

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**  
**FACULTAD DE TEOLOGÍA**



**Disertación escrita para la Licenciatura en Teología**  
**con especialización en Teología Dogmática**

**“La escritura es herida de un enfermo de amor”**  
**Dimensiones de un escribir teologal en *El Soplo del Don* de**  
**Christophe Lebreton**

Alumno: **Carlos Alberto Forcato**  
Matrícula N°: **101.542**  
Director: **Gerardo José Söding**

Buenos Aires – Abril de 2021





# ÍNDICE

<b>ÍNDICE.....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO I: CONTEXTO, AUTOR Y TEXTO .....</b>	<b>13</b>
1.1. EL ESTADO DE VIDA MONACAL Y LA ORDEN CISTERCIENSE .....	14
1.2. EL CONTEXTO HISTÓRICO ECLESIAL DE ARGELIA. SURGIMIENTO Y SIGNIFICATIVIDAD DEL MONASTERIO EN TIBHIRINE.....	22
1.3. ASPECTOS BIOGRÁFICOS RELEVANTES DE CHRISTOPHE LEBRETON.....	27
1.4. CUADERNO DE ORACIÓN: ESCRIBA Y ESCRITURA.....	41
1.5. BALANCE.....	45
<b>CAPÍTULO II: SISTEMATIZACIÓN DEL PROCESO HERMENÉUTICO DE LA PALABRA Y EL ACTO DE ESCRIBIR.....</b>	<b>48</b>
2.1. HABLA Y ESCRITURA. EL APOORTE DE PAUL RICOEUR.....	51
2.1.1. Acontecimiento y sentido.....	51
2.1.2. Habla y escritura.....	54
2.1.2.1. El mensaje y el medio: la fijación.....	55
2.1.2.2. El mensaje y el hablante.....	57
2.1.2.3. El mensaje y el oyente .....	58
2.1.2.4. El mensaje y el código .....	60
2.1.2.5. El mensaje y la referencia .....	61
2.1.3. A favor de la escritura .....	62
2.1.4. De la escritura a la lectura .....	65
2.2. DINÁMICA DE LOS DISTANCIAMIENTOS. EL APOORTE DE SEVERINO CROATTO.....	70
2.2.1. Primera distanciaci3n: de la polisemia a la clausura .....	71
2.2.2. Segunda distanciaci3n: de la clausura a la polisemia .....	72
2.2.3. Tercera distanciaci3n: la relectura y el texto/escritura .....	74
2.3. EN EL ORIGEN DE LA PALABRA, UNA LLAMADA A LA VEZ QUE UNA RESPUESTA. EL APOORTE DE JEAN-LOUIS CHRÉTIEN .....	75
2.3.1. Palabra precedida por una llamada. En el origen de la palabra, una llamada .....	75
2.3.2. La visibilidad de la voz y la audibilidad de la visi3n. El lugar de la escritura.....	80
2.4. BALANCE.....	84
<b>CAPÍTULO III: DIMENSIONES DE UN ESCRIBIR TEOLOGAL.....</b>	<b>90</b>
3.1. EL “ESCRIBIR TEOLOGAL” .....	92
3.2. ESCRITURA MARIANA .....	102
3.3. ESCRITURA NATAL .....	104
3.4. ESCRITURA CRUCIFICADA Y PASCUAL .....	106
3.5. ESCRITURA KENÓTICA, RELACIONAL Y FRATERNAL .....	114
3.6. ESCRITURA RECÍPROCA .....	119
3.7. BALANCE.....	124
<b>CONCLUSIÓN EN APERTURA .....</b>	<b>127</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>137</b>



## INTRODUCCIÓN

El objetivo central de esta tesis tiene que ver con analizar la experiencia espiritual de Christophe Lebreton, monje francés de la comunidad monástica de la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia que murió mártir en el año 1996 durante la guerra civil de Argelia junto a otros seis hermanos de la comunidad y que fueron beatificados en el 2018 junto a otros religiosos y religiosas también mártires.

Dicha experiencia espiritual está patente en su cuaderno de oración inaugurado tres años antes de su martirio donde se puede comprobar cómo la oración de este monje, fiel a las notas propias de su espiritualidad, está atravesada por la escucha y rumia de la Palabra de Dios, la liturgia de cada día y los acontecimientos que se suceden alrededor en el interno de la comunidad y en el contexto de una Argelia convulsionada.

Lo significativo y motivante de este cuaderno de oración que nos lleva a proponerlo como materia de investigación para una tesis de licenciatura, es, en primer lugar, la posibilidad de mostrar cómo Christophe vive e interpreta su espiritualidad cisterciense con las características propias de su carisma en el contexto difícil que le toca atravesar con su comunidad monástica y asume original y creativamente su propia vida y los acontecimientos que se suceden a su alrededor a la luz de la liturgia y *lectio divina* cotidianas. Dicha hermenéutica está latente en muchos de sus escritos casi cotidianos.

En segundo lugar, la mediación hermenéutica para ello se refiere con el escribir. Hasta aquí es lo que diríamos de cualquier otro místico que reflejara en el texto escrito lo vivenciado de su vínculo con Dios en un contexto y circunstancias específicas, pero la clave está en que la misma experiencia vincular está transida por una reflexión sobre el acto de escribir en sí mismo. Por ello es que nuestro monje adjetiva dicha escritura con categorías teologales y teológicas, ponderándola de una manera especial en su experiencia creyente. Define su escritura como “habitada”, “crucificada”, “mariana”. Y, aunque él no le coloque dicho apelativo, su contenido refleja también lo que podríamos denominar como escritura “natal”, “pascual”, “kenótica”, “relacional”, “fraternal” y “recíproca”. El acto de escribir y el fruto de la misma acción no tienen que ver con la escritura decantada de una reflexión posterior a su oración. La novedad interesante es que en el mismo acto de escribir nuestro monje está orando. Por este motivo la denominamos “teogal” porque más que una escritura podríamos hablar de un movimiento

escritural que le permite ser llevado por Dios. La escritura para él no es una acción inocente, funcional o indiferente, sino un verdadero lugar de encuentro y diálogo con Dios. Su intención no es la escritura de un libro sino la epifanía de su existencia atravesada y transformada por la Palabra de Dios y cristalizada en dicha escritura. Para él, escribir es orar y orar es escribir. Escribe orando; ora escribiendo. Además, es un acto que no tiene sólo como sujeto-escritura a Lebreton, sino también a Dios, quien se convierte para él en un escriba.<sup>1</sup> Por tanto, se puede vislumbrar en su escritura la experiencia de un encuentro y dicho encuentro acontece en el mismo suceder del escribir. Entonces, vida, Biblia, liturgia, acontecimientos, son ejes que se entrecruzan y enriquecen recíprocamente en su hermenéutica escritural.

A partir de todo lo explicitado es que surge el título de este trabajo de investigación: «*La escritura es herida de un enfermo de amor*». Dimensiones de un escribir teologal en *El Soplo del Don* de Christophe Lebreton”. Con el nombre “*El Soplo del Don*” se denomina la edición impresa del cuaderno de oración mencionado al comienzo de esta introducción que fue encontrado entre sus libros y papeles luego de su muerte. Cuaderno que, vista la hondura espiritual que allí se encontraba, se publica para su divulgación.<sup>2</sup>

Este cuaderno de oración no es la única fuente con la que contamos para conocer a nuestro monje, ya que podemos encontrarnos con la publicación de algunas de sus homilias,<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> No resulta ajeno a la revelación bíblica la figura de Dios como escriba. Ya, por ejemplo, en Ex. 24, 1-18 aparece el pueblo decidido y obediente para cumplir con las prescripciones de la alianza y Moisés es quien “consignó por escrito las palabras del Señor” (24, 4) pero también aparece Dios mostrándose como escribiente de las mismas: “El Señor dijo a Moisés: «sube hasta mí, a la montaña, y quédate aquí. Yo te daré las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos, que escribí para instruirlos»” (24, 12). Más adelante, como antesala de la famosa escena del ternero de oro, remarca el autor del Éxodo: “Cuando el Señor terminó de hablar con Moisés, en la montaña del Sinaí, le dio las dos tablas del Testimonio, tablas de piedra escritas por el dedo de Dios” (31, 18) y luego de dicha escena nos lo hace saber nuevamente: “Moisés emprendió el camino de regreso y bajó de la montaña llevando en sus manos las dos tablas del Testimonio, que estaban escritas de un lado y del otro. Esas tablas eran obra de Dios, y la escritura grabada sobre ellas era escritura de Dios” (31, 15-16). Y con ocasión de la profecía de Jeremías acerca de la nueva alianza aparece Dios como escriba no ya de tablas de ley sino de corazones: “Llegarán los días – oráculo del Señor – en que estableceré una nueva Alianza con la casa de Israel y la casa de Judá. No será como la alianza que establecí con sus padres el día en que los tomé de la mano para hacerlos salir del país de Egipto, mi Alianza que ellos rompieron, aunque yo era su dueño – oráculo del Señor –. Esta es la Alianza que estableceré con la casa de Israel, después de aquellos días – oráculo del Señor –: pondré mi Ley dentro de ellos, y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi Pueblo” (Jer. 31, 31-33).

<sup>2</sup> C. LEBRETON, *Le Souffle du Don*, Bayard Centurion, París, 1999. Cuya traducción al español se puede encontrar en C. LEBRETON, *El soplo del don*, Monte Carmelo, Burgos, 2002 (En adelante SD). La traducción al español fue realizada por Dom Eric Antoine. Los escritos originales se encuentran clasificados en la Abadía Madre de Aiguebelle, en Francia.

<sup>3</sup> ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Lorsque mon ami parle. Homélies de Frère Christophe Lebreton pour Avent/Nöel - Carême/temps pascal (1989-1996)*, Goderwaesvelde, Éditions de Bellefontaine, 2010 y ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Adorateurs dans le souffle. Homélies pour les fêtes et solennités (1989-1996)*, Goderwaesvelde, Éditions de Bellefontaine, 2009.

un poemario,<sup>4</sup> artículos<sup>5</sup> y cartas inéditas<sup>6</sup>. Pero su cuaderno es la fuente que, según nuestro criterio, refleja y concentra lo que nos proponemos en esta investigación: descubrir las dimensiones de un escribir teologal. Esto no significa que no hayamos entrado en contacto con esos otros escritos: de hecho, los citaremos en ciertos momentos para confirmar o complementar lo que venimos exponiendo, pero nos parecía importante concentrarnos allí donde Lebreton, precisamente, refleja su experiencia teologal en el acto de escribir. Además, porque su cuaderno, a diferencia de los demás escritos, es el que jalona casi todos los días su experiencia hecha escritura en los últimos tres años de su vida (1993-1996).

Su vida y sus escritos, junto a la de su comunidad monástica, han sido objeto de distintas publicaciones de divulgación como también de estudios en el ámbito académico. Con abordajes y metodologías distintas, Mirella Susini y Marie-Dominique Minassian son dos referentes inevitables que tuvimos necesidad de consultar a la hora de adentrarnos en este camino, aunque el objeto de sus estudios sea diferente al que nos proponemos aquí.<sup>7</sup>

Con respecto a las motivaciones que nos impulsaron para embarcarnos en esta investigación, como punto inicial mencionamos el impacto que nos generó en la vivencia creyente la historia de estos monjes conocida a través del film del año 2010 *Des hommes et des dieux*, dirigido por Xavier Beauvois, que recibió varios premios y distinciones.

---

<sup>4</sup> C. LEBRETON, *Aime jusqu'au bout du feu. Cent poèmes de vérité et de vie*, Annecy, 1997. La edición en español: C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI (eds.), *Ama hasta el fin del fuego. Cien poemas de verdad y de vida*, Buenos Aires, Ágape, 2017.

<sup>5</sup> Artículos publicados en el *Bulletin du Ribât*: “Journal d'un veilleur”, 18 (1992), 10-11; “Relation de fr. Christophe” 19 (1993), 11-12; “O Dieu, c'est toi notre espérance sur le visage de tous les vivants!” 22 (1995), 13-16; “Au sentier d'espérance, une amie...”, 23 (1995).

<sup>6</sup> Cuyos extractos conocemos por las tesis doctorales que se mencionarán a continuación.

<sup>7</sup> M-D. MINASSIAN, *Frere Christophe, moine-martyr de Tibhirine: scribe de la croix*, en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, 2003 (inédita). Allí expresa que el objetivo de su estudio tiene que ver con la escritura de Christophe: “Notre étude nous conduira au coeur de son écriture, principal vecteur de son expérience spirituelle, témoin de son coeur de feu”, 4. También M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine: éléments d'une théologie du Don* (Tesis de doctorado - Universidad de Friburgo) [En línea] 2007 <https://core.ac.uk>, [Consulta: 27 de diciembre 2019]; M. SUSINI, *I Martiri di Tibhirine*. «Il dono che prende il corpo», Bologna, EDB, 2005. También M. SUSINI, “Io vivo rischiando per te”. *Christophe Lebreton trappista, martire del XX secolo*, Bologna, EDB, 2008 (La sobrina de M. Susini presentó en 2015 su tesis doctoral en torno a nuestro monje: M. D'AQUINO, «Tu nous demandes d'être là témoins de ton mariage». *Una lettura interpretativa degli elementi di teologia sponsale negli scritti di Christophe Lebreton*, Roma, 2015). En el ámbito argentino nos encontramos con las distintas publicaciones de Cecilia Avenatti de Palumbo y de Alejandro Bertolini, sobre todo destacamos C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *Dios, el sediento amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes*, Bs. As., Ágape, 2016 y C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *La casa en el puente. Christophe Lebreton*, Buenos Aires, Ágape, 2017. También se presentó hace unos años una tesis de licenciatura en filosofía donde se analizan los textos de Christophe desde esta perspectiva, cfr. M. HARDOY, «Dibújame, hoy, en forma de poema» *Una lectura fenomenológico-hermenéutica de la escritura de Christophe Lebreton*, en la Facultad de filosofía y teología de la Universidad del Salvador, 2018 (inédita).

Luego, el acercamiento teológico a sus textos que conocimos y trabajamos a partir del Seminario anual de la licenciatura en teología con especialización en teología dogmática dictado por la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo y el Pbro. Dr. Alejandro Bertolini, que tuvimos la oportunidad de cursar en el año 2016, donde se nos desafiaba a un interesante y fecundo diálogo entre la estética teológica y la ontología trinitaria desde la clave de la nupcialidad. Impactado por sus textos e impulsado por los mismos docentes nos decidimos adentrarnos en esta línea. También, por último, los textos de Lebreton nos dieron ocasión para canalizar una inquietud que consistía en profundizar el diálogo entre teología y espiritualidad. Aun cuando los cursos realizados por nuestra parte se enmarcaron en la teología dogmática, el propósito no fue elegir un autor o tema propio de la dogmática sino un autor y texto propio de un místico para una lectura e interpretación teológica de los mismos. Así, descubrimos cómo esta experiencia del monje mártir que nos atrapó podía resultar susceptible de ser analizada teológicamente y de esta manera mostrar cómo la teología, sin dejar su rigor científico y académico puede siempre volver a su fundamento en la Palabra de Dios y en la experiencia espiritual para conservar su verdadero *status* o su lugar original-fundante, dándonos la posibilidad de interpretar teológicamente lo teologal de un escribir. Profundizar en este diálogo fortalecido en las últimas décadas nos resulta desafiante. En esta línea, nos planteamos muchas veces si éste análisis que pretendíamos realizar no se encuadraba simplemente en un comentario a un texto espiritual en lugar de ser objeto de investigación de una tesis de licenciatura en teología. Pero, recordando y reafirmando el principio tan importante acerca de que la Biblia es el alma de la teología y el principio balthasariano de la “teología de los santos”,<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Madrid, Cristiandad, 1964, 238. Una expresión balthasariana cargada de esta denuncia tan acuciante en su tiempo: “para la teología, los santos apenas existen. Se los entrega a la «spiritualité», para que ésta los explote. Pero la «espiritualidad» misma apenas existe ya para la dogmática moderna...se quiere que los santos describan el modo como experimentan a Dios. El acento se carga sobre la experiencia, no sobre Dios. Sobre la esencia de Dios da su juicio el especialista dogmático”, 248-249. Por eso, para él “la teología verdadera, la teología de los santos, pregunta -obedeciendo a la fe, respetando la caridad, y no perdiendo jamás de vista el centro de la revelación-, qué pensar, qué modo de plantear los problemas, qué vías intelectuales del hombre son adecuados para esclarecer el sentido de la revelación misma”, 254. Seguramente, esto lo dice inspirado en Romano Guardini que preguntándose, en el contexto de su época, hasta qué punto es suficiente para la figura de Cristo el método histórico y psicológico de la teología liberal resulta evidente, se responde diciendo que la fe es arriesgarse uno mismo, solo tiene sentido en la revelación pura y plenaria y, por tanto, con referencia a su superracionalidad. Y en la nota al pie lo expresa: “en lo cual debe señalarse que la literatura religiosa, a menudo descuidada por la teología científica, ha anticipado no pocas intuiciones en este sentido. Así, seguramente sería útil investigar para ello las homilias de los Padres, los escritos de orientación pastoral y las obras de los místicos”, R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, Bs. As., Lumen, 1989, 11-12. González de Cardedal dirá que entre los imperativos para la Iglesia y la teología aparece el “clarificar el lugar que deben ocupar los elementos objetivos (Biblia, Iglesia, sacramentos, autoridad apostólica) y el lugar debido a los elementos subjetivos (experiencia, libertad, gracias y

que le da, por decirlo de algún modo, “entidad epistemológica” a la teología espiritual, nos convencíamos más de que este monje estaba haciendo verdadera teología no porque se hubiera propuesto hacerla o porque hubiera sido un estudioso o especialista en la misma sino por vía de la experiencia y del encuentro con aquel que fundamenta y da sentido a cualquier planteo teológico: Dios y su Palabra.

