

SANTA GERTRUDIS: ¿DOCTORA DE LA IGLESIA? PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN Y PERSPECTIVAS DE ESTUDIO

Ana Laura Forastieri, oco

Abstract: Recientemente los Cistercienses se han propuesto promover la declaración de Santa Gertrudis como Doctora de la Iglesia Universal. En este artículo analizo las implicaciones de dicho título y extraigo algunas de las perspectivas de estudio sobre la vida y obra de Santa Gertrudis, que de ellas se derivan.

Recientemente el Capítulo General de la OCSO¹ se ha adherido a la propuesta del Abad General de la Orden Cisterciense², de trabajar en forma conjunta a fin de promover la declaración de Santa Gertrudis como Doctora de la Iglesia Universal.

La iniciativa recoge un deseo y una inquietud que se expresan, a nivel devocional, en muchos lugares y se reflejan con frecuencia en los estudios sobre la Santa aparecidos en las últimas décadas³; actualmente, un cierto movimiento en este sentido se concentra en torno al foco que constituye la nueva comunidad de Santa María de Helfta, refundada en 1999 en los lugares originarios por monjas de la Orden Cisterciense, provenientes de la Abadía de Seligenstadt⁴.

El compromiso de colaboración es ya un fruto de comunión en el carisma cisterciense; y traerá, como consecuencia inmediata, la promoción de la investigación sobre la vida y escritos de la Santa desde una óptica específicamente cisterciense.

Celebro la perspectiva asumida por Dom Mauro Lepori⁵ al presentar a Santa Gertrudis como una de los santos y santas que *pertenecen a nuestra historia común, de antes de la separación de nuestras Órdenes (...). En cuanto santos o mártires son para nosotros un patrimonio común, simplemente porque su testimonio de vida, su ejemplo, su oración, son una gracia para todos (...). Valdría verdaderamente la pena trabajar juntos, incluso con los Benedictinos y las Bernardas...*⁶.

¹ RGM 2011. Votos 58-60 (pág. 18 de las Actas del Capítulo). Minutas, n° 34.5, p. 236.

² Cfr. MAURO LEPORI, Abad General de la O.C., *Conferencia al Capítulo General de la OCSO*, Asís, 12 de septiembre de 2011. Minutas, pp. 59-60.

³ Incluso se la ha llamado "*Doctora in pectore*". Cfr. MIRONES DÍEZ, ENRIQUE: *Introducción a Gertrudis de Helfta: Los Ejercicios*, Burgos 2003, Ed. Monte Carmelo, p. III-LXVI.

⁴ Cfr. MAURO MATTHEI, OSB: *Helfta: de su historia antigua y restauración reciente*. En *CuadMon* 142/143 (2002) 305-320.

⁵ Cfr. MAURO LEPORI, Abad General de la O. Cist., *Conferencia al Capítulo General de la OCSO*, Asís, 12 de septiembre de 2011. Minutas, pp. 59-60..

⁶ Esta perspectiva da por superada una antigua controversia que actualmente carece de sentido reeditar: es sabido que el monasterio benedictino de Helfta en el siglo XIII se había adherido a la observancia cisterciense, aunque no pertenecía jurídicamente a la Orden de Cister. A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, benedictinos y cistercienses se disputaron la pertenencia de Santa Gertrudis a sus respectivas órdenes (Cfr. ALBERTO GÓMEZ OCR: *Santa Gertrudis la Magna y Santa Matilde de Hackeborn en nuestros antiguos historiadores españoles*, en *Coll. Ord. Cist. Ref.* 9 (1949) 227-239). La

Así, más allá de que efectivamente se obtenga su reconocimiento como Doctora de la Iglesia, el empeño conjunto está plenamente justificado, tanto por lo que implicará de crecimiento en la comunión cisterciense, como de profundización en nuestro patrimonio espiritual; y redundará -en definitiva-, en un enriquecimiento en la comprensión y vivencia de nuestro carisma en la Iglesia.

En este trabajo me propongo presentar en forma general las implicancias del título de Doctor/a de la Iglesia Universal y extraer algunas de las perspectivas de estudio sobre la vida, obra y doctrina de Santa Gertrudis de Helfta, que de allí se derivan.

I. EL TÍTULO DE DOCTOR DE LA IGLESIA. FUNDAMENTO TEOLÓGICO

El título de *doctor de la Iglesia* ha sido concedido a santos teólogos sobresalientes, cuyo aporte se reconoce cualitativamente decisivo para el desarrollo en la comprensión de los misterios de la fe o la moral de la Iglesia, por acción de un don particular del Espíritu Santo. Decía Juan Pablo II:

(...) Cuando el Magisterio proclama a alguien Doctor de la Iglesia, desea señalar a todos los fieles (...) que la doctrina profesada y proclamada por una persona puede servir de punto de referencia, no sólo porque es acorde con la verdad revelada, sino también porque aporta nueva luz sobre los misterios de la fe, una comprensión más profunda del Misterio de Cristo⁷.

Hasta el presente, han sido proclamados treinta y tres Doctores de la Iglesia: veinticinco de Occidente y ocho de Oriente; dos papas, dieciocho obispos, nueve sacerdotes, un diácono y tres mujeres.

Entre ellos encontramos genios especulativos, que han marcado de forma indeleble y radical la comprensión de la fe, como San Agustín y Santo Tomás; pastores, de menos alcance especulativo pero de firme doctrina, como San Juan Crisóstomo; teólogos eruditos y profundos, como San Roberto Belarmino; místicos y maestros de vida espiritual, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús; y un maestro en el ámbito de la moral cristiana: San Alfonso María de Ligorio.

Desde los primeros siglos, el *sensum fidelium* reconoció espontáneamente a estos gigantes de la fe. A partir del siglo VIII se formó, con algunas variantes, la lista de los cuatro *grandes doctores* de la Iglesia Latina: Ambrosio (+397), Agustín (+430), Jerónimo (+420) y Gregorio Magno (+604).

Más tarde, Oriente reconoció como *doctores universales* a Juan Crisóstomo (+407), Basilio Magno (+379) y Gregorio de Nacianzo (+389). El Papa Bonifacio VIII,

disyuntiva era anacrónica, porque aplicaba al siglo XIII un concepto de *Orden* moderno: en la Edad Media la expresión "*Orden de San Benito*" no se entendía en un sentido excluyente u opuesto a "*Orden Cisterciense*", sino inclusivo de todas las casas que seguían la *Regla de San Benito*. Más aún, a partir de la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II y el Magisterio siguiente, la cuestión ha quedado zanjada: los carismas en la Iglesia, y los santos y santas -que son la expresión más acabada de esos carismas-, son un don del Espíritu para toda la Iglesia. Así, desde esta noción, cabe considerar a Santa Gertrudis como patrimonio común, punto de convergencia y factor de integración entre benedictinos y cistercienses.

⁷ JUAN PABLO II, *Homilía en la Misa de Proclamación de Santa Teresa del Niño Jesús como Doctora de la Iglesia Universal*, 19 de octubre de 1997. En *L'Osservatore Romano* del 24 de octubre de 1997 p. 529 (Edición semanal en lengua española).

en el año 1298, confirmó la lista de los cuatro doctores latinos, elevando su fiesta a la categoría de rito doble. Posteriormente, en 1568, San Pío V incluyó en el Breviario reformado según el Concilio de Trento, bajo el *Común de los Doctores*, también a los doctores griegos, añadiendo a San Atanasio (+373)⁸.

Después del Concilio de Trento fueron declarados Doctores de la Iglesia: en 1556, Tomás de Aquino (+1274); en 1588, Buenaventura (+1274); en 1720, Anselmo (+1109); en 1722, Isidoro de Sevilla (+636); en 1729, Pedro Crisólogo (+ ca. 450); en 1754, León Magno (+461); en 1828, Pedro Damiano (+1072); en 1830, Bernardo de Claraval (+1153); en 1851, Hilario de Poitiers (+ ca. 368); en 1871, Alfonso María de Ligorio (+1787); en 1877, Francisco de Sales (+1622); en 1882, Cirilo de Alejandría (+444) y Cirilo de Jerusalén (+386); en 1890, Juan Damasceno (+ ca. 749); en 1899, Beda el Venerable (+735); en 1920, Efrén (+373); en 1925, Pedro Canisio (+1597); en 1926, Juan de la Cruz (+1591); en 1931, Roberto Belarmino (+1621); en 1932, Alberto Magno (+1280); en 1946, Antonio de Padua (+1231); en 1959, Lorenzo de Brindisi (+1619)⁹.

Hasta ese momento, la Iglesia se había abstenido de conferir el doctorado a una mujer, considerando su sexo como un impedimento, en base a una interpretación literal de las palabras de San Pablo: *Las mujeres cállense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas, como dice la Ley* (1 Co. 14,34). De hecho, Santa Teresa de Jesús era considerada en el mundo entero como *doctora mística*, pero las peticiones elevadas varias veces a la Santa Sede para su reconocimiento, fueron rechazadas hasta 1923 alegando *obstat sexus*¹⁰.

Esta concepción fue superada después del Concilio Vaticano II. En 1970 Pablo VI declaró Doctoras de la Iglesia a Teresa de Jesús (+1582) y a Catalina de Siena (+1380); y en 1997 Juan Pablo II concedió este título a Teresa de Lisieux (+1897)¹¹.

Al proclamar a Santa Teresa, Pablo VI aclaró la naturaleza del Doctorado, al decir que: *No se trata de un título que comporte funciones jerárquicas de magisterio*¹².

Estas palabras se inspiran claramente en la Eclesiología del Concilio Vaticano II, que mira a la Iglesia, no desde el punto de vista jerárquico, sino como Pueblo de Dios en el Espíritu. En esta óptica, el Doctorado no es el reconocimiento de un ministerio

⁸ Cfr. DANIEL OLS, O.P., *Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz entre los Doctores de la Iglesia*. En *L'Osservatore Romano* del 14 de noviembre de 1997, p. 572 (edición semanal en lengua española).

