

LA VIDA DE ORACIÓN: COMPROMISO PARA LA CONSERVACIÓN DE LA CREACIÓN*

Este tema puede sorprender. En general, la ecología trata del entorno en sus aspectos económicos, sociales y, sobre todo, políticos. ¿Cuál es, pues, su relación con la oración?

Antes de responder más detalladamente, permitidme citar unas frases de una carta recibida hace poco. Es de un joven monje cisterciense, por tanto católico, en vísperas de su compromiso definitivo. Describe el lugar donde está situado su monasterio: “Para mi corazón, es un lugar de gran silencio y quietud (reposo) que asocio, no tanto a la liturgia, cuanto a la naturaleza de esta región que, tan maravillosa y apaciblemente, rodea la abadía. El pinar con reflejos azulados, sus senderos de arena y polvo, sus pantanos y estanques místicos, son para mí el medio biológico de la vida de intimidad con el Señor. Quiero este paisaje y este terreno. A mi modo, yo también soy un “amante del lugar”, “amator loci”, como se llamaban los primeros monjes de Císter, y me siento un poco como un nuevo Van Gogh en la vida monástica”. Van Gogh, el célebre pintor franco-holandés cuya mirada de artista hacía brillar de colores y luces cuantos paisajes rozaba con su pincel. Igual que el monje, cuya mirada contemplativa puede hacer brotar allí un fuego secreto que revela a Dios.

* Traducción del francés del Dr. Fernando R. Garrapucho.

Veremos sucesivamente cómo la Palabra de Dios, en sus más antiguos textos, acoge ya la naturaleza salida de las manos de Dios creador. Luego, pasando a la experiencia de la oración, cómo a partir de la Palabra de Dios, una tradición unánime tanto de Oriente como de Occidente, ha unido cierta experiencia de la naturaleza con una etapa precisa, y ya bastante avanzada, del itinerario espiritual. Y, por fin, cómo esta percepción espiritual de la naturaleza, desposando y reflejando las grandes etapas de la Historia de la Salvación, se convierte en fundamento de lo que podría llamarse, con un neologismo, un “sacerdocio ecológico”, que formaría parte del sacerdocio espiritual de la oración.

* * *

Si interrogamos en primer lugar la Biblia, constatamos que las descripciones más líricas de la naturaleza se encuentran en las oraciones, en particular en los salmos. Allí se canta y se reza a la naturaleza y, a través de ella, es glorificado el Creador. El salmo 103, por ejemplo, detalla su intervención: “De los manantiales sacas los ríos (...) en ella beben las fieras de los campos (...). Haces brotar hierba para los ganados y forraje para los que sirven al hombre (...). Gloria por siempre al Señor”. El salmista sigue el relato sacerdotal de la creación en siete días, según Génesis 1, del que tal vez es contemporáneo. En ese texto, la tarde de cada jornada va marcada como con un sello por la mirada maravillada del Creador: “y vio Dios que era bueno”. El relato culmina con la creación del hombre y la mujer, a imagen y semejanza de Dios, a quienes confía una misión particular: “Dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra. Os doy todas las hierbas que tienen semilla, que están sobre la superficie de la tierra y cuantos árboles tienen fruto que llevan semilla: ese será vuestro alimento” (Gn 1, 28-29).

A lo largo de toda la Antigua Alianza se suceden estos cuadros que describen de modo lírico la belleza de la naturaleza. Merecería mención especial la literatura sapiencial, gracias a la brillante descripción del cap. 43 del Eclesiástico, o la del Libro de la Sabiduría, casi en el umbral de la Nueva Alianza: 11, 22-12, 1. Este último pasaje añade además una precisión importante: “El mundo entero está ante Ti –dice el autor dirigiéndose al Creador– (...) como la gota de rocío

mañanero que baja sobre la tierra (...); Tú amas cuando existe y no sientes disgusto por nada de cuanto has hecho (...) porque tu espíritu incorruptible está presente en todas las cosas”.

Si es así, si hay una huella del Creador, si su espíritu incorruptible está en todas sus obras, éstas pueden convertirse en espejo que, cada una a su modo, lo refleja. En el discurso de Job y sus amigos está implícita esta idea. San Pablo la desarrollará y sacará de ella conclusiones cuando reproche a los paganos el no haber reconocido a Dios a través de los esplendores de su creación. En efecto, explica, “lo que Dios tiene de invisible desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras, su eterno poder y su divinidad” (Rom 1, 20). La naturaleza, pues, lo mismo que la historia, encierra “signos” que no todos saben interpretar, como reprocha Jesús a sus contemporáneos: “Al atardecer decís: hará buen tiempo porque el cielo está rojo fuego; y al amanecer; el cielo está de color triste, hoy habrá tormenta. Sabéis interpretar el aspecto del cielo ¿y la señal de cada momento no sois capaces?” (Mt 16, 2-3).