Por último, el reciente magisterio del Papa Francisco, que se refirió a los monjes de Tibhirine en distintas ocasiones, nos hizo caer en la cuenta acerca de la actualidad e importancia del aporte de sus testimonios y sus escritos y nos llevó a creer que era posible recorrer este camino en un trabajo de tesis.<sup>9</sup>

En lo que atañe a lo metodológico, ante la clase de textos que trabajaremos que no tienen una intención claramente sistemático-teológicas sino que son de carácter poético-teologal, que reflejan una experiencia de Dios, no resulta fácil adherir a una sistematización y que nos convenza una metodología. Aun así, no podemos comenzar a trabajar en ellos si no realizamos una opción en este sentido. Entonces, la metodología que primará será la analítica ya que, a partir de una selección de textos considerados centrales, realizaremos un análisis que ayude a mostrar cómo están expresadas las dimensiones del escribir teologal mencionado anteriormente.

Por tanto, hemos estructurado este trabajo de investigación de la siguiente manera:

En el primer capítulo, nos resultará imprescindible ubicar al autor y sus textos en su contexto. Nuestro autor es un monje, que se inscribe en una corriente espiritual específica, y su

---

carismas recibidos de Dios para cumplir una misión peculiar directamente recibida de Él), O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús. San Juan de la Cruz*, Bs. As., Educa, 2013<sup>2</sup>, 37. Y más adelante, hablando de la experiencia mística dice que las mismas deben perderse en su indeterminación anónima y general, sin bordes y sin metas sino mantener vivo su sentido religioso y verdadero su contenido cristiano, para que pueda percibirse realmente como procedente de Dios y dada por Dios y no del simple vivir o del abismo sin nombre, porque quien las vive tiene que pasarlas de la implicitud a la explicitud y alimentarlas con las fuente: Biblia y Liturgia como perennes memorias fundantes de Cristo, y acciones explicitadoras de su gracia en lugar y tiempo concretos, 54 (cfr. También 214). Sin querer abundar en demasía, no podemos dejar de citar esta aseveración de Etienne Gilson que da luz también a lo que venimos expresando: “Lorsqu’on parle aujourd’hui de théologie on pense immédiatement à la discipline qui s’est constituée au XIII<sup>e</sup> siècle grâce surtout à l’effort des grands docteurs de l’Université de Paris, et dont le type parfait reste la *Somme théologique* de Saint Thomas d’Aquin...l’ étude de la vie spirituelle s’offre à nous como cette partie de notre science de Dieu qui traite de la vie surnaturelle de l’âme chrétienne en société et en union d’amitié avec Dieu, E. GILSON, *Théologie et histoire de la spiritualité. Leçon inaugurale de la chaire d’histoire de la spiritualité prononcée a l’Institute Catholique de Paris le 15 novembre 1943*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1943, 12-13. Sobre toda esta cuestión del paso de la *sacra pagina* a la *sacra doctrina* se puede consultar M. GARCÍA, *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca, Sígueme, 2015, 45-110.

<sup>9</sup> Cfr. Prefacio del libro C. HENNING (Dir.), *Tibhirine. L’ heritage*, Montrouge Cedex, Bayard, 2016, 7-10; cfr. FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 141; cfr. Discurso del Papa Francisco en Nápoles con ocasión del congreso “La teología después de la *Veritatis Gaudium* en el contexto del mediterráneo” del 21 de junio de 2019.

texto se gesta en un contexto particular. Por ello, haremos un recorrido en lo que respecta a los aspectos centrales del monaquismo, cómo se vivenció y se vivencia dicha vocación en el carisma de la Orden Cisterciense para luego mostrar el surgimiento y aporte del monasterio de dicha orden en Tibhirine (Argelia), y el panorama de lo que se vivía alrededor de él en los últimos años donde Lebreton escribe su cuaderno de oración. Esto nos interesa sobremanera, no sólo para no separar de ese contexto la experiencia espiritual de Christophe reflejada en su escribir teologal, sino también para comprenderlo mejor, porque su escribir revela su historia, cómo vivencia su espiritualidad monástica desde el carisma cisterciense encarnado en una realidad cruda y difícil desde la cual sabe leer teologalmente por medio de su escribir. En este sentido, la opción metodológica que primará será la propiamente descriptiva. La finalidad de este capítulo es ejemplificar cómo no existe una lectura-hermenéutica de la palabra sin los presupuestos o el contexto que le dan sentido. Dicho de otra manera, no existe experiencia espiritual sin historia, sin contexto, sin sujeto.<sup>10</sup>

En el segundo capítulo se intentará desde el aporte científico de la hermenéutica una mínima sistematización acerca de los aportes que ésta nos presenta en lo que se refiere al proceso hermenéutico que implica la lectura y la escritura y cómo se ve reflejado en nuestro monje mártir. Se tratará de comprender el movimiento hermenéutico que se sucede en nuestro autor. Siendo conscientes de la complejidad de la ciencia hermenéutica y de la abundancia de estudios que existen, sobre todo, en los últimos años, nos resultará necesario realizar un recorte de autores con sus aportes específicos que nos acerquen más a nuestro propósito. Hemos elegido a Paul Ricoeur, Severino Croatto y Jean-Louis Chrétienne. No nos detendremos para ello en el análisis exhaustivo de cada trayectoria académica, menos aún el desarrollo completo de su pensamiento, sino en las obras y aportes concretos y significativos que nos conduzcan mejor al objetivo.

Por último, el tercer capítulo, se centrará ya en el análisis de los textos mismos. Este análisis implicará mostrar cómo se cristaliza dicho movimiento hermenéutico a partir de los

---

<sup>10</sup> El mismo Christophe en su cuaderno de oración manifiesta el gusto por un artículo de P. Gibert que había leído sobre Jesús en la historia y en la fe, de la revista *Christus* 65 y cita ese texto que tiene que ver con lo que venimos diciendo: "uno puede con toda razón asombrarse del lenguaje apofático de la teología mística, de fórmulas de gran trascendencia comunes a varias religiones sobre lo no dicho sobre Dios, de sentencias deslumbrantes como nos han dejado los místicos de todas las grandes religiones, nada remplazará la inmersión de Dios en una historia humana, porque él nos alcanza precisamente en lo que nos hace más feliz y trágicamente hombre: la historia. Pues, a fin de cuentas, se trata de salvación, de la salvación que reclama con toda energía y a veces con toda desesperación una humanidad que se experimenta en la historia como vulnerable, frágil y dolorosa, a pesar de las alegrías que puede también gustar en ella", SD 174, 17/0211995.

textos mismos. Se hará, por tanto, una cuidada selección de ellos que reflejen las adjetivaciones escriturales propias de nuestro autor como también las que nosotros nos hemos animado a adjetivar y que se configuran como dimensiones de su escribir teologal. El objetivo es demostrar cómo su escribir no tiene el carácter de una mera fijación de ideas o sólo una plasmación de experiencias, sino que se convierte en el modo como nuestro monje cisterciense se relaciona con Dios y el lugar desde donde lo hace. Así, su cuaderno de oración se convierte en testigo fiel del escribir que refleja cómo su *lectio divina* cotidiana, la liturgia, los acontecimientos que se viven alrededor son la palabra de Dios que escucha en su orar escribiente.

Abrimos así este trabajo de investigación deseando que quienes se encuentren con el escribir teologal lebretoniano puedan descubrir a Dios que ha escrito y sigue escribiendo en cada una de nuestras vidas la narración de una historia que se sucede y, así, la propia vida se convierta en palabra de Dios escrita que otros puedan leer siempre en nosotros.

**CAPÍTULO I:**  
**CONTEXTO, AUTOR Y TEXTO**

Christophe Lebreton se inscribe en la larga lista de personas que sintieron el llamado al estado de vida religioso monacal en la rica tradición de espiritualidad cisterciense de la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia. Desde ese estado de vida se hace testigo de la geografía y de la historia de Argelia en Tibhirine, lugar donde se encuentra el monasterio en el que vivió sus últimos años hasta su martirio. Nos parece importante en este primer capítulo ubicar al autor en el contexto de su estado de vida, del lugar y la situación histórica en la que se escribe el cuaderno de oración, fuente de nuestro estudio e investigación. Para comprender su escribir deberemos adentrarnos primeramente en la espiritualidad cisterciense desde sus líneas centrales y descubrir el lugar que ocupa la comunidad cisterciense con su espiritualidad en el monasterio de Tibhirine y en el contexto de la Argelia de su tiempo.

### ***1.1. El estado de vida monacal y la Orden Cisterciense***

Encontramos a Christophe como parte del largo y fructuoso camino monástico que surge en los primeros siglos del cristianismo.

Recordamos que el monaquismo es una creación del Egipto cristiano.<sup>11</sup> Sus orígenes están íntimamente relacionados con la historia del ascetismo, que desde el principio se presentó como algo inherente a la doctrina cristiana. Mientras que en los primeros tiempos se practicaba el ascetismo sin alejamiento, este nuevo movimiento lo hizo retirándose a lugares desiertos. De esta forma, se desarrollaron dos formas del nuevo ascetismo.<sup>12</sup>

La forma más antigua fue el anacoretismo o vida eremítica.<sup>13</sup> Quien le dio inicio y a quien se considera el padre de los monjes fue San Antonio (*ca.* 250-356) que sintió su llamado a través de las palabras del Evangelio oídas en una celebración eucarística, donde se lo invita a dejar todo y seguir a Jesús [Cfr. Mt 19,21].<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Pero se debería admitir que antes de nacer el monacato cristiano o paralelamente a su aparición y primer desarrollo existían otros movimientos religiosos con clara tendencia al ascetismo parecidos a él. Será en el siglo XIX donde se demostrará con la tesis de H. Weingarten que el monacato cristiano tenía sus raíces en el paganismo egipcio. Cfr. F. HERNÁNDEZ, *Iniciación a la historia de la Iglesia I. Edad antigua y edad media*, Salamanca, Sígueme, 2008, 150.

<sup>12</sup> Cfr. J. QUASTEN, *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid, BAC, 1973, 158-172. Algunas de las cuestiones históricas que mostraremos con respecto al origen del monacato las seguiremos desde aquí.

<sup>13</sup> La palabra “anacoreta” proviene del griego *anajorein* y significa separación y la palabra “eremita” proviene del griego *eremos* y significa desierto.

<sup>14</sup> Conocemos bien a Antonio gracias a la clásica biografía de San Atanasio (*Vita Antonii*). Es el documento más importante del monaquismo primitivo compuesto alrededor del año 357, poco después de la muerte del “padre de los monjes”, cfr. J. QUASTEN, *Patrología II*, 43-44. Antonio, con su retirada del mundo, no fue el primer anacoreta, sino uno entre muchos, tampoco el fundador de una orden, ni siquiera de un monasterio, ni fue un abad en el

La otra forma, posterior a aquella, fue el cenobitismo o monaquismo propiamente dicho,<sup>15</sup> que implicaba la vida en comunidad. Cuando en las provincias septentrionales de Egipto el anacoretismo se hallaba en pleno proceso de desarrollo, Pacomio (292-346) comienza con esta forma de organización. Hacia el año 320 dio comienzo a su primer gran *coenobium* en Tabennisi, a la orilla derecha del río Nilo.<sup>16</sup>

Entre los siglos IV y V el monaquismo de cualquier tipo tuvo su gran desarrollo. La causa que se le atribuye a dicho fenómeno tiene que ver con una reacción por parte de muchos cristianos frente a la secularización que se respiraba en el interior de la Iglesia, luego de que ésta lograra la paz y el cristianismo fuera adoptado por parte del imperio romano como religión del Estado. Junto con este desarrollo se crean nuevos géneros literarios en la literatura cristiana: las reglas monásticas, los tratados ascéticos, las colecciones de sentencias de los padres del desierto, escritos hagiográficos y colecciones de sermones y cartas. Poco a poco los monasterios se convirtieron así en centros eminentes de ciencia sagrada.

San Benito de Nursia (480-547) es uno de los protagonistas de este importante desarrollo, comenzando solitariamente en una gruta del monte Subiaco (Italia) y luego agrupando en pequeños monasterios a los discípulos que se le sumaban. Las circunstancias lo obligan a migrar más lejos y se establece en Montecassino (Italia).<sup>17</sup> Escribe una regla para la

sentido cenobítico de la palabra. Fue el padre espiritual de numerosos anacoretas que vivían separadamente, sin regla ni estabilidad fija, atraídos tan solo por el carisma y el prestigio personal del maestro. Cfr. F. HERNÁNDEZ, *Iniciación a la historia de la Iglesia I*, 153-155.

<sup>15</sup> La palabra “cenobita” proviene del griego *koinobion* y significa vida en común y la palabra “monje” proviene del griego *monajos* y significa solitario.

<sup>16</sup> Los primeros monjes se extendieron también por el bajo Egipto, Siria y Palestina. Aquí el monacato tuvo una característica especial: se desarrolló en las llamadas “lauras”, pues los monjes, aunque vivían en celdas separadas, tenían en común la iglesia y el refectorio. A veces se vivió con exagerado ascetismo lo que dio lugar a manifestaciones extravagantes: estacionarios, estilitas, dendritas, giróvagos y postulantes. Fue San Basilio quien inició la reforma de los anacoretas, despojándoles de su peligroso individualismo y haciendo lo posible por insertarlos, para su mayor eficacia, en la comunidad eclesial sin aminorar el espíritu contemplativo, dando así gran valor a la vida en común, la caridad hacia los demás y la formación cultural. La institución basiliana influyó mucho en los monjes occidentales y en el mismo San Benito. Además, aunque antes existían algunas formas de vida retirada o anacorética, quien dio a conocer el verdadero monaquismo en occidente fue San Atanasio, el cual continuó en otros lugares con ocho nuevas fundaciones de hombres y dos de mujeres. Su contribución fue importante, no solo porque reunió a los monjes en habitaciones comunes, ya que esta clase de agrupaciones existía antes de su tiempo sino, sobre todo, porque creó una auténtica confraternidad. Él redactó la primera regla que daba normas para gobernar con espíritu de comunidad. En la segunda mitad del siglo IV fueron tantos los latinos que se unieron a los pacomianos que se necesitó una traducción latina, que realizó San Jerónimo y permitió que la obra de Pacomio influyera en occidente en las reglas monásticas posteriores como las de San Basilio y San Benito. Cfr. F. HERNÁNDEZ, *Iniciación a la historia de la Iglesia I*, 155.

<sup>17</sup> Benedicto XVI interpretaba esta migración de la siguiente manera: “Algunos han explicado que este cambio fue una manera de huir de las intrigas de un eclesiástico local envidioso. Pero esta explicación resulta poco convincente, pues su muerte repentina no impulsó a san Benito a regresar. En realidad, tomó esta decisión porque había entrado en una nueva fase de su maduración interior y de su experiencia monástica”, Audiencia General, 9 de abril de 2008.

pequeña familia monástica que depende de él. No tiene deseos de fundador ni de escritor; se inspira en la “Regla del Maestro” que recogía tradiciones monásticas y las simplifica en la regla que conocemos actualmente.<sup>18</sup>

La Regla de San Benito organiza la vida de un cenobio, de ahí que su espiritualidad tenga un carácter comunitario. La estabilidad es una nota importante de esta regla. Aunque no sea una novedad absoluta del abad casinense, lo particular es que él la institucionaliza obligando al monje a una triple fidelidad: a la vida regular, a la comunidad y al mismo monasterio y convirtiéndola en objeto de un voto.<sup>19</sup>

Esta nota tan característica y propia de la estabilidad, que está imbricada en su espiritualidad, nos ayuda a comprender una de las motivaciones que dieron lugar a Christophe Lebreton y su comunidad para la decisión de permanecer en Tibhirine, a riesgo del martirio.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Cfr. A. LOUF, *El camino cisterciense*, Navarra, Verbo Divino, 26ss. Del siglo VI son las dos reglas monacales más extensas que conocemos, la Regla del Maestro y la Regla de San Benito de Nursia, sobre cuya originalidad aún siguen discutiendo los autores. De ordinario se atribuye a San Benito de Nursia la Regla por la referencia que da San Gregorio Magno en sus *Diálogos*. Hasta el siglo XII fue esta regla la única base del monaquismo de occidente y servirá de modelo para las que se irán formando alrededor de las nuevas órdenes religiosas, convirtiéndose así en el patriarca del monacato occidental Cfr. F. HERNÁNDEZ, *Iniciación a la historia de la Iglesia I*, 158. Benedicto XVI decía al respecto que el mundo sufría una tremenda crisis de valores y de instituciones, provocada por el derrumbamiento del Imperio Romano, por la invasión de los nuevos pueblos y por la decadencia de las costumbres, por tanto, “la obra del santo, y en especial su *Regla*, fueron una auténtica levadura espiritual, que cambió, con el paso de los siglos, mucho más allá de los confines de su patria y de su época, el rostro de Europa, suscitando tras la caída de la unidad política creada por el Imperio Romano una nueva unidad espiritual y cultural, la de la fe cristiana compartida por los pueblos del continente”, Audiencia General, 9 de Abril de 2008.