⁹ Cfr. C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*. Madrid, San Pablo, 2011. Voz: *Doctores de la Iglesia*, p. 317-318.

¹⁰ Cfr. ANTONIO ROYO MARÍN, O.P., *Doctoras de la Iglesia*, Madrid, B.A.C., 1970, p. 1.

¹¹ Recientemente Benedicto XVI ha matizado la interpretación del Magisterio sobre el aludido texto: *Debemos a San Pablo una documentación más amplia sobre la dignidad y el papel eclesial de la mujer. El Apóstol toma como punto de partida el principio fundamental según el cuál para los bautizados “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer”. El motivo es que “todos somos uno en Cristo Jesús (Ga. 3, 28), es decir todos tenemos la misma dignidad de fondo, aunque cada uno con funciones específicas (cfr. 1 Co. 12, 27-30). El Apóstol admite como algo normal que en la comunidad cristiana la mujer pueda “profetizar” (1 Co 11,5), es decir, hablar abiertamente bajo el influjo del Espíritu, a condición de que sea para la edificación de la comunidad y de modo digno. Por lo tanto hay que relativizar la sucesiva y conocida exhortación: “Las mujeres cállense en las asambleas” (1 Co. 14,34). Cfr: BENEDICTO XVI, *Las mujeres al servicio del Evangelio*. Catequesis del 14 de febrero del 2007. En: *Los Orígenes de la Iglesia. Los apóstoles y los primeros discípulos de Cristo*. Madrid, San Pablo, 2008, p. 171-175.*

¹² Cfr. PABLO VI, Homilía en la Misa de Proclamación de Santa Tereza de Jesús como Doctora de la Iglesia Universal, el 27 de septiembre de 1970. En *L'Osservatore Romano* del 4 de octubre de 1970 (Edición Semanal en lengua española).

privativo de la Jerarquía (LG 28)¹³, sino de un don que el Espíritu reparte entre los fieles, para la renovación y edificación de la Iglesia (LG 12); no pertenece al gobierno sino a su dotación carismática y a la santidad de la Iglesia (LG 39)¹⁴.

De ahí que no queden excluidas de este título las mujeres, ni los simples bautizados, aunque no tengan preparación teológica científica. En base al mismo fundamento eclesiológico y pneumatológico se expresaba Juan Pablo II al conceder el título a Teresa de Lisieux:

*El Concilio nos recordó que, con la asistencia del Espíritu Santo, crece continuamente en la Iglesia la comprensión del “depositum fidei” y a ese proceso de crecimiento no sólo contribuyen el estudio rico de contemplación a que están llamados los teólogos y el magisterio de los pastores, dotados del “carisma cierto de la verdad”, sino también el “profundo conocimiento de las cosas espirituales que se concede por la vía de la experiencia, con riqueza y diversidad de dones, a quienes se dejan guiar con docilidad por el Espíritu de Dios (Cf. Dei Verbum 8). La Lumen Gentium, por su parte, enseña que en los santos “nos habla Dios mismo” (Nº 50). Por esta razón, con el fin de profundizar en los divinos misterios, que son siempre más grandes que nuestros pensamientos, se atribuye un valor especial a la experiencia espiritual y de los santos, y no es casualidad que la Iglesia escoja únicamente entre ellos a las personas a quienes quiere otorgar el título de Doctor*¹⁵.

II. REQUISITOS PARA SU DECLARACIÓN. DOCTRINA EMINENTE

Los requisitos para ser declarado *Doctor de la Iglesia Universal*, fueron establecidos en 1738 por el canonista Próspero Lambertini, que sería Papa con el nombre de Benedicto XIV, entre los años 1740-1758: *doctrina eminente, notoria santidad de vida y declaración del Papa o de Concilio General legítimamente convocado*¹⁶.

¹³ LG 28 se refiere al oficio de enseñar de los obispos, que como sucesores de los apóstoles han recibido el carisma cierto de la verdad.

¹⁴ LG 39: “(...) Esta santidad de la Iglesia se manifiesta y se debe manifestar en los frutos de gracia que el Espíritu Santo produce entre los fieles; se expresa de múltiples modos entre todos aquéllos que, con edificación de los demás, se acercan en su propia vida a la cumbre de la caridad”.

¹⁵ JUAN PABLO II, Homilía en la Misa de Proclamación de Santa Teresa del Niño Jesús como Doctora de la Iglesia Universal, 19 de octubre de 1997. En *L'Osservatore Romano* del 24 de octubre de 1997, p. 529 (Edición semanal en lengua española).

¹⁶ PRÓSPERO LAMBERTINI: *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Liber IV Pars II, cap. 11 Nº 13; Bonn 1738 (En *Opera Omnia Editio Novissima*, Prati, 1841 p. 512). La recopilación de Lambertini relativa a los procedimientos de beatificación y canonización, estuvo vigente durante casi dos siglos en la Sagrada Congregación de Ritos; luego pasó substancialmente al *Codex Iuris Canonici* de 1917. Fue modificada en parte, en 1939 por Pío XI, y por Pablo VI, en 1969; finalmente, fue totalmente derogada por la nueva legislación relativa a las causas de los Santos dada en la Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis Magister* de SS. Juan Pablo II, firmada en forma conjunta con el Nuevo Código de Derecho Canónico, el 25 de enero de 1983 (Publicada en *L'Osservatore Romano* del 17 de julio de 1983, pp. 397-398. Edición semanal en lengua española).

Después del Concilio Vaticano II esta doctrina fue ratificada por la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*¹⁷, que, al establecer la competencia de la Congregación para las Causas de los Santos, dispone:

Además, corresponde a la Congregación examinar la concesión del título de Doctor a los Santos, después de haber obtenido el parecer de la Congregación de la Doctrina de la Fe, por lo que se refiere a la doctrina eminente (Artículo 73).

Mientras que la *santidad notoria* constituye un requisito previo, y la *declaración del Papa o de Concilio Ecuménico* es un acto formal de reconocimiento, la *doctrina eminente* es la cualidad específica y determinante para la concesión del título de Doctor de la Iglesia. Por eso, corresponde determinar cuáles son los criterios propuestos para establecer la eminencia de la doctrina¹⁸.

La obra de Próspero Lambertini recogía las condiciones ya contenidas en el decreto *Gloriosus* de Bonifacio VIII: *Errorum tenebrae fuerint profugatae, obscura fuerint dilucidata, dubia declarata, Scripturarumve aenigmata, reserata*¹⁹.

Se trata de principios de índole doctrinal, al servicio de la verdad de la Revelación; es decir: si la doctrina propuesta disipa las tinieblas del error, dilucida las cosas oscuras, aclara las dudas y hace accesibles los misterios de las Escrituras.

Al final del siglo XIX, con ocasión de la asignación del título de Doctor a San Alfonso María de Ligorio, se ampliaron estos criterios, a fin de incluir el reconocimiento del influjo de una doctrina *in bonum Ecclesiae*, no sólo en el ámbito de las verdades reveladas y de la teología, sino también en el campo específico de la moral cristiana: *Sive in confutandis invalescentibus erroribus, sive in illustrandis sacris Litteris, sive in explanando Revelations deposito, sive in dirigendis moribus*²⁰.

Se juzga si la doctrina propuesta refuta los errores que se propagan o ilustra las Sagradas Escrituras, o expone el Depósito de la Revelación o dirige las costumbres.

A su vez, Pablo VI, al proclamar Doctoras a Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena fundamentó su decisión en la doctrina del Concilio Vaticano II sobre los carismas en la Iglesia (*LG* 12) y sobre el valor del testimonio de los místicos en la profundización del depósito de la revelación (*DV* 8); destacó también el influjo que estas santas ejercen en la espiritualidad y en la promoción de la santidad, proponiéndolas como testigos y maestras de la verdad de la fe y de la santidad de vida.

Más recientemente, con motivo del estudio de la causa de Santa Teresa del Niño Jesús, el Magisterio actualizó los criterios para evaluar la existencia de doctrina eminente, teniendo en cuenta tanto los principios tradicionales como la enseñanza del Concilio Vaticano II²¹.

¹⁷ Constitución Apostólica *Pastor Bonus* de S.S. Juan Pablo II sobre la Curia Romana, 28.VI.1988. Publicada en *L'Osservatore Romano* del 29 de enero de 1989 pp. 69-82 (Edición semanal en lengua española).

¹⁸ Cfr. JESÚS CASTELLANO C., O.C.D., *La doctrina eminente de Santa Teresa de Lisieux*. En *L'Osservatore Romano* del 7 de noviembre de 1997 p. 559-560 (edición semanal en lengua española)

¹⁹ PRÓSPERO LAMBERTINI, ob. cit. p. 513.

²⁰ S. Congregationis S.S. Rituum, die 11 martii 1871, en *ASS* 6 (1870) 317-318.

²¹ cfr. Juan Pablo II: Carta Apostólica *Divini Amoris Scientia*, del 19 de octubre de 1997, en la que se declara a Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz, Doctora de la Iglesia Universal. En *L'Osservatore Romano* del 24 de octubre de 1997: 531-533 (Edición semanal en lengua española).

En el presente se apunta principalmente al discernimiento de la existencia de un *carisma particular de sabiduría* para el bien de toda la Iglesia, concedido por el Espíritu Santo y comprobado y avalado por el influjo benéfico que los escritos y la doctrina del santo o la santa, han ejercido en el Pueblo de Dios.

La doctrina eminente puede pertenecer tanto al ámbito de la teología como de la vida espiritual, de modo que la enseñanza específica del futuro doctor o doctora aporte luces particulares para la extensión del Reino de Dios: ya sea para la confesión y defensa de la fe católica, la predicación del Evangelio, la promoción del culto divino o la vida espiritual de los fieles.