En efecto, los “signos” y prodigios que jalonan la vida terrestre de Jesús dejan presentir una aceleración de la historia, una nueva etapa de la creación. Jesús anuncia en lo sucesivo otros signos que aparecerán “en el sol, la luna y las estrellas” (Lc 21, 25), pero que serán presagio de una “gran angustia”, bajo forma de un verdadero cataclismo que sacudirá el mundo y las fuerzas de los cielos. La segunda carta de Pedro lo afirma explícitamente: “Aguardamos un cielo nuevo y una tierra nueva en la que habite la justicia” (2 Pe 3, 13). “En aquel día, los cielos acabarán con un estampido, los elementos se desintegrarán abrasados y la tierra y lo que se hace en ella desaparecerán” (2 Pe 3, 10). Esta espera es característica de los cristianos; orientará su particular modo de vida e incluso determinará el ritmo de su oración. El mismo autor precisa: “En vista de esa desintegración universal, ¿qué clase de personas deberéis ser en la conducta santa y en las prácticas de piedad mientras aguardáis y apresuráis la llegada del día de Dios? Ese día incendiará los cielos hasta desintegrarlos, abrasará los elementos hasta fundirlos” (2 Pe 3, 11-12).

Tal visión apocalíptica de la creación que, maravillándose de la belleza de su situación actual, es consciente de una fuerza

secreta que la trabaja y la impulsa hacia una radical transformación que se producirá más allá de un aparente cataclismo, es propia, evidentemente, del creyente. Marca de forma totalmente original su actitud ante la naturaleza y sus recursos. El discípulo de Jesús está perfectamente insertado en la naturaleza en la que habita, al mismo tiempo que mira más allá, presintiendo un perfeccionamiento que todavía es incapaz de describir salvo con las imágenes inspiradas de la Biblia.

Hay dos palabras de Jesús que ponen en evidencia la ambigüedad fundamental de la mirada cristiana sobre las realidades del mundo. A los discípulos que lo invitan a admirar las hermosas piedras del Templo, les anuncia que llegarán días en que no quedará piedra de cuanto contemplan: todo caerá por tierra (Lc 21, 5-6). Pero cuando los mismos discípulos le piden que precise la hora de tal destrucción, Jesús les aconseja inspirarse en las transformaciones que constatan en la naturaleza: “Fijaos en la higuera o en cualquier árbol: cuando echan brotes, os basta verlos para saber que el verano está ya cerca. Pues lo mismo, cuando veáis que suceden estas cosas, sabed que está cerca el Reino de Dios” (Lc 21, 29-31). Todo está destinado a la destrucción pero, a través de este fin aparente, brota ya la vida nueva, se anuncia una primavera. La naturaleza, aunque destinada a desaparecer, oculta en sí los misterios de una naturaleza nueva.

No todo el mundo es apto para discernir estos signos del Reino que se hace cercano. ¡Lejos de esto! Es patrimonio exclusivo de los discípulos y fruto de un don particular que les está reservado. “A vosotros –les dice Jesús– se os ha dado a conocer el misterio del Reino de Dios; a los de fuera, sólo en parábolas; así, por más que miran, no ven; por más que oyen, no entienden” (Mc 4, 11-12). En general, las parábolas de Jesús están tomadas de la naturaleza: la semilla, el trigo o la cizaña, el grano de mostaza, la siega, la higuera, el tesoro en el campo, la perla de gran precio en el fondo del océano. Pero pueden, a la vez, velar y desvelar. Velar para quienes no distinguirán nada, desvelar para aquellos a quienes les sea dado.

Dejemos un momento los textos inspirados para ver cómo han intentado los autores espirituales integrar estos datos cuando describen el recorrido espiritual de los creyentes. A partir sobre todo del siglo IV, han distinguido varias etapas en el conocimiento de la creación y del Creador. Según su

cultura y su lengua, varían los nombres que dan a cada una de dichas etapas, pero es fácil constatar que hablan todos de la misma experiencia. Casi siempre enumeran tres etapas que, por simplificar, llamaré: el conocimiento exterior de las realidades, el conocimiento interior, el conocimiento espiritual. El primero, el conocimiento exterior, lo adquirimos por el uso natural de la razón. Abarca, entre otras, la ciencia que se inclina sobre todos los seres creados, los nombra, los analiza y estudia las relaciones que tejen entre ellos. Produce sabios y hombres de ciencia que progresan incesantemente hacia conocimientos cada vez más sutiles. El conocimiento interior consiste en una percepción más profunda de los seres respecto a su relación con Dios y con su Providencia, en el descubrimiento de la imagen de Dios que llevan en sí y del mensaje acerca de Dios que se supone han de darnos. Sobre todo los Padres griegos, siguiendo el surco de Evagrio Póntico, han analizado este conocimiento que supone una mirada más purificada a causa de un don particular de la gracia. La llaman “*theoria physike*”, “*theoria logoi*”, una contemplación que revela la verdadera naturaleza de las cosas (la de antes de la caída), o también el “*logos*” de los seres, su razón o su verbo interior, el que en ellos refleja secretamente el Verbo creador.