<sup>19</sup> Cfr. D. MAROTO, *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990, 109-110. Lo que San Benito entiende por estabilidad se puede determinar de un modo inequívoco y seguro: después de la profesión, el monje ya no puede abandonar el monasterio sin permiso del abad y de la comunidad. Los primitivos documentos el Císter han dado a uno de sus primeros abades un epíteto que refleja esta realidad de la estabilidad: *amator fratrum et loci* (“amaba mucho a sus hermanos y el lugar”). Por eso, una abadía cisterciense está constituida por este doble lazo. Todavía hoy, los monjes benedictinos y cistercienses hacen un voto de estabilidad. Para profundizar en más detalles y precisiones, se puede consultar BASILIO STEIDLE, “la promesa de ‘estabilidad’, ‘vida monástica’ y ‘obediencia’ en la regla de San Benito (Cap. 58,17)” en *Cuadernos Monásticos* 138 (2001), 285-306. Es necesario recordar también que San Benito ha insistido en la promesa de la estabilidad porque en su tiempo existían, entre otros, los giróvagos. Luego de caracterizar benévolamente a los cenobitas que “viven en un monasterio y que militan bajo una regla y un abad” (I, 2) y a los anacoretas o ermitaños (I, 3) pasa a descalificar a los sarabaítas (I,4) y en su crítica a los giróvagos encontramos la siguiente descripción que se contrapone totalmente a los cenobitas: “la cuarta clase de monjes es la de los giróvagos, que se pasan la vida viviendo en diferentes provincias, hospedándose tres o cuatro días en distintos monasterios. Siempre vagabundos, nunca permanecen estables. Son esclavos de sus deseos y de los placeres de la gula, y peores en todo que los sarabaítas. De la misérrima vida de todos estos, es mejor callar que hablar” (I, 5).

<sup>20</sup> En la tesis doctoral de Marie-Dominique Minassian, que nos será de mucha utilidad en adelante a la hora de trazar los aspectos biográficos significativos de la vida de Christophe Lebreton, la autora afirma, a partir de una carta de Christophe a sus padres que éste recibe una comprensión renovada acerca de lo que la estabilidad monástica implica. La cual, según él, no está relacionada a un lugar sino a un movimiento, una manera de vivir enraizada en el amor de Dios y en ese amor es donde desea establecerse: “San Pablo dice: estamos arraigados en el amor, establecidos en el amor. Esto no es: «estar instalado»”, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère*

Como dijimos, Benito no quiso ser escritor, sin embargo, la historia literaria no puede dejar de considerar su *Regula monachorum* como una especie de código espiritual frente a un momento de crisis y dificultades profundas en el mundo occidental.<sup>21</sup>

Como fruto importante de la tradición benedictina podemos ubicar la orden cisterciense a la que pertenecía nuestro monje. Orden heredera de la regla de San Benito con las notas particulares y distintivas con las que se caracterizó su reforma, ya que al Císter se lo puede contextualizar en la sensibilidad reformadora del siglo XI que buscaba evangelismo, interioridad, pobreza y vida acomodada a la primitiva comunidad. De este clima surgirán las “órdenes nuevas” dentro y fuera del tronco benedictino. La más importante después de Cluny<sup>22</sup>, aunque cronológicamente se interfieren, es la cisterciense, iniciada por el benedictino Roberto de Molesmes en Cîteaux, cerca de Dijon (Francia), en 1098. El 11 de julio de ese año, fiesta de San Benito, 21 hermanos procedentes de la Abadía de Molesmes, Francia, con el Abad Roberto a la cabeza se establecieron en Cîteaux, Francia, con el fin de buscar a Dios en un lugar más desierto, viviendo una pobreza efectiva, independencia real de los grandes del mundo y una

*Christophe, moine de Tibhirine: éléments d'une théologie du Don* (Tesis de doctorado - Universidad de Friburgo) [En línea] 2007 <https://core.ac.uk>, [Consulta: 27 de diciembre 2019], 57.

<sup>21</sup> Cfr. ANGELO DI BERNARDINO, *Patrología IV. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos*, Madrid, BAC, 2002, 293-294. Nos resulta nuevamente sobremanera útil la síntesis que realiza Benedicto XVI de la regla benedictina para adentrarnos mejor en sus núcleos esenciales: “En su *Regla* se refiere a la vida monástica como «escuela del servicio del Señor» (*Prol.* 45) y pide a sus monjes que «nada se anteponga a la Obra de Dios» (43, 3), es decir, al Oficio divino o Liturgia de las Horas. Sin embargo, subraya que la oración es, en primer lugar, un acto de escucha (*Prol.* 9-11), que después debe traducirse en la acción concreta. «El Señor espera que respondamos diariamente con obras a sus santos consejos», afirma (*Prol.* 35). Así, la vida del monje se convierte en una simbiosis fecunda entre acción y contemplación «para que en todo sea glorificado Dios» (57, 9). En contraste con una autorrealización fácil y egocéntrica, que hoy con frecuencia se exalta, el compromiso primero e irrenunciable del discípulo de san Benito es la sincera búsqueda de Dios (58, 7) en el camino trazado por Cristo, humilde y obediente (5, 13), a cuyo amor no debe anteponer nada (4, 21; 72, 11), y precisamente así, sirviendo a los demás, se convierte en hombre de servicio y de paz. En el ejercicio de la obediencia vivida con una fe animada por el amor (5, 2), el monje conquista la humildad (5, 1), a la que dedica todo un capítulo de su *Regla* (7). De este modo, el hombre se configura cada vez más con Cristo y alcanza la auténtica autorrealización como criatura a imagen y semejanza de Dios. A la obediencia del discípulo debe corresponder la sabiduría del abad, que en el monasterio «hace las veces de Cristo» (2, 2; 63, 13)...El abad debe ser un padre tierno y al mismo tiempo un maestro severo (2, 24), un verdadero educador. Aun siendo inflexible contra los vicios, sobre todo está llamado a imitar la ternura del buen Pastor (27, 8), a «servir más que a mandar» (64, 8), y a «enseñar todo lo bueno y lo santo más con obras que con palabras» (2, 12). Para poder decidir con responsabilidad, el abad también debe escuchar «el consejo de los hermanos» (3, 2), porque «muchas veces el Señor revela al más joven lo que es mejor» (3, 3), *Audiencia general 9 de abril de 2008*.

<sup>22</sup> Gracias a Cluny, fundado en 909, el monaquismo benedictino había alcanzado una expansión extraordinaria. Pero Cluny no fue más que un caso particularmente notable entre las reformas. El siglo XI verá nacer distintas familias monásticas, algunas de las cuales perduran aún en nuestros días: Camáldula, Cartuja, Grandmont y, entre ellas el Císter, Cfr. A. LOUF, *El camino cisterciense*, 30-31. Puede verse la historia del císter de manera novelada en las famosas novelas de M. Raymond: RAYMOND, M., *Tres monjes rebeldes*, Buenos Aires, Difusión, 1953<sup>4</sup>; *La familia que alcanzó a Cristo*, Buenos Aires, Difusión, 1945; *Incienso quemado*, Buenos Aires, Difusión, 1950.

mayor fidelidad a la Regla de San Benito con gusto pronunciado por la vida de soledad y cierta exaltación del Evangelio.<sup>23</sup> El francés San Alberico (1109), sucesor de Roberto, redactó los primitivos estatutos, pero fue el inglés Esteban Harding (1134) quien le dio la forma definitiva con la *Charta Charitatis* y las *Consuetudines* que reflejan muy bien esta reforma.<sup>24</sup> Estos dos documentos junto al *Exordium Parvo* son la fuente donde se pueden encontrar las notas distintivas y propias de la Orden.<sup>25</sup>

J. M. De La Torre así expresa la significatividad histórica de la orden cisterciense:

“Uno de los fenómenos mas trascendentales en los avatares históricos de occidente es la aparición y pervivencia del orden monástico benedictino...en términos más específicamente espirituales, este vigor y esta originalidad, que se van prolongando en el general acontecer histórico, son debidos a un dinamismo immanente que anima a este nuevo brote benedictino: el carisma, y un carisma muy peculiar. Nunca se hará excesivo hincapié en estudiar a fondo la originalidad del carisma cisterciense”.<sup>26</sup>

Con la entrada de Bernardo de Claraval al Císter, en 1112, el nuevo monasterio conoce rápidamente un desarrollo sorprendente. A su muerte en 1153, la orden contaba con 343 monasterios, de los cuales 160 eran filiales de Claraval, y 60 habían sido fundados por San

---

<sup>23</sup> Cfr. J. M. DE LA TORRE, “El carisma cisterciense y bernardino” en *Obras Completas de San Bernardo I*, Madrid, BAC, 1983, 7-9. Dice este autor que el benedictismo cluniacense, heredero de las categorías reformistas y centralizantes del carolingio Benito de Aniano adolece, ya en tiempos de San Hugo el abad de Cluny, de una cierta atonía en sus aspiraciones y soplan brisas de retorno al ideal de los padres del desierto, hacia un compromiso más efectivo con la pobreza y la perfección personales. Hacia el año 1115 la orden ya contaba con cinco cenobios: La Ferté, Pontigny, Clairvaux y Morimond. Cîteaux sale también de Molesmes. Y advierte: “No pensemos que el fenómeno cisterciense es «genéticamente» una reacción aislada en el seno de esta anemia que se cierne sobre el mundo monástico tradicional. La salida de Molesmes de los veintidós monjes, con su abad Roberto, hacia el desierto de Cîteaux es un episodio más. El último para algún investigador de un conflicto entre el cenobitismo tradicional y el eremitismo.

<sup>24</sup> La Carta de la Caridad era una forma de no concentrar todo el poder en el monasterio central, sino más bien procurar la independencia. Además, el título “de caridad” manifiesta que en la abadía cisterciense no se quieren recibir beneficios como sucedía en otros monasterios. Cfr. D. MAROTO, *Historia de la espiritualidad cristiana*, 150.

<sup>25</sup> Cfr. J. M. DE LA TORRE, “el carisma cisterciense y bernardino”, 10-19 dice que hay que poner de relieve en los textos del *exordium parvo* la relación antitética entre el desierto identificado con el lugar y el simple monasterio que es Molesmes. El lugar deja de tener sentido por sí mismo, siempre es inherente a la observancia o tenor de vida monástica. Este es el desierto cisterciense para captar su despunte genético. El *exordium* fue compuesto con toda probabilidad por un monje de Clairvaux especialista en derecho canónico, bajo la inspiración, supervisión y aprobación de San Bernardo. Fue redactado hacia el 1123. La *Charta Charitatis Prior* es el texto ampliado de la redacción aprobada o algo posterior a la *Summa Charta Charitatis*. La *Charta Charitatis Prior* recalca la unidad en la caridad, pobreza y fidelidad a la regla. La *Charta Charitatis* posterior es considerada como la última y definitiva redacción que ha prevalecido a lo largo de los siglos como documento único e intangible, salido de Esteban. Sin embargo, no es más que una adaptación de la misma *Charta Charitatis Prior* a las nuevas circunstancias que la orden debía afrontar hacia finales del siglo XII.

<sup>26</sup> J. M. DE LA TORRE, “El carisma cisterciense y bernardino”, 3.

Bernardo.<sup>27</sup> Así, el siglo XII, llamado el siglo de oro de la orden, vio constituirse un cuerpo de doctrina espiritual que sigue siendo siempre la base del camino cisterciense tal como se desarrollará a través de los siglos.<sup>28</sup> Pero será en el siglo XVII, sobre todo en Francia, en la Trapa, en una abadía de Normandía donde se impuso una reforma por parte de Armando de Rancé que se concretará en una estricta observancia. Por ello, se denominan Orden Cisterciense de la Estricta Observancia, tomando demasiado a la letra la austeridad de ciertas prácticas del monaquismo primitivo.<sup>29</sup>

Un importante estudioso de la orden se refiere de manera laudatoria a esta reforma:

“Cuando se hizo evidente que todo estaba perdido en Francia, el único esfuerzo organizado por salvar un núcleo cisterciense viable para el futuro salió de la Trapa. Fue un grupo de monjes generosos y rígidamente controlados que, después de un cierto siglo de tentativas, volvieron a su patria y comenzaron a propagar la Orden con un éxito poco común. El hecho de que todos fueran seguidores entusiastas del abad Rancé, el gran reformador de la Trapa, tuvo una importancia capital y decisiva en la historia futura de la Orden. Antes de la revolución, la observancia particular de la Trapa estaba restringida a unas pocas comunidades. Después de 1815, la influencia de Rancé se convirtió en fuerza dominante del renacimiento cisterciense en todas partes de Francia y doquiera que el vigor de la expansión empujara a los trapenses, nombre popular que en estos países se convirtió en sinónimo de cistercienses”.<sup>30</sup>

Existe un dato considerable en lo que respecta a la relación del lugar que ocupa el monasterio y el trabajo de los monjes con el mundo externo al mismo. La pregunta y la respuesta de Juan María De La Torre nos da luz para comprender aún mejor la situación del

---

<sup>27</sup> Cfr. D. MAROTO, *Historia de la espiritualidad cristiana*, 150. Dice más adelante: “Si en teología San Bernardo es un compilador de los padres, en espiritualidad es un innovador. En teología es un discípulo, en espiritualidad es un maestro que pone la teología al servicio de la vida espiritual. Es un padre maestro como abad de su monasterio que utiliza la Escritura, la liturgia, la historia de su tiempo como punto de arranque del comentario que viene a ser circunstancial”, 151. Citamos esta apreciación, ya que notamos cómo nuestro autor Christophe está impregnado, como buen cisterciense, de esta espiritualidad bernardina que utiliza la Escritura, la liturgia y la historia de su tiempo como punto de partida de su escribir. Benedicto XVI en una de sus catequesis donde hablaba de Bernardo expresa sobre esta relación entre teología y espiritualidad: “el abad de Claraval relaciona al teólogo con el contemplativo y el místico...para san Bernardo, de hecho, el verdadero conocimiento de Dios consiste en la experiencia personal, profunda, de Jesucristo y de su amor... A veces se pretende resolver las cuestiones fundamentales sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo únicamente con las fuerzas de la razón. San Bernardo, en cambio, sólidamente fundado en la Biblia y en los Padres de la Iglesia, nos recuerda que sin una profunda fe en Dios, alimentada por la oración y por la contemplación, por una relación íntima con el Señor, nuestras reflexiones sobre los misterios divinos corren el riesgo de ser un vano ejercicio intelectual, y pierden su credibilidad. La teología remite a la "ciencia de los santos", a su intuición de los misterios del Dios vivo, a su sabiduría, don del Espíritu Santo, que son punto de referencia del pensamiento teológico...al final, la figura más verdadera del teólogo y de todo evangelizador sigue siendo la del apóstol san Juan, que reclinó su cabeza sobre el corazón del Maestro” *Audiencia General del 21 de octubre de 2009*. La figura joánica que cita Benedicto XVI como figura verdadera del teólogo será precisamente la figura más cara a la espiritualidad de Lebreton.

<sup>28</sup> Cfr. A. LOUF, *El camino cisterciense*, 35.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid*, 37-38.

