a los ocho días, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, irrepachable (Flp 3,4-6).

Pablo continúa su argumentación contra los adversarios, y lo hace con inteligencia y persuasión. Sin pretensión alguna de demostrar su superioridad sobre ellos, se limita a constatar que él tiene sus propias prerrogativas. En otras palabras, responde con una especie de elogio de sí mismo que parece contradecir lo dicho anteriormente. No es la única vez que Pablo hace algo parecido. En 2 Cor 10–12 también se elogia a sí mismo, a pesar de que a lo largo de estos capítulos reconoce en varias ocasiones que esto es una locura o estupidez de su parte. Aquí, el apóstol también polemiza con unos opositores y

<sup>5</sup> J. Gnilka, *Carta a los Filipenses* (El Nuevo Testamento y su mensaje 11), Herder, Barcelona 1987, p. 60.

utiliza los elogios a su persona como una estrategia retórica para poner de relieve justamente lo contrario. Él mismo dirá en 2 Cor 10,17: “El que se gloría, que se gloríe en el Señor”. Volvamos, sin embargo, a nuestro texto.

En Flp 3,4-6, Pablo hace referencia a su historia y experiencia personales como judío. En primera persona del singular (notamos que en los versículos anteriores utiliza el “nosotros”), recuerda su pasado, que sintetiza en siete aspectos fundamentales: 1) circuncidado, 2) israelita, 3) Benjamín, 4) hebreo, hijo de hebreos, 5) fariseo, 6) perseguidor de los cristianos, 7) irreprochable en la observancia de la ley.

Ciertamente, Pablo creció en una familia judía ortodoxa que, como mandaba la Ley, circuncidó al niño al octavo día del nacimiento. En el libro del Génesis leemos: “A los ocho días de nacer serán circuncidados todos los varones de cada generación: los nacidos en casa y los comprados con dinero a extranjeros que no sean de vuestra raza” (Gn 17,12; cf. Lev 12,3).

Pablo nació en la diáspora, en la ciudad de Tarso, en la región de Cilicia, según recuerdan los Hechos de los Apóstoles (Hch 9,11.30; 11,25; 21,39; 22,3). Todo el mundo sabe que, en la diáspora, muchos judíos retrasaban la circuncisión de sus hijos, o incluso renunciaban a ella, por ciertas consideraciones de tipo social (por ejemplo, para no ser mal vistos y tratados con desprecio). Pero este no es el caso de Pablo. Su familia, que provenía de la tribu de Benjamín, la misma del rey Saúl, cumplía la ley al cien por cien, sin rebajas ni recortes de ningún tipo. Podríamos decir, pues, que Pablo era un judío de pies a cabeza. Además, era fariseo, es decir, formaba parte de un partido religioso judío muy influyente que tenía como

objetivo seguir escrupulosamente los mandamientos de la Ley en los mínimos detalles.

En cuanto a la educación que Pablo recibió de niño y joven, el libro de los Hechos de los Apóstoles habla en términos técnicos de una escuela primaria y una escuela superior que el apóstol habría frecuentado en Jerusalén con el famoso rabino Gamaliel, hecho que sin embargo algunos autores ponen en duda. Por si esto fuera poco, Pablo se jacta de haber perseguido a la Iglesia de Dios (cf. 1 Cor 15,9; Gál 1,13) movido por su afán de preservar intactas la tradición de los antiguos y la observancia de la Ley, es decir, los pilares de su identidad judía.

Desde el punto de vista judío, el *currículum vitae* de Pablo es, pues, impecable. Tiene motivos suficientes para gloriarse de sí mismo, para confiar en la carne –tal como él la entiende– y, por tanto, para rebatir competentemente los presupuestos de sus adversarios<sup>6</sup>.

#### d) Jesucristo, mi Señor (3,7-11)

Sin embargo, todo eso que para mí era ganancia, lo consideré pérdida a causa de Cristo. Más aún: todo lo considero pérdida, comparado con la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por él lo perdí todo, y todo lo considero basura con tal de ganar a Cristo y ser hallado en él, no con una justicia mía, la de la Ley, sino con la que viene de la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios y se apoya en la fe. Todo para conocerlo a él y la fuerza de su resurrección, y la comunión con sus padecimientos, muriendo su misma muerte, con la esperanza de llegar a la resurrección de entre los muertos (Flp 3,7-11).

<sup>6</sup> P. Cabello, “El don de haber sido alcanzado por Cristo (Flp 3,4-14)”, *Reseña Bíblica* 53 (2007) 39-47, aquí 42.

El compromiso de Pablo con el judaísmo fue auténtico y sincero hasta que la orientación de su vida cambió radicalmente. Fijémonos en el texto. A partir del versículo 7, la argumentación de Pablo cambia de forma muy brusca (cf. la conjunción adversativa “sin embargo”, *allà* en griego) y se produce una ruptura con todo lo dicho anteriormente. De pronto emerge en el texto una realidad nueva. Todas las cosas de las que Pablo había hablado antes, importantes para los adversarios y también para él mismo, ahora han perdido su valor. Ya no las considera importantes, sino todo lo contrario. Para expresar esta convicción, el apóstol utiliza un lenguaje de tipo económico-comercial que nosotros, como los filipenses, entendemos perfectamente, ¡especialmente en época de crisis! Habla de pérdidas (*zemìa*) y ganancias (*kérdos*). Las ganancias de otro tiempo ahora las considera pérdidas a causa del Cristo (*dia ton christon*). Su encuentro con Cristo (indirectamente se refiere al episodio en el camino hacia Damasco) provocó un gran trastorno en su vida, en la escala de valores que la sostenían desde su infancia. Ahora todo lo considera una pérdida y, aún más, escoria (*skybala*) comparado con el conocimiento de Jesucristo, “mi Señor”. No cabe la menor duda, Jesucristo ha cambiado sus valores y se ha convertido en el centro de su vida.

Ya al comienzo de la carta, Pablo presentaba a Cristo como la razón de su existencia: “Para mí la vida es Cristo y el morir una ganancia” (1,21). Notemos aquí que la muerte no es considerada una pérdida, como sería de esperar, sino una ganancia (la misma palabra que hemos encontrado en 3,7), porque es contemplada como una partida y un estar con Cristo: “Me encuentro en esta alternativa: por un lado deseo partir para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor, pero, por otro, quedarme en esta vida, veo que es

más necesario para vosotros” (1,23-24). Ahora podemos entender que los elogios que Pablo ha hecho de sí mismo y la referencia a su pasado personal tenían un valor relativo, en cuanto que ponían de relieve el elogio de Cristo, el centro indiscutible de su argumentación y, lo que es más importante, el centro indiscutible de su vida<sup>7</sup>.

Cristo no es solo, como hemos visto en el versículo 7, el motivo del cambio radical en la vida del apóstol, sino también la meta hacia donde se dirige: quiere ganarlo (3,8), vivir unido a él (3,9) y quiere conocerlo (3,10). Podríamos decir que el deseo de Pablo es vivir en comunión personal con Cristo, su Señor. Habrán pasado unos veinte años de la muerte y resurrección de Cristo, pero para Pablo Cristo no es una persona del pasado, sino alguien que vive; no es solo su vida, sino su vivir. En palabras de san Juan Crisóstomo, “el corazón de Cristo se ha convertido en el corazón de Pablo”<sup>8</sup>.

Retomamos ahora el motivo del cambio radical del apóstol: el conocimiento de Cristo. No se trata de un conocimiento intelectual, sino de un conocimiento en sentido bíblico, es decir, experiencial, personal, un conocimiento que viene de Dios. Este conocimiento afecta a su manera de concebir la justificación<sup>9</sup>. Él, antes, como buen judío, creía que podía alcanzar la justicia por medio de las obras de la Ley, o sea, observando rigurosamente todos y cada uno de los mandamientos de la ley. Ahora, en cam-

<sup>7</sup> Solo en Flp 3,2-14, Pablo menciona a Cristo (Jesucristo, Señor) ocho veces.

<sup>8</sup> A. Pitta, *Trasformati dallo Spirito. Lectio divina sulle lettere di Paolo* (Scrutare le Scritture 4), Paoline, Milán 2005, p. 47.

<sup>9</sup> P. Cabello, “El don de haber sido alcanzado por Cristo (Flp 3,4-14)”, pp. 44-45.

bio, reconoce que la justicia no viene de la Ley, sino de Dios. Como dice nuestro texto, una justicia que nos viene dada por la fe en Cristo y se fundamenta en la fe en Dios.

Este conocimiento incide también en su manera de concebir la vida y le conduce hacia una progresiva configuración con Cristo y una participación gradual en el fundamento de su existencia: el misterio de la pasión, muerte y resurrección. En Pablo, esta lenta transformación ya se está realizando. Él ha abandonado las ganancias de la vida pasada, ha renunciado a los privilegios y títulos humanos, ya está sufriendo persecución por causa del Evangelio (recordemos que escribe la carta desde la cárcel), ve la muerte muy cerca y espera en la resurrección futura.