La mayor parte de los hombres carecen de esta mirada tan aguda y ni siquiera la sospechan. Simeón, el Nuevo Teólogo, con su pluma a veces una tanto cáustica, los describe como “muertos vivientes”: “Los muertos no pueden verse ni quejarse entre sí. Son los vivos quienes, al verlos, gimen por su suerte. Porque ven una extraña maravilla, hombres golpeados por la muerte que viven (...), ciegos que creen ver y verdaderos sordos que imaginan oír: y es que viven, ven y oyen al modo de los animales; piensan como insensatos en su conciencia inconsciente, en su vida de cadáver, ya que es posible vivir sin vivir, ver sin ver y oír sin oír”¹. Tal hombre sólo vive por su cabeza, una cabeza separada del corazón. Se pierde en la distracción, o en este conocimiento de las cosas –tan superficial en el fondo– que recibe el nombre de abstracción. Tal conocimiento es “delirante”, una ilusión, dirán los Padres, en relación con el conocimiento interior de la realidad según Dios. Sólo la gracia podrá curarlo.

¹ *Himnos* 44, 214-231.

¿Cómo puede ser que la mayor parte de las personas, incluso creyentes, carezcan de tal mirada? La razón es sencilla. En su estado actual, una niebla envuelve su corazón, tienen un velo ante los ojos, por usar las imágenes utilizadas por los Padres que así designan las pasiones siempre presentes en el corazón del hombre. “El velo –dirá Máximo el Confesor– es la ilusión producida por los sentidos que fijan la atención del alma sobre las apariencias superficiales de los objetos sensibles y que le cierra el paso a sus realidades espirituales”². De ahí, la necesidad de una vida de renuncia, de cierta ascesis, que no suprimirá las pasiones, pero que debe encauzarlas y dirigir las hacia los objetos espirituales para los que habían sido creadas según el designio primitivo de Dios. Evagrio ya lo afirmaba: “El espíritu que se ha despojado de las pasiones y ve el aspecto espiritual de los seres, no recibe simulacros que llegan por los sentidos; es como si, por su conocimiento, fuera creado otro mundo”³. Es el mundo verdadero, el de la naturaleza según Dios, el que descubren, como si lo crearan, los ojos purificados de su corazón. Según Máximo el Confesor, lleva a cabo la tarea que Dios le encomendó al crearlo, es decir, la unificación en sí mismo de la creación material y de la creación espiritual, ya que a través de todo lo que es materia, percibe la intención profunda del Creador y, gracias a este conocimiento, al mismo tiempo une al mundo entero a Dios.

Se trata ahí de una visión audaz de la creación y de su relación con Dios, de la que el hombre tampoco está excluido. Al contrario: gracias a este “conocimiento interior” llega al verdadero conocimiento de sí mismo, “de lo que es según su naturaleza espiritual”, como lo atestigua un documento tan antiguo como las Cartas de San Antonio el Grande, que contienen un resumen de esta visión: al conocerse a sí mismo, “el hombre conoce al mismo tiempo a las otras criaturas que Dios ha sacado de la nada, (...) así como el Designio salvador realizado por el Creador y cuanto ha hecho por sus criaturas”⁴. Pero, sobre todo, al conocerse a sí mismo, acaba conociendo a Dios⁵, como lo explica a su vez San Gregorio de Nisa:

² *Preguntas a Thalassios*, 49.

³ *Capítulos gnósticos*, V, 12.

⁴ *Cartas*, I, 1, 4; IV, 7.

⁵ *Cartas*, VII.

“El hombre interior, el corazón, una vez desprendido de la herrumbre que manchaba su belleza, reencontrará la imagen primera (según la que fue creado). Así el hombre, mirándose, verá en él a Aquel a quien busca. Tal es la alegría suprema que llena su corazón purificado; mira su propia pureza y descubre en la imagen el modelo”⁶.