Podemos agrupar estos criterios en relación al *contenido*, las *fuentes*, la *universalidad* y la *actualidad* de la doctrina cuya eminencia se analiza:

En cuanto al *contenido*²²: debe demostrarse que se trata de una enseñanza no solo plenamente acorde con la fe y la vida cristiana, sino también sobresaliente por:

- la calidad o cantidad de los escritos;
- la altura y la profundidad de la doctrina;
- la madura síntesis sapiencial lograda;
- la coherencia entre las verdades de la fe y la experiencia de vida;
- el influjo positivo efectivo ejercido sobre el pueblo de Dios.

En cuanto a las *fuentes*²³, la doctrina propuesta debe:

- Inspirarse en la Palabra de Dios, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia y situarse a continuación de ellos.
- Constituir un progreso en la comprensión o una incisiva profundización sapiencial de las verdades reveladas, fruto de la acción del Espíritu Santo.
- Presentar una visión original e inédita de los misterios de la fe, adaptada a la realidad contemporánea del santo y de vigencia permanente.

En cuanto a la *universalidad*²⁴ de la doctrina, debe acreditarse:

- la amplia difusión del mensaje doctrinal;
- la aceptación positiva por parte de la Iglesia;
- un influjo benéfico particular en el Pueblo de Dios, confirmado posiblemente por el uso que de ella hubiera hecho el Magisterio, y por la particular atención que le hubiera prestado la teología católica, en el estudio e ilustración de los misterios de la fe;
- este influjo debe tener carácter de universalidad, de modo que afecte a toda la Iglesia y no solo a una parte o a un grupo de personas.

En cuanto a la *actualidad*²⁵, el mensaje doctrinal del futuro doctor debe ser:

- seguro y duradero,
- capaz de contribuir a confirmar y profundizar el depósito de la fe,
- apto para iluminar nuevas perspectivas de doctrina y de vida,
- con una incidencia y una actualidad particulares para la Iglesia y para el Mundo

²² Cfr.: Juan Pablo II: *Divini Amoris Scientia*, N° 7-8.

²³ Cfr.: Juan Pablo II: *Divini Amoris Scientia*, N° 9.

²⁴ Cfr.: Juan Pablo II: *Divini Amoris Scientia*, N° 10.

²⁵ Cfr.: Juan Pablo II: *Divini Amoris Scientia*, N° 11.

III. PERSPECTIVAS DE ESTUDIO SOBRE LA VIDA, OBRA Y DOCTRINA DE SANTA GERTRUDIS

Los criterios magisteriales expuestos abren grandes cauces para la profundización y renovación de los estudios sobre la obra de Santa Gertrudis, en orden a postular su declaración como Doctora de la Iglesia Universal.

Estos estudios deberán gravitar conjuntamente sobre dos coordenadas, es decir: demostrar la eminencia de la doctrina en su tiempo y su actualidad para el presente; de modo que se ponga de manifiesto que el reconocimiento del Doctorado constituye un real beneficio para la totalidad del Pueblo de Dios.

Señalaré a continuación algunos temas o aspectos particulares que merecerían ulteriores desarrollos:

1. Carismas particulares y privilegios divinos

Se trata de la perspectiva clásica, en orden a acreditar la doctrina eminente. Pablo VI presentó la enseñanza de Santa Catalina de Siena como *sabiduría infusa*, y reconoció en ella los carismas de *consejo*, *palabra de sabiduría* y *palabra de ciencia*²⁶. Con respecto a Santa Teresa, señaló los carismas de *verdad*, *fidelidad a la fe católica* y *utilidad para la formación de las almas*²⁷; indicó también el carisma de *sabiduría*, vinculándolo con la inspiración divina. Por su parte, Juan Pablo II constató en Santa Teresita, la existencia de un particular carisma de *sabiduría*²⁸.

Así, bajo este punto de vista, debería acreditarse que la enseñanza de Santa Gertrudis proviene de la inspiración divina; su experiencia mística, del influjo directo de la gracia; y que en ella se manifiestan los carismas del Espíritu Santo.

Si bien este análisis supone a una teología de la gracia que fue sistematizada con posterioridad a su vivencia -en la Alta Edad Media-, se trata de un enfoque que aparece en forma explícita y recurrente, tanto en la pluma de la misma Santa, como en la de su biógrafa.

Gertrudis entiende dirigida a ella por el Señor la palabra de Isaías 49,6: *He aquí que yo te he establecido como luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra* (L I. 2. Prólogo²⁹). Se sabe predestinada (L I.2. Pr.; II.20.7), escogida especialmente para *comunicar los arcanos de la misericordia divina* (L I.2.1). Su libro será el *Mensajero de la Piedad Divina*, para memoria perpetua de los elegidos (L I.2. Pr.).

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

²⁶ PABLO VI: Homilía en la Misa del 4 de octubre de 1970, con ocasión de la proclamación de Santa Catalina de Siena como Doctora de la Iglesia Universal. En *L'Osservatore Romano* del 11 de octubre de 1970 (Edición semanal en lengua española).

²⁷ Cfr. PABLO VI, Homilía en la Proclamación de Santa Tresa de Jesús como Doctora de la Iglesia Universal, el 27 de septiembre de 1970. En *L'Osservatore Romano* del 4 de octubre de 1970 (Edición semanal en lengua española).

²⁸ Cfr.: JUAN PABLO II: *Divini Amoris Scientia*, nn. 1 y 7.

²⁹ « L » designa: *Legatus Divinae Pietatis*. En número romano se indica el Libro, y en arábigo, capítulo y párrafo.

interpretación, la opinión de muchos testigos (L I.2.1. y I.3.1.). Sus contemporáneos le asignan el apelativo de *Teóloga* (L I.1.2.).

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

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

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

Por último, con relación a sus escritos, la inspiración divina la compele a relatar las gracias recibidas (L II.10), para que, por su medio, muchas personas se sientan movidas hacia Dios. El Señor quiere tener en sus escritos un testimonio de su divina piedad (L I.15). Promete gracias e indulgencias a quienes los leyeren con las debidas disposiciones (L V 33.34).

Estos textos, así como el tema de la inspiración divina en la monja de Helfta merecen un estudio teológico³⁰.

2. Su misión teológica

Este planteamiento surge de la obra de Hans Urs Von Baltasar:

La mística cristiana y eclesial auténtica (los místicos falsos son bastante numerosos), es esencialmente una gracia carismática, es decir una misión confiada por Dios a una persona para el bien de la Iglesia entera (...). Esta gracia no es dada para hacer nacer excursus periféricos en teología, ni para la construcción de capillas laterales en la catedral de la dogmática existente, sino, al contrario, para profundizarla y vivificarla en su centro. Esto comienza ya con la mística de San Pablo y se continúa sin interrupción a través de los siglos, como lo vemos en figuras tales como Benito, Gregorio el Grande, Bernardo de Claraval, Taulero, Gertrudis, Catalina de Siena, Ignacio de Loyola, María de la Encarnación, Francisco de Sales, Isabel de la Trinidad, Edith Stein, para citar

³⁰ Un aporte en este sentido, lo desarrolla OLIVIER QUENARDEL en: *La comunión eucarística dans le Héraut de L'amour divin de Sainte Gertrude D'Helfta*. Brepols–Abbaye de Bellefontaine. Turnhout 1997.

*al azar algunos nombres. Estos individuos favorecidos de carismas, reciben la misión de comunicar un nuevo ardor al corazón de la fe, bajo la inspiración del Espíritu Santo*³¹.

De los textos señalados en el título anterior, parece surgir que la misión teológica de Gertrudis es la de *comunicar los arcanos de la piedad divina*³².

A partir de ahí ella desarrolla una notable actividad de intercesión, consejo y discernimiento espiritual con todo tipo de personas, que ha quedado reflejada en el *Legatus*. Por su propia vida mística, Santa Gertrudis es *maestra de vida espiritual* para sus contemporáneos y después de su muerte.

Ahora bien, la perspectiva clásica en que se ha abordado su obra ha ido en la línea de su doctrina espiritual³³ y su teología litúrgica³⁴. Estas contribuciones abrieron cauces al estudio de su obra en el siglo XX.

La óptica ofrecida por el texto citado, coincide en parte con la mirada clásica, pero permite vislumbrar nuevos alcances. Se trata de analizar qué luces aporta la experiencia mística de Santa Gertrudis a la inteligencia de los misterios de la fe. Señalo entre otros aspectos: su vivencia en relación a la comunión sacramental; la cooperación entre la naturaleza y la gracia; el misterio de la comunión de los santos; la analogía o interpenetración de los misterios de la fe, el misterio de la Virgen María; la participación litúrgica en las realidades de la fe; la integración de la dimensión corporal y afectiva en la experiencia espiritual; las consecuencias del misterio de la Encarnación en la vida espiritual, etc.

Asimismo, bajo este punto de vista conviene también analizar en qué aspectos la vida mística de Santa Gertrudis –en cuanto cumbre del movimiento místico femenino del siglo XIII, contemporáneo al surgimiento de la teología escolástica-, aporta a su propio contexto histórico un nuevo ardor al corazón de la fe, vivificándola desde su centro; y si dicho aporte tiene vigencia en el contexto actual.

³¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Adrienne Von Speyr et sa mission Théologique*. Apostolat des éditions, Paris - Editions Paulines, Montreal 1978, p. 21.

³² OLIVIER QUENARDEL dedica un estudio medular a la *Divina Pietas*, en: *La comunión eucarística dans le Héraut de L'amour divin de Sainte Gertrude D'Helfta*. Brepols-Abbaye de Bellefontaine, Turnhout 1997.