Los filipenses, pues, pueden seguir el ejemplo de Pablo, quien, en su deseo de imitar a Jesucristo, ya ha comenzado su proceso de configuración con él.

#### e) *La carrera hacia la meta (3,12-14)*

No es que ya lo haya conseguido o que ya sea perfecto: yo lo persigo, a ver si lo alcanzo, como yo he sido alcanzado por Cristo. Hermanos, yo no pienso haber conseguido el premio. Solo busco una cosa: olvidándome de lo que queda atrás y lanzándome hacia lo que está por delante, corro hacia la meta, hacia el premio, al cual me llama Dios desde arriba en Cristo Jesús (Flp 3,12-14).

Pablo no quiere provocar malentendidos y que alguien piense que él ya ha alcanzado su objetivo o la perfección. Pablo está en camino. Jesucristo se apoderó de él (de nuevo una alusión al episodio en el camino de Damasco) y, a pesar de los años y el cautiverio, Pablo corre (en griego, *diokein*, “perseguir”) hacia la meta para recibir el premio que Dios le ha reservado. En lugar del lenguaje

comercial, ahora utiliza una metáfora deportiva que también encontramos, por ejemplo, en la primera carta a los Corintios: “¿No sabéis que en el estadio todos los corredores cubren la carrera, aunque uno solo se lleva el premio? Pues corred así: para ganar. Pero un atleta se impone toda clase de prohibiciones; ellos para ganar una corona que se marchita; nosotros, en cambio, una que no se marchita. Por eso corro yo, pero no al azar; lucho, pero no contra el aire, sino que golpeo mi cuerpo y lo someto, no sea que, habiendo predicado a otros, quede yo descalificado” (1 Cor 9,24-27)<sup>10</sup>. Recordemos que los juegos olímpicos ya eran conocidos en el siglo I d.C. en el ambiente helénico que Pablo y sus comunidades respiran.

Pablo compara su existencia con una carrera de obstáculos para obtener un premio que nunca nadie ha pensado obtener. La medalla de oro que desea es Jesucristo. Ahora bien, para lograr esto se requiere una condición indispensable: no volver la mirada hacia atrás, ni siquiera un instante, con sentimientos de nostalgia por lo dejado. Si durante una carrera olímpica un atleta se gira hacia atrás, corre el riesgo de perder el ritmo, de tropezar, de ser atrapado por el grupo y, en definitiva, de no alcanzar la meta.

## **Del texto a la vida**

El estudio de Flp 3,2-14 nos ofrece algunas pistas de reflexión sobre nuestra vida. Hay una pregunta que nosotros, como cristianos especialmente comprometidos con la Iglesia, no podemos rehuir. Se trata de una pregunta que Jesús hizo a sus discípulos cuando se encontraban cerca de

<sup>10</sup> Cf. también, Flp 2,16; Gál 2,2; 5,7; Rom 9,16; 2 Tim 4,7.

Cesarea de Filipos: “¿Quién dice la gente que soy yo?... Y vosotros, ¿quién decís que soy?” (Mc 8,27.29). A Pablo, Jesús nunca le hizo esta pregunta, pues jamás lo encontró por los caminos de Galilea. El apóstol de los gentiles no tuvo la suerte de formar parte del grupo de los primeros discípulos. Sin embargo, leyendo sus cartas, descubrimos que esta pregunta le acompañó a lo largo de su existencia, tanto en los momentos de euforia como en los de tribulación.

En el fragmento de la carta a los Filipenses que hemos presentado encontramos la respuesta de Pablo. Para él, Jesucristo no es solo Jesús de Nazaret, su contemporáneo que vivió en Palestina en el siglo I d.C., ni solo Cristo, el Mesías o Ungido de Israel que anunciaban las antiguas profecías. Jesucristo –dice Pablo– es “mi Señor”, y subrayo el adjetivo posesivo “mi” porque en él se concentra toda la consistencia del testimonio cristiano<sup>11</sup>. Pablo no da testimonio de lo que otros han dicho u oído, sino de su propia experiencia.

¿Quién es Jesucristo para mí? ¿Podemos decir nosotros, con el corazón en la mano, que Jesucristo es “mi Señor”? ¿O no lo podemos decir porque todavía dependemos de lo que hemos escuchado, leído y oído pero no experimentado personalmente? Decir Jesucristo es “mi Señor” significa entrar en una relación personal y totalizante que interpela la inteligencia, los afectos y la voluntad, una relación que no acaba nunca, porque nuestro conocimiento de Cristo y de su pasión, muerte y resurrección radica en el misterio de Dios.

La experiencia radical de Pablo nos recuerda que ser cristiano no significa fundamentalmente conocer unas

<sup>11</sup> A. Pitta, *Trasformati dallo Spirito*, p. 51.



ideas, unas verdades, unos valores, ni realizar determinadas prácticas, sino conocer, en sentido bíblico, y dejarse atrapar por una persona, Jesucristo, que poco a poco se va convirtiendo en el único Señor de nuestra vida.

El apóstol también nos recuerda que no hay vida cristiana sin ruptura, sin un cambio en nuestra escala de valores. Conocer a Cristo y aceptarlo en nuestra vida no nos puede dejar indiferentes ni apegados a las ganancias y valores del pasado, porque Cristo es la ganancia más preciada, el “tesoro escondido”, la “perla preciosa” por la que vale la pena gastar todo lo que uno es y posee (cf. Mt 13,44).

En nuestro texto, Pablo ha presentado la vida cristiana como una carrera y él se ha presentado como un atleta que, sin volver la vista atrás, corre decidido hacia la meta. A menudo nosotros, sobre todo con el paso de los años, sentimos la nostalgia del pasado, de los amigos que hemos dejado, de las posibilidades que hemos perdido, de las carreras que no hemos realizado, de las cualidades que no hemos explotado, de las medallas y títulos que no hemos ganado. Son muchas las cosas que podríamos haber hecho en otras circunstancias si la vida nos hubiera llevado por otros caminos. El apóstol nos enseña que es inútil mirar hacia atrás añorando las ganancias pasadas o soñando con las que podríamos haber obtenido. No vale la pena. Es una pérdida de tiempo. Hay que mirar siempre hacia adelante, hay que correr hacia la meta —eso sí, cada uno a su paso—, con la confianza de que al final de la carrera el Señor nos espera para darnos un gran abrazo. ¡Qué mejor premio que este!

Quisiera terminar con el testimonio de dos mujeres cristianas de nuestro tiempo, dos religiosas de mi tierra que comparten muchas convicciones con el apóstol Pa-

blo. Y la más importante de todas es la centralidad de Jesucristo en sus vidas.

A Eulàlia Bofill, de Barcelona, carmelita descalza del Carmelo de Mataró, le preguntaron: “¿Cuál es tu esperanza?”. Y ella respondió: “Jesucristo. Y sé que su espíritu es más fuerte que todo, y que es él quien lleva el mundo, pero... a su ritmo”<sup>12</sup>.

A Griselda Cos, nacida en Terrassa, benedictina de la comunidad del Santuario de Puiggraciós de L’Ametlla del Vallés, le preguntaron: “¿Cuáles son tus convicciones profundas?”. Y ella respondió: “Mis convicciones profundas son aquellas que fundamentan mi fe: yo sé que mi vida ha salido de Dios y que volverá a Dios. Y en el sagrado rostro de Jesucristo, muerto y resucitado, Dios me ha revelado su amor. En Cristo, Dios ha asumido nuestra humanidad en él mismo. Cristo es el misterio de nuestra humanidad, una humanidad tan triturada y tan castigada que no puedes mirar a ninguna parte sin ver al hombre sufriente. La humanidad, sin embargo, está llamada a vivir plenamente la vida infinita, feliz. Es lo que los cristianos llamamos la resurrección. Para mí, Dios no tiene otro rostro que Cristo crucificado y resucitado. Yo también me sé llamada a vivir este misterio de abajamiento y de resurrección.”<sup>13</sup>.

No sé a ustedes, pero a mí me parece oír la misma voz de Pablo, convencida y decidida, exhortando a los habitantes de Filipos a confiar única y exclusivamente en Jesucristo.

<sup>12</sup> Laia de Ahumada, *Monges* (Assaig 8), Fragmenta Editorial, Barcelona 2008, p. 65 (traducción de la autora). No he podido acceder a la versión castellana publicada por Fragmenta Editorial, Barcelona 2011.

<sup>13</sup> Laia de Ahumada, *Monges*, pp. 81-82.



## Carta del cartujo Guigo al hermano Gervasio sobre la vida contemplativa<sup>1</sup>

El hermano Guigo, a su querido hermano Gervasio:  
Alégrate en el Señor.