Esta tarea del hombre, a la que Dios lo había destinado, no se detiene ahí: desemboca en un ministerio litúrgico. Si reconoce a Dios en sus criaturas y en sí mismo, es para alabar y darle gracias. Y aquí entramos en la oración ya que uno de los frutos de este conocimiento que llamamos “interior” será precisamente hacer brotar la alabanza y la acción de gracias. Una vez más, es máximo el Confesor quien lo afirma explícitamente: “Si los santos consienten en mirar el espectáculo de la naturaleza, no la miran como nosotros, por apego a la materia, sino para alabar de múltiples maneras al Dios presente, que aparece en todo y por todo, para recoger grandes tesoros de admiración y numerosos motivos de doxología”⁷. He aquí al ecologista cristiano convertido en hombre de oración y de alabanza. Así, añade el mismo autor, el hombre “recoge los *logos* espirituales de los seres como dones para ofrecer a Dios de parte de la creación”⁸.

Y he aquí al mismo ecologista cristiano dedicado a lo que nos hemos atrevido a denominar como “sacerdocio ecológico”: ofrecer a Dios, de parte de la creación, las huellas de Dios que se esconden en ella.

San Máximo el Confesor tuvo incluso la audacia de desarrollar esta comparación con el sacerdocio, aplicando a las tres etapas del conocimiento los tres grados del sacerdocio sacramental. Escribe: “Es diácono el que unge su espíritu para los combates sagrados y aleja de sí los pensamientos de las pasiones. Hace las veces de sacerdote el que clarifica su espíritu por el conocimiento de los seres y destruye el falso conocimiento. Y, por fin, hace las veces de obispo el que conduce su espíritu a la perfección por la santa mirra del conocimiento (místico) y la adoración de la Santísima Trinidad”⁹.

⁶ *Homilías sobre las Bienaventuranzas*, VI, 4.

⁷ *Ambigua a Juan*, 10.

⁸ *Preguntas a Malasio*, 51.

⁹ *Centurias sobre la caridad*, II, 21.

Citando y comentando un texto de Dionisio Areopagita, Simeón de Taibouteh, un autor todavía poco conocido del siglo VII, contemporáneo de Isaac de Nínive, describe de forma particularmente exhaustiva esa mirada contemplativa, o espiritual que, mirando atentamente la creación, descubre realidades que los demás no perciben. Permitidme que os cite algunos extractos. Llama a esta mirada la “contemplación espiritual que va más allá de la naturaleza”: “Todo lo visible que los demás ven de forma material, este hombre, en adelante, lo ve espiritualmente (gnósticamente) en su entendimiento, por la contemplación espiritual. Al interior de su entendimiento, se pasea en sus pensamientos por la entera creación: los mundos que fueron y ya no existen, los que todavía están ahí, los años del mundo con sus eventos (...), con los cambios que afectan a todo lo creado. Todas estas realidades que él ve materialmente, el espiritual (gnóstico) las examina espiritualmente (gnósticamente) (...). No ve las plantas como las ve un agricultor, ni mira las raíces como remedios, sino que cuanto ve con los ojos de su cuerpo, lo medita secretamente dentro de su entendimiento, con la ayuda de la contemplación espiritual. Ésta (...) trata y escruta la fuerza que se encuentra secretamente oculta en todas las realidades y que trabaja en ellas de forma incomprensible. Así, el entendimiento está iluminado hasta el punto de no ser capaz de ver una cosa material sin descubrir inmediatamente (...) la Providencia de Dios que está oculta y trabaja en ella”. Todavía ve más este hombre. A través de las realidades corpóreas adivina la existencia de las incorpóreas, es decir, de los ángeles. “Ve de modo inmaterial y secreto su orden y sus jerarquías, sus mociones y las modulaciones de su Trisagio inenarrable, y los imita, en la medida de sus fuerzas, con la ayuda de Dios”. Es decir, que la visión de la creación, lo lleva a unirse al Trisagion, a la alabanza –“Santo, Santo, Santo”– que los ángeles no cesan de dirigir a Dios. “Y he aquí que la gracia lo toma bajo su sombra (...) y siente los misterios gloriosos que jamás cesarán y que los vierte (sobre él) ese Padre que es la fuente de todas las luces, que brilla y lo atrae hacia la semejanza oculta de su secreta bondad”.

Simeón abandona aquí el texto del Areopagita¹⁰ para explicar cómo, en todas las criaturas, hay presente algo de

¹⁰ La comparación entre Dionisio y Simeón es debida a la amable colaboración de la señorita Ysabel de Andia.

Dios. Lo llama “la divinidad que está en nosotros”: es la Providencia divina, que mantiene todo, diviniza todo, perfecciona todo, ilumina todo, quien por su perfecta bondad penetra todo y sostiene todo, que inflama todo en un ardiente deseo de unirse con la divinidad principal, que eleva por encima de todo, ella que está elevada y es superior a todo el que encuentra sus delicias en la comunión con ella. Porque esta divinidad que está en nosotros (...) ha sido sembrada en los cimientos de cuanto ha sido creado y allí trabaja de forma ilimitada. En efecto, está escrito: “En Él vivimos, nos movemos y existimos”.