<sup>30</sup> L. LEKAI, *Los cistercienses: ideales y realidad*, Barcelona, Herder, 1987, 239.

monasterio de Tibhirine y su importancia en el contexto de sus vecinos de lo que nos ocuparemos más adelante:

“Podemos preguntarnos si el carisma cisterciense se ha encajado en su circunstancia histórica. Unos hombres que en principio dan la espalda a todo interés social y económico por una intensa orientación antropológica de conversión y autenticidad, paradójicamente, son acogidos por la sociedad misma tal y como son...la institución de los hermanos conversos y la admisión de mercenarios, al mismo tiempo que permiten a los cistercienses asegurar su economía mediante la explotación de las granjas contribuyen eficazmente a resquebrajar el sistema feudal de la esclavitud del hombre, a crear un orden social nuevo a base de la libre mano de obra, a influir en los mercados europeos en vías de instalación.<sup>31</sup>

A partir de este escueto y rápido recorrido histórico del surgimiento de los trapenses, podemos adentrarnos en aquello que su espiritualidad acentúa mayormente para comprender mejor en el autor y escritos que trabajamos el porqué de esos acentos. Así presenta Juan María De La Torre estas notas propias:

“Con cuatro términos muy concisos podemos sintetizar el carisma de Cîteaux: hombre, regla, fraternidad, soledad. Cîteaux es un monasterio como otros muchos, como Molesmes; pero es un monasterio “nuevo” y en este sentido es único. *Novum Monasterium* es un apelativo místico, empleado por los monjes salidos de Molesmes. En el mundo secular o monástico circundante se conoce esta nueva abadía por el nombre de *Cistercium*,<sup>32</sup> apelativo del lugar. Al final prevalecerá este nombre al de *Novum* por sus relaciones con el exterior y expansión de la orden...la originalidad o novedad no consiste mas que en una vuelta a los orígenes de la liturgia, del canto, de la tradición monástica y patristica, del Evangelio, vividos en un contexto concreto: la estructura cisterciense”.<sup>33</sup>

En la vida de un monje trapense la jornada se compone de tres elementos fundamentales: oficio, *lectio divina* y trabajo manual. Existe una actividad fundamental, que, en caso extremo, tiende a convertirse en única, y es la oración. Esta oración se nutre con abundancia de la Palabra de Dios y el ejercicio de la *Lectio Divina*. Para un monje cisterciense todo acontecimiento está atravesado por la Palabra de Dios cotidiana que lo ilumina. En cierto modo, la *Lectio* constituye la trama de la jornada del monje.<sup>34</sup> A medida que el monje avanza

---

<sup>31</sup> J. M. DE LA TORRE, “el carisma cisterciense y bernardino”, 21-23.

<sup>32</sup> Apelativo de la antigua ciudad romana que llevaba ese nombre.

<sup>33</sup> J. M. DE LA TORRE, “el carisma cisterciense y bernardino”, 13-14.

<sup>34</sup> Cfr. A. LOUF, *El camino cisterciense*, 70-81. A propósito de esto afirma J. Leclercq: “Distinguimos en la *Regla* los dos componentes que aparecían ya en la vida de San Benito, el conocimiento de las letras y la búsqueda de Dios. El hecho fundamental que se impone es el siguiente: una de las principales ocupaciones del monje es la *lectio divina*, que incluye la meditación, a saber, *meditari aut legere*. Es necesario, por tanto, en el monasterio, poseer libros, saber escribirlos, saber leerlos, aprender a hacerlo si se ignora”, J. LECLERQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Salamanca, Sígueme, 2009, 28. Por eso se distingue la *lectio* escolástica de la monástica: “La *lectio* escolástica tiende a la *quaestio* y la *disputatio*. Se le plantean a uno y uno mismo se plantea, a su vez, problemas, *quaeri solet*. La *lectio* monástica tiende hacia la *meditatio* y la *oratio*. La primera está orientada a la ciencia, al saber; la segunda a la sabiduría y al gustar. En el monasterio, la *lectio divina*, esa actividad que se inicia en la gramática, desemboca en la compunción, en el deseo escatológico”, *Ibid.*, 101.

en la vida monástica, deja la Palabra de Dios tomar forma en su existencia; así, la escucha de la Palabra, la *Lectio Divina* y la liturgia de las horas forjan su pensamiento; y su pensamiento modela su ser.<sup>35</sup>

La espiritualidad cisterciense da mucha importancia al aislamiento, a la segregación del mundo, potenciando la soledad, la clausura, el silencio, abandonando toda cura de almas. No son latifundistas, sino pequeños propietarios que trabajan sus propios campos. Dan gran valor a la pobreza individual y colectiva que se manifiesta en el culto, los edificios, en la austeridad de vida en la comida, en el vestido y en las vigias. Se impone el trabajo corporal, sin detrimento de la oración, la celebración litúrgica y la *lectio divina*.<sup>36</sup>

Además, la institución cisterciense, desde sus orígenes, ha alentado una fuerte y cálida devoción a la Virgen María, tanto es así que todos los monasterios que se iban fundando llevaban el nombre de la “Señora”. Por eso el monasterio del Atlas donde vivió nuestro monje como los demás monasterios cistercienses llevan la invocación inicial a la Virgen: *Notre Dame* y luego la mención del lugar donde está el monasterio.<sup>37</sup>

El Papa Francisco les recordaba estas características de su espiritualidad cuando los exhortaba hace unos años de la siguiente manera:

“Vuestra vida contemplativa se caracteriza por una *oración asidua*, expresión de vuestro amor por Dios y reflejo de un amor que abarca a toda la humanidad. Siguiendo el ejemplo de San Benito, no anteponéis nada al *opus Dei*; os exhorto a dar gran importancia a la meditación de la Palabra de Dios, especialmente a la *lectio divina*, que es fuente de oración y escuela de contemplación...desde sus orígenes, los cistercienses de estricta observancia se caracterizaron por una gran *sobriedad de vida*, convencidos de que era una gran ayuda para centrarse en lo esencial y llegar más fácilmente a la alegría del encuentro esponsal con Cristo...vosotros no vivís como ermitaños en una comunidad, sino como cenobitas en un desierto singular. Dios se manifiesta en vuestra soledad personal, así como en la solidaridad que os une a los miembros de la comunidad”.<sup>38</sup>

A partir de la imbricación entre historia y rasgos característicos de la espiritualidad que hemos señalado con el fin de ubicar y contextualizar a nuestro autor comprendemos la decisión

<sup>35</sup> Cfr. R. MENGUS, *Un signe sur la montagne. Que vit-on à Notre Dame de L’Atlas?* París, Salvator, 2008, 91.

<sup>36</sup> Cfr. J. M. DE LA TORRE “El carisma cisterciense y bernardino”, 47.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, 66-67 dice que existe un aspecto interesante y actual de la espiritualidad y teología marianas en los cistercienses y es la conexión de María con el misterio de la Iglesia. María es el prototipo de “esposa” y de la “iglesia-esposa”. Y afirma que, entre todos los misterios marianos, cobra singular relieve el privilegio de la ascensión a los cielos, consecuencia de su maternidad; lo cual tiene como consecuencia que la fiesta litúrgica de la Asunción sea el símbolo escatológico de la femineidad profunda del claustro y de la iglesia y sea la fiesta patronal de los claustros cistercienses. De hecho, veremos en el tercer capítulo cómo Christophe habla de su “escritura mariana” precisamente el 15 de agosto, una fecha cara y simbólica a la familia cisterciense.

<sup>38</sup> *Audiencia a los participantes en el Capítulo General de la Orden de los Cistercienses de Estricta Observancia*, 23 de septiembre de 2017.

histórica de la comunidad cisterciense de Tibhirine que le dio entre sus miembros a siete distinguidos mártires

### ***1.2. El contexto histórico eclesial de Argelia. Surgimiento y significatividad del monasterio en Tibhirine***

El monje Lebreton no sólo se inscribe en la larga lista de cristianos que optaron por la vida monástica: opta también por un país que no es el suyo en medio de un contexto de guerra civil que lo llevará junto a sus hermanos de comunidad a una decisión que tendrá como consecuencia el martirio. Vocación, estado de vida y lugar donde desarrollarlos son los tópicos que continuamos desarrollando. Por eso, nos ocuparemos de mostrar, a grandes rasgos, la historia eclesial de Argelia, el surgimiento y la significatividad que tiene el monasterio de Tibhirine en ese país y la coyuntura histórica que los atraviesa en esos años.

El territorio de África del Norte en la Edad Antigua coincide con los actuales estados de Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Egipto, Sudán y Etiopía y tienen una historia común ligada al Imperio Romano. La presencia cristiana tiene su primer testimonio precisamente por la noticia de mártires. Específicamente, por los mártires escilitanos en la ciudad de Scillium en el año 180, y al mismo tiempo en Madaura, la antigua ciudad romana de Numidia, situada cerca de la actual Souk Ahras, en Argelia. La Iglesia del norte de África se desarrolla rápidamente.<sup>39</sup> Cristianos renombrados como Tertuliano, Donato, Agustín, Arrio, entre otros, provienen de esa tierra. La conferencia de Cartago del año 411, dispuesta por la autoridad estatal, que debía reunificar a donatistas y católicos y que no logró realizarse, documenta la existencia de 540 obispos entre donatistas y católicos. A comienzos del siglo IV se conforma un orden eclesiástico provincial bien organizado y las provincias eclesiásticas coinciden, en parte, con las subdivisiones políticas. Estas provincias sobreviven a la invasión de los vándalos en 429 y

---

<sup>39</sup> Según Tertuliano, la de los mártires de Madaura y la de los escilitanos fue la primera persecución que padecieron los cristianos en África. Y le sucedieron otras a fines del siglo II y III con las famosas Perpetua y Felicidad, entre otros. Encontramos una iglesia viva, una comunidad cristiana bien organizada, jerarquía local, especialmente durante el episcopado de Cíprano. Finalmente, al llegar la paz de Constantino, un cisma conmovió a la Iglesia de África: el donatismo. Cfr. E. CONTRERAS; R. PEÑA, *Introducción al estudio de los padres. Período pre-niceno*, Azul, Monasterio trapense de Azul, 1991, 257-259. Según W. GESSEL, "África" en *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia. Tomo I*, Barcelona, Herder, 2005, 13, sigue siendo hipotética la respuesta a la pregunta acerca de si la misión al África partió de Oriente o de Occidente. El documento más antiguo de la provincia son las actas de los mártires de Scili, cerca de Cartago (180). Los mártires tenían consigo cartas paulinas en versión latina. Ambos indicios permiten concluir la existencia de una historia relativamente larga antes del año 180. Hablan de la existencia de un cristianismo ya formado.

siguen en pie bajo la dominación bizantina. Pero, tras la dominación de los vándalos de origen escandinavo en el norte de África, y después de un breve período de reconquista bizantina bajo el emperador Justiniano, los árabes, islamizados en fecha reciente, se anexionaron las tierras del Magreb (647) y encontraron en la herejía arriana una puerta de entrada para difundir la religión musulmana, desapareciendo así las huellas de la organización eclesiástica y el cristianismo en general.<sup>40</sup> En 1076 ya no quedaban rastros de la existencia de cristianos como consecuencia de la influencia de los vándalos, y los desgarros fratricidas entre cristianos donatistas, arrianos y católicos. La falta de monasterios fuertes en los que la Iglesia norafricana pudiera sostenerse y la fuerte islamización árabe acabaron con lo que quedaba de una importante Iglesia local latinizada.<sup>41</sup>

Muchos años después, los turcos otomanos convirtieron Argelia en una provincia otomana a partir de 1575<sup>42</sup>, hasta el desembarco de las tropas francesas en Sidi Feruch en el año 1830.

En 1837, en medio de las negociaciones del ejército francés y argelino, el general francés Bugeaud ante la suposición que le manifestara el emir Abd al-Qádir acerca de que los soldados franceses no rezaban, ya que se mostraban con impiedad en su oficio y a la vez se llamaban cristianos, sugiere al primer obispo de Argel, Mons. Adolphe Dupuch que hiciera instalar en Argelia un monasterio de contemplativos. Así es que trece años después de la conquista de Argelia, en 1843, un grupo de catorce monjes trapenses de Aiguebelle (Drôme-Francia) se instala en Staouéli, al oeste de Argelia. Pero, en 1904 Staouéli cerrará. Serán varios años después, en 1933, cuando el monasterio de Rajhenburg (Eslovenia), una fundación de la Abadía de Dombes, envía cinco religiosos a Argelia. Se instalarán el 7 de marzo de 1938 en la propiedad de Tib-Harine, a 7 kilómetros de Medea y a 1000 metros de altitud.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Cfr. W. GESSEL, “África”, 13-16.

<sup>41</sup> Además de los datos que nos proporciona la voz “África” del Diccionario Enciclopédico de Historia de la Iglesia que hemos citado en la nota al pie anterior, seguiremos también el sustancioso resumen histórico que realiza T. GEORGEON; F. VAYNE, *Simplemente cristianos. La vida y el mensaje de los beatos mártires de Tibhirine*, Madrid, Encuentro, 2018, 19-36. Cuando sea necesario agregar o aclarar desde otra bibliografía, lo haremos y ofreceremos las correspondientes referencias.

<sup>42</sup> W. HOFFMANN, “África” en *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia. Tomo I*, Barcelona, Herder, 2005, 16-22. Aun cuando en el siglo XV existieron intentos de evangelización a consecuencia de las expediciones de los descubridores portugueses, el cristianismo siguió siendo extremadamente débil.

<sup>43</sup> Allí llegará el Hno. Luc (Paul Dochier) en agosto de 1946, uno de los miembros de la comunidad que compartirá con Christophe la vida comunitaria hasta el martirio. Cfr. T. GEORGEON – F. VAYNE, *Simplemente cristianos*, 26-27.

El terreno de 1020 hectáreas pronto se convertiría en una granja modelo de Argelia, con viñedos y cereales. De hecho, el nombre “Tib-Harine”, significa “huertos regados” en lengua bereber.<sup>44</sup> Ponen la nueva comunidad monástica bajo el patronazgo de “Nuestra Señora del Atlas”, bajo la dependencia de la abadía madre de Aiguebelle.

Recién en 1947 el monasterio recibe el estatuto de abadía: su primer abad es Dom Barbaroux. Entre 1954 y 1962, durante la guerra de la independencia, el ejército francés convierte a los monjes en sospechosos por ofrecer, supuestamente, apoyo a los rebeldes por la atención médica que brindaba el Hno. Luc.

En 1962, a causa de la independencia, cuando la población europea abandona masivamente Argelia, el monasterio de Tibhirine queda con pocos monjes. En 1963, el abad general de la orden firma el decreto de cierre, contra la opinión del Cardenal León-Etienne Duval. Su repentino fallecimiento impide este cierre; pero resultará preciso dar un nuevo impulso a la comunidad.

En 1964 llegan ocho nuevos hermanos, procedentes de la Abadía de Timadeuc y de Aiguebelle. Las autoridades argelinas exigen que la comunidad no cuente con más de una docena de monjes.<sup>45</sup> En su afán de simplicidad y humildad, los monjes cederán más de 300 hectáreas de sus propiedades al estado argelino, para no conservar más que quince, que serán explotadas por ellos. Esto muestra a las claras el espíritu de la orden reflejado, como dijimos más arriba, en las primeras líneas de su *Charta Caritatis*.<sup>46</sup>

Durante la colectivización forzada de 1976 se asocian más a los campesinos de la vecindad a través de una cooperativa agrícola que gestiona unas siete hectáreas de tierras. En ese año eligieron canónicamente un superior y se consolidó la vida comunitaria. Los monjes renuncian en 1984 al estatuto de abadía para convertirse en priorato autónomo. En marzo de ese año eligen al padre Christian De Chergé como prior y será reelegido en 1990 hasta el momento de su martirio. En 1988 se establece una célula monástica anexa en Fez (Marruecos) en respuesta a una petición del arzobispo de Râbat que había solicitado presencia de una

---

<sup>44</sup> En el año 1962, con la independencia argelina, se cambiará el nombre por el definitivo de “Tibhirine”.

<sup>45</sup> Se exige este número porque para la tradición religiosa musulmana, es el número mínimo para la oración del viernes, así lo refiere la introducción del libro C. DE CHERGÉ, *La esperanza invencible. Escritos del monje mártir de Argelia*, Buenos Aires, Lumen, 2007, 10.

<sup>46</sup> La *Charta Caritatis* cisterciense así lo expresa en su prólogo: “también pensaban (el Abad Dom Esteban y sus seguidores) que este decreto debía llamarse carta de la caridad, porque no pretendían en absoluto otro tipo de impuesto que no fuera la caridad, ni otro beneficio más que el bien espiritual y temporal de todos los hermanos”.

comunidad monástica en este país para reemplazar una fraternidad de hermanitas de Jesús. Esta casa será importante durante el período de violencia en Argelia.<sup>47</sup>

Es a partir del priorato de Chergé, que se realizó un llamamiento a voluntarios de los distintos monasterios para que fueran a reforzar la comunidad de Tibhirine. Y es a partir de ese llamamiento cuando Christophe experimenta la necesidad de formar parte de dicha comunidad.