He contraído contigo, hermano, la deuda de amarte, ya que tú fuiste el primero en comenzar a amarme y estoy obligado a responderte por escrito, pues con tu carta me invitaste a escribirte. Así que me he propuesto enviarte algunas ideas que se me han ocurrido sobre la actividad espiritual de los monjes, para que tú, que las aprendiste por la experiencia mejor que yo por el estudio, seas juez y censor de mis reflexiones. Con razón te ofrezco a ti el primero estas primicias de mi trabajo, para que recojas los primeros frutos de la nueva plantación (cf. Sal 143,12), que con laudable estratagema (cf. Gn 40,15) la sustrajiste de la esclavitud del faraón (cf. Éx 13,14) y de una dulce soledad (Núm 14,22) y la pusiste en el ejército a punto de emprender batalla (cf. Cant 6,4.10); con arte cortaste el ramo de acebuche (cf. Rom 11,17.24) y lo injertaste prudentemente en el olivo.

### **I. Los cuatro peldaños de la escala espiritual**

En cierta ocasión estaba ocupado en trabajos manuales y comencé a pensar sobre la actividad espiritual del hom-

<sup>1</sup> Cf. nota 27 en la página 26 del presente volumen.

bre. De repente se ofrecieron a mi corazón cuatro peldaños espirituales, concretamente la lectura, la meditación, la oración y la contemplación. Esta es la *Escala de los monjes* por la que se sube de la tierra al cielo. Escala, sin duda, dividida en pocos escalones, pero de inmensa e increíble altura. Su parte inferior está apoyada en la tierra, mas la superior penetra las nubes y escudriña los secretos de los cielos (cf. Gn 28,12). Así como estos peldaños son distintos por nombre y número, también lo son por orden e importancia. Si uno examina con atención sus propiedades y funciones, lo que cada uno produce en nosotros, cómo se diferencian o se aventajan entre sí, todo el trabajo y estudio que emplee en ellos lo reputará breve y fácil en razón de su gran utilidad y dulzura.

La *lectura* consiste en el estudio diligente de las Escrituras con atención de la mente. La *meditación* consiste en la actividad de la mente que, con ayuda de su propia razón, estudia e investiga el conocimiento de la secreta verdad. La *oración* es la orientación piadosa del corazón hacia Dios para apartar los males o alcanzar bienes. La *contemplación* consiste en cierta elevación sobre sí misma de la mente que queda suspendida en Dios al saborear los gozos de la dulzura eterna.

Hecha, pues, una descripción esquemática de los cuatro peldaños, nos queda por ver la función de cada uno de ellos en relación a nosotros.

## II. Función de cada uno de estos peldaños

La *lectura* investiga la dulzura de la vida bienaventurada, la *meditación* la encuentra, la *oración* la pide y la *contemplación* la saborea. La *lectura* sirve a la boca un manjar sólido, la *meditación* lo mastica y lo tritura, la *ora-*

ción le saca el sabor y la *contemplación* es la dulzura misma que alegra y conforta. La *lectura* está en la corteza, la *meditación* en la enjundia, la *oración* en la súplica del deseo, la *contemplación* en el deleite de la dulzura alcanzada. Y para que esto se vea más claramente, pondré un ejemplo entre otros muchos.

### III. Función de la lectura

En la lectura oigo: *Bienaventurados los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8). He aquí un texto breve, pero cargado de un sentido suave y variado, ofrecido como un racimo de uva para alimento del alma. Y el alma, después de leerlo con atención, dice dentro de sí: “Puede que aquí haya algún bien. Volveré a entrar en mi corazón y me esforzaré por entender y por alcanzar esta limpieza. En efecto, se trata de algo precioso y deseable; a los que lo posean se les llama bienaventurados y se les promete la visión de Dios, en la que consiste la vida eterna, que es alabada en tantos pasajes de la Sagrada Escritura”.

Así pues, deseando explicarse esto más profundamente a sí misma, comienza a masticar y triturar este racimo de uvas y lo pone, por decirlo así, en un lagar, en tanto que excita su razón para investigar en qué consiste y cómo puede alcanzar esta pureza tan preciosa.

### IV. Función de la meditación

Así pues, cuando sigue una meditación diligente no permanece en el exterior, ni se queda en la superficie, sino que da un paso adelante, penetra en el interior y escudriña cada cosa. Considera atentamente que no dijo: *Bienaventurados los de limpio cuerpo*, sino *los de limpio corazón*, porque no basta tener unas manos libres de malas

obras si no tenemos el corazón limpio de malos pensamientos. Esto lo confirma con su autoridad el profeta que dice: *¿Quién subirá al monte del Señor o quién permanecerá en su lugar santo? El de manos inocentes y de corazón limpio* (Sal 23,3-4). Asimismo, considera cuánto deseaba esta pureza de corazón el mismo profeta que oraba de esta manera: *¡Oh Dios!, crea en mí un corazón puro* (Sal 50,12), y también: *Si en mi corazón consideré la impiedad, no me escuchará el Señor* (Sal 65,18). Piensa qué solícito era en esta custodia el santo Job cuando decía: *He estipulado con mis ojos el pacto de ni siquiera pensar en una muchacha* (Job 31,1). Hay que ver cuánto se contenía el santo varón, que cerraba sus ojos para no ver la vanidad, no fuera que incautamente y por casualidad viera lo que luego deseara ardientemente contra su voluntad. Después de haber estado dándoles vueltas a estas y otras cosas parecidas sobre la pureza de corazón, comienza a pensar en su galardón: qué glorioso y deleitable sería ver el deseado rostro del Señor, más hermoso que el de los hijos de los hombres (cf. Sal 44,3); que ya no es despreciable y vil (cf. Is 53,2), al no tener el aspecto con que le vistió su madre, sino que está vestido con la túnica de la inmortalidad (cf. Sab 6,32) y coronado con la diadema con la que le coronó su Padre el día de la resurrección y la gloria (cf. Cant 3,11), día que hizo el Señor (cf. Sal 117,24). Está pensando que en esta visión consistirá aquella saciedad de la que dice el profeta: *Me saciaré cuando aparezca tu gloria* (Sal 16,15). ¿Ves cuánto jugo ha brotado del pequeño racimo de uva?, ¿cuánto fuego ha salido de esta chispa?, ¿cuánto se ha extendido en el yunque de la meditación esta poca masa: *Bienaventurados los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8)? ¿Y cuánto se podría aún extender si lo llevara a cabo un experto? En efec-

to, me doy cuenta de que el pozo es profundo (cf. Jn 4,11), pero yo soy todavía un rudo principiante y apenas he encontrado estas pocas cosas que beber en él. Inflamada con este fuego, estimulada con estos deseos, quebrado el pomo de alabastro comienza el alma a adivinar la suavidad del unguento (cf. Mc 14,3; Jn 12,3), todavía no por el gusto, sino como por el olfato. Y de ahí colige qué suave sería sentir la experiencia de esta pureza, cuya meditación le ha resultado tan agradable. ¿Pero qué hará? Arde en deseos de poseerla, pero no encuentra en sí cómo poder tenerla; y cuanto más la busca, más sed tiene de ella. Si añade meditación, añade también dolor (cf. Ecl 1,18): porque no siente la dulzura que consiste en la pureza de corazón como la meditación enseña pero no la da. En efecto, ni por leer ni por meditar siente esta dulzura, a no ser que le sea dado de lo alto (cf. Jn 19,11). Pues leer y meditar es común a buenos y malos. Incluso los filósofos gentiles guiados por la razón encontraron en qué consiste el compendio del verdadero bien, pero *por no haber reconocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios* (Rom 1,21) y presumiendo de sus propias fuerzas decían: *Engrandeceremos nuestra lengua, nuestros labios están de nuestra parte* (Sal 11,5). No merecieron comprender lo que pudieron ver. *Se envanecieron en sus pensamientos* (Rom 1,21) y *quedó devorada toda su sabiduría* (Sal 106,27), la que les había proporcionado el estudio de la ciencia humana, no el Espíritu de Sabiduría, que es el único que da la verdadera sabiduría, a saber, la ciencia sabrosa que alegra y alimenta con inestimable sabor al alma en la que mora. De ella se ha dicho: *La Sabiduría no entra en alma malévol*a (Sab 1,4). Esta procede solo de Dios. En efecto, el Señor concedió a muchos la tarea de bautizar, pero la potestad y la autoridad



de perdonar los pecados en el bautismo las retuvo exclusivamente para sí. Por ello Juan dijo de él por antonomasia y en sentido exclusivo: *Este es el que bautiza* (Jn 1,33). Así también podemos decir de él: Este es el que da el gusto de la sabiduría y el que hace la ciencia sabrosa al alma. La palabra se da a todos; la sabiduría del Espíritu, a pocos. El Señor la reparte a quien quiere y cuando quiere (1 Cor 12,11).