³³ Cfr. Principalmente el aporte de P. DOYERE, *Gertrude d'Helfta*, en *Dictionnaire D'Spiritualité*, t. 5, Paris, Beauchesne, 1937, coll. 331-339; *St. Gertrude, Mystic and Nun*, en *Worship* 34 (1960) 536-543; *Sainte Gertrude et les sens spirituels*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique* 144 (1960) 429-446. *Introduction*, in Gertrude D'Helfta, *Oeuvres spirituelles*, t. II, *Le Héraut*, SC 139, Cerf, Paris 1968; *Les sens spirituels. Appendice IV*, in Gertrude D'Helfta, *Oeuvres spirituelles*, t. III. *Le Héraut*, SC 143, Cerf, Paris 1969, pp. 359-366. *Affectiones animae. Appendice III*, in Gertrude D'Helfta, *Oeuvres spirituelles*, t. III, *Le Héraut*, SC 143, pp. 352-356, etc. Siguen esta línea, entre otros: H. MINGUET, *Théologie spirituelle de Sainte-Gertrude: le Livre II du 'Héraut*, en *Collectanea Cisterciensia* 51 (1989) 147-177, 252-280, 317-328; M. BANGERT, *Demut in Freiheit: Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta*, en *Studien zur Systematischen und Spirituellen Theologie* 21, Echter, Würzburg 1997; P. LUISLAMPE, *La Grâce est signe de l'amitié de Dieu: Gertrude d'Helfta, une figure d'espérance de l'Amour libérateur*; en *Collectanea Cisterciensia* 48 (1986) 71-87, traducción del original alemán publicado en *Erbe und Auftrag* 61 (1985) 21-37, versión española en *Cistercium* 38 (1986) 265-284, etc.

³⁴ Cfr. principalmente C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, Ed. Paoline, 1965 (Traducción española en: B.A.C. 181, Madrid, 1965); *La Dévotion au Sacré Coeur chez Sainte Mechtilde et Sainte Gertrude*, en *Cor Jesu*, vol. 2, Roma, Herder, 1959, pp. 29-48. En la misma línea cfr. entre otros: K. HARRIS, *Gertrud of Helfta. A Liturgical Spirituality?*, en *Tjurunga* 59 (2000) 87-93.

3. Perspectiva mistagógica

Los escritos de Santa Gertrudis tienen una finalidad *mistagógica*: narrándonos su propia experiencia, nos introduce en el Misterio de Dios. Esta perspectiva surge de la obra de Dom Bernardo Olivera:

*Los Padres del Cister no son sólo místicos sino también mistagogos, es decir, pedagogos que nos inician en introducen el Misterio de Dios y en las profundidades ocultas del espíritu humano (...)*³⁵. “Si nosotros todavía existimos, después de nueve siglos de historia, es porque nuestros primeros Padres y Madres, poseían en diferentes grados:

- Una capacidad de trascendencia teologal, experimentada en forma plena integral y modélica, es decir: mística.
- Un notable don de reflexión sobre la experiencia vivida en todas sus dimensiones, además del arte de iniciar a otros en la misma.
- Gran maestría para poner por escrito la experiencia y crear comunidades y grupos portadores de dicho patrimonio trascendente, teologal y místico³⁶.

Bajo esta óptica convendría analizar cómo se verifican en el caso de Santa Gertrudis las constantes del devenir místico, las notas peculiares de su doctrina mística en relación con otros maestros de la vida interior, la noción peculiar de progreso espiritual, su propio itinerario vital como clave de enseñanza sobre el proceso espiritual, el lugar de la “experiencia” en su mistagogía, las características de la experiencia mística de Gertrudis, las “revelaciones” como pedagogía hacia el misterio, oración, liturgia y lectio divina y la actualidad de su espiritualidad sponsal³⁷.

4. Su visión antropológica

También Dom Bernardo Olivera nos ofrece este enfoque:

*Nuestras místicas son teólogas, pero no escolásticas, sino experienciales. Su teología es una teología encarnada que se ubica a continuación del Misterio de la Encarnación. Por eso podemos hablar de una teología sexuada femeninamente, en la que lo corporal, lo afectivo y lo imaginativo juegan un papel importante*³⁸.

La experiencia espiritual de Gertrudis supone una antropología. Esta se sitúa en continuidad con la de los Padres Cistercienses, pero muestra la impronta peculiar del genio femenino.

Desde este punto de vista es pertinente analizar cómo se refleja en ella el optimismo antropológico característico del movimiento cisterciense, el sustrato humano en su experiencia espiritual, el esquema relacional de las Revelaciones, la hermenéutica simbólica de sus experiencias místicas, la integración de los sentidos, la imaginación y

³⁵ BERNARDO OLIVERA: *Sol en la Noche. Misterio y mística cristiana desde una experiencia monástica*. Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 52-53.

³⁶ *Ibidem*, pp. 59-60

³⁷ Sobre este aspecto cfr.: BERNARDO OLIVERA, *Traje de Bodas y Lámparas Encendidas: Espiritualidad y mística sponsal, ¿caducada o vigente?* Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2008, 225 p.

³⁸ BERNARDO OLIVERA: *Sol en la Noche (...)*. Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 58-59

la afectividad en la vida espiritual; su antropología en relación con el planteo contemporáneo de la “teología del cuerpo”.

5. Santa Gertrudis entre dos épocas

Santa Gertrudis murió hacia 1301 y su obra cayó en el olvido hasta que en 1536 fue rescatada por los cartujos de Colonia³⁹. Desde ese momento las ediciones se sucedieron en forma ininterrumpida, y su devoción se difundió, alcanzando su mayor auge en el siglo XVII, en que la Iglesia admitió su culto público en la Liturgia⁴⁰.

Sin embargo, entre 1301 y 1536 mediaba un cambio de época: la cosmovisión teocéntrica medieval había sido suplantada por el antropocentrismo del Renacimiento y el Humanismo. En Alemania -precisamente en Eisleben-, se quebraba la unidad cristiana de Occidente, con la Reforma Protestante. A nivel de las corrientes de espiritualidad, campeaba en Europa la *Devotio Moderna*, con su piedad individualista y su énfasis en la meditación privada desgajada del Oficio Divino y del contexto litúrgico.

La obra de Santa Gertrudis se difundió en España -de donde pasó al Nuevo Mundo-, principalmente a través de Carmelitas y Jesuitas. Estos se identificaban con sus *Ejercicios*, y aquellos, los Carmelitas, la asimilaban a su Fundadora, por su ardiente vida mística. También en Francia Gertrudis adquirió notoriedad a través de la Reforma de Santa Teresa. Ahora bien, la mística del siglo de oro español, no era la mística objetiva de la Alta Edad Media -de raigambre litúrgica, bíblica y patristica, que se situaba en continuidad con la *lectio divina*-, sino una mística centrada en los estados subjetivos del alma, mística concebida en continuidad con la oración mental individual.

Es así como el *Legatus* pasa a ser interpretado bajo el esquema de las revelaciones privadas y de los fenómenos místicos extraordinarios, aunque poco haya de estos.

La obra de Santa Gertrudis, a caballo de dos épocas, contiene elementos que la ligan a la tradición medieval, a la vez que elementos modernos que hicieron accesible y atrayente su mensaje al público cristiano dos siglos más tarde. Esta ductilidad interna de su obra es lo que le aseguró su difusión universal y su perenne atractivo, a pesar de las corrientes de reticencia o de sospecha que encontró en cada época⁴¹.

Es en el siglo XVII donde se la comienza a llamar con el apelativo de *Grande*. En este hecho concurren algunas causas ambiguas: su asimilación con Gertrudis de

³⁹ Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS: *Santa Gertrudis la Magna: un caso insólito*. En *La Tradición Benedictina*, Tomo V: Los siglos XIII y XIV. Zamora, Ed. Monte Casino, 1995, pp. 229-240.

⁴⁰ En el “olvido” de Gertrudis por más dos siglos, concurren diversas causas: en 1342 el Monasterio fue saqueado por las tropas del conde Alberto de Brunswik; se quemaron su biblioteca y archivos y la comunidad fue expulsada: probablemente los manuscritos originales se perdieron en el saqueo; en 1346 la Comunidad se trasladó a Eisleben; en 1348 la peste negra diezmó dos terceras partes de la población monástica de Europa: es dable pensar que quedaron pocas monjas de la generación de Gertrudis. A su vez, Gertrudis escribió en latín, en un período de transición hacia las lenguas vernáculas, mientras que las beguinas contemporáneas lo hacían en alemán antiguo; su obra no fue traducida al alemán de su tiempo, y esto no contribuyó a su difusión; sin embargo, fue copiada en latín, ya que han llegado hasta nosotros cinco manuscritos del siglo XV. Por último, no se puede descartar que se haya querido ocultar los manuscritos por causa de la Inquisición, que perseguía las herejías de los albigenses y los cátaros, y sospechaba de heterodoxia el movimiento de las beguinas.

⁴¹ Cfr. JACQUES HOURLIER ET ALBERT SCHMITT: *Sainte Gertrude entre deux spiritualités. Aspects anciens et modernes*. En *Introducción a Gertrude D’ Helfia: Ouvres Spirituelles, tomo I: Les Exercices*, Sources Chrétiennes 127, París, Editions Du Cerf, 1967, pp. 32-38.

Hackeborn, abadesa de Helfta, de gran talla espiritual y moral⁴²; asimilación que contribuyó a asociarla con la figura de Santa Teresa, mística, fundadora y reformadora del Carmelo; su confusión con una hija del Rey de Escocia, hermana de la Beata Matilde de Lampión y del Beato Alejandro de Foigny, todos cistercienses del siglo XIII⁴³; y, finalmente, el hecho de que se desconocía su verdadero origen o apellido.

No obstante, la vigencia en el tiempo de este apelativo hasta nuestros días tal vez permitiría reconocer la existencia de una *tradición viva*, a cuya base se encontraría el *sensum fidelium*, que descubre la verdad sin error. Esta perspectiva merecería ser estudiada y acreditada.