Argelia va a caer en crisis.<sup>48</sup> El Frente de Liberación Nacional (FNL), que gobernaba el país desde la independencia, parecía controlar bien la situación. Pero, en octubre de 1988, estallan en ese país grandes disturbios, provocados por la carestía y la agravación de los desequilibrios sociales. El gobierno reprime con brutalidad y hay cientos de muertos. La confianza entre el pueblo argelino y el poder queda quebrantada. Por eso el poder político propone una reforma que conduzca al multipartidismo para hacer frente a esta falta de confianza.<sup>49</sup> Los islamistas serán los primeros en aprovecharse de ello con el Frente Islámico de Salvación (FIS). En 1989, al admitirse el principio de elecciones libres, dicho Frente se presenta y las gana. Pero el ejército consideró inaceptable dicha elección, y el 11 de enero de 1992 canceló el proceso electoral, se declaró el estado de emergencia y se suspendieron derechos constitucionales hasta que, finalmente, el 4 de marzo del mismo año el gobierno disuelve el FIS. Tanto activistas del FIS como algunos islamistas (no todos aceptados por el FIS por considerarlos demasiado radicales), se encaminaron hacia las montañas y se hicieron guerrilleros. El primer movimiento armado, que apareció inmediatamente tras el golpe de estado, fue el Movimiento Islámico Armado (MIA), liderado por un antiguo soldado que se había mantenido a distancia del FIS durante el proceso electoral. Otro ex soldado, excombatiente afgano y ex responsable de seguridad del FIS, fundó el Movimiento por un Estado Islámico (MEI). En enero de 1993 un grupo se declaró independiente del MIA y esa nueva facción radical recibió el nombre de Grupo Islámico Armado (GIA). Sus partidarios eran más numerosos en los suburbios y otros entornos urbanos de Argel. Adoptaron una línea dura, opuesta tanto al gobierno como al FIS. En 1993 se ampliaron las diferencias entre los movimientos guerrilleros. El MIA y el MEI intentaron desarrollar una estrategia militar contra

---

<sup>47</sup> En el año 2000 esta casa se trasladará a Midelt (Marruecos). La historia de la comunidad de Fes, luego Midelt y su relación con Tibhirine se encuentra en el libro ya citado R. MENGUS, *Un signe sur la montagne*.

<sup>48</sup> Para el desarrollo del conflicto argelino y la crónica de la relación de las autoridades civiles y del GIA con los monjes, optamos por resumir las descripciones que realizan a grandes rasgos B. OLIVERA, *Mártires de Argelia. Artesanos de paz*, Buenos Aires, Talitakum, 2015, 60-67 y T. GEORGEON – F. VAYNE, *Simplemente cristianos*, 19-36, por la complejidad que significa adentrarse en este tema.

<sup>49</sup> El Frente de Liberación Nacional junto a su brazo militar, el Ejército de Liberación Nacional, lideró la independencia de Argelia y gobernó el país bajo un régimen de partido único.

el estado, atacando a las fuerzas de seguridad y sabotando o usando bombas contra las instituciones estatales. Sin embargo, desde el principio, el GIA, fuerte en las áreas urbanas, pidió y llevó a cabo la muerte de cualquiera que apoyase al estado, incluyendo a los funcionarios públicos. Asesinaron a periodistas e intelectuales. Pronto redoblaron sus ataques, al marcarse como objetivo también a los ciudadanos que rechazaban vivir bajo sus prohibiciones. Lanzaron el 30 de octubre de 1993 un *ultimatum* a los extranjeros para que abandonaran el país antes del 1 de diciembre siguiente. El 14 de diciembre de 1993 murieron degollados en Tamesguida, cerca de Médéa doce expatriados croatas, amigos del monasterio de Tibhirine. Los monjes del Atlas, solidarios hasta el final con sus vecinos musulmanes, se negaron a abandonar el lugar, como les exigían las autoridades. Su decisión sobre el hecho de quedarse en Tibhirine fue fruto de largas reuniones comunitarias y del acompañamiento del arzobispo de Argel.

Para ese entonces, la Orden Cisterciense a nivel mundial tenía otros dos frentes difíciles. En primer lugar, el monasterio de Mokoto (República Democrática del Congo), donde los monjes pierden todo y deben irse ante las amenazas recibidas por haber alojado a unos refugiados tutsis en medio del conflicto ruandés entre los hutus y los tutsis en 1994.<sup>50</sup> En segundo lugar, la Abadía de Mariastern en Banja Luka (Bosnia Herzegovina): también aquí en el medio de la guerra de Bosnia (1992-1995), los monjes reciben amenazas en caso de que no se retiren. Aunque decidieron permanecer, no les sucedió nada. En este contexto es que el Abad General de la Orden, el argentino Dom Bernardo Olivera, en marzo de 1994 encontrándose con Christian de Chergé, el Prior de la comunidad, le dijo: “la orden no tiene necesidad de mártires, sino de monjes”, Christian lo escuchó, guardó silencio, lo miró y le dijo: “no hay oposición”.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> En una carta circular del 11 de Julio de 1996, el Abad de entonces, Dom Bernardo Olivera, mostraba la situación de los hermanos del monasterio de Mokoto en Zaire haciendo referencia a la situación que se había vivido ya en Argelia: “el 10 y el 12 de mayo pasado tuvieron que abandonar precipitadamente el monasterio ante la amenaza de un ataque armado por parte de los Hutus. Dicho ataque estaba dirigido contra los hermanos Tutsis y contra los refugiados de esa misma etnia que se encontraban en gran número en el monasterio. La comunidad pudo llegar sana y salva a Buhimba, cerca de Goma. Lamentable resultado de este ataque que dejó un saldo de 100 a 150 muertos, todos ellos asesinados en la Iglesia del monasterio, en las celdas de los monjes, en la bodega y en la plantación de bananas y fueron robadas 300 cabezas de ganado. Tenía intención de visitar Mokoto sin pérdida de tiempo, pero los acontecimientos que tuvieron lugar en Argelia la semana siguiente me lo impidieron”, en *Cuadernos Monásticos*, 120 (1997), 71. Christophe escribe en una carta al Abad de Tamié acerca de esta situación: “No puedo dejar de pensar en la situación de Mokotos” M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frere Christophe*, 54.

<sup>51</sup> Cfr. B. OLIVERA, *Monjes mártires de Argelia*, 24. En una entrevista personal que le hicimos a Dom Bernardo el 2 de septiembre de 2019 nos confirmó que el contexto de dicho diálogo fue el análisis de estos frentes que debía afrontar la orden y que la probabilidad del martirio para estas tres comunidades era una posibilidad bastante cercana.

La presencia de los monjes en Argelia manifiesta una doble fidelidad por parte de ellos: “fidelidad a la gran línea cisterciense; fidelidad al país musulmán” y se muestran como “orantes entre otros orantes, trabajadores y amigos en medio de otros trabajadores”.<sup>52</sup> Y el Papa Francisco los ha caracterizado así: “huéspedes de la casa del Islam, que trabajaban la tierra y compartían la vida pobre de los campesinos”.<sup>53</sup>

### 1.3. Aspectos biográficos relevantes de Christophe Lebreton

El beato mártir de Argelia, como venimos diciendo, se ubica desde una vocación específica en un lugar particular con su contexto. Nos adentraremos brevemente en aspectos de su biografía y personalidad que nos ayudarán a comprender mejor el aporte que queremos rescatar y plasmar en este trabajo.<sup>54</sup>

Christophe nace en Blois (Francia) el 11 de octubre de 1950 en una familia numerosa de 12 hijos. No todos del mismo matrimonio, sino que algunos son de su padre viudo. Los del matrimonio son 7 como sus hermanos con los que un día compartirá el martirio. Cuando era aún niño su abuela enferma de cáncer y esto le impacta tanto que se anima a pedirle a Dios algo que será una profecía, entregar su vida tomando su lugar para que ella viva.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> R. MENGUS, *Un signe sur la montagne*, 25-26.

<sup>53</sup> En el prefacio que realizó para el libro C. HENNING (Dir.), *Tibhirine. L'heritage*, Montrouge Cedex, Bayard, 2016, 7.

<sup>54</sup> Seguimos en gran medida el valioso y profundo estudio biográfico que ha realizado M-D. MINASSIAN en la tesis doctoral citada anteriormente. Optamos no citar a cada momento las páginas, ya que haremos un resumen de las pp. 15-86. Cuando la tesista se propone presentar los elementos biográficos de Christophe, habla de una “geografía espiritual” y la realiza desde la mirada del mismo Christophe, por “el prisma de su mirada”, gracias a la correspondencia mantenida por este último con sus padres y a sus cuadernos íntimos. Cfr. M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 15. Es la misma metodología que utiliza en un libro de reciente publicación donde, a través de los mismos escritos de los monjes, reconstruye su biografía espiritual: M-D. MINASSIAN (ed.), *Heureux ceux qui espèrent. Autobiographies spirituelles*, París, Les éditions du cerf-Bellefontaine-Bayard, 2019.

<sup>55</sup> Así lo refleja Christophe en dos momentos de su cuaderno de oración: “He venido a contar lo sucedido el 24 por la noche: fue vivido como huida, luego como espera, y finalmente como ascenso del abismo. A dónde me has conducido. Tal vez, a que acepte seguir con vida. Pero ¿puedes pedirme que acepte la muerte de mis hermanos? En mi mente se unen hoy dos acontecimientos: la abuelita con cáncer y la llamada que siento dentro de mí: a ocupar su lugar para que ella siga con vida. Qué sentido tiene seguir aquí, en estas circunstancias, sin idea alguna de lo que pueda suceder. Qué sentido tiene así la vida. «Tengo fe en la obediencia»”, SD 58, 16/01/1994. Es interesante observar cómo, en el siguiente texto, habla de una imagen de Dios que va esclareciéndose a partir de este acontecimiento: “Me acuerdo también de Abuelita: enferma y para morir. Te pido poder ocupar su lugar. Ante el sufrimiento, te siento próximo, implicado, y tengo la impresión de que hay algo por hacer. ¿Se trata de la imagen de un Dios que pide la muerte (la mía)? Seguramente hay algo de esto, que está desvirtuando el verdadero deseo de hacer algo para que Abuelita siga viviendo, porque soy incapaz de aceptar su muerte. Deseo de ofrenda vital”, SD 150, 16/01/1994.

Recibe educación cristiana y un gran testimonio de fe de parte de sus padres. Ya en su infancia siente un primer llamado que lo llevará a pedir entrar al seminario menor de Blois con la intención de ser padre misionero. Su imagen y modelo son los padres blancos.<sup>56</sup> Vemos perfilándose también en él lo que sucederá al final de sus días: entregar su vida en África.

Su adolescencia, cerca de los 17 años, está marcada por un tiempo de cuestionamientos existenciales y religiosos. Lo denomina él mismo “año decisivo”. El contexto era el del llamado “mayo francés”. En este tiempo comienza a escribir un diario íntimo. Y aparece ya aquí el objetivo de su escribir: “¡Escribo para fijar mis ideas, estoy en crisis! Crisis de vocación, es clásico”.<sup>57</sup> Dicha escritura está entrelazada con una influencia especial de Michéle Reboul y su escritura poética.<sup>58</sup>

Su vocación se “trastoca” por autores como Gide, S. Weil, por la bondad, la poesía y la filosofía como lo expresa el mismo.<sup>59</sup> Experimenta una ruptura y una pausa con respecto a su vocación presbiteral y su paso al seminario mayor y se decide por estudios superiores. Le interesan las ciencias políticas. Después de concluir su bachillerato se inscribe en la Facultad de Derecho de Tours (Francia) y estudia por cuatro años esta carrera.

Es durante estos años es cuando sufre la crisis espiritual y cierto alejamiento de la fe. Aun así, la influencia del Abbé Pierre le hace tomar conciencia sobre los pobres y la pobreza y en medio de la crisis y de cierto recelo ante el mundo religioso, pasa sus veranos en los

---

<sup>56</sup> Es la Sociedad de los Misioneros de África, a quienes se les llama “padres blancos” por el color de hábito que llevan. Es una sociedad que fue fundada en 1868 en Argelia por el primer arzobispo de Argel para la evangelización de África. Comienzan su obra 25 años después de que la orden cisterciense había comenzado a vivir en tierras argelinas.

<sup>57</sup> M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe*, 16, cita dicho diario íntimo con el nombre de *Journal Inédit de Christophe* (1967-1993). Lo concluye el mismo año que inaugura el cuaderno de oración objeto de nuestro análisis en este trabajo.

<sup>58</sup> Michéle Reboul fue profesora de filosofía, colaboradora de cátedra de Jean Guitton. Según atestigua Minassian, hablando de un poema al que hace alusión Christophe: “el poema mencionado por Christophe es de Michéle Reboul, su antigua profesora de filosofía del Seminario Menor de Blois entre los años 1967-1968, incrédula en su momento, había publicado en 1965 un pequeño grupo de poemas intitulado «abrazo del ser»...en 1977 Christophe la invita a dar unas clases de filosofía a los hermanos de Tamié. En cuanto a Michéle, ella confía haber encontrado la fe en Tamié, gracias a Christophe”, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 342. El mismo Christophe en su cuaderno de oración hablando de su juventud: “es mi año decisivo de filosofía: Michéle Reboul y su escritura (poética)” SD 150, 01/12/94.

<sup>59</sup> Cfr. M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 17. Lo expresa en el texto de su presentación ante la comunidad, en el año 1980. Es interesante observar que estos autores son literatos. El primero viajó por el norte de África y su primer libro fue un cuaderno de poesías titulado *Le Cahiers d'André Walter*. Dos inspiraciones que fueron contundentes y firmes en nuestro autor: la escritura y África.

campamentos internacionales de Emaús.<sup>60</sup> Es aquí donde hace una opción por la pobreza. Esta opción lo resitúa ante sus límites e ideales y lo hace volver a la oración silenciosa.<sup>61</sup>

Es también en estos años de su vida de estudiante cuando vive una gran experiencia fundante y capital para su vida. Es la experiencia donde Dios le revela su “*J’ t aime*”. Una vivencia en la cual se entrelazan y entrecruzan el amor por una mujer y el amor que Dios le revela. Su camino espiritual atraviesa sus experiencias de joven estudiante que abraza sus relaciones amorosas:

“aquella a quien dije mi amor...A aquella, le dije “yo te amo” y ella no dijo nada, escuchó, pero no dijo nada. Había un gran vacío en mí y un gran hueco delante de mí- yo lloré y Él me consoló. Tú no puedes decirme que me amas, tú no tienes derecho pues yo lo sé, únicamente Él me lo dirá, mi Dios me dirá «YO te amo», ella se quedó conmigo esa noche y a la mañana nos dijimos hasta pronto- yo no la he vuelto a ver. Hoy ruego por ella. Yo no había todavía elegido a Cristo. Ella debía provocarme, tierna y dolorosamente a optar, diciéndome que ella me amaba y yo que la había mal amado, aunque la amase, yo amaba el amor, lo entendí y se lo dije y esta mañana ruego por ella”.<sup>62</sup>

Su vocación monástica tiene raíz en ese deseo de amar que no había llegado todavía a su madurez en esas relaciones amorosas: “vi la exigencia de amor que estaba en mí, el «Yo te amo» profundo de mi vida, y comprendí que el amor que estaba en mí venía de Dios” y le hace decir: “es un gran cambio en mi vida. Vuelvo a la casa, la Iglesia, de la cual me había separado -la confesión- la Eucaristía”.<sup>63</sup>

Esa experiencia la deja traslucir fuertemente en sus últimos años de vida en el cuaderno de oración. No son meras alusiones aisladas. Es, como veremos más adelante, la motivación de su escribir orante y el eje que lo atraviesa: “Leo a Eloi Leclerc: Encuentro de inmensidades. Coincido con Pascal a través de mi experiencia singular, que me remite al *te amo* dicho en mi pequeña habitación de estudiante turonense, y también a las dos horas de la Vigilia de Navidad

---

<sup>60</sup> Eran campamentos de verano que reunían a jóvenes venidos de todos los países a fin de ayudar las comunidades “Emaús”, cuyo fin tenía que ver con la entrega de la vida para los más pobres. Ellas fueron fundadas en 1949 por el Padre Henri Groues (Abbé Pierre). El Abbé Pierre y, sobre todo, una conferencia suya serán determinantes para Christophe. Cfr. M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 343. Christophe, en su cuaderno de oración, dice: “Con Emaús y los campamentos de jóvenes. Ante mí surge l'Abbé Pierre como profeta. Lo que dice de Dios me interpreta motivando mi compromiso «civil» de servicio a los que más sufren y de militancia por un mundo justo. Siento la exigencia de que mi existencia sea acorde con este «compromiso», poco a poco, va ganando terreno en mi vida”, SD 151, 01/12/94.

<sup>61</sup> Christophe se hace una pregunta en el diario personal de su adolescencia: “¿Quién es Dios para mí?” y se responde: “Aquel contra quien luché [...]. Por tanto, es increíble, Dios está todavía allí, se ocupa de mí, me provoca a amar para que viva, es como una persona siempre presente [...] una exigencia, una promesa para mí y para todos + en lo más pequeño. Es aquel que viene hacia mí”. Ésta última, una expresión que usará muchas veces en su cuaderno de oración”, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 19.

<sup>62</sup> Testimonio de Christophe a Bernard y Élisabeth Lenfant, *Ibid.*, 19.