Es ese algo de Dios en nosotros lo que “nos da misericordiosamente la audacia de comprender y captar nuestra divinización. (...) En efecto, Dios ha fijado en todas las naturalezas de los seres inteligibles, materiales e inanimadas, algo del bien que está más allá de todo bien y de todo ser (...) a fin de que, gracias a ese bien implantado en todas las naturalezas, deseemos y aspiremos ardientemente al amor de aquel que es bueno más allá de toda bondad, (...) Porque (...) este ser bueno que está más allá de toda bondad, (...) habita en todo sin límites, más allá de la palabra y de las ideas, y toda naturaleza lo desea y aspira ardientemente a él, gracias a la bondad que actúa en ella, a fin de que todos aspiremos a él”¹¹.

Texto límpido que resume admirablemente esta doctrina de las huellas de Dios en la creación, y que puede descubrir la mirada espiritualmente agudizada del que ora. Descubrimiento tan conmovedor, que Evagrio puede describirlo como una nueva creación realizada por el mismo espiritual: “Es como si se creara otro mundo por su conocimiento”, dice¹². Éste encuentra entonces el ministerio de mediador entre la creación material y la creación espiritual, que era la de Adán antes de la caída, que por su doble constitución hacía el lazo entre la materia y el espíritu, ministerio que Cristo, nuevo Mediador, nuevo Sumo Sacerdote, ha restituido a la humanidad por su encarnación. En virtud de lo cual, todo el que ora se convierte en ministro de esta nueva liturgia ecológica porque, como recuerda Simeón de Taibouteh, es el nudo o el lazo entre los dos: “Hombre de discernimiento, sabe que eres la imagen de Dios y el mundo que anuda toda la creación, las realidades

¹¹ Simeón de Taibouteh, *Opúsculos*.

¹² *Capítulos gnósticos*, 5,2.

del cielo y las de la tierra; cuando tú bajas la cabeza para adorar y alabar a Dios, todas las criaturas del cielo y de la tierra lo hacen contigo; pero cuando omites adorar y alabar, todas las criaturas se ponen contra ti y caes fuera de la gracia”¹³.

Sería fácil encontrar en la tradición monástica ilustraciones de ese respeto por la creación, y cierto apego a ella. Desde el tema del jardincillo y las legumbres a cultivar o no cultivar, que se da en toda la literatura de los apotegmas y que zanjará Atanasio, aprobando en la Vida de San Antonio que el ermitaño explore los alrededores de su montaña para encontrar un rincón apropiado, trabajándolo y, con agua en abundancia, regarlo, sembrarlo”¹⁴; pasando por San Bernardo que advertía al postulante que “encontraría más cosas en los bosques que en los libros. Los árboles y las rocas te enseñarán lo que no puedes aprender de ningún maestro”¹⁵, por Hildegarda de Bingen, su contemporánea del s. XII, confesando que la primera cosa que haría llegando como abadesa a un monasterio sería plantar un árbol junto a la puerta de su celda, para que fuera su consuelo y su mejor amigo¹⁶; por San Bruno que, con pluma de poeta, canta los encantos de su soledad en Calabria, “las colinas que se elevan ligeramente por todas partes y los secretos de los valles umbrosos donde se deslizan profusamente los ríos, los riachuelos y las fuentes, (...) los jardines regados, los árboles de frutos variados y abundantes”¹⁷; por el deslumbrante cántico del sol de Francisco de Asís, y por tantos ascetas que estrecharon amistad con animales, desde Jerónimo alimentando a su león, Serafín de Sarov, amigo de un oso, hasta el ermitaño americano totalmente contemporáneo, perdido entre montañas en Noruega y que alimenta una serpiente bajo el piso de su celda. El testimonio de los modernos es acorde con el de los antiguos: Simeón de Taibouteh lo decía explícitamente. Llegará un momento en que, el que ve al creador en su creación, “ya no será capaz de ver las realidades humildes y limitadas de la naturaleza, porque únicamente está ebrio de la belleza de Dios que se esconde en ella”¹⁸.

¹³ Simeón de Taibouteh, *Opúsculos*.

¹⁴ *Vida de San Antonio*, 50.

¹⁵ Bernardo de Claraval, *Cartas*, 106, 2.

¹⁶ Citada por Javier Álvarez, *Paradisus claustralis y ecología*, 354.

¹⁷ *Carta a Raúl le Verd*.