## V. Función de la oración

Viendo, pues, el alma que no puede alcanzar por sí misma la deseada dulzura del conocimiento y de la experiencia, y que cuanto más se acerca a lo profundo del corazón tanto más es Dios exaltado (cf. Sal 63,7-8), se humilla y se refugia en la oración diciendo: “Señor, que no eres visto sino por los corazones limpios, investigo por la lectura y la meditación en qué consiste y cómo se puede adquirir la verdadera pureza de corazón, para mediante ella o una pequeña parte de ella poder conocerte. Buscaba, Señor, tu rostro; tu rostro, Señor, buscaba (Sal 26,8). He meditado mucho tiempo en mi corazón (cf. Sal 76,7), y en mi meditación creció el fuego y el deseo de conocerte más (cf. Sal 38,4). Mientras me partes el pan de las Sagradas Escrituras (cf. Lc 24,30-31), te reconozco en la fracción del pan (cf. Lc 24,35), y, cuanto más te conozco, más deseo conocerte no ya en la corteza de la letra, sino en el sentido de la experiencia. Y esto no lo pido, Señor, por mis méritos, sino por tu misericordia. En efecto, confieso que soy una indigna pecadora, pero *también los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores* (Mt 15,27). Dame, pues, Señor, la prenda de la herencia futura, al menos una gota de la lluvia celestial, con

la que refrigere mi sed (cf. Lc 16,24), porque estoy ardiendo de amor (cf. Cant 2,5)”.

## **VI. Efectos de la contemplación**

Con estos y semejantes encendidos coloquios inflama su deseo, muestra así su amor, y con estos encantamientos llama a su Esposo. Ahora bien, el Señor, cuyos ojos están sobre los justos y cuyos oídos escuchan no solo sus peticiones (cf. Sal 33,16), sino que penetran la interioridad de sus mismas peticiones, no aguarda a que concluya su discurso, sino que interrumpiendo el curso de la oración se lanza veloz y sale rápido al encuentro del alma que lo desea rodeado del rocío de la dulzura celestial y perfumado con los mejores ungüentos (cf. Cant 1,3), y reanima al alma fatigada, alimenta a la hambrienta, ceba a la flaca, hace que se olvide de lo terreno, vivificando a la que ha perdido la memoria de sí, mortificándola maravillosamente y volviéndola sobria al embriagarla. Y como en algunas funciones carnales el alma es de tal manera vencida por la concupiscencia de la carne hasta el punto de perder completamente el uso de la razón y hacer que el hombre se convierta casi enteramente en carnal, así por el contrario en esta contemplación celestial el alma vence y hace desaparecer los movimientos carnales de modo que la carne no contradice absolutamente en nada al espíritu y el hombre llega a ser casi enteramente espiritual.

## **VII. Signos de la venida de la gracia**

Pero, Señor, ¿cómo descubriremos cuándo haces estas cosas y cuál es la señal de tu venida (cf. Mt 24,3)? ¿Acaso los suspiros y las lágrimas son los mensajeros y testigos

de esta consolación y alegría? Si es así, se trata de una nueva antífrasis y de un significado inusitado. ¿Pues qué relación hay entre la consolación y los suspiros, entre la alegría y las lágrimas? Si es que se les puede llamar lágrimas y no más bien abundancia desbordante del rocío interior derramado desde arriba como señal de la purificación del hombre interior y purgación del hombre exterior, para como en el bautismo de los niños mediante la ablución exterior se figura y se indica la ablución del hombre interior, aquí, por el contrario, de la ablución interior proceda la purificación exterior. ¡Bienaventuradas las lágrimas por las que se purifican las manchas interiores y se apagan los incendios de los pecados! *Bienaventurados los que lloráis de este manera, porque reiréis* (Mt 5,5). Alma, reconoce en estas lágrimas a tu Esposo, abraza al deseado, embriágate ahora en el torrente de las delicias (cf. Sal 35,8), manía de los pechos de la consolación, miel y leche (cf. Is 66,11). Los gemidos y las lágrimas son esos admirables doncellitos y consuelos que te ha ofrecido y dado tu Esposo. En estas lágrimas te ha ofrecido una bebida abundante (cf. Sal 79,6). Estas lágrimas sean para ti pan día y noche (cf. Sal 41,4), pan que fortalece de este modo el corazón del hombre (cf. Sal 103,15), y más dulces que la miel y el panal (cf. Sal 18,11). Señor Jesús, si son tan dulces estas lágrimas que brotan del recuerdo y del deseo de ti, ¡qué dulce será el gozo que se sentirá cuando se te vea claramente! Si tan dulce es llorar por ti, ¡qué dulce será gozar de ti! Mas ¿por qué manifestamos públicamente tan secretos coloquios? ¿Por qué nos esforzamos en expresar unos afectos inenarrables con unas palabras vulgares? Los que no han experimentado estas cosas no las entenderán hasta que las lean claramente en el libro de la experiencia, donde las enseña la misma Un-

ción (cf. 1 Jn 2,27). Por lo demás, la letra exterior no aprovecha nada al lector: la lectura de la letra exterior es poco sabrosa, a no ser que una explicación tome del corazón su sentido interior.

## VIII. El ocultamiento de la gracia

¡Oh alma, hemos alargado demasiado tiempo este discurso! En efecto, era bueno que estuviésemos aquí con Pedro y con Juan contemplando la gloria del Esposo y permaneciendo mucho tiempo con él, si él quisiera que se hicieran aquí no dos, ni tres tiendas (cf. Mt 17,4), sino una sola en la que estuviéramos juntos y juntos nos deleitáramos. Pero dice el Esposo: *Suéltame, pues raya ya la aurora* (Gn 32,26), ya recibiste la luz de la gracia y la visita que deseabas. Habiéndole dado, pues, la bendición y herido el nervio del fémur y cambiado el nombre de Jacob en el de Israel (cf. Gn 32,25-32), el Esposo tan largamente deseado y tan rápidamente desaparecido se retira por un poco de tiempo. Se sustrae en cuanto a la visita referida y en cuanto a la dulzura de la contemplación, pero permanece presente en cuanto a gobierno, en cuanto a gracia y en cuanto a unión.

## IX. El ocultamiento temporal de la gracia coopera a nuestro bien

Pero no temas, ¡oh esposa!, no desesperes, no creas que eres despreciada si por un poco de tiempo el Esposo te sustrae su rostro. Todo esto sirve para tu bien (cf. Rom 8,28) y sacas ganancias tanto con su venida como con su marcha. Viene para tu provecho, se retira también para tu provecho. Viene para tu consolación, se aparta por cautela para que no te ensoberbezca la grandeza de la

consolación (cf. 2 Cor 12,7), para que no comiences a despreciar a tus compañeros si el Esposo permanece siempre junto a ti y para que no atribuyas esta consolación a la naturaleza en vez de a la gracia. Ahora bien, esta gracia se da cuando el Esposo quiere y a quien quiere, y no se posee por una especie de derecho hereditario. Hay un proverbio popular que dice que una gran familiaridad engendra el desprecio. Por tanto, se aparta no sea que se le desprecie por estar en demasía presente, y para que estando ausente se le desee más y, deseado, se le busque con más ardor, y buscado durante más tiempo finalmente sea con más gozo encontrado. Además, si nunca faltara esta consolación que, en relación a la gloria futura que se revelará en nosotros (cf. Rom 8,18), es enigmática y parcial (cf. 1 Cor 13,12), pudiera ser que pensáramos tener aquí la ciudad permanente y buscaríamos menos la futura (cf. Heb 13,14). Por tanto, para que no confundamos el exilio con la patria, las arras con el conjunto de los bienes, el Esposo alternativamente viene y se va, unas veces trayendo la consolación y otras cambiando todo lecho en enfermedad (cf. Sal 40,4). Un poco nos permite gustar cuán suave es (cf. Sal 33,9), y, antes de que se le perciba completamente, desaparece. Y así como volando con las alas extendidas (cf. Deut 32,11) sobre nosotros, nos incita a volar, como diciendo: Habéis gustado un poquito cuán suave y dulce (cf. 1 Pe 2,3) soy, pero, si queréis saciaros plenamente de esta dulzura, corred tras de mí al olor de mis ungüentos (cf. Cant 1,3), tened los corazones arriba, donde estoy yo a la diestra de Dios Padre (cf. Hech 7,55). Allí me veréis (Jn 16,19) no a través de un espejo en figura, sino cara a cara (1 Cor 13,12) y se alegrará completamente vuestro corazón y nadie os quitará vuestro gozo (Jn 16,22).