<sup>63</sup> *Ibid.*

del 93”<sup>64</sup>, también dice más adelante: “La experiencia tan pobre -e irrisoria de llorar o de reír - de este estudiante turonense que te dice *te amo* sin que le venga respuesta alguna”.<sup>65</sup> Una experiencia que por ser fundante será siempre fundamental en su vida e inevitablemente siempre lo vuelve a esa fuente: “en el fondo, vuelvo siempre a este *te amo* dicho un día, en Tours...”<sup>66</sup> Meses más adelante en su diario se refiere más detenidamente a ese momento central de su vida:

“Dios: tú deliberadamente. A la hora de nombrarte, nuestro lenguaje es siempre impuro. esa fue la experiencia -en mi cuarto de estudiante vigilante en Tours...-ni una sola imagen de Dios. Pero este *te amo* desgarrando mi carne: acto de confianza perdida. Reconocimiento de alguien, Otro, ahí, entre Bernardette y yo. Ausente en concreto, me salva por un instante, me despabila desde el interior mismo de este *te amo* dicho, profesado, como si le estuviera mirando”.<sup>67</sup>

Al finalizar sus estudios, Christophe tiene 22 años. Obtiene la maestría, pero la novedad más importante tiene que ver con su conversión. Comunica a sus padres su decisión de ser religioso para consagrar su vida al amor de Dios, y a través de él, a los pobres. Encuentra en la figura de Charles de Foucauld un hermano en la fe. Su vida y sus escritos le revelan su deseo de seguir con locura a Jesús, de parecerse a él y de gritar el Evangelio toda su vida, hasta el punto de desear convertirse en un miembro de la comunidad de los hermanitos de Jesús.<sup>68</sup> Inicia, entonces con el acompañamiento de un sacerdote, el P. Joseph Carmona, un tiempo de profundo y serio discernimiento vocacional.

En medio de este tiempo de anhelos, sentimientos y decisiones, es que comienza su camino como cooperador militar en Argelia y nace ese deseo que luego se cumplirá con su

---

<sup>64</sup> SD 62, 23/01/1994.

<sup>65</sup> SD 91, 19/03/1994.

<sup>66</sup> SD 119, 12/07/1994.

<sup>67</sup> SD 151, 01/12/1994. Dice A. Veilleux, en el prefacio a la edición española citada de su cuaderno de oración: “«Te amo». Estas dos palabras, subrayadas, acompañan como una cantinela el diario de Christophe. En la más pura tradición cisterciense - ¿no han escrito muchos padres cistercienses sus comentarios sobre el Cantar de los Cantares? - Christophe está loco de amor a Dios. Este «te amo» brotó en él un día como un grito proveniente de las profundidades de su ser, en los años de estudiante en Tours. Su vida quedó transformada por completo. El grito, tornándose alternativamente poema y música, lo habitó hasta su último aliento. Este amor loco a Dios no era en él ni romanticismo ni impulso desencarnado. Se encarnó en la vida monástica de todos los días, con sus desafíos bien prosaicos a veces, en contacto con los hermanos y vecinos, en las relaciones de una delicadeza exquisita con la familia, los amigos de Argelia y de otros sitios, con sus compañeros de trabajo y tantos otros”, 5. En el prefacio del libro C. HENNING (Dir.), *Tibhirine. L’heritage*, 10, el Papa Francisco rescata precisamente esto tan clave y fundante en la vida de Christophe cuando, hablando de la importancia de ganar el corazón del hombre a través del amor, dice de los monjes mártires: “Este es el mensaje que podemos guardar en nuestro corazón. Es muy simple y grande: en el seguimiento de Jesús, hacer de nuestra vida un «te amo».

<sup>68</sup> Son expresiones de Christophe que recogemos a modo de resumen de M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 20.

martirio: “Me abandono a tu amor, quiero abandonarme todo a ti, por mi cruz, hasta tu cruz”.<sup>69</sup> Había pensado en la objeción de conciencia con respecto a la cooperación militar, pero más tarde se resigna a realizarla con la motivación de encontrar allí cerca una fraternidad de los hermanitos de Jesús. Su cooperación militar significará ser docente de jóvenes con discapacidad en una escuela de Argel por dos años. Allí toma una resolución que puede pasar inadvertida, pero que en la espiritualidad de Christophe es fundamental y nos conecta con el objetivo de esta tesis: “Escribir todas las noches algunas palabras de amor a Jesús”.<sup>70</sup>

Al mes de su arribo, sintiendo la necesidad de hacer unos días de retiro espiritual se dirige a lo que sería su futuro hogar y el espacio donde habitaría durante los últimos años de su vida: a la Abadía *Notre-Dame d'Atlas* de Tibhirine y escribe en su diario personal lo que lo preparará para su futura entrega: “me debo convertir, de manera que estos dos años en Argelia lejos de ser una experiencia enriquecedora sea un desprendimiento perpetuo que me preparan para el don total a Dios”.<sup>71</sup>

A su retorno, la tarde misma expresa también en su diario la conciencia renovada que tiene de la radicalidad del llamado, de la tierra concreta en la cual está llamado a plantarse y del escribir en su experiencia espiritual:

“este tiempo en Argelia es el lugar donde Dios permite dejarte a ti mismo (...) La oración por Argelia es parte integrante de mi «cooperación» (...) Escribir todos los días mi amor por Dios como lo vivía en el día, como deseaba vivirlo”.<sup>72</sup>

Y, a partir de esto, aun cuando se benefició con la proximidad de una fraternidad local, de los hermanitos de Jesús (como deseaba al aceptar la cooperación militar), es el contacto con la pequeña comunidad trapense de Tibhirine lo que hace que su decisión no tarde en tomar forma: “Trapense: Si Dios quiere”.<sup>73</sup> Porque ve también en esa pequeña comunidad la misma vivencia de los hermanitos de Jesús: comunidad de hermanos que viven pobres entre los pobres.

Cuando Lebreton, luego del acompañamiento que realiza con el P. Carmona, decide ingresar a la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia (OCSD), toma la decisión de

<sup>69</sup> *Ibid.*, 21. El servicio militar en ese tiempo en Francia era obligatorio.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 22. De hecho, Minassian nos orienta cada vez más hacia el objetivo de nuestra tesis: “la escritura aparece en Christophe como el lugar mismo donde él canta las maravillas de Dios y se muestra su relación viviente con Él”. Vemos, por cierto, una evolución en cuanto al objetivo del escribir en Lebreton. La escritura no es ya tanto un medio para fijar las propias ideas, sino un lugar teologal.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 24.

escribir al padre Abad de Tamié, Dom Francisco de Sales y le expresa: “hace mucho tiempo que Dios me llama y no he querido escuchar. Aquí, en Argelia, lo escucho”.<sup>74</sup> Nuestro monje piensa en Tamié (Francia)<sup>75</sup> como lugar de formación, pero tiene en su mente y corazón que el futuro será *Notre-Dame d’Atlas* en Tibhirine.

El 1 de noviembre de 1974 ingresa en el noviciado de la Abadía *Notre-Dame d’Tamié* (Francia).<sup>76</sup> Describe, en su diario personal, este comienzo mostrando que ya está impregnado de la Regla de san Benito y su *ora et labora*, la vida en comunidad y la figura de la Virgen María:<sup>77</sup>

“un tiempo inserto en la eternidad, dividido por la oración que realiza y significa su finalidad, «tiempo para Dios» en el trabajo, la *lectio* y la oración sin oposición entre estas diferentes actividades (...) Las relaciones fraternas, amicales, afectuosas, delicadas (...) La *lectio* diferente de la lectura, búsqueda de Dios y no ocupación o instrucción. La feminidad fuera del contexto de la sociedad (mujer objeto de placer) María, los santos en cada uno de nosotros”.<sup>78</sup>

Su tiempo de postulante es breve, ya que el 23 de diciembre de 1974 recibe el hábito y entra en el noviciado. Los primeros meses de vida comunitaria con sus fuertes tensiones y dificultades, hacen que Christophe vaya descubriendo y asumiendo cada vez más su fuerte temperamento y lo conducen a aceptar humildemente dejarse ayudar por su acompañante espiritual y por una psicóloga. Luego de dos años de noviciado, en la pascua de 1976, el monje cisterciense parte de Tamié hacia Tibhirine. Llega a Alger el 29 de abril de 1976 y se une a la comunidad de Tibhirine el 11 de mayo de 1976. El 15 de agosto de ese año, confía su noviciado a la Virgen María y le pide algo que es central en su espiritualidad como cisterciense y que

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> La Abadía “Notre Dame de Tamié” se encuentra en la zona de Bauges, cerca de Albertville (Francia).

<sup>76</sup> M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 26. Es importante señalar que cuando Lebreton ingresa en el noviciado la situación de la Orden no era de las más atrayentes y alentadoras ya que hacia el 1965 la orden había comenzado a perder un número notable de vocaciones. De 1951 a 1971 salieron 600 profesos de votos solemnes, sin contar quienes vivían exclaustros. Desde esa fecha ha continuado la disminución. Y en el período anterior y cercano al martirio de los monjes, la situación tampoco era alentadora en cuanto al número de vocaciones, ya que, en 1982 había 3020 monjes y en 1991 había disminuido a 2732 monjes, Cfr. H. M. MARIN, “La orden cisterciense de la estricta observancia (1892-1992)”, en *Cuadernos Monásticos* 105 (1993), 241.

<sup>77</sup> Que una de las características del escribir teológico de Christophe, como veremos más adelante, tenga que ver con lo mariano habla de esta vinculación tan especial de nuestro autor con la Virgen María, como así también permite inferir la importancia de las fuentes bernardinas sobre la Virgen de las que seguramente ha bebido mucho y muestra hasta qué punto se toma en serio la espiritualidad cisterciense con gran impronta mariana.

<sup>78</sup> M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 28. Es importante subrayar cómo aparecen las características de la espiritualidad cisterciense condensados en este párrafo: oración, trabajo, comunidad, Virgen María. Su aclaración acerca de que la *Lectio* no es lectura o instrucción nos ayuda a comprender cómo al separarla de la oración, la coloca como un ejercicio o trabajo espiritual intenso en medio de los dos ejes que sostienen su día, oración y trabajo.

luego se verá reflejado en el cuaderno de oración que analizaremos, recibir siempre la Palabra y responderle:

“Sí, te confío el noviciado que pueda acoger la Palabra del Señor y responderle como tu María mi hermana muy amada para un sí confiando que me abro todo entero a la gracia de aquel que no cesa de inclinar su rostro hacia mi bajeza”.<sup>79</sup>

El último día del año 1976, Lebreton hace su profesión temporal en este monasterio con la presencia de sus familiares y amigos. Es interesante aquí rescatar y plasmar lo que le expresa ese día el P. Pierre, su confesor: “Una nueva página...toda blanca que necesitas escribir”.<sup>80</sup> Intuimos que su confesor conocía muy bien el escribir de Christophe como experiencia espiritual.

Aun cuando ya había hecho los votos, allí, en Tibhirine, comienzan para nuestro monje las dificultades por una crisis espiritual que atraviesa. Lo que le confía en una carta al Hno. Didier, su amigo íntimo, monje en Tamié, nos ayuda a vislumbrar hasta qué punto su escucha de la Palabra y las palabras son el punto central por donde pasa su vida de monje y cómo la crisis tiene que ver con ese núcleo fundamental: “Aquí estoy, las palabras no vienen”.<sup>81</sup> Esta crisis es tan fuerte que lo lleva a tomar la decisión de dejar Tibhirine y al intentar analizar sus razones comienza escribiendo en su diario que son difíciles de explicar: “¿Hay alguna razón? Es bien difícil de explicar”.<sup>82</sup> Por tanto, deja Tibhirine el 11 de noviembre de 1977 y vuelve a Tamié el 17 de noviembre de 1977.

Esta decisión no clausura, sino que mantiene intacto su deseo de vivir la pobreza con una exigencia mayor, como le había inspirado el Abbé Pierre en sus años de estudiante; con este último tiene la posibilidad de encontrarse personalmente y dialogar sobre ello. A partir de ese encuentro, reafirmará su ligazón al monasterio y a la vida monástica, pero también esta exigencia de pobreza inherente a su llamado que debe encontrar respuesta en esa forma de vida.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 35. El 19 de marzo de ese año realiza una importante consagración que está cargada de recuerdos e impregnada de poesía. El texto completo se puede encontrar en B. OLIVERA, *Monjes mártires de Argelia*, 151-155.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 37. Veremos más adelante que cuando nuestro monje comienza su cuaderno de oración en el año 1993 habla precisamente de esto: “cuaderno grande: qué clase de escritura lo va a llenar”, SD 19.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>82</sup> *Ibid.* Igualmente, escribe largamente acerca de cuatro razones que aquí solo nombraremos: 1. el cambio de comunidad, 2. no se siente capaz de vivir su vocación monástica en esas condiciones de vida, 3. la partida anunciada de su confesor el P. Pierre, 4. problemas en el dominio litúrgico (problema que considera real, aunque marginal) que ya estaba en Tamié.

Aun cuando sigue resonando esa llamada, hace su opción de “ser monje de Tamié para siempre”, como le expresa en una carta a sus padres,<sup>83</sup> opción que la comunidad de Tamié aceptará por voto comunitario el 7 de agosto de 1980. Hará allí su profesión solemne el 1 de noviembre de 1980. En 1981 pasa un año de exclaustación del monasterio y se dedica a trabajar en el oficio de carpintero. En una carta dirigida al Abbé Pierre describe un doble llamado contenido en el “yo te amo”: por una parte, un llamado a la vida mística, vida de unión profunda con Cristo, y por otra parte, a la vida monástica, pero insatisfecha en relación con los más pobres.<sup>84</sup>

Un nuevo camino se le presenta a fines del año 1985. Por un año y medio vive en el monasterio de Dombes<sup>85</sup> ante el pedido que hiciera esta comunidad a la de Tamié. Irá junto a otros tres monjes. Pero ya en 1987 está marcado por dos cuestiones que debe a reflexionar en su vida: la posible ordenación presbiteral y un llamado que lo inquieta para retornar a tierra africana, ya que un proyecto de fundar un anexo de *Notre-Dame de L'Atlas* en Fès (Marruecos) está en marcha por pedido de la Iglesia de Marruecos. Había sido elegido prior de la comunidad de Tibhirine Christian de Chergé en 1984 y éste había realizado un llamado a la Orden para que se ofrecieran monjes para fortalecer la comunidad allí, respondiendo así al pedido de la Iglesia marroquí.<sup>86</sup>

En el año 1989 se radica definitivamente en Tibhirine y se va perfilando el posible ministerio presbiteral. Cambia, por tanto, su voto de estabilidad de Tamié a Tibhirine el 26 de enero de 1989. Ese mismo año pide agregarse al grupo *Ribat Al-Salam* (vínculo de paz), un grupo que, con el objetivo de orar y dedicarse al encuentro espiritual y al diálogo con los creyentes del islam, había sido fundado por el Hno. Pierre Cuperly de la Sociedad de los Misioneros de África.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>85</sup> Abadía *Notre-Dame-des-Dombes* en Francia.

<sup>86</sup> En una carta al nuevo Abad de Tamié, Jean-Marc Thévenet, Christophe expresa lo que significa para él el ministerio presbiteral: “La dimensión propiamente sacerdotal se impone: no preferir nada al amor de Cristo es comulgar con sus sufrimientos y participar de su resurrección. Es entrar en el amor de Dios por el mundo: Dios que tanto amó al mundo que entregó a su hijo único...” y allí vuelve a la imagen bíblica central en su espiritualidad, María y Juan al pie de la cruz. Una imagen que parece darle sentido a distintos aspectos de su vida o, dicho con otras palabras, el prisma desde el cual mira la propia vida y vocación: “Quisiera situarme con ustedes al pie de la cruz que nos reúne: Mujer aquí está tu hijo, aquí está tu madre”, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 370. Más adelante dirá también: “Su cruz: no otro lugar para amarte. Este lugar humano, Jesús, María, Juan...sin olvidar todo mi pecado. Y este misterio: lugar de Dios donde su yo te amo nos es dado”, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 69.

<sup>87</sup> Se puede encontrar un importante resumen sobre el grupo *Ribat Al-Salam* en T. GEORGEON- C. HENNING, *La nostra morte non ci appartiene. La storia dei 19 martiri d'Algeria*, Verona, Emi, 2018, 109-121. El grupo *Ribat*

El 1 de enero de 1990 Christophe es ordenado sacerdote.<sup>88</sup> En 1992, ante la llegada de un novicio a la comunidad, asume la tarea de Padre Maestro de novicios y también la de sub-prior.<sup>89</sup>

Como hemos desarrollado con anterioridad, luego de una serie de acontecimientos (las primeras elecciones en Argelia, que fueron municipales y legislativas, pluralistas y libres y la posterior cancelación de las mismas; el *ultimatum* que el GIA [Grupo Islámico Armado] lanzara en octubre de 1993 exigiendo a los extranjeros que abandonaran el país; y la visita de Navidad que reciben en el monasterio por parte del grupo armado),<sup>90</sup> comienza un serio y

*Al-Salam* nació por la intuición del Hno. Pierre Cuperly de la Sociedad de Misioneros de África en Argelia en 1960. El objetivo fue abrirse a un diálogo espiritual para enriquecerse por el encuentro con el creyente musulmán y tener un acercamiento más espiritual con el Islam. No se trataba de negar las profundas divergencias del dogma, sino de generar una acogida fraternal. Cada uno iba a título personal, no en representación de la congregación u orden de pertenencia. Citamos intencionalmente la incorporación de Christophe a este grupo, ya que en el fundamento de su pedido para ingresar al mismo aparece nuevamente la imagen bíblica de María y Juan a los pies de la cruz de Jesús. Además, porque el encuentro con el otro y el movimiento que implica en Lebreton dicho encuentro es central, como veremos más adelante. En su carta de postulación para ingresar al grupo, nuestro autor expresa que cree que formar parte de este grupo es fruto de un llamado secreto de Henri (alguien que pertenecía a él y que había sido martirizado): “ser sembrador de amor donde estemos, en transformación, en estado constante de viernes santo como María a los pies de la Cruz, que no comprende”. En nota al pie 508 se cita la carta completa, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 380.