¹⁸ *Opúsculos*, Mingana.

Como hemos visto más arriba, este entusiasmo doxológico ante la creación no tiene nada de ingenuo. Es consciente de que esta belleza, a través de la cual resplandece Dios, está llamada un día a desaparecer o, mas bien, a ser transformada a través de una crisis que la Biblia trata con imágenes de cataclismo final. Por tanto, su conocimiento interior de la creación es, también, provisional y limitado. Incluso perfeccionado por un don, mas bien raro, del Espíritu Santo, todavía forma parte del conocimiento que podría llamarse “de espejo” –per speculum et enigmata– como expresa San Pablo “como en un espejo” (1Cor 13, 12). “El conocimiento de las criaturas, por dulce que sea –escribe Isaac el Sirio, no pasa de ser sombra del (verdadero) conocimiento (...). Alimenta el espíritu en espera de que éste pueda recibir una contemplación más alta”¹⁹. Se tratará entonces de la contemplación espiritual de Dios mismo, que no tolera ninguna representación, ni sensible ni intelectual. Cuando habla de ella, Isaac el Sirio la describe como un estupor, cuando “bajo forma de chispas (...), ciertas intuiciones sobre los misterios (...) se rompen en el pensamiento y, inmediatamente, el corazón estalla de alegría”. Isaac hace incluso una confidencia que, cabe suponer, es autobiográfica; “conozco, no lejos de aquí, a alguien que (a veces) gusta algo de esas chispas. Aunque tal intuición lo abandone enseguida, el brotar de la alegría y el sabor se prolongan durante mucho tiempo y, una vez apagada la chispa, la suavidad permanece largamente expandida en él. También su cuerpo (...) se serena (...), y la suave alegría producida por el estupor en el momento culminante (de esta experiencia), deja una huella en el paladar de su entendimiento. De este modo, le resulta fácil despreciar el mundo temporal, ya que la esperanza (del mundo futuro) lo consuela ya de la incomodidad causada por el mundo presente, que se le ha hecho extraño”²⁰. Aquí tenemos a nuestro contemplativo, antes tan enamorado de la creación, que acaba trascendiéndola, pasando misteriosamente a un más allá donde le es dado gustar a Dios mas directamente, y donde guarda para siempre un dulcísimo regusto en el paladar de su corazón. En este paso entre la contemplación de Dios que tiene lugar a través de la creación, y la que va más

¹⁹ Cartas, 4.

²⁰ Isaac II, *Discursos*, 20, 19-20.

allá de la creación, es precisamente donde sitúa para los antiguos la oración que hoy se podría llamar “ecológica”.

El ritmo de esta oración parece desposarse con el de la Historia de la Salvación que, desde la creación, como hemos visto, avanza inexorablemente hacia “los cielos nuevos y la tierra nueva” con los rasgos de una conmoción universal. Pues la oración esta lejos de ser siempre ese puerto de mar y dulzura que describen los místicos. Conoce pasos en el vacío, momentos de tentación que los autores describen, una vez más, con imágenes tomadas de la naturaleza. ¿Quién no conoce las “noches” de Juan de la Cruz, las “sequedades” de Francisco de Sales o Fenelón, o el tiempo de invierno en Isaac el Sirio, “que permite a la simiente oculta bajo tierra pudrirse y desarrollarse gracias a los vientos cambiantes y duramente agitados”²¹? Y en otro lugar: “Los trabajos que soportan los hombres de Dios (...) sirven de ejemplo a la mirada de quien está oculto en las semillas. La apariencia ordinaria de una semilla, en el tiempo de la siembra, disimula (...) el esplendor de los variados colores de lo que la primavera hará alzarse y ve por fuera, que será ornamento y vestido admirables de la tierra que les ha dado la posibilidad de desarrollarse en su seno”²². Lo mismo en la oración, la prueba de la aridez es la de la simiente que, antes de madurar y dar frutos debe pudrirse y morir en la tierra.

Esta prueba forma parte obligatoria del aprendizaje, siempre doloroso, de algo que es condición esencial para la oración: la humildad. Con una comparación, totalmente “ecológica”, San Bernardo canta las ventajas “místicas” de lo que él llama “el valle de la humildad”, que reconoce en los valles húmedos en que los cistercienses se establecen a gusto, porque son “lugar fértil por dónde corren las aguas que descenden de los flancos escarpados de las montañas”²³. Ruysbroek, que copia esta imagen, añadirá otro rasgo a lo que alguien ha llamado la “geografía mística” de los cistercienses²⁴, rasgo

²¹ Isaac II, *Discursos* 34, 3.

²² Isaac II, *Discursos* 23, 1.