6. Santa Gertrudis como exponente de la teología monástica

Este enfoque ha sido recientemente señalado por Alfredo Simón, un referente en la materia⁴⁴:

La teología monástica medieval tenía un carácter sapiencial y tradicional y Gertrudis es una notable representante de ella, en un siglo, el XIII, en que la teología escolástica había adquirido la primacía y se había autoconfigurado como ciencia (...). En su obra *“se revela una consistente experiencia teológica que pone en su centro de interés la relación personal con el misterio de Dios a través de la obra de Cristo presente vitalmente en la celebración litúrgica cotidiana. (...) Su intuición y pensamiento de fondo es una teología desde la afectividad, que une el concepto de Dios como amor y su propia experiencia interior de la afectividad (...) La teología que Gertrudis nos trasmite en forma de oraciones, es una interiorización personal de los misterios de la fe y la expresión simbólica de la belleza inefable de Dios.*

Con razón se puede reconocer en Gertrudis una maestra de espiritualidad y también una Grande, como la ha denominado la tradición. Su obra representa un caso emblemático de teología monástica, hecha por una monja en el siglo XIII, en la que se ponen libremente en evidencia muchos elementos característicos de las formas teológicas de los monjes medievales: el sustrato bíblico y patrístico, el lenguaje simbólico, el pensamiento unido a una experiencia espiritual, la visión litúrgica y escatológica. Teología y espiritualidad, en este sentido global e integrado, van unidas en ella, como unidas habían estado casi siempre en la tradición patrística y monástica hasta el siglo XII (...): el intellectus y el affectus de una fe personal vivida y comunicada⁴⁵.

⁴² La iconografía de Gertrudis entre los siglos XVI y XVIII la suele representar con báculo, es decir como abadesa.

⁴³ El error proviene de confundir a S. Matilde de Hackeborn con la Beata Matilde de Lampión y considerar a S. Gertrudis como su hermana. Cfr. ALBERTO GÓMEZ OCR: *Santa Gertrudis la Magna y Santa Matilde de Hackeborn en nuestros antiguos historiadores españoles*, en *Coll. Ord. Cist. Ref.* 9 (1949) 227-239.

⁴⁴ Cfr. ALFREDO SIMÓN, OSB: *“Teología Monástica”*: *La recepción y el debate en torno a un concepto innovador*, en *Sudia Monastica* 44 (2002) 313-371 y 45 (2003) 189-233. El artículo constituye una parte de la tesis doctoral del autor: Roma, Pontificio Ateneo San Anselmo, 2002.

⁴⁵ ALFREDO SIMÓN OSB: *La experiencia espiritual de Santa Gertrudis. Una lectura teológica de sus Ejercicios*, en *Nova et Vetera* 70 (2010) 237-254.

Bajo este punto de vista -además del estudio sobre las fuentes, la expresión simbólica y la mirada escatológica, y demás líneas trazadas por el autor citado-, convendría encarar un estudio de las revelaciones reconduciéndolas a su contexto original, es decir, como expresión de la teología monástica, en continuidad con la vida comunitaria, la liturgia y la inspiración de la lectio divina.

Si Santa Gertrudis merece el título de Doctora, lo será en teología monástica. Es la oportunidad de presentarla como exponente de la unidad entre teología y experiencia de vida, entre teología y santidad.

7. Santa Gertrudis como mujer y consagrada. El aporte del “genio femenino”

Este es el enfoque explotado por representantes del feminismo dentro del contexto más amplio de estudios sobre las mujeres destacadas de la Edad Media. Estas autoras ven en los escritos de Helfta una suerte de contestación al dominio cultural masculino, si bien manteniéndose dentro de las instituciones y códigos establecidos⁴⁶.

Con respecto a Santa Gertrudis se ha destacado su insistencia en vivir su feminidad en una Iglesia de estructura patriarcal, la perspectiva marcadamente femenina al dirigirse a Cristo en la oración, la adaptación de imágenes evangélicas originariamente masculinas, el uso del lenguaje masculino en la Liturgia y su corrección con la introducción y aplicación de imágenes o categorías femeninas, y el subrayado de los aspectos o cualidades femeninos en Dios⁴⁷.

Sin embargo, dentro del movimiento feminista, desde hace algunos años se puede comprobar una traslación del interés científico. El análisis crítico de tipos de pensamiento y comportamientos patriarcales va siendo substituido por la reconstrucción de una tradición cultural específicamente femenina. Se busca investigar ejemplos históricos de mujeres que, con sus palabras y textos, dan una idea de las olvidadas posibilidades de la cultura y visión femenina⁴⁸. Desde este punto de vista constructivo, se ha tratado de describir la contribución de Gertrudis a la literatura teológica, aportando una hermenéutica de su lenguaje simbólico⁴⁹, analizando la estructura su pensamiento en relación con su medio cultural monástico, y describiendo aportes particulares, como el significado de algunas imágenes centrales en su obra⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. CAROLINA WALTER BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley and Los Angeles 1982), 170-262; ELIZABETH A. PETROFF ED., *Medieval Women's Visionary Literature* (New York and Oxford, 1986), 207-230; B. ACKLIN-ZIMMERMANN, *Helfta: centre d'activité littéraire de femmes au XIIIe siècle*, en *Les moniales cisterciennes*, T° 4: 133; LILIAN THOMAS SHANK, *The God of my life: St. Gertrude a monastic woman*, en *Medieval Religious Women* T° 2, Kalamazoo 1987 y *The Christmas mystery in Gertrud of Helfta*, en *CISTERCIAN STUDIES* 24 (1990): 324-337; MIRIAM SCHMITT, *Free to run with expanded heart: the writings of Gertrud of Helfta and RB*, en *Cistercian Studies* 25 (1990) 219-232; etc.

⁴⁷ Cfr. GERTRUD JARON LEWIS: *Introduction a Gertrude of Helfta, Spiritual Exercises. Translation, introduction, notes and indexes by Gertrud Jaron Lewis and Jack Lewis*, Kalamazoo, 1989. Cfr. también: “*Libertas cordis*”: *the concept of inner freedom in St. Gertrud the Great of Helfa*, en *Cistercian Studies* 25 (1990) 65-74.

⁴⁸ Cfr. SABINE SPITZLEI, *La literatura teológica femenina de la edad media y sus paralelos en Latinoamérica*, en *CuadMon* 107 (1993) 563-577.

⁴⁹ Cfr. MARIA TERESA PORCILE SANTISO, *Teología metafórica en el vocabulario de Santa Gertrudis*, en *CuadMon* 101 (1992) 135-165; *Sainte Gertrude et la Liturgie*, en *Liturgie* 74 (1990) 220-255.

⁵⁰ Cfr. SABINE SPITZLEI, *La literatura teológica femenina de la edad media (...)*, en *CuadMon* 107 (1993) 563-577.

Ahora bien, la valoración y el interés por el aporte específicamente femenino de nuestras santas y místicas es una línea de análisis desarrollada y fomentada por el Magisterio reciente. Decía Benedicto XVI:

La historia del cristianismo hubiera tenido un desarrollo muy diferente si no se hubiera contado con la aportación generosa de muchas mujeres. Por eso, como escribió mi venerado y querido predecesor Juan Pablo II (...), 'la Iglesia expresa su agradecimiento por todas las manifestaciones del genio femenino aparecidas a lo largo de la historia, en medio de los pueblos y de las naciones; da gracias por todos los carismas que el Espíritu Santo otorga a las mujeres en la historia del pueblo de Dios, por todas las victorias que debe a su fe, esperanza y caridad; manifiesta su gratitud por todos los frutos de santidad femenina'^{51,52}.

*La teología puede recibir una contribución peculiar de las mujeres, porque son capaces de hablar de Dios y de los misterios de la fe con su peculiar inteligencia y sensibilidad. Por eso aliento a todas aquéllas que desempeñan este servicio a llevarlo a cabo con un profundo espíritu eclesial, alimentando su reflexión con la oración y mirando a la gran riqueza todavía en parte inexplorada de la tradición mística medieval (...)*⁵³.

En lo que se refiere al Doctorado universal, esta perspectiva ha sido particularmente señalada por Juan Pablo II, al presentar a Santa Teresita como *mujer, contemplativa y joven*:

*Ante todo, Teresa es una mujer que, leyendo el Evangelio, supo captar sus riquezas escondidas con la forma concreta y la profunda resonancia vital y sapiencial propia del genio femenino (...) Teresa es además, una contemplativa (...). Con su vida (...) da un testimonio y una ilustración teológica de la belleza de la vida contemplativa (...). Su vida, a pesar de ser oculta, posee una fecundidad escondida (...) inunda a la Iglesia y al mundo (...)*⁵⁴.

Así, según la valoración del Magisterio, *el aporte del genio femenino* constituye una línea de análisis medular, que hace al núcleo de la inteligencia y vivencia de la fe de la Iglesia, como también al mensaje central que una Santa debe comunicar a la historia de la Espiritualidad, y no sólo a aspectos sociológicos o culturales, cambiantes con el tiempo.

Se espera, por tanto, que la aplicación a Santa Gertrudis de esta perspectiva de estudio, aún reciente, extraiga la riqueza de su lectura femenina de la Sagrada Escritura y de la Tradición, como también de su vivencia de la Liturgia y de la observancia monástica, arrojando, así, elementos para describir una espiritualidad específicamente femenina, que aún no ha sido definida⁵⁵.

⁵¹ JUAN PABLO II: *Mulieris dignitatem*, n° 31

⁵² BENEDICTO XVI: *Las mujeres al servicio del Evangelio*, Catequesis del 14 de febrero del 2007, en "Los Orígenes de la Iglesia. Los apóstoles y los primeros discípulos de Cristo", Madrid, San Pablo, 2008, p. 175.

⁵³ BENEDICTO XVI: *Santa Hildegarda, teóloga y artista*. Catequesis del miércoles 8 de septiembre de 2010, en *Ecclesia* N° 3539 (2010) 1502-1503.

⁵⁴ JUAN PABLO II: *Divini Amoris Scientia*, N° 11.