<sup>88</sup> El proyecto inicial era que Christophe fuera ordenado sacerdote el 27 de diciembre en la fiesta de san Juan por la atracción que tenía Christophe por el evangelista, cfr. M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 67. Es más, su nombre de bautismo fue Juan-Christophe. En el diario de la comunidad, el hermano Christian relata el acontecimiento de la ordenación reflejando la particularidad y esencia de la espiritualidad de Christophe: afirma que su llamado consiste en transmitir a toda la Iglesia el “Yo te amo” permanente de Cristo. El obispo que lo ordena, Mons. Teissier, dirá en la homilía que la mediación de Cristo es universal y que es por la Iglesia de Argelia, pero también por todo el pueblo de Argelia y por todo el pueblo del Islam que Christophe va a recibir el sacerdocio, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 68.

<sup>89</sup> Según T. GEORGEON; F. VAYNE, *Simplemente cristianos*, 42, tenía todas las posibilidades de ser elegido el prior de la comunidad en el capítulo que se realizaría el 31 de marzo del 1996, tal como lo deseaba el Hno. Christian. Reunión que no se concretó por la captura días antes.

<sup>90</sup> Tres hombres armados del GIA irrumpen en la hospedería del monasterio sin amenazar directamente a nadie, mientras otros tres permanecen afuera del mismo. Allí encuentran al Hno. Pablo que estaba de hospedero junto con un sacerdote y a tres estudiantes africanos que estaban alojados en la hospedería. Los hombres armados piden al hospedero hablar con el “Papa” del lugar. El Padre portero entendió inmediatamente que buscaban al superior, el P. Christian. Entonces, llega el superior hacia donde estaban los hombres armados y les dice: “Esta es una casa de paz; jamás entró nadie aquí con armas. Si ustedes quieren discutir con nosotros, entren, pero dejen sus armas fuera...”. Entonces, el jefe de ellos, Sayat-Attyra, tomó a Christian aparte, a medio camino entre el edificio de la portería y la puerta del patio que daba a la calle y allí tuvieron una entrevista que luego de lo sucedido reveló Christian a la comunidad. Allí le pusieron a Christian tres condiciones: “1. Ustedes son ricos y tendrán que darnos dinero cuando se lo pidamos; 2. Que el doctor (el Hno. Luc) venga a curar a nuestros heridos o enfermos; 3. Que nos den medicamentos. Ustedes son religiosos, deben ayudarnos en nuestra lucha por instaurar un gobierno islámico. Deben hacer lo que les pedimos; no tienen elección” a lo que el P. Christian les respondió: “Nosotros no somos ricos. Trabajamos para ganarnos el pan de cada día. Ayudamos a los pobres. En lo referente a enviar al hermano Luc a la montaña, no es posible, primero por su edad y sobre todo por su asma. El hermano puede cuidar a los enfermos heridos que vengan al dispensario. En esto no hay dificultad; él cuida indistintamente a todos los que lo necesitan sin preocuparse de su identidad. En cuanto a los medicamentos, da lo necesario a cada enfermo”. Una vez que terminó de hablar así al jefe armado le indicó que ellos iban a prepararse para celebrar el nacimiento de Cristo, la fiesta de la Navidad. A lo que Sayat-Attya respondió: “Perdónenos, pues. No lo sabíamos” y al salir

profundo camino de discernimiento de la comunidad para decidir el quedarse o el irse frente a los asesinatos que se iban sucediendo a su alrededor. Dicho discernimiento fue fruto de largas reuniones comunitarias y del acompañamiento del arzobispo de Argel. Los monjes, solidarios hasta el final con sus vecinos musulmanes, se niegan a abandonar el lugar, como les exigían las autoridades.<sup>91</sup>

A los tres años de esa visita navideña a la comunidad monástica por parte del GIA, éstos cumplen la promesa de volver que les hicieran aquella vez. En la noche del 26 al 27 de marzo de 1996, el grupo armado rapta al superior, Hno. Christian de Chergé y seis hermanos más de la comunidad: Hno. Paul Favre-Miville, Hno. Michel Fleury, Hno. Célestin Ringiard, Hno. Luc (Paul Dochier), Hno. Bruno (Christian Lemarchand)<sup>92</sup> y nuestro monje Hno. Christophe Lebreton. Solo dos miembros de la comunidad que estaban en el monasterio no son raptados porque no fueron encontrados por parte del grupo armado: Hno. Amédée (Jean Noto) que tenía su celda bajo llave y el Hno. Jean-Pierre Schumacher que estaba en otra parte del monasterio y no en la portería como habitualmente.<sup>93</sup> En la hospedería estaban alojados algunos miembros

---

dijo lo que se cumplió a los tres años: “Volveremos”, Cfr. B. OLIVERA, *Monjes mártires de Argelia*, 64-65 y 76-78. Para más detalles de dicha visita y lo que acaecía entre los monjes ante ella se puede consultar la crónica de los monjes Amédée y Jean Pierre en el libro citado entre las pp. 71-82. Esa misma noche Christophe al ver la presencia de estos hombres armados del GIA se escapa sin ser visto con otro hermano y permanece escondido en la oscuridad de la bodega, hasta Vigilias, temiendo lo peor para los demás. Semanas más tarde lo refleja en su cuaderno de oración: “He venido a contar lo sucedido el 24 por la noche: fue vivido como huida, luego como espera, y finalmente como ascenso del abismo. A dónde me has conducido. Tal vez, a que acepte seguir con vida. Pero ¿puedes pedirme que acepte la muerte de mis hermanos?”, SD 58, 16/01/1994. Y, un mes después, detalla mejor mostrándonos que ese día fue decisivo: “El monje es nocturno. Cómo llegar a la intercesión. a la representación, a la súplica si no dejo de ocuparme de mí mismo. En la oscuridad de la celda, es 24 de diciembre, has comenzado a enseñarme esta lección, cuando creía a los otros en manos de los visitantes...” SD 71, 04/02/1994. A partir de esta visita navideña, en comunidad se habla de la eventualidad de la muerte. La amenaza forma parte de la vida cotidiana, como explica este texto comunitario publicado en 1995: "Presencia de la muerte. Por tradición, es asidua compañía del monje. Esta compañía ha tomado intensidad más concreta con las amenazas directas, los homicidas cercanísimos a nosotros, algunas visitas...se ofrece a nosotros como un precioso test de verdad, no ciertamente cómodo...es la muerte brutal - de uno de nosotros o de todos juntos - sería sólo una consecuencia de esta elección de vida en el seguimiento de Cristo", Cfr. T. GEORGEON- C. HENNING, *La nostra morte non ci appartiene*, 147.

<sup>91</sup> El 27 de diciembre, luego de la visita de navidad, el Obispo fue al encuentro de la comunidad para ayudarlos en el discernimiento. En este contexto los vecinos del monasterio los animan a permanecer a su lado, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 75. Christophe en su cuaderno de oración refiere ello: “Si os vais, nos priváis de vuestra esperanza y nos lleváis la nuestra (Moussa a Christian)”, SD 50, 04/01/1994.

<sup>92</sup> El Hno. Bruno, superior desde 1992 de la casa anexa de Atlas en Fez (Marruecos), el día del rapto estaba en Atlas porque había venido para la elección del prior como dijimos en nota al pie n° 76. Fue también raptado y asesinado sin ser parte de la comunidad, cfr. B. OLIVERA, *Monjes mártires de Argelia*, 20.

<sup>93</sup> En una entrevista que le hicieran al Hno. Jean Pierre, éste manifiesta: “vino un grupo a secuestrar a los monjes el 27 de marzo de 1996, tal vez con la intención de alejarlos, no de matarlos ¿Qué pasó después? Algún día lo dirá la historia”, T. GEORGEON; F. VAYNE, *Simplemente cristianos*, 117. De hecho, llama la atención que, a diferencia de las otras muertes que se sucedieron en esos años, fueron raptados y no fueron asesinados en su casa o sobre la vía pública, cfr. T. GEORGEON; C. HENNING, *La nostra morte non ci appartiene*, 123.

del *Ribat* que habían llegado al Monasterio para su reunión habitual y que se enteraron luego de lo sucedido.

Los siete monjes cistercienses son asesinados dos meses después del rapto,<sup>94</sup> el 21 de mayo de 1996 según el comunicado n° 44 del GIA que anunciaba dicha ejecución.<sup>95</sup> Sus cabezas no son encontradas sino 56 días más tarde, sin rastro de sus cuerpos, el 25 de mayo, en la entrada de Medea. El gobierno hace el anuncio oficial recién el 30 de mayo.<sup>96</sup> Ese mismo día muere el cardenal Duval, arzobispo emérito de Argel, según aducen, por la gran pena al enterarse de la noticia. El funeral del antiguo arzobispo de Argel y de los siete monjes se celebra en la Basílica de Nuestra Señora de África, en Argel, el 2 de junio de 1996. Después de una serie de diligencias del entonces abad general Dom Bernardo Olivera, lograron que los siete

<sup>94</sup> Declaraba Mons. Pierre Claverie en una entrevista que le hicieran en esos días del rapto: "tengo una cierta esperanza, porque creo que, si hubiesen querido asesinarlos, lo habrían hecho inmediatamente". Es la postura que seguramente sostenía el Hno. Jean Pierre y que es motivo de incertidumbre hasta el día de hoy. El 26 de abril, un mes después del secuestro, un comunicado del GIA suscita una esperanza, ya que, en el texto firmado por Djamel Zitouni se anuncia que los monjes están vivos y se reclama la liberación de los terroristas detenidos. Más aún, el 30 de abril, dejan un audiocassette en la embajada de Francia en Argelia donde se puede escuchar que cada hermano prisionero se presenta diciendo que está bien, T. GEORGEON; C. HENNING, *La nostra morte non ci appartiene*, 153-154. El Papa Juan Pablo II en esos días del secuestro se encontraba de visita pastoral en Túnez (África) y pedía por ellos de la siguiente manera en el *Regina Coeli* del Domingo: "Ahora que me encuentro en el Magreb, mi pensamiento se dirige, ante todo, a los siete hermanos trapenses del monasterio de Nuestra Señora del Atlas, en Argelia, que generosamente quieren ser testigos de lo absoluto de Dios en medio de sus hermanos. Que por la intercesión de la Virgen María, Cristo resucitado les permita, finalmente, ver terminada su prueba, con su liberación. ¡Que Dios sostenga la esperanza de la Iglesia en ese país y guíe al pueblo argelino por el camino de la paz y la reconciliación!", domingo 14 de abril de 1996, 2.

<sup>95</sup> Cfr. nota al pie de M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 386. El contenido del comunicado n° 43 del GIA los acusa de haber invitado a los musulmanes a vivir el evangelio ya que "viven entre el pueblo y alejan a la gente del camino divino incitándoles a seguir el evangelio. Es entonces lícito aplicarles lo que se aplica a los no creyentes cuando son prisioneros de combate, es decir, la esclavitud o cambiarlos por prisioneros musulmanes" Cfr. B. OLIVERA, *Mártires de Argelia*, 33. En el comunicado n° 44 se dice: "...En un primer tiempo, se han mostrado dispuestos (la embajada de Francia) y nos han escrito una carta firmada y sellada (...). Algunos días después, el presidente francés y su ministro de relaciones exteriores han declarado que no dialogarían ni negociarían con el Grupo Islámico Armado. Han interrumpido lo que habían comenzado y nosotros hemos degollado a los siete monjes, fieles a nuestro compromiso (...). Gloria a Dios (...). Y esto fue ejecutado esta mañana (21 de mayo)", cfr. B. OLIVERA, *Mártires de Argelia*, 36.

<sup>96</sup> El Papa Juan Pablo II, ya en el *Regina Coeli* del Domingo había rezado por los monjes: "Esta celebración de la solemnidad de Pentecostés ha quedado ensombrecida por la trágica noticia de la muerte de siete monjes de la Trapa de «Notre-Dame d'Atlas» en Argelia, último de una serie de episodios de violencia que sacuden, desde hace mucho tiempo, la vida de la nación argelina, implicando también a nuestros hermanos católicos. A pesar de nuestro profundo dolor, demos gracias a Dios por el testimonio de amor que han brindado estos religiosos. Su fidelidad y coherencia honran a la Iglesia y seguramente serán semilla de reconciliación y paz para el pueblo argelino, con el que se habían hecho solidarios. Nuestra oración llegue también a sus familias, a la orden cisterciense y a la pequeña comunidad eclesial que se encuentra en Argelia: ¡ojalá que en esta trágica prueba no les falten nunca la valentía del perdón y la fuerza de la esperanza, fundados en Cristo que ha vencido a la muerte! Con las palabras del libro del Génesis: «Pediré cuentas al hombre de la vida del hombre; a cada uno, de su hermano» (cf. Gn 9, 5), dirijo un llamamiento a todos los hombres de buena voluntad, y sobre todo a los que se reconocen como hijos de Abraham, para que nunca se repitan semejantes actos, ni en Argelia ni en ninguna otra parte, pues son la ofensa más grave que se puede perpetrar contra Dios y contra el hombre", domingo 26 de mayo de 1996, 3.

monjes fueran sepultados en el monasterio que fue testigo de sus oraciones, su trabajo, su discernimiento y decisiones, en *Notre-Dame d'Atlas* en Tihirine, el 4 de julio de 1996 donde hasta el día de hoy reposan sus cuerpos.<sup>97</sup> El monasterio del Atlas es transferido a Midelt (Marruecos) en 1998 donde fueron enviados los hnos. Jean Pierre Schumacher, quien vive actualmente y Amédée (Jean Noto) que falleció años después y nunca más hasta la actualidad funcionó una comunidad monástica. Desde 2016, un movimiento eclesial se hizo cargo del lugar y lo ha mantenido.<sup>98</sup>

Hasta el día de hoy, no han podido identificarse objetivamente a los secuestradores, que se supone eran extranjeros en la región.<sup>99</sup>

Transcurridos más de cinco años de la muerte de los monjes, como también de otros religiosos asesinados en esos años convulsionados<sup>100</sup>, la situación política en Argelia requería

<sup>97</sup> La crónica completa de lo que ocurrió después del asesinato de los monjes hasta su entierro en el monasterio, puede encontrarse en Cfr. B. OLIVERA, *Mártires de Argelia*, 39-57.

<sup>98</sup> En una entrevista a Thomas Georgeon, postulador de la causa, el 4 de diciembre de 2018, se le preguntó acerca de lo sucedido con el monasterio de Thibirine después del asesinato de los siete monjes trapenses, a lo que éste responde: “Desde hace dos años hay una pequeña comunidad del Chemin Neuf, compuesta por cuatro miembros. Prosiguen con la obra del padre Jean Marie Lassausse, que se ocupó extraordinariamente, por más de 15 años (de 2001 a 2016), del monasterio. Hizo un trabajo verdaderamente extraordinario, porque lo mantuvo y porque lo convirtió en una casa que vive, no en un museo. Ese pequeño lugar se ha convertido en meta de peregrinaje y lo más extraordinario es que el 95% de los peregrinos son musulmanes que quedaron profundamente sorprendidos por la presencia gratuita de esos hombres de oración. Hay mucha gente que va a rezar a la tumba de los monjes, muchísimos visitan la tumba de fray Luc, que era un médico, porque algunos de sus familiares recibieron sus cuidados. Hay una forma de devoción, de reconocimiento. Como los otros 12, fueron una sola cosa con ese pueblo martirizado. Si no se hubieran verificado ni el secuestro ni su asesinato, el mundo nunca habría escuchado hablar sobre Tihirine: un silencio que se ha convertido en palabra para el mundo”, LA STAMPA [En línea] <https://www.lastampa.it/vatican-insider/es/2018/12/04/news/martires-de-argelia-el-postulador-beatos-del-dialogo-y-de-la-simplicidad-1.34064923> [Consulta: 3 de enero 2020].

<sup>99</sup> Según el guardián musulmán del monasterio, cfr. T. GEORGEON; F. VAYNE, *Simplemente cristianos*, 16. El GIA se adjudicó el secuestro y asesinato de los hermanos. Una información judicial fue abierta en diciembre de 2003 por la justicia francesa debido a la demanda de una parte de la familia Lebreton y del antiguo procurador de la Orden de Cistercienses en el momento de los hechos, Dom Armand Veilleux, a fin de que fueran establecidas las circunstancias exactas de la muerte de los hermanos, cfr. M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tihirine*, 386. El entonces Abad General, Dom Bernardo Olivera presenta varias hipótesis que le llegaron en estos años, cfr. B. OLIVERA, *Mártires de Argelia*, 169-170.