## **X. Prudencia con que se debe comportar el alma después de la visita de la gracia**

Pero ten cuidado, ¡oh esposa!, cuando el Esposo se ausenta, no se marcha lejos y, aunque no lo veas, él sin embargo te ve siempre. Está lleno de ojos por delante y por detrás (cf. Ez 1,18) y en ningún sitio puedes esconderte de él. También tiene junto a ti a sus enviados, los espíritus como sagacísimos mensajeros, para ver cómo te comportas cuando el Esposo está ausente y acusarte ante él si descubren en ti algún signo de impureza y de ligereza. Este Esposo es celoso (cf. Éx 34,14): si tal vez admites a otro amante, si te dedicas a agradar más a otro, enseguida se aparta de ti y se unirá a otras jovencitas. Este Esposo es delicado, es noble, es rico, el más hermoso entre los hijos de los hombres (Sal 44,3), y, por tanto, no se digna tener sino una esposa hermosa. Si ve en ti una mancha o una arruga (cf. Ef 5,27), enseguida aparta sus ojos (cf. Is 1,15). No puede soportar ninguna impureza. Sé, por tanto, casta, vergonzosa y humilde, de modo que merezcas ser visitada frecuentemente por tu Esposo.

Temo que este discurso te haya entretenido demasiado tiempo, pero me ha obligado a ello la rica y al mismo tiempo dulce materia. No era yo quien espontáneamente la prolongaba, sino que contra mi voluntad era arrastrado por su dulzura.

## **XI. Recapitulación**

Para que las cosas que se han dicho con más amplitud se vean al mismo tiempo mejor juntas, recojamos lo esencial de lo anteriormente dicho haciendo un resumen. Como se ha indicado en los ejemplos anteriores, puedes ver cómo se relacionan entre sí los peldaños analizados y cómo

mo se preceden unos a otros no solo temporalmente, sino también causalmente. En efecto, la *lectura* se ofrece la primera como el fundamento y con la materia que nos ha proporcionado nos conduce a la meditación. La *meditación* busca más diligentemente lo que hay que desear y, como si estuviera cavando (cf. Prov 2,4), descubre un tesoro (cf. Mt 13,44) y lo muestra; pero no pudiendo obtenerlo por sí misma, nos conduce a la oración. La *oración*, elevándose con todas sus fuerzas a Dios, pide el deseado tesoro, la suavidad de la *contemplación*. Llegando esta, recompensa el trabajo de los tres [peldaños] anteriores, mientras que embriaga al alma sedienta con el rocío de la dulzura celestial. La *lectura* es según el ejercicio exterior, la *meditación* según la inteligencia interior, la *oración* según el deseo, y la *contemplación* está por encima de todo sentido. El primer escalón es el de los incipientes, el segundo el de los proficientes, el tercero el de los devotos y el cuarto el de los bienaventurados.

## XII. Concatenación de los peldaños entre sí

Estos peldaños están de tal modo concatenados y se prestan entre sí una ayuda vicaria tal que los anteriores sin los siguientes poco o nada aprovechan, y los siguientes sin los anteriores jamás o raramente pueden alcanzarse. En efecto, ¿qué aprovecha ocupar el tiempo con lectura continua, recorrer la vida y escritos de los santos, a no ser que masticándolos y rumiándolos saquemos el jugo y tragándolos los transmitamos a lo profundo del corazón, para a partir de ellos considerar diligentemente nuestro estado y procurar realizar las obras de aquellos cuyos hechos deseamos leer? Pero ¿cómo pensaremos en ello o cómo podremos evitar, meditando cosas falsas o va-

nas, no transgredir los límites fijados por los santos padres, a no ser que antes hayamos sido instruidos acerca de tales cosas por la lectura o de oídas? En efecto, el oído pertenece de algún modo a la lectura, por lo que solemos decir que hemos leído no solo los libros que hemos leído para nosotros mismos o para otros, sino también los que hemos oído de los maestros.

Asimismo, ¿qué aprovecha al hombre ver mediante la meditación lo que hay que hacer si no obtiene fuerzas con el auxilio de la oración y con la gracia de Dios para llevarlas a cabo? *Todo don óptimo y todo don perfecto proceden de arriba, descienden del padre de las luces* (Sant 1,17), sin el cual no podemos nada, sino que él mismo realiza las obras en nosotros, aunque no completamente sin nosotros. En efecto, *somos colaboradores de Dios* (1 Cor 3,9), como dice el apóstol. Pues Dios quiere que oremos a él, quiere que abramos lo íntimo de nuestra voluntad a la gracia que viene y llama a la puerta (cf. Ap 3,20) y quiere que consintamos a ella.

Este consentimiento exigía a la samaritana diciendo: *Llama a tu marido* (Jn 4,16), como si dijera: “Quiero infundirte la gracia, aplica tú el libre albedrío”. Exigía de ella la oración: *Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: Dame de beber, quizá le pedirías tú agua viva* (Jn 4,10). Oído esto como de una lectura hecha por el Señor, la mujer, ya instruida, meditó en su corazón que sería bueno y útil para ella poseer esta agua. Encendida, pues, por el deseo de poseerla, se vuelve a la oración diciendo: *Señor, dame esta agua para que no tenga más sed* (Jn 4,15). He aquí que la escucha de la palabra del Señor y la meditación hecha a continuación sobre ella la habían movido a orar. ¿Cómo, pues, sería diligente en pedir si previamente no la hubiese encendido la meditación? o



¿qué le hubiera proporcionado la meditación precedente si la oración que le ha seguido no hubiese demandado lo que se le mostraba como deseable? De modo que para que la meditación sea fructuosa, conviene que siga la devoción de la oración, que tiene como efecto suyo la dulzura de la contemplación.

### XIII. Conclusión de lo que precede

De todo esto podemos concluir que la lectura sin la meditación es árida, la meditación sin la lectura es errónea, la oración sin la meditación es tibia, y la meditación sin la oración es infructuosa. La oración con la devoción sirve para alcanzar la contemplación, la obtención de la contemplación sin la oración resulta rara o milagrosa. En efecto, Dios, cuyo poder no tiene límites y cuya misericordia se extiende sobre todas sus obras, a veces suscita de las piedras hijos de Abrahán (cf. Mt 3,9), cuando a los duros y a los que no quieren consentir les empuja a que quieran, y, según se dice vulgarmente, es tan liberal que trae al buey por los cuernos, cuando sin que se le llame se hace presente y sin ser buscado se mete dentro. Y si leemos que alguna vez esto ha ocurrido a algunos como a Pablo (cf. Hech 9) y a unos pocos más, con todo no por ello debemos también nosotros, casi tentando a Dios, anticiparnos a tales cosas, sino que debemos hacer lo que a nosotros toca, a saber, leer y meditar en la ley de Dios, pedirle en la oración que ayude nuestra debilidad (cf. Rom 8,26) y que vea nuestra inmadurez. Esto es lo que él mismo nos enseña a hacer diciendo: *Pedid y recibiréis, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá* (Mt 7,7). En efecto, ahora *el Reino de los Cielos sufre violencia y los violentos se apoderan de él* (Mt 11,12).

Con las distinciones anteriores se pueden conocer a fondo las propiedades de los peldaños expuestos, cómo concuerdan entre sí y qué operan en nosotros cada uno de ellos. Feliz el hombre cuya mente, libre de otras preocupaciones, desea ejercitarse siempre en estos cuatro peldaños. Este es el que, vendidos todos sus bienes, compra el campo aquel en el que está escondido el deseado tesoro (cf. Mt 13,44), a saber, dedicar tiempo y contemplar cuán suave es el Señor (cf. Sal 33,9; 45,11). El que se ha ejercitado en el primer peldaño, en el segundo es circunspecto, devoto en el tercero, y en el cuarto se eleva por encima de sí mismo y, mediante estas ascensiones que decidió en su corazón, sube de virtud en virtud hasta ver al Dios de los dioses en Sión (cf. Sal 83,6-8). Feliz el que se le concede permanecer en este supremo peldaño siquiera sea por un poquito de tiempo, que puede decir: “Siento la gracia de Dios, contemplo su gloria en el monte junto con Pedro y con Juan, y me deleito con Jacob de los abrazos de la hermosa Raquel”.

Pero que este, después de esta contemplación con la que ha sido elevado hasta el cielo, procure no caer en los abismos con una caída desordenada, para que después de tan gran visita no se vuelva a las lascivas obras del mundo y a las seducciones de la carne. Y cuando la débil lucidez de la mente humana no pueda soportar por más tiempo la ilustración de la verdadera luz, descienda suave y ordenadamente a uno de los tres peldaños por los que había subido y deténgase alternativamente ya en uno, ya en otro, según el movimiento del libre albedrío y según las circunstancias de lugar y tiempo, estando a mi entender tanto más cerca de Dios cuanto más apartado del primer peldaño. ¡Ay, qué frágil y miserable es la condición humana!

Basándonos en la razón y en los testimonios de la Escritura vemos que la perfección de la vida bienaventurada se contiene en estos cuatro peldaños y que en ellos debe ocuparse el ejercicio del hombre espiritual. Pero ¿quién es el que guarda este modo de vida? *¿Quién es y lo alabaremos?* (Sir 31,9). Querer está en las manos de muchos, pero poner por obra es de pocos (cf. Rom 7,18). Y ojalá fuéramos de estos pocos.