⁵⁵ Valga aquí la opinión de un autor afín al movimiento feminista, Enrique Mirones Díez, oco: "Existe una espiritualidad femenina (o intuitiva, para no circunscribirla exclusivamente al género) en paralelo –

Desde esta perspectiva, también pueden estudiarse los escritos de Santa Gertrudis a la luz de su género literario, de su medio cultural y eclesial, y de las circunstancias de su época, resaltando tanto su *aporte original* a los conflictos culturales de su tiempo, como su actualidad con respecto a las *relaciones de colaboración entre el varón y la mujer en la Iglesia*.

Entra también en este campo, el análisis de su experiencia espiritual como plenificación de su ser femenino; su autoimagen como esposa de Cristo, su fecundidad espiritual como integración de su potencialidad humana; el desarrollo de una autoridad carismática junto a la autoridad jerárquica masculina -y no contra ella-, etc.

8. El influjo de Santa Gertrudis en la historia de la Espiritualidad y su actualidad.

Esta perspectiva tiene una relevancia particular en el caso de Santa Gertrudis, ya que, en varios aspectos, su aporte ha pasado al acervo de la Iglesia sin una referencia explícita a la monja alemana.

Una faceta señalada por Juan Pablo II con ocasión del Doctorado de Santa Teresita es la continuidad de Doctrina que une entre sí a los Doctores de la Iglesia:

En efecto, a pesar de los cambios que se producen en el decurso de la historia y de las repercusiones que suelen tener en la vida y en el pensamiento de los hombres de las diversas épocas, no debemos perder de vista la continuidad que une entre sí a los Doctores de la Iglesia; en cualquier contexto histórico, siguen siendo testigos del Evangelio que no cambia y con la luz y la fuerza que les viene del Espíritu, se hacen sus mensajeros, volviendo a anunciarlo en su integridad a sus contemporáneos⁵⁶.

Así, convendría analizar la relación de la doctrina de Santa Gertrudis con la enseñanza de San Agustín, de San Bernardo, padre de Cister, de Santo Tomás de Aquino, su contemporáneo del siglo XIII, destacando su aporte específico entre ellos. Especial importancia reviste su vinculación de doctrina con las tres Doctoras, en cuanto son como ella, mujeres, consagradas y místicas.

Otro aspecto a estudiar es la recepción de su doctrina por el Magisterio de la Iglesia, principalmente, en las grandes encíclicas *Haurietis Aquas* de Pío XII (1956) - sobre el misterio del Sagrado Corazón de Jesús-, y *Miserentissimus Redemptor* de Pío XI (1928); y recientemente, en las catequesis de Benedicto XVI al Pueblo de Dios sobre el aporte del genio femenino a la historia de la espiritualidad⁵⁷.

aunque no opuesta, ni excluyente- a la espiritualidad masculina (o dialéctica, por lo mismo). La primera no está todavía bien definida y no posee aún unos parámetros propios para desde ellos estudiarla, por lo que no ha sido un buen método juzgar y estudiar la primera desde los parámetros masculinos (...). En mi modesta opinión y exclusivamente con el ánimo de favorecer la investigación pienso que las distintas autoras que se han acercado al tema, no han tenido claro o no han sabido aplicar a sus estudios unos métodos alternativos para entresacar de la obra toda la sustancia del genio femenino, sino que se han quedado en métodos dialécticos, que tienen características masculinas". En Introducción a Gertrudis de Helfta: Los Ejercicios. Burgos, Ediciones Monte Carmelo, 2003, p. XXVIII.

⁵⁶ Cfr.: JUAN PABLO II: *Divini Amoris Scientia*, N° 11.

⁵⁷ Cfr. Benedicto XVI dedica a Santa Gertrudis la Catequesis del 10.X.2010. En *L'Osservatore Romano* 41 (2010)11-12 (Edición semanal en lengua española).

A su vez conviene analizar la relación más amplia de la doctrina de Santa Gertrudis con otros exponentes de la espiritualidad cristiana. Su influencia discurre por varias corrientes de espiritualidad: cartujos, carmelitas y jesuitas -en los siglos XVI y XVII- y los benedictinos, en los siglos XVII y XIX, tuvieron su rol en la historia de la difusión de su devoción y culto⁵⁸. Señalemos, a modo de ejemplo, aunque decisivo, su influencia en Luis Blois, y – través de él- en el Beato Pedro Favro y los jesuitas, tanto en España como en el Nuevo Mundo⁵⁹.

Santa Teresa se declara gran admiradora de la mística alemana; y, a través de la corriente Carmelitana, Santa Gertrudis ejerce su influjo en la espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús y en Sor Isabel de la Trinidad⁶⁰.

Puede estudiarse, además, su influencia en San Francisco de Sales, y a través de él en Santa Margarita María de Alacoque; posteriormente, y por otra corriente, en Santa Faustina Kowalska.

También a través de Luis de Blois, Santa Gertrudis llega a Dom Gueranger y las comunidades benedictinas afines a Solesmes, ejerciendo su influjo inspirador en el movimiento litúrgico de principios del siglo XIX.

Por lo que se refiere a Hibernoamérica, a partir del siglo XVI la devoción y el culto a Santa Gertrudis se desarrollaron ampliamente a partir de tres centros: México, Perú y Brasil.

En México, la devoción se difundió a través del convento de las Concepcionistas, primera fundación de vida contemplativa en el Nuevo Mundo (1540); del cual surgieron otras muchas fundaciones, entre las cuáles, en 1636, el Monasterio de San Bernardo⁶¹, en la ciudad de México, hoy parroquia del mismo nombre. En 1609 las monjas del Monasterio de la Concepción obtuvieron el privilegio de celebrar la fiesta de Santa Gertrudis, y en esa ocasión fue declarada Patrona de las Indias Occidentales.

También contribuyeron a su difusión los jesuitas que pusieron una de sus misiones, en el norte de México, bajo la advocación de Santa Gertrudis.

En Perú la devoción se desarrolló a partir del monasterio de las Cistercienses de Lima, fundación espontánea de 1580, que solicitó seguir la observancia cisterciense. Allí se consagró a Santa Gertrudis un altar especial, con imagen y culto solemne. Dom Gabriel Guarda documenta la promoción de novenas a Santa Gertrudis. Allí fue declarada Segunda Patrona de Hispanoamérica, junto a Santa Rosa de Lima⁶².

⁵⁸ Cfr. JACQUES HOURLIER ET ALBERT SCHMITT: *Succès posthume*. En Introducción a Gertrude D' Helfta: Ouvres Spirituelles, tomo I: Les Exercices: SC 127: 14-51; GARCÍA M. COLOMBÁS: *Santa Gertrudis la Magna: un caso insólito*, en *La Tradición Benedictina*, Tomo V: Los siglos XIII y XIV. Zamora, Ed. Monte Casino, 1995, pp. 229-240.

⁵⁹ Cfr. MOREIRA DE FREITAS CARVALHO J.A., *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981.

⁶⁰ M. Geneviève Guillou esboza esta perspectiva en *La louange à l'école de sainte Gertrude*, en *Collectanea Cisterciensia* 53 (1991) 174-194; y la desarrolla en *Pour répondre à un amour infini: la découverte de deux moniales. Gertrude D' Helfta y Thérèse de Lisieux*, en *Coll. Cist.* 56 (1994) 171-191, 261-279.

⁶¹ Cfr. JOSEFINA MURIEL, *Conventos de monjas en la Nueva España, México*, 1946, p. 133 y ss. GUSTAVO CASASOLA, *Seis siglos de Historia gráfica de México Tº II* (México 1978). LOUIS LEKAI, *Los cistercienses, ideales y realidad*, Herder, Barcelona, 1987 p. 590. LEÓN LOPETEGUI Y FÉLIX ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América Española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central y Antillas*, Madrid, B.A.C., 1965, pp. 870-874.

⁶² Cf. GABRIEL GUARDA, OSB: *La implantación del monacato en Hispanoamérica, siglos XV-XIX*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1973, pp. 65-76. ANTONIO RUBIAL Y DORIS BIEŃKO, *La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España*, en *Anales del*

Sería pues, valioso, el aporte de estudios que desarrollen la historia de la difusión de la figura de Santa Gertrudis en las distintas latitudes y culturas, las corrientes de espiritualidad que cooperaron en dicha difusión, los títulos y patronazgos que se atribuyeron a la Santa, los signos perennes que dejó su devoción en templos, ciudades, conventos, obras apostólicas e iconografía, así como la actualidad de su devoción o culto.

9. Estudios específicamente cistercienses

En algunas publicaciones se ha minimizado la parte que cupo a los cistercienses en la difusión de la figura de Santa Gertrudis y la promoción de estudios sobre su obra:

La historia –tal como hoy la conocemos- de la expansión de los escritos de Gertrudis (...) presenta una particularidad curiosa: en esta magna empresa que, con sus épocas de brío y sus períodos más calmosos, ha llegado hasta nuestros días, los cistercienses apenas toman parte, y desde luego, cuando la toman, su participación no es relevante. Y eso que, con toda la razón del mundo, reivindicaban y siguen reivindicando para su Orden, a las místicas de Helfta. En realidad –aparte de lo mucho que la difusión de la obra y la espiritualidad de Santa Gertrudis debe a otros agentes –carmelitas, jesuitas, sacerdotes seculares- no se puede discutir a los benedictinos y benedictinas negros la gloria de haber difundido (...) la obra de la mítica alemana (...)⁶³.

Esta opinión se apoya principalmente en la nueva celebridad que Santa Gertrudis adquiere a partir de 1850 a través de Dom Próspero Gueranger, importante reformador de Solesmes, que tradujo los *Ejercicios* (París – Potiers, 1863) y los incluyó en su *Enchiridion Benedictinum* (Anger, 1862). Luego impulsó la preparación y publicación de la primera edición crítica de las obras de Santa Gertrudis, confrontando los manuscritos conocidos en su tiempo. Es la llamada *Edición Paquelín* (Potiers–París 1877), sobre la cuál se hicieron todas las traducciones posteriores en lenguas modernas que se conocieron hasta fines del siglo XX⁶⁴.