²³ *Sermones en la fiesta de San Benito*, 4; citado por Jean-Baptiste Auberger en *L'expérience cistercienne. La nature maîtrisée comme expression symbolique du combat spirituel*, en *Religión et Écologie*, Paris 1993, 73.

²⁴ *Ibidem*, 74.

también ecológico. Hizo notar que las pendientes de un valle re-envían la luz del sol hacia el fondo redoblando, así, su efecto: “Cuando el sol envía sus rayos a un valle profundo, situado entre dos montañas, encontrándose el astro en el cenit del firmamento, de forma que sus rayos alcancen lo profundo del valle, ocurren tres cosas. El valle, a causa de las montañas, recibe más luz y la refleja mejor; se calienta y es más fértil que la zona de la planicie”. Pretende que se lleve a cabo un fenómeno análogo en el corazón humilde que expone sus deseos no satisfechos ante Cristo pues, ante la humildad, la liberalidad de Dios no puede contenerse, afirma Ruysbroek, debe derramarse y expandirse como a su pesar. Continúa: “Este valle, que es el corazón humilde, recibe tres cosas: es más inundado de claridad, de luz; más caldeado por la caridad; y se hace más fértil en virtudes perfectas y en obras buenas”²⁵.

Ya se trate de la imagen de la noche, del invierno o del pequeño valle, el hombre de oración se une no sólo a los ritmos exteriores de la naturaleza, a la sucesión de los días y las estaciones, sino también a un dinamismo espiritual más profundo, el que hace progresar al conjunto de la creación presente hacia su paso a la nueva creación. Este paso es doloroso y su dolor repercutirá en la oración. Está marcado, a la vez, por los “sufrimientos del tiempo presente”, y por una vida nueva, pero que sólo se entrevé de lejos, aunque esos sufrimientos, como afirma San Pablo, “no se pueden comparar con la gloria que ha de revelarse en nosotros”. Vale la pena escuchar todo este pasaje del cap. 8 de la carta a los Romanos que ilumina especialmente nuestro tema: “Porque la humanidad, en espera, aspira a la revelación de los hijos de Dios (...) Pues sabemos que, hasta el presente, la creación entera gime con dolores de parto. Y no sólo ella: también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente esperando la redención de nuestro cuerpo, porque nuestra salvación es objeto de esperanza” (Rm 8, 18- 24).

Como acabamos de oír, se trata primero de gemidos que atraviesan toda la creación. Pocos versículos después, san Pablo relaciona estos gemidos de la creación con los “gemidos inefables” que el Espíritu Santo produce en el corazón de

²⁵ Jan van Ruysbroec, *Las nupcias espirituales*, 1.221.

los que oran: “El Espíritu acude en auxilio de nuestra debilidad porque nosotros no sabemos a ciencia cierta lo que debemos pedir; pero el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inefables y el que escruta los corazones conoce la intención el Espíritu” (Rm 8, 26-27). Así pues, es la oración la que toma a su cargo la espera y los gemidos que atraviesan la creación. A los gemidos de la creación hacen eco los gemidos que el Espíritu profiere en el centro de nuestra oración. Unos versículos antes Pablo había desvelado uno de esos gemidos secretos afirmando que es el mismo Espíritu el “que nos hace gritar: Abba, Padre”, uniéndose a nuestro espíritu y atestigüando así que somos hijos de Dios (Rm 8, 15-16; cf. Gál 4, 6).

Otra imagen bíblica merece ser subrayada aquí. Hablando de esta tensión de la creación hacia la escatología, hacia el fin de los tiempos, Pablo la compara a un trabajo de alumbramiento, a la vez inevitablemente doloroso, pero ya nimbado de una alegría secreta muy intensa. El mismo Jesús había utilizado esta imagen hablando de los cataclismos que iban a acompañar al fin del mundo: “La mujer, a punto de dar a luz se entristece porque ha llegado su hora; pero cuando da a luz al niño, ya no se acuerda de sus dolores por la alegría de que ha nacido un hombre al mundo” (Jn 16, 21). La imagen de los sufrimientos de la mujer que da a luz se aplica a la vez a las angustias del fin del mundo y a las pruebas que se encuentran en la experiencia de la oración. Son inevitables; no hay que huir de ellas porque están llamadas a desembocar un día en un gozo sin medida.