#### **XIV. Cuatro causas que nos apartan de los peldaños explicados**

Hay cuatro causas que casi siempre nos apartan de estos peldaños, y son la necesidad inevitable, la utilidad de una obra virtuosa, la debilidad humana y la vanidad mundana. La primera es excusable, la segunda es tolerable, la tercera es miserable y la cuarta culpable. Y en verdad es culpable. En efecto, a aquel que semejante causa le aparta de su propósito, le era mejor no haber conocido la gracia de Dios que retroceder después de conocida. ¿Qué le podrá excusar de pecado (cf. Jn 15,22)? ¿No le podrá justamente decir el Señor: Qué más debí hacerte que no te hiciera (cf. Is 5,4)? No existías y te creé, pecaste y te convertiste en esclavo del diablo y te redimí, corrías con los impíos alrededor del mundo (cf. Sal 11,9) y te elegí (cf. Is 43,7-11); te había dado la gracia en mi presencia y quería poner mi morada junto a ti (cf. Jn 14,23), y verdaderamente me despreciaste, y no solo echaste a tus espaldas mis palabras, sino a mí mismo y caminaste en pos de tus concupiscencias (cf. Sir 18,30). Pero, ¡oh Dios bueno, suave y blando, amigo dulce, consejero prudente, ayuda fuerte! ¡Qué inhumano y temerario es el que rechaza, el que arroja de su corazón a huésped tan humilde y

manso! ¡Qué infeliz y condenable cambio es rechazar a su creador y acoger pensamientos malos y dañinos, y también entregar tan pronto aquella secreta mansión del Espíritu Santo, es decir, lo profundo del corazón que poco antes tendía a los gozos celestiales, a pensamientos inmundos y a los puercos para que lo pisoteen (cf. Mt 7,6)! Todavía permanece en el corazón el calor de las huellas del Esposo y ya se introducen deseos adulterinos. Es una inconveniencia y un deshonor inclinar tan pronto a escuchar fábulas (cf. 2 Tim 4,4) y maledicencias unos oídos que ya habían oído palabras que al hombre no le es lícito pronunciar (cf. 2 Cor 12,4); y unos ojos que habían sido bautizados con lágrimas sagradas orientarlos a ver vanidades; y una lengua que había cantado un dulce epitalamio y que con sus coloquios encendidos y persuasorios había reconciliado a la esposa con el Esposo y la había introducido en la bodega (cf. Cant 2,4), tornar nuevamente a las groserías, a las chocarrerías, a maquinarse fraudes (cf. Sal 49,19), a las maledicencias. Lejos de nosotros todo esto, Señor, y si debido a la humana fragilidad volvemos a caer en ello, que no desesperemos, sino que de nuevo acudamos al médico clemente *que levanta de la tierra al indigente y alza del estiércol al pobre* (Sal 112,7). Y aquel que no quiere la muerte del pecador (cf. Ez 33,11) de nuevo nos curará y sanará (cf. Os 6,2).

Ya es hora de poner fin a mi carta. Oremos todos al Señor para que nos mitigue los impedimentos que nos apartan actualmente de su contemplación, y que en el futuro los aparte completamente de nosotros, conduciéndonos por los peldaños antes explicados de virtud en virtud hasta que veamos al Dios de los dioses en Sión (cf. Sal 83,8), donde los elegidos percibirán la dulzura de la contemplación divina no a cuentagotas ni interpola-

damente, sino que en un torrente de delicias (cf. Sal 35,8) sin cesar tendrán el gozo que nadie les arrebatará (cf. Jn 16,22) y la paz inmutable, la paz eterna (cf. Sal 4,9).

Y tú, Gervasio, hermano mío, si alguna vez se te concede de arriba ascender a la cima de los peldaños antes indicados, acuérdate de mí y ora por mí cuando a ti te vaya bien. Que así el velo (cf. Éx 26) atraiga hacia sí el velo *y el que escucha diga: Ven* (Ap 22,17).

## ¿Qué dice la “*Dei Verbum*” (1965) sobre la lectio divina?

### Lectura asidua de la Escritura<sup>1</sup>

25. Por eso, todos los clérigos, especialmente los sacerdotes, diáconos y catequistas dedicados por oficio al ministerio de la palabra, han de leer y estudiar asiduamente la Escritura para no volverse “predicadores vacíos de la palabra, que no la escuchan por dentro”<sup>2</sup>, y han de comunicar a sus fieles, sobre todo en los actos litúrgicos, las riquezas de la Palabra de Dios. El Santo Sínodo recomienda insistentemente a todos los religiosos la lectura asidua de la Escritura para que adquieran la ciencia suprema de Jesucristo (Flp 3,8), pues “desconocer la Escritura es desconocer a Cristo”<sup>3</sup>. Acudan de buena gana al texto mismo: en la liturgia –tan llena del lenguaje de Dios–, en la lectura espiritual o bien en otras instituciones o con otros medios que para dicho fin se organizan hoy por todas partes con aprobación o por iniciativa de los pastores de la Iglesia. Recuerden que a la lectura de la

<sup>1</sup> Cf. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación”, en *Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid <sup>42</sup>1990, p 131.

<sup>2</sup> San Agustín, *Serm.* 179, 1 (*PL* 38, 966).

<sup>3</sup> San Jerónimo, *Com. in Is.* pról. (*PL* 24, 17). Cf. Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus*: EB 475-480; Pío XII, *Divino afflante*: EB 544.

Sagrada Escritura debe acompañar la oración para que se realice el diálogo e Dios con el hombre, pues “a Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras”<sup>4</sup>.

Los obispos, “como transmisores de la doctrina apostólica”<sup>5</sup>, deben instruir a sus fieles en el uso recto de los libros sagrados, especialmente del Nuevo Testamento y de los evangelios, empleando traducciones de la Biblia provistas de comentario que realmente expliquen; así podrán los hijos de la Iglesia manejar con seguridad y provecho la Escritura y penetrarse de su espíritu.

Procuren la elaboración de traducciones anotadas para uso de los no cristianos y adaptadas a su condición, y procuren difundirlas discretamente los mismos pastores o los cristianos de cualquier estado.

<sup>4</sup> San Ambrosio, *De officiis ministrorum* I 20, 88 (PL 16, 50).

<sup>5</sup> San Ireneo, *Adv. haer.* I.

## ¿Qué dice la “*Verbum Domini*” (2010) sobre la lectio divina?

### Lectura orante de la Sagrada Escritura y lectio divina<sup>1</sup>

86. El Sínodo ha vuelto a insistir más de una vez en la exigencia de un acercamiento orante al texto sagrado como factor fundamental de la vida espiritual de todo creyente, en los diferentes ministerios y estados de vida, con particular referencia a la *lectio divina*<sup>2</sup>. En efecto, la Palabra de Dios está en la base de toda espiritualidad auténticamente cristiana. Con ello, los padres sinodales han seguido la línea de lo que afirma la constitución dogmática *Dei Verbum*: “Todos los fieles... acudan de buena gana al texto mismo: en la liturgia –tan llena del lenguaje de Dios–, en la lectura espiritual o bien en otras instituciones u otros medios que para dicho fin se organizan hoy por todas partes con aprobación o por iniciativa de los pastores de la Iglesia. Recuerden que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración”<sup>3</sup>. La reflexión conciliar pretendía retomar la gran tradición

<sup>1</sup> Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal “Verbum Domini”*, Verbo Divino, Estella 2010.

<sup>2</sup> Cf. *Propositiones* 9. 22.

<sup>3</sup> Núm. 25.



patrística, que ha recomendado siempre acercarse a la Escritura en el diálogo con Dios. Como dice san Agustín, “tu oración es un coloquio con Dios. Cuando lees, Dios te habla; cuando oras, hablas tú a Dios”<sup>4</sup>. Orígenes, uno de los maestros en este modo de leer la Biblia, sostiene que entender las Escrituras requiere, más incluso que el estudio, la intimidad con Cristo y la oración. En efecto, está convencido de que la vía privilegiada para conocer a Dios es el amor y que no se da una auténtica *scientia Christi* sin enamorarse de él. En la *Carta a Gregorio*, el gran teólogo alejandrino recomienda: “Dedícate a la *lectio* de las divinas Escrituras; aplícate a esto con perseverancia. Esfuérzate en la *lectio* con la intención de creer y de agradar a Dios. Si durante la *lectio* te encuentras ante una puerta cerrada, llama y te abrirá el guardián, del que Jesús ha dicho: ‘El guardián se la abrirá’. Aplicándote así a la *lectio divina*, busca con lealtad y confianza inquebrantable en Dios el sentido de las divinas Escrituras que se encierra en ellas con abundancia. Pero no has de contentarte con llamar y buscar. Para comprender las cosas de Dios te es absolutamente necesaria la *oratio*. Precisamente para exhortarnos a ella, el Salvador no solamente nos ha dicho: ‘Buscad y hallaréis’, ‘llamad y se os abrirá’, sino que ha añadido: ‘Pedid y recibiréis’”<sup>5</sup>.