Instituto de Investigaciones Estéticas, México, UNAM, v. 83, 2003, pp. 5-54; LOUIS LEKAI, *Los cistercienses, ideales y realidad*, Herder, Barcelona, 1987, p. 323.

⁶³ GARCÍA M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina. Ensayo histórico. Tomo V: Los siglos XIII y XIV*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1995, pp. 232. Aquí el autor es deudor de pareja afirmación hecha por J. Hourlier y A. Schmitt, monjes de Solesmes en la Introducción al texto crítico de los *Ejercicios* (SC 127, p. 22). Ambas opiniones reflejan la perspectiva benedictina propiciada por Dom Gueranger, que en la introducción de la Edición Paquelín (Revelaciones Tº I p. XXVII) intenta acreditar que las monjas de Helfta eran benedictinas. Ya me he pronunciado por la obsolescencia de esta polémica.

⁶⁴ EN FRANCÉS: *Le Héraut de l'Amour divin. Révélations de sainte Gertrude, vierge de l'ordre de Sain-Benoît, traduites sur a nouvelle édition latine des Pères Bénédictins de Solesmes*, Oudin frères, Potiers, París, 1877, rééditée en 1898; *Le Héraut de l'Amour divin. Révélations de sainte Gertrude, vierge de l'ordre de Sain-Benoît, traduites sur l'édition latine des Pères bénédictins de Solesmes*. Nouvelle édition revue et corrigée par des moniales de N.D. de Wisques (Mame 1906), Rééditée en 1926 ; *Le Héraut de l'Amour divin. Révélations de Sainte Gertrude, vierge de l'Ordre de Saint-Benoît. Traduites sur l'édition latine des moines de Solesmes par les moniales de Notre Dame de Wisques*. Nouvele édition (Mame 1952) ; *Le Mémorial spirituel de Sainte Gertrude. Livre deuxième du Héraut de l'Amour divin*. Préface et traduction par Dom Pierre Doyère, moine de Saint-Paul de Wisques (París, Plon, 1953); Les Exercices, traduction par Dom Schmitt, París , Plon, 1944. EN ESPAÑOL: *Ejercicios Espirituales de Santa Gertrudis*, Nebreda Hermenegildo (traductor), Friburgo, 1907; Buenos Aires, Ediciones Difusión, 1946; *Embajador de la Divina Piedad. Revelaciones de Santa Gertrudis la Magna, Virgen de la Orden de San Benito*, Timoteo Ortega (traductor), Primera Edición: Silos, Buenos Aires, Editorial Benedictina, 1932;

En torno al Concilio Vaticano II, en el marco del movimiento litúrgico, debe citarse la obra del benedictino Cipriano Vagaggini: *El sentido teológico de la Liturgia*⁶⁵, que dedica un vasto análisis a los escritos de Santa Gertrudis desde la perspectiva de la espiritualidad litúrgica. Esta obra influyó notablemente en la orientación de los estudios gertrudianos durante la segunda mitad del siglo XX, así como en la difusión de su obra en el ámbito eclesial y clerical más amplio, en el contexto del fervor litúrgico de la renovación conciliar.

También, a instancias del movimiento de renovación patrística contemporáneo al anterior, encabezado por H. de Lubac y J. Danielou, la colección francesa de Sources Chrétiennes se propuso la fijación del texto crítico y traducción de las obras de los Padres de la Iglesia y representantes de la Tradición cristiana. Así, en 1967 aparece el texto crítico y traducción francesa de los *Ejercicios*⁶⁶ de Santa Gertrudis, preparados por los monjes de Solesmes.

En 1968 ve la luz el nuevo texto crítico y traducción francesa del *Legatus Divinae Pietatis*, Libros I a III,⁶⁷ obra póstuma de Dom Pierre Doyère, monje benedictino de San Pablo de Wisques, que murió durante su preparación. La tarea fue completada por dos discípulos suyos. La fijación del texto de los libros IV y V⁶⁸ del *Legatus* es obra de Jean-Marie Clément, monje benedictino de Steenbrugge, y la traducción al francés, de las monjas de Wisques.

La aparición de la edición crítica supuso un punto de inflexión decisivo en los estudios gertrudianos. Magna empresa, en la que debe reconocerse el mérito de Dom Pierre Doyère: las líneas marcadas en su estudio introductorio al *Legatus*, han orientado los estudios gertrudianos de los últimos cuarenta años, excepción hecha de la perspectiva feminista, que parte desde otra base hermenéutica.

Paralelamente, durante el siglo XIX, la actividad de los cistercienses en el estudio de su patrimonio espiritual fue menos significativa⁶⁹, Los Trapenses, permaneciendo fieles al legado espiritual de De Rancé⁷⁰, quedaron rezagados en cuanto

Reediciones: Barcelona, 1943; Buenos Aires, Editorial Benedictina, 1947; Un padre benedictino, *El Heraldo del Amor divino y Revelaciones de Santa Gertrudis*, Barcelona, Balmes, 1945; Helena Martínez, *Habla el Amor. Selección y adaptación de textos de las obras de Santa Gertrudis y Santa Mectildis*, Buenos Aires, Subiaco, 1985 (192 p.). EN ITALIANO: Santa Gertrude, *Gli Esercizi*, tradotti por Dom Medici, Badia di Praglia, Praglia, 1924; Santa Gertrude la Grande, *Gli Esercizi*, a cura delle Benedittine di Sorrento, Colezione I Classici cristiani, Siena, Edizioni Cantagalli, 1956; Santa Gertrude, *Le Rivelazioni di Santa Gertrude*, Collezione Classici Cristiani, Cantagalli, Siena 1953; EN INGLÉS: *The life and Revelations of Saint Gertrude Virgin and Abbess of the Order of St. Benedict*, The Newman press, Westminster, Maryland 1952. *The Exercises of Saint Gertrude*, Introduction, commentary and translation by a benedictine nun of Regina Laudis, The Newman press, Westminster, Maryland, 1956; translated by Gertrude Jaron Lewis - *Mystics Quarterly*, 1985. EN ALEMÁN: J. Weisshodt, *Gesamter der göttlichen Liebe*, editado por J. Wiessbrodt, Friburgo, 1954; *Das neue Gertrudenbuch* (Los ejercicios), publicado por W. Verkade; Friburgo, 1936; etc.

⁶⁵ B.A.C., Madrid, 1965. Cfr. Cap. 22: *El ejemplo de una mística: Santa Gertrudis y la espiritualidad litúrgica*, pp. 696-751

⁶⁶ HOURLIER J Y SCHMITT A., *Gertrude d' Helfta. Oeuvres spirituelles, Les Exercices*, SC 127, Cerf, Paris 1967.

⁶⁷ P. DOYERE, *Gertrude d' Helfta. Oeuvres spirituelles, Le Héraut Livres I y II: SC 139 y Livre III : SC 143*, Cerf, Paris 1968.

⁶⁸ CLEMENT J.M, LES MONIALES DE WISQUES, B. DE VREGILLE, *Gertrude d' Helfta. Oeuvres spirituelles, Le Héraut Livres IV*, SC 255, Cerf, Paris 1978 ; y *Livre V*, SC 331, Cerf, Paris 1986.

⁶⁹ Cfr. LOUIS LEKAI, *Los cistercienses, ideales y realidad*, Herder, Barcelona, 1987 p. 323.

⁷⁰ Cfr. la polémica en torno a los estudios académicos entre Armand Jean de Rancé y Mabillon.

a estudios y publicaciones. La Orden Cisterciense, menos escéptica hacia los estudios académicos, estimuló la formación de sus miembros, pero la influencia universitaria los orientó más hacia las corrientes de espiritualidad modernas –carmelitana, ignaciana, la Nouvelle École Française, la espiritualidad teresiana- que hacia sus propias fuentes⁷¹.

El redescubrimiento y promoción del estudio de los autores cistercienses es un fenómeno reciente en ambas Órdenes. Remonta a 1927, con la publicación de una obra de Dom Anselme Le Bail -abad de N. D. de Scurmont (+1956)-, primer trabajo que usa la expresión *Espiritualidad Cisterciense*⁷². Este abad trapense impulsó la formación intelectual de sus monjes, no obstante las incomprendiones y resistencias de la Orden, y así abrió el camino de un auténtico renacimiento. En el ámbito de la Orden Cisterciense puede mencionarse como pionero en los estudios cistercienses, al padre Gregorio Müller (+1934), monje de Wettingen-Mehrerau, Austria, y fundador de la revista *Cisterciensier-Chronik*.

Pero los comienzos fueron lentos; durante la primera mitad del siglo XX los escritos de nuestros Padres eran de difícil acceso, pues estaban generalmente en ediciones latinas, con pocas traducciones disponibles; de ahí que los estudios estuvieron de hecho reservados a personas de letras y se centraron principalmente sobre San Bernardo, cuyos textos tenían una mayor difusión en el ámbito de la Iglesia universal.

Después del Concilio, con su impulso de retorno a las fuentes del carisma, y el trabajo de adaptación de las Constituciones en todas las órdenes religiosas, el estudio de los autores cistercienses se promovió de manera notable. Desde las últimas décadas del siglo XX ha ido creciendo el interés por los escritos de las místicas medievales y han aparecido aportes sustanciales.

Así, con relación a los estudios gertrudianos la cuestión debe evaluarse en forma distinta antes y después de la aparición del texto crítico entre 1967-1987. Hay aportes originales -sobre todo en relación al estudio de las fuentes cistercienses en su obra- si bien son aún poco numerosos los autores que desarrollan un enfoque específicamente cisterciense⁷³: en general se tiende a mantener la perspectiva prevalentemente litúrgica, que es el enfoque tradicional benedictino.