Tal es, sin duda, el ministerio o el sacerdocio de la oración y la intercesión al que parece aludir la segunda Carta de San Pedro, ya citada. A quienes se impacientan porque el Día del Señor parece retrasarse, Pedro les afirma una vez más que el Día del Señor llegará “como un ladrón”, que los cielos se disiparán, los elementos se disolverán y la tierra será consumida. La actitud que, ante esta situación, recomienda el autor a sus lectores es “una conducta santa, con oraciones, esperando y acelerando la llegada del Día de Dios”. Es importante la precisión. La oración no es sólo una forma de esperar esta transformación del mundo, sino que es capaz de adelantarla, de colaborar al dinamismo secreto de la Historia de la Salvación que progresa, lentamente pero seguramente, hacia los “nuevos cielos y la tierra nueva” (II Pe 3, 9-13).

Pedro está aquí en relación con otra palabra de Jesús, pronunciada en el discurso que Él consagró al fin del mundo. Si no se conoce el momento y si Jesús recomienda vivamente velar y no dormirse, precisa también que las tribulaciones del fin del mundo serán abreviadas y aligeradas a favor de los elegidos que le han permanecido fieles; “Si el Señor no abreviara estos días nadie se salvaría; pero, por los elegidos, ha abreviado esos días” (Mc 13, 20). La oración, a un mismo tiempo, acelera el fin del mundo, pero también lo aligera, lo hace más soportable y ayuda a atravesarlo sanos y salvos. Es un último aspecto de este sacerdocio ecológico; está al servicio de la progresión de la creación en este tiempo presente y de su transfiguración en el mundo nuevo.

Esta realidad del mundo nuevo está ya presente entre nosotros, afirman los Padres “in mysterio”, es decir, “místicamente”, y entienden por eso una presencia bajo el velo de signos, pero al mismo tiempo muy actual que sólo puede detectar la oración del hombre espiritual. En ese sentido podríamos afirmar que la oración “transfigura” la creación, secretamente pero muy realmente. Hablando de la “Oración de Jesús”, el que se oculta bajo el seudónimo de “Un monje de la Iglesia de Oriente”, el P. Lev Gillet, afirma que dicha oración es un “instrumento, un método de transfiguración. Pronunciada por nosotros, nos ayuda a transfigurar el mundo entero en Jesucristo. Esto es cierto respecto de la naturaleza inanimada. “El universo material (murmura secretamente el Nombre Jesús, (...)) y corresponde al ministerio sacerdotal de cada cristiano expresar esta aspiración, pronunciar el Nombre de Jesús sobre los elementos de la naturaleza, las piedras y las árboles, las flores y los frutos, la montaña y el mar, dar su cumplimiento al secreto de las cosas, aportar la respuesta a esta larga, muda e inconsciente espera. Así podemos transfigurar el mundo animal. Jesús, que proclama que ni un pájaro es olvidado por el Padre (...) no ha dejado a los animales al margen de su bondad y de su influencia. Como Adán en el Paraíso, tenemos que dar nombre a todos los animales; sea cual sea el nombre que les dé la ciencia, nosotros invocaremos sobre cada uno el Nombre de Jesús, devolviéndoles así su dignidad primitiva, que olvidamos con tanta frecuencia, y recordando que son creados y amados por el Padre en Jesús y por Jesús. Pero, sobre todo, el Nombre de Jesús nos ayuda a ejercer un ministerio poderoso de transfigurar a los hombres

en su más profunda y divina realidad. Hacia estos hombres y mujeres con quienes nos encontramos en la calle, la fábrica o el despacho; hacia aquellos, sobre todo, a los que encontramos especialmente irritantes y antipáticos, vayamos con el Nombre de Jesús en nuestro corazón y en nuestros labios; pronunciamos silenciosamente sobre ellos ese Nombre (que es el suyo verdadero); (...) por el reconocimiento y la adoración silenciosa de Jesús prisionero en el pecador, en el criminal, en la prostituta, liberamos en cierto modo a esos pobres carceleros y a nuestro Maestro. Si vemos a Jesús en cada hombre, si decimos “Jesús” sobre cada hombre, iremos por el mundo con una visión nueva (...). Así podemos, en cuanto depende de nosotros, transformar el mundo”²⁶.

ANDRÉ LOUF

SUMMARY

The Cistercian monk André Louf, known throughout the world for his books on prayer and spirituality, offers the testimony of a contemplative, who works from the classical tradition of Cistercian spirituality while also incorporating in his thought the doctrine of the monks of the Ancient East. As a fruit of his translations from Syriac and his studies of the Fathers of the Ancient Eastern Church (Isaac of Ninevah, Simeón of Taibouteh, Maximus the Confessor) the article presents the process by which the contemplative and nature become integrated through the various stages of the spiritual life. In these stages the human acquires new knowledge which allows him/her to see the things of the world as creatures in which God reveals Himself, and as a consequence of this any exploitation of creation which leads to its destruction has to be abandoned.

²⁶ Un moine de l'Église d'Orient, *La Prière de Jésus*, Chevetogne 1963, 79-81.