A este propósito, no obstante, se ha de *evitar el riesgo de un acercamiento individualista*, teniendo presente que la Palabra de Dios se nos da precisamente para construir comunión, para unirnos en la Verdad en nuestro camino hacia Dios. Es una Palabra que se dirige personalmente a

<sup>4</sup> *Enarrationes in Psalmos*, 85, 7: PL 37, 1086.

<sup>5</sup> Orígenes, *Epistula ad Gregorium*, 3: PG 11, 92.

cada uno, pero también es una Palabra que construye comunidad, que construye la Iglesia. Por tanto, hemos de *acercarnos al texto sagrado en la comunión eclesial*. En efecto, “es muy importante la lectura comunitaria, porque el sujeto vivo de la Sagrada Escritura es el pueblo de Dios, es la Iglesia... La Escritura no pertenece al pasado, dado que su sujeto, el pueblo de Dios inspirado por Dios mismo, es siempre el mismo. Así pues, se trata siempre de una Palabra viva en el sujeto vivo. Por eso, es importante leer la Sagrada Escritura y escuchar la Sagrada Escritura en la comunión de la Iglesia, es decir, con todos los grandes testigos de esta Palabra, desde los primeros padres hasta los santos de hoy, hasta el Magisterio de hoy”<sup>6</sup>.

Por eso, en la lectura orante de la Sagrada Escritura, *el lugar privilegiado es la liturgia*, especialmente *la eucaristía*, en la cual, celebrando el Cuerpo y la Sangre de Cristo en el sacramento, se actualiza en nosotros la Palabra misma. En cierto sentido, la lectura orante personal y comunitaria se ha de vivir siempre en relación con la celebración eucarística. Así como la adoración eucarística prepara, acompaña y prolonga la liturgia eucarística<sup>7</sup>, así también la lectura orante personal y comunitaria prepara, acompaña y profundiza lo que la Iglesia celebra con la proclamación de la Palabra en el ámbito litúrgico. Al poner tan estrechamente en relación *lectio* y liturgia, se pueden entender mejor los criterios que han de orientar esta lectura en el contexto de la pastoral y la vida espiritual del pueblo de Dios.

<sup>6</sup> Benedicto XVI, *Discurso a los alumnos del Seminario Romano Mayor* (19 de febrero de 2007): *AAS* 99 (2007), 253-254.

<sup>7</sup> Cf. Benedicto XVI, “Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*” (22 de febrero de 2007) 66: *AAS* 99 (2007), 155-156.

87. En los documentos que han preparado y acompañado el Sínodo se ha hablado de muchos métodos para acercarse a las Sagradas Escrituras con fruto y en la fe. Sin embargo, se ha prestado una mayor atención a la *lectio divina*, que es verdaderamente “capaz de abrir al fiel no solo el tesoro de la Palabra de Dios, sino también de crear el encuentro con Cristo, Palabra divina y viviente”<sup>8</sup>.

Quisiera recordar aquí brevemente cuáles son los pasos fundamentales: se comienza con la lectura (*lectio*) del texto, que suscita la cuestión sobre el conocimiento de su contenido auténtico: *¿qué dice el texto bíblico en sí mismo?* Sin este momento, se corre el riesgo de que el texto se convierta solo en un pretexto para no salir nunca de nuestros pensamientos. Sigue después la meditación (*meditatio*), en la que la cuestión es: *¿qué nos dice el texto bíblico a nosotros?* Aquí, cada uno personalmente, pero también comunitariamente, debe dejarse interpelar y examinar, pues no se trata ya de considerar palabras pronunciadas en el pasado, sino en el presente. Se llega sucesivamente al momento de la oración (*oratio*), que supone esta pregunta: *¿qué decimos nosotros al Señor como respuesta a su Palabra?* La oración como petición, intercesión, agradecimiento y alabanza es el primer modo con el que la Palabra nos cambia. Por último, la *lectio divina* concluye con la contemplación (*contemplatio*), durante la cual aceptamos como don de Dios su propia mirada al juzgar la realidad, y nos preguntamos: *¿qué conversión de la mente, del corazón y de la vida nos pide el Señor?* San Pablo, en la carta a los Romanos, dice: “No os ajustéis a este mundo, sino transformaos por la renovación

<sup>8</sup> Mensaje final III, 9.

de la mente, para que sepáis discernir lo que es la voluntad de Dios, lo bueno, lo que agrada, lo perfecto” (12,2). En efecto, la contemplación tiende a crear en nosotros una visión sapiencial, según Dios, de la realidad y a formar en nosotros “la mente de Cristo” (1 Cor 2,16). La Palabra de Dios se presenta aquí como criterio de discernimiento, “es viva y eficaz, más tajante que la espada de doble filo, penetrante hasta el punto donde se dividen alma y espíritu, coyunturas y tuétanos. Juzga los deseos e intenciones del corazón” (Heb 4,12). Conviene recordar, además, que la *lectio divina* no termina su proceso hasta que no se llega a la acción (*actio*), que mueve la vida del creyente a convertirse en don para los demás por la caridad.

Encontramos sintetizadas y resumidas estas fases de manera sublime en la figura de la Madre de Dios. Modelo para todos los fieles de acogida dócil de la divina Palabra, ella “conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón” (Lc 2,19; cf. 2,51). Sabía encontrar el lazo profundo que une en el gran designio de Dios acontecimientos, acciones y detalles aparentemente desunidos<sup>9</sup>.

Quisiera mencionar también lo recomendado durante el Sínodo sobre la importancia de la lectura personal de la Escritura como práctica que contempla la posibilidad, según las disposiciones habituales de la Iglesia, de obtener indulgencias tanto para sí como para los difuntos<sup>10</sup>. La

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*

<sup>10</sup> “*Plenaria indulgentia* conceditur christifideli qui Sacram Scripturam, iuxta textum a competenti auctoritate adprobaturum, cum veneratione divino eloquio debita et ad modum lectionis spiritalis, per dimidiam saltem horam legerit; si per minus tempus id egerit *indulgentia* erit partialis”: Paenitentiaría Apostólica, *Inchiridion Indulgentiarum. Normae et concessiones* (16 de julio de 1999), 30 § 1.

práctica de la indulgencia<sup>11</sup> implica la doctrina de los méritos infinitos de Cristo, que la Iglesia como ministra de la redención dispensa y aplica, pero implica también la doctrina de la comunión de los santos, y nos dice “lo íntimamente unidos que estamos en Cristo unos con otros y lo mucho que la vida sobrenatural de uno puede ayudar a los demás”<sup>12</sup>. En esta perspectiva, la lectura de la Palabra de Dios nos ayuda en el camino de penitencia y conversión, nos permite profundizar en el sentido de la pertenencia eclesial y nos sustenta en una familiaridad más grande con Dios. Como dice san Ambrosio, cuando tomamos con fe las Sagradas Escrituras en nuestras manos y las leemos con la Iglesia, el hombre vuelve a pasear con Dios en el paraíso<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1471-1479.

<sup>12</sup> Pablo VI, “Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*” (1 de enero de 1967): *AAS* 59 (1967), 18-19.

<sup>13</sup> Cf. *Epistula* 49, 3: *PL* 16, 1204 A

## Bibliografía

- Baroffio, B., *Lectio divina e vita religiosa*, Elledici, Turín-Leumann 1981.
- Bianchi, E., *La lettura spirituale della Bibbia* (I triangoli), Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998.
- , *Le parole della spiritualità*, Rizzoli, Milán 1999.
- , *Orar la Palabra*, Monte Carmelo, Burgos 2000 (or. ital.: *Pregare la Parola. Introduzione alla "Lectio Divina"*, Gribaudi, Milán 1974, <sup>23</sup>2008).
- Bianchi, E., *et al.*, *La lectio divina nella vita religiosa*, Qiqajon, Magnano 1994.
- Buzzetti, C. – M. Cimosà, *Bibbia. Parola scritta e Spirito, sempre. Ispirazione delle Sacre Scritture*, LAS, Roma 2004.
- Colombás, G. M., *La lectura de Dios. Aproximación a la lectio divina*, Monte Casino, Zamora 1980.
- Contreras Molina, F., *Leer la Biblia como Palabra de Dios. Claves teológico-pastorales de la lectio divina en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2007, reimpr. 2009.
- Del Covolo, E., *Lampada sui miei passi: leggere la Parola come i nostri Padri*, Elledici, Turín 2008.