⁷¹ Cfr. ALBERICO ALTERMATT, O.C., *Patrología cisterciense. Iniciación a los autores cistercienses. Apuntes y notas para el curso de formadores de la Orden Cisterciense* (pro manuscrito). Curia General de la OC, Roma, 2002.

⁷² ANSELME LE BAIL, OCSO, *La spiritualité cistercienne*. En *Cahiers du cercle thomiste féminin* (1927), 387-413; 463-491 (serie de artículos recopilados en un gran volumen con el mismo título), Ubexy, 1958.

⁷³ Entre ellos puede citarse: M. CASEY, *Gertrud of Helfta and Bernard of Clairvaux: A Reappraisal*, en *Tjurunga* 35 (1988) 3-23; M.G. GUILLOU, *La louange à l'école de sainte Gertrude*, en *Collectanea Cisterciensia* 53 (1991) 174-194; *Pour répondre à un amour infini: la découverte de deux moniales. Gertrude D'Helfta y Thérèse de Lisieux*, en *Collectanea Cisterciensia* 56 (1994) 171-191, 261-279; M.P. DRAN, *Initiation à sainte Gertrude d'Helfta*, Paris, Cerf, 1995; O. QUENARDEL, *La Communion Eucharistique dans Le Héraut de l'Amour Divin de Sainte Gertrude D'Helfta: Situation, Acteurs et mise en scène de la "divina pietas"*, Brepols-Abbaye de Bellefontaine, Turnhout, 1997; *La Communion Eucharistique dans Le Héraut de L'Amour Divin. La "divina pietas"*, en *Cîteaux* 44 (1993) 253-286; *Gertrude, "vedette"*. *Du Héraut de L'Amour Divin*, en *Collectanea cisterciensia* 66 (2004) 110-119; E. MIRONES DíEZ, *Trutta, libertad sin ira (Gertrudis de Helfta)*, en *Cistercium* 224 (2001) 523-570; KANDIDA SARATXAGA, *Místicas Cistercienses*, en *Mística Cisterciense, I Congreso internacional sobre mística cisterciense*, Ávila, 9-12 de octubre de 1998, Conf. Regional Española Cist. y CIEM de Ávila, Zamora, 1999, pp. 203-233; B. OLIVERA, *Gertrudis la Grande*, en *Traje de Bodas y Lámparas Encendidas: Espiritualidad y mística sponsal, ¿caducada o vigente?*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2008, pp. 131-145 y 157-160; *Las mistagogas medievales y Sponsalia*, en *Sol en la Noche. Misterio y mística cristiana desde una experiencia monástica*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 55-60 y 166-

3.10. Traducciones

Asimismo, en las últimas décadas se han propagado las traducciones a partir del texto crítico a las lenguas modernas. Es deseable que esta empresa se complete.

En francés –como ya se dijo- la obra ha sido íntegramente publicada por Sources Chrétiennes, en forma conjunta con la edición del texto crítico latino:

- Gertrude D’Helfta, Oeuvres Spirituelles, Tome I, *Les Exercices, Sources Chrétiennes N° 127* Paris, Les Ed. Du Cerf 1967
- Gertrude D’Helfta: Oeuvres Spirituelles T° II (Le Héraut Livres I et II), *Sources Chrétiennes N° 139*, París, Éd. Du Cerf, 1968
- Gertrude D’Helfta: Oeuvres Spirituelles - Tomo III: Le Héraut Livre III. *Sources Chrétiennes 143*, París, Ed. Du Cerf, 1968
- Gertrude D’Helfta: Oeuvres Spirituelles - Tomo IV: Le Héraut Livre IV. *Sources Chrétiennes 255*, París, Ed. Du Cerf, 1978
- Gertrude D’Helfta: Oeuvres Spirituelles - Tomo V: Le Héraut Livre V. *Sources Chrétiennes 331*, París, Ed. Du Cerf, 1986

En español contamos con la traducción del Legatus libros I a III y los Ejercicios:

- Gertrudis De Helfta, Mensaje de la misericordia divina (El heraldo del amor divino), edición preparada por Manuel Garrido Bolaños osb, Biblioteca de Autores Cristianos (“Clásicos de Espiritualidad”, 9), Madrid 1999, 222 pp.
- Gertrudis de Helfta: *Los Ejercicios. Traducción, introducción y notas por Enrique Mirones Díez*. Burgos: Ediciones Monte Carmelo, 2003.

La Colección Biblioteca Cisterciense de la Editorial Monte Carmelo, anuncia una versión española del *Legatus Divinae Pietatis*. Hasta el momento, los Libros IV y V de esta obra no se han traducido del texto crítico. Existe solo la versión española preparada sobre la Edición Paquelín⁷⁴.

En inglés, las traducciones son impulsadas por el Instituto de Estudios Cistercienses de la Universidad de Michigan, y editadas por *Cistercian Publications* en la colección *Cistercian Fathers Series*. Hasta el presente, existe la traducción de los *Ejercicios* y de los Libros I a III del *Legatus*:

- *Spiritual Exercises. Translation, introduction, notes and indexes by Gertrud Jaron Lewis and Jack Lewis*, Kalamazoo, 1989.
- *The Herald of God’s Loving-Kindness, Books One & Two. Translated & annotated by Alexandra Barratt*, Kalamazoo 1991.
- *The Herald of God’s Loving-Kindness, Book 3. Translated with an introduction and notes by Alexandra Barratt*, Kalamazoo 1999.

169; A. L. FORASTIERI, *La mística de Santa Gertrudis como expresión de la espiritualidad cisterciense*, a publicarse en *Cuad.Mon.* en el curso de 2012.

⁷⁴ *Embajador de la Divina Piedad. Revelaciones de Santa Gertrudis la Magna, Virgen de la Orden de San Benito*, Timoteo Ortega (traductor), Primera Edición: Silos, Buenos Aires, Editorial Benedictina, 1932; Reediciones: Barcelona, 1943; Buenos Aires, Editorial Benedictina, 1947; *Un padre benedictino, El Heraldo del Amor divino y Revelaciones de Santa Gertrudis*, Barcelona, Balmes, 1945.

Hay otra traducción de tipo antológico: *Gertrude of Helfta: The Herald of Divine Love. Translated and edited by Margaret Winkworth; introduction by S. Maximilian Marnau. Preface by Louis Bouyer.* Classic of Western Spirituality. Paulist Press, New York 1993, 3.

En italiano, hay una traducción de los *Ejercicios* de reciente aparición: GERTRUDE D'HELFTA, *Esercizi Spirituali*, a cura di M. dell'Anunciazione e A. Montanari. Presentazioni de A. M. Canopi (Sapientia 25), Glossa, Milán 2006⁷⁵.

En alemán existe una versión del *Legatus* y de los *Ejercicios: Gesanter der göttlichen Liebe*, traducción a cargo de Johanna Lanczkowski, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1989. Y: *Exercitia spiritualia–Geistliche Übungen.* Lateinisch–deutsch. Herausgegeben von Siegfried (ed.) S. Ringlen, Humbert-Verlag, Elberfeld 2001 (...)

Es deseable, por lo tanto, que se completen las traducciones del *Legatus* al español, inglés e italiano.

IV. CONCLUSIÓN

El planteamiento acerca de la postulación de Santa Gertrudis al título de Doctora de la Iglesia Universal resulta oportuno y encuentra un marco favorable en una Iglesia regida actualmente por un Papa alemán, teólogo, gran admirador de la tradición monástica benedictina y muy inclinado a reconocer el aporte del genio femenino a la historia de la teología y la espiritualidad.

Pienso que Santa Gertrudis puede ser propuesta como una referencia válida para un mundo sediento de misterio y de experiencia de Dios, y a la vez escéptico con respecto a la mediación eclesial; para una Europa que necesita redescubrir los fundamentos de su identidad en sus raíces cristianas, y para una Iglesia empeñada en la Nueva Evangelización que procura fundamentar el compromiso de sus fieles en el encuentro vivo con Cristo.

Creo, también, que la experiencia espiritual de Santa Gertrudis constituye un testimonio vivo para la vida consagrada actual, a veces desorientada con respecto a la centralidad y al potencial humanizador de la pertenencia exclusiva y esponsal al Señor Jesús; así como un testimonio interpelante para la ciencia teológica, cada vez más especializada en nuestro tiempo, pero que no siempre acierta a ser una vía que conduzca claramente a la comunión vital con el Misterio.

Con todo, el resultado de la iniciativa, dependerá de que se constate efectivamente la eminencia de su doctrina, la difusión universal de su devoción y la actualidad de su mensaje, de modo que su declaración como Doctora de la Iglesia constituya un real beneficio para el Pueblo de Dios. Es deseable, por tanto, que se fomenten en diversas latitudes congresos, foros de estudio, publicaciones, actividades y diversas iniciativas de inspiración gertrudiana; como también, que se promueva su difusión en la red virtual, tanto en sitios de información para el público común como para el especializado⁷⁶.

⁷⁵ No me consta la existencia de una traducción del *Legatus* a partir del texto crítico.

⁷⁶ Existe en Internet información en relación a la nueva comunidad de Helfta, datos de divulgación general sobre la vida de las sus tres místicas del siglo XIII, y una amplia información bibliográfica

Sea lo resulte de esta empresa, el compromiso conjunto entre las Órdenes Cistercienses es ya un fruto de comunión y auspicia un período fecundo para la difusión de la devoción y la renovación de los estudios sobre Santa Gertrudis que no puede menos que ser celebrado.

Ana Laura Forastieri, ocsa
Monasterio de la Madre de Cristo
CC16 – B7318XAA –Hinojo
Argentina

(aunque no exhaustiva y poco discriminada), relativa tanto a libros, como a artículos específicos. No hay aún información sobre la promoción del Doctorado de Santa Gertrudis, ni foros de opinión sobre este tema.