- García Garcimartín, R., *La lectio divina. Un itinerario antiguo con posibilidades nuevas*, Verbo Divino, Estella 2011.
- Gargano, I., *Iniciación a la “lectio divina”. Un itinerario para acercarse a la Palabra de Dios*, Sociedad Educativa Atenas, Madrid 1996 (or. ital.: *Iniziazione alla “Lectio Divina”* [Conversazioni bibliche], Dehoniane, Bologna 1992).
- Giudici, M. P., *Sulle strade della Sapienza. Itinerari di lectio divina*, Paoline, Milán 1994.
- Giurisato, G., *La lectio divina oggi* (Scritti monastici), Abbazia di Praglia, Parma 1986.
- Gorce, D., *La lectio divina des origins du cénobitisme à saint Benoit et Cassiodore, 1: Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Monastère du Mont-Vierge, Wépion-sur-Meuse – París, 1925.
- La Casa de la Biblia, *La Biblia en grupo. Doce itinerarios para una lectura creyente*, Verbo Divino, Estella 1997.
- Llamas Vela, A., *Orar con la Biblia. Práctica de lectio divina*, Paulinas, Madrid 2001.
- Martín Fernández-Gallardo, A. M., *La Scala Claustralium de Guigo II el Cartujo. Experiencia y método de la lectio divina* (Colección Espiritualidad monástica 31), Monte Casino, Zamora 1994.
- Martini, C. M., *Pregare la Bibbia*, Messaggero, Padua 1986.
- , *Al alba te buscaré. La escuela de la oración*, Verbo Divino, Estella 1995 (or. ital.: *All'alba ti cercherò. La scuola della preghiera* [Bestsellers saggi 101], Piemme – Mondadori, Casale Monferrato [AL] – Milán 1994).

- , *Para vivir la Palabra* (Sauce 92), PPC, Madrid 2000 (or. ital.: *Briciole dalla tavola della parola*, Piemme, Casale Monferrato 1996).
- Masini, M., *La Lectio divina. Teología, espiritualidad, método*, BAC, Madrid 2001 (or. ital.: *La Lectio divina. Teología, spiritualità, metodo* [Parola di Dio. Seconda serie], San Paolo, Cinisello Balsamo 1996).
- , *La Lectio divina. Preghiera antica e nuova*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.
- Mercier, R., *Lectio divina y espiritualidad bíblica*, CELAM, Bogotá 2000.
- Mesters, C., *Hacer arder el corazón. Introducción a la lectura orante de la Palabra*, Verbo Divino, Estella 2000.
- Mesters, C. – Equipo Bíblico CRB – La Casa de la Biblia, *Lectura orante de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2000.
- Panimolle, S. A., *Ascolto della Parola e preghiera. La lectio divina*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1987.
- Raguer, H., *Lectio divina*, “Cuaderno Phase”, núm. 94, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999.
- , “La lectio divina”, en *id.*, *Mecanoscrit sobre els monjos de Montserrat. Qui són - Què fan - Com viuen* (“Base històrica”), Editorial Base, Barcelona 2008, <sup>3</sup>2009.
- Renzi, A., *La scala di Giacobbe. Introduzione alla lectio divina*, Citadella, Asís 1992.
- Riboldi, A. – B. Forte – C. M. Martini, *Signore, insegna-ci a pregare: interventi sulla preghiera e la lectio divina*, Paoline, Milán 1988.



- Secondin, B., *La lettura orante della Parola. "Lectio divina" in comunità e in parrocchia*, Messaggero, Padua 2001.
- , *Come pioggia di primavera. Lectio divina per la Quaresima e la Pascua* (Dalla parola alla vita), Paoline, Milán 2003.
- , *Lectio divina. Lettura orante della parola. Ascoltare - Pregare - Vivere (poster con libretto)* (Quadri e posters), Elledici, Turín 2008.
- , *Quando la Parola prende fuoco. Lectio divina per i giorni difficili*, Messaggero, Padua 2009.
- Verlinde, J. M., *Initiation à la lectio divina* (HC Religieux), Parole et silence, Paris 2002.
- Zevini, G. (ed.), *Incontro con la Bibbia. Leggere-pregare-annunciare*, LAS, Roma 1978.
- , *La lectio divina en la comunidad cristiana. Espiritualidad – Método – Praxis* (Serie "Lectura popular de la Biblia"), Verbo Divino, Estella 2005 (or. ital: *La lectio divina nella comunità cristiana. Spiritualità, metodo, prassi* [IBO. Interpretare la Bibbia oggi. Sez 1], Queriniana, Brescia 2001).
- Zevini, G. – M. Maritano (eds.), *La "lectio divina" nella vita della Chiesa*, LAS, Roma 2005.
- Zevini, G. – P. G. Cabra, *Lectio divina para cada día del año*, 17 vols., Verbo Divino, Estella 2000-2004.
- , *Lectio divina para la vida cristiana*, 14 vols., Verbo Divino, Estella 2006-2011.

# Índice

Introducción .....	5
La lectio divina en el Sínodo de la Palabra y en la “Verbum Domini” .....	9
Breve historia de la lectio divina .....	14
La expresión “lectio divina” y su definición .....	19
Descripción de la lectio divina.....	25
La práctica de la lectio divina .....	29
Estructura de la lectio divina .....	31
Palabras de un experto.....	32
Lectio divina sobre Ez 37,1-14: “Espíritu, ven desde los cuatro vientos” .....	35
Introducción a Ez 37,1-14.....	35
La visión de los huesos secos (Ez 37,1-14).....	37
a) <i>El problema de fondo</i> .....	38
b) <i>La visión (37,1-10)</i> .....	40
c) <i>Interpretación de la visión (37,11-14)</i> .....	45
Del texto a la vida .....	48
Lectio divina sobre Mt 25,35.45: “Era extranjero y (no) me habéis acogido” .....	51
Introducción a Mt 25,35.43.....	51
a) <i>Mateo 25,31-46, clímax del discurso escatológico</i> ....	52
b) <i>Presentación literaria del texto</i> .....	53

Las obras de misericordia.....	57
<i>a) Acoger al extranjero en el Antiguo Testamento.....</i>	58
<i>b) El extranjero en Mt 25,31-46 .....</i>	61
Del texto a la vida .....	63
Lectio divina sobre Flp 3,2-14: “Corro hacia la meta” .....	67
Introducción a Flp 3,2-14 .....	67
“Jesucristo se apoderó de mí” (Flp 3,2-14) .....	70
<i>a) Cuidado con los adversarios (3,2).....</i>	70
<i>b) Los cristianos nos gloriamos en Cristo Jesús (3,3).....</i>	71
<i>c) El pasado glorioso de Pablo (3,4-6) .....</i>	72
<i>d) Jesucristo, mi Señor (3,7-11) .....</i>	74
<i>e) La carrera hacia la meta (3,12-14) .....</i>	77
Del texto a la vida .....	78
Carta del cartujo Guigo al hermano Gervasio sobre la vida contemplativa .....	83
I. Los cuatro peldaños de la escala espiritual.....	83
II. Función de cada uno de estos peldaños .....	84
III. Función de la lectura.....	85
IV. Función de la meditación .....	85
V. Función de la oración .....	88
VI. Efectos de la contemplación .....	89
VII. Signos de la venida de la gracia .....	89
VIII. El ocultamiento de la gracia.....	91
IX. El ocultamiento temporal de la gracia coopera a nuestro bien.....	91
X. Prudencia con que se debe comportar el alma después de la visita de la gracia.....	93
XI. Recapitulación.....	93
XII. Concatenación de los peldaños entre sí.....	94

XIII. Conclusión de lo que precede.....	96
XIV. Cuatro causas que nos apartan de los peldaños explicados.....	98
¿Qué dice la “Dei Verbum” (1965) sobre la lectio divina? .....	101
Lectura asidua de la Escritura .....	101
¿Qué dice la “Verbum Domini” (2010) sobre la lectio divina? .....	103
Lectura orante de la Sagrada Escritura y lectio divina.....	103
Bibliografía.....	109



Colección “El mundo de la Biblia”  
Serie “Horizontes”

Los enigmas del pasado  
*Historia de Israel y relato bíblico*  
Jean-Louis Ska

La Biblia por fuera y por dentro  
*Literatura y exégesis*  
Víctor Morla Asensio

Abrahán y sus huéspedes  
Jean-Louis Ska

Vosotros, cuando oréis, decid: Padre nuestro  
José Vílchez Líndez

El camino y la casa  
Jean-Louis Ska

Cosas nuevas y viejas  
*Páginas escogidas del evangelio de Mateo*  
Jean-Louis Ska

Jesús y el comienzo de los evangelios  
Santiago Guijarro Oporto

Los evangelios apócrifos  
*Origen · Carácter · Valor*  
Pius-Ramon Tragán (ed.)

El perfume del Evangelio  
*Jesús se encuentra con las mujeres*  
Nuria Calduch-Benages

El milagro de las manos  
*Sanaciones y exorcismos de Jesús  
en su contexto histórico-cultural*  
Ivoni Richter Reimer