<sup>100</sup> Murieron en total 19 religiosos, incluidos los monjes de Tihirine. El último en morir fue el obispo de Orán, Mons. Pierre Claverie junto a su chofer, Mohamed Bouchiki, de religión musulmana, el 1 de agosto de 1996, tres meses después que los monjes, cuando explotó una bomba en el obispado cerca de la medianoche, cfr. T. GEORGEON; C. HENNING, *La nostra morte non ci appartiene*, 167. En la entrevista realizada a T. Georgeon, y que hemos citado anteriormente, éste afirma que “es muy importante que en el ícono de la beatificación aparezca, por primera vez, un fiel musulmán, el chofer de monseñor Claverie...El caso de Mohamed Bouchiki es altamente simbólico. Podemos decir que representa el nudo central de la causa de beatificación, es la clave de lectura, la sangre de un musulmán mezclada con la de un cristiano. Poco tiempo antes de que fuera asesinado, monseñor Claverie le dijo a un sacerdote de su diócesis que incluso por un hombre como Mohamed valía la pena permanecer, a pesar de conocer las amenazas y riesgos de muerte. El mismo Mohamed conocía el riesgo que corría ofreciendo sus servicios a un cristiano extranjero, y mucho más a un obispo. Después de su muerte, se encontró un pequeño cuaderno con el testamento de este chico de 22 años: una página muy densa que presenta un eco desconcertante con el testamento de Christian De Chergé, prior de la abadía de Tihirine: «Pido perdón a quien escuchó salir de

prudencia y paciencia para iniciar el proceso de beatificación.<sup>101</sup> Esto no impedía que algunas congregaciones dieran comienzo a su trabajo para recoger documentación y testimonios. En mayo de 2002 se decide, por común acuerdo entre las congregaciones, abrir una causa común de beatificación por el martirio de los 19 religiosos asesinados en aquellos años.<sup>102</sup> Finalmente en abril de 2005 fue abierto el proceso y el 6 de junio de 2005, Mons. Henri Teissier, entonces arzobispo de Argel, nombra postulador de la causa al hermano marista Giovanni Maria Bigotto. En octubre de 2007 se abre el proceso diocesano para la escucha de testimonios, búsqueda archivística, estudios minuciosos por parte de los censores teólogos, etc., completándose dicho proceso en julio de 2012. En ese momento se nombra un nuevo postulador, el monje trapense Thomas Georgeon. La causa parecía que llevaría muchos años de espera. Sin embargo, los miembros de la Congregación para la Causa de los Santos se muestran sensibles al mensaje de los religiosos en proceso de beatificación y desean que no pase mucho tiempo. En julio de 2016 el postulador presenta oficialmente a dicha Congregación el documento que serviría de análisis por parte de la misma.

El 26 de enero de 2018 el Papa Francisco reconoce el martirio de los 19 religiosos asesinados en Argelia durante la guerra civil de dicho país, desde mayo de 1994 hasta agosto de 1996.<sup>103</sup> El 8 de diciembre de 2018 son beatificados en Argelia, y este acontecimiento se convierte en la primera celebración de beatificación de mártires cristianos en un país musulmán: “en la casa del Islam se alojaron estos mártires que alojaron al Islam en su casa de oración”.<sup>104</sup>

No podemos solo quedarnos con los datos biográficos de Christophe, necesarios para contextualizarlo y comprender mejor lo que analizaremos posteriormente, si no nos adentramos

---

mi boca una mala palabra debido a mi joven edad. Agradezco por todo lo que he recibido y, en este día, quiero acordarme de todo el bien que he hecho en mi vida; que Dios, en su omnipotencia, permita que yo me le someta y me ajuste a su ternura».

<sup>101</sup> En adelante, toda la información sobre el proceso que llevó a la beatificación, está tomado de T. GEORGEON; C. HENNING, *La nostra morte non ci appartiene*, 177-184. A más de 20 años de distancia, muchísima gente, principalmente de religión musulmana, sigue yendo en peregrinaje a las tumbas de los mártires.

<sup>102</sup> En el comunicado para anunciar la beatificación de los 19 mártires, los obispos de Argelia hacen alusión a esta opción, teniendo en cuenta lo que ellos pudieran haber dicho: "Nuestros hermanos y nuestras hermanas no habrían aceptado que los separásemos de aquellos y aquellas en medio de los cuales han donado su vida. Son testimonio de una fraternidad sin fronteras, de un amor que no hace diferencia", T. GEORGEON- C. HENNING, *La nostra morte non ci appartiene*, 191.

<sup>103</sup> También los otros seis monjes de Tibhirine, La hermana Paul-Hélène, el Hermano Henri Vergès, las hermanas Esther y Caridad, los cuatro padres blancos de Cabilia, las hermanas Bibiane y Angèle-Marie, la hermana Odette y Monseñor Claverie.

<sup>104</sup> B. OLIVERA, *Monjes mártires de Argelia*, 18.

también en las características de su personalidad, ya que su escribir teológico es fruto de una vida en la escucha de la Palabra que le permite interpretar la propia vida y lo que sucede alrededor. Su escribir refleja también su forma de vivir y su personalidad.

R. Mengus, hablando sobre la espiritualidad cisterciense, dice que bajo la misma regla monástica han vivido hombres muy diferentes: “solo hay un Benito de Nursia; solo hay un Bernardo de Clairvaux: todos ellos permanecen ellos mismos. Cada uno a su manera” y se dispone a expresar cuál es esa unicidad de algunos de sus miembros de ayer y de hoy. Cuando llega a Christophe, luego de haber pasado por otros monjes cistercienses dice que éste ha vivido bajo la regla benedictina “con su fuego, sus impacencias y su espíritu poético”.<sup>105</sup>

Cuando el P. Juan Bautista, entonces abad de Tibhirine, escribe una carta al abad de Tamié para informar sobre la situación de Christophe y la cuestión acerca de la posibilidad de su permanencia en Tibhirine, nos revela también un poco su personalidad:

“De carácter muy sentimental, es necesario un entrenamiento con buena cantidad de soledad espiritual ¿Es necesario privarlo de esta ocasión que tiene actualmente, y que es una gracia positiva?... Yo hablé de esto solamente con su director, quien opina como yo que no sería bueno para él hacer tal estadía en lo inmediato...su caso es delicado, usted lo conoce y usted nos lo había prevenido. Esto no niega de ninguna manera, sus grandes valores humanos y religiosos, pero, se trata de encontrar el lugar y el medio en que Dios pueda hacerlos fructificar ¿Es en Atlas, que esto puede ser? Con un temperamento de artista, un poco poeta, sensible (¿excesivamente?)...está confrontado con muchos problemas hasta el borde...duros, del interior... y que irán aumentando antes que disminuyendo.... Estaría contento de tener su opinión, pero, después del Capítulo General, cuando usted tenga tiempo”.<sup>106</sup>

Por último, quien fuera su Abad General de la Orden, Dom Bernardo Olivera enumera algunas características de nuestro monje: “escritor infatigable, guitarrista de corazón, poeta a toda hora. Siempre del lado de los pobres y marginados...su capacidad de amistad evangélica era poco común”.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> R. MENGUS, *Un signe sur la montagne*, 81-82.

<sup>106</sup> El texto completo está en nota al pie de M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 354.

<sup>107</sup> B. OLIVERA, *Monjes mártires de Argelia*, 19-20. En una entrevista personal que tuvimos con Dom Bernardo Olivera le consultamos acerca de la expresión “de amistad evangélica particular”, que utiliza en el libro caracterizando a Christophe. Él nos aclaró que consideraba a Christophe como un hermano que entablaba relaciones de fraternidad con facilidad, con los vecinos con los que trabajaba en la cooperativa, con su familia, tal vez por haberse criado en una familia grande. Nos refirió también que en el monasterio de Tamié generó un grupo de amigos que fue su núcleo; con ellos se veía y se seguía escribiendo estando en Tibhirine. Sobre todo con el Hno. Didier. De hecho, a Didier le confía su testamento espiritual. Dom Bernardo nos relata que tuvo dos diálogos con Lebreton. Uno, físicamente, “en el descanso de la escalera de la hospedería de Tamié, era el 18 de diciembre de 1990, él descendía a grandes pasos, yo ascendía lentamente en la oscuridad, fue un encuentro y un «encontronazo»”, y el otro, epistolar, donde Christophe le escribe acerca de su deseo de ser hermano lego con el propósito de restaurar esta figura, pero según el ex – abad general esto se vincula con las características dubitativas de su personalidad, alguna cuestión emotiva no sería y cierto rasgo posmoderno de no querer aferrarse a una

Nos parecía importante concluir sus aspectos biográficos con el colorido de las notas de su personalidad, presentadas de manera escueta y desordenadamente, pero nos ayudará a comprender su escribir teologal y la pasión que allí se respira.

#### 1.4. Cuaderno de oración: escriba y escritura

Llegamos al final de este itinerario donde nos hemos aproximado a la persona de Lebreton para comprenderlo en su vocación en un contexto específico. Ahora queremos llegar al núcleo de su vivencia espiritual plasmada en su cuaderno de oración y en su “oficio” de escriba.

La tradición monástica da cuenta de la existencia del *scriptorium*, una habitación dedicada exclusivamente a la escritura para la transcripción de los manuscritos. Allí se ha salvado la cultura, porque gracias a dichas transcripciones se han conservado muchos manuscritos. Cada tradición monástica ha tenido ese lugar específico y le ha dado objetivos especiales.<sup>108</sup>

Christophe hace de su cuaderno de oración, de su cuerpo y de su vida un *scriptorium* donde realiza su “escribir teologal”.

El 25 de julio de 1993, Christophe recibe un cuaderno. Allí consignará los últimos tres años de su vida. Será su cuaderno de oración, así le llama él cuando comienza a escribirlo.<sup>109</sup> Aquí nos da la pauta de que no se trata de un diario íntimo, tampoco ni de un cuaderno espiritual donde relata sus experiencias, tampoco un cuaderno de meros apuntes. El cuaderno lo llama a “escribir” la oración, lo llama a hacer oración. No escribe en él los frutos de la oración, sino que allí mismo y desde allí también ora:<sup>110</sup> “La escritura fija a lo largo de sus páginas la oración

---

institución. Pero luego su sacerdocio se concretó como hemos anotado antes. Allí le expresaba Christophe: “Después de su visita, algo permanece. Estoy seguro simplemente de que Jesús, nuestro hermano, me une con usted”.

<sup>108</sup> Acerca de esta tradición y el significado del “dictado” y la “copia” se puede consultar y profundizar J. LECLERQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, 224-230. También más adelante en pp. 237-241 cuando el autor explica el género literario de los florilegios nos conecta con lo que significa e implica un cuaderno de oración.

<sup>109</sup> “Este cuaderno”, “cuaderno grande”, “cuaderno de oración”, SD 19-21.

<sup>110</sup> M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 74. Nos parece incorrecto el uso indistinto de los términos “cuaderno” o “diario” por parte de Minassian y de Susini ya que Christophe mismo nunca utiliza el término “diario”. La propia lengua francesa lo distingue mediante los vocablos *cahier* y *journal*. Tal vez pueda parecer algo insignificante, pero para el propósito de esta tesis nos parece importante remarcar que no es lo mismo un diario íntimo que un cuaderno de oración aun cuando dicho cuaderno haga las veces de diario en algunos momentos. En la introducción de su tesis doctoral Minassian habla de *journal*, cfr. M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 11 y luego utiliza el término *cahier*, por ejemplo, en M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 74-75. En M. SUSINI, *I Martiri di*

que se revela”.<sup>111</sup> Por esto mismo adjetivamos su escribir con el título de “teologal”, ya que él mismo nos deja entrever que no son escritos teológicos, sino que en el mismo acto de escribir está escuchando a Dios y dialogando con Él:

“Mi escritura no apunta a ninguna síntesis susceptible de transmitir un mensaje, ideas. Pienso más bien en ir expresando. Soy el escriba-servidor. Obedeceré a la ley de tu boca”.<sup>112</sup>

Hace notar Minassian que este cuaderno es totalmente nuevo en su forma, en su modo, en su uso y que funciona en paralelo con su diario. Esto nos hace caer en la cuenta de que en dicho cuaderno su escribir es especial y existe un estilo propio que no está identificado con los poemas o los relatos a modo de diario. Según Olivera “el diario iniciado en 1993, a diferencia de otros precedentes, tiene algo de especial: un esfuerzo consciente por discernir la voluntad y la palabra de Dios a fin de interpretarlas y hablar desde ellas”.<sup>113</sup> Aun cuando relata y poetiza, el cuaderno refleja cómo su vida es interpretada a la luz de la palabra y la liturgia del día.<sup>114</sup> Avenatti-Bertolini lo describen así:

“En agosto de 1993, recibió como regalo un hermoso cuaderno, distinto de las muchas agendas pequeñas en las que plasmaba su interioridad hasta ese momento. Amplio, cosido, de tapa escocesa y diseño moderno. Este se transforma en un auténtico «espacio de oración», en una «celda» donde la intimidad de su último tiempo quedará grabada para provecho de toda la Iglesia”.<sup>115</sup>

Luego del entierro de los mártires, dos monjes franceses, uno de ellos Dom Eric Antoine,<sup>116</sup> emprenden un viaje al monasterio de Tibhirine y llevan hasta Francia las

*Tibhirine*. «Il dono che prende il corpo», Bologna, EDB, 2005, 101-107. Y en M. SUSINI, “*Io vivo rischiando per te*”. *Christophe Lebreton trappista, martire del XX secolo*, Bologna, EDB, 2008, especialmente 123ss.

<sup>111</sup> *Ibid.* 9.

<sup>112</sup> SD 25, 10/08/1993. J. Leclercq presentando la cultura monástica de la Edad Media dice algo que nos ayuda a comprender mejor a nuestro monje, heredero de dicha cultura: “El contenido de la cultura monástica puede quedar simbolizado, sintetizado, en estas dos palabras: gramática y escatología. Se requieren, de un lado, las letras para acercarse a Dios y expresar lo que de Él se percibe; por otra parte, resulta necesario sobrepasar continuamente la literatura, para tender a la vida eterna”, J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, 77.

<sup>113</sup> B. OLIVERA, *Monjes mártires de Argelia*, 113.

<sup>114</sup> Minassian expresa: “La presentación es particularmente ordenada y aireada (especialmente al comienzo del cuaderno), a diferencia de los cuadernos anteriores, los pequeños formatos, cuya escritura es más ajustada, con mayor frecuencia aprovechan todos los espacios. Este cuaderno completamente nuevo le ofrece el lujo del espacio y la «virginidad» para la «cristografía» poética. Sin embargo, Christophe continúa escribiendo al mismo tiempo, hasta finales de 1993, en una vieja agenda del año 1982, comenzada en el día de Todos los santos de 1984”, M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 376.

<sup>115</sup> C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *La casa en el puente*. *Christophe Lebreton*, Buenos Aires, Ágape, 2017, 55.

<sup>116</sup> Quien fuera el abad del monasterio de Aiguebelle.

pertenencias de toda la comunidad, entre las que se encuentran los escritos de Christophe: libretas, diarios íntimos e innumerables papeles sueltos. Cartas, homilías, reflexiones personales, apuntes y poemas.<sup>117</sup> Ante esta abundante producción literaria, el Hno. Didier del Monasterio de Tamié emprende pocos meses después la selección y edición de cien de sus poemas bajo el título *Aime jusqu' au bout du feu*.<sup>118</sup> Es la primera publicación de textos de uno de los mártires que se realiza en un clima aún conmocionado por los acontecimientos. Luego le seguirá la edición de su “Cuaderno de oración” bajo el nombre *Le Souffle du Don* (El Sopro del Don),<sup>119</sup> sobre el cual nos centraremos.

Resulta necesario observar cómo en la escritura de Christophe se pueden encontrar entrecruzados y entrelazados distintos géneros literarios, por ejemplo, una poesía dentro de una homilía<sup>120</sup> o en el cuaderno de oración, objeto de nuestro estudio, escritos en forma de prosa y en forma de poesía, poesía narrada o una narración experiencial poética.<sup>121</sup> Olivera lo resume diciendo que “se trata de un monje-sacerdote que supo hacer teología en forma poética y darle un vuelo místico a su poesía.”<sup>122</sup> De hecho, lo consideró el iniciador de una nueva dirección de la poesía cisterciense:

“Alguien me decía hace poco: “¿Acaso la poesía de Christophe es una poesía cisterciense?” La pregunta me sorprendió, y me quedé pensativo. Me dije: ¿existe una temática y un estilo poético cisterciense, o bien la poesía de Christophe permite hablar de la existencia de un estilo semejante y una temática característica. La lectura de los poemas de Christophe nos permite decir que se trata de una poesía integral

---

<sup>117</sup> En la entrevista personal que le realizáramos a Dom Bernardo Olivera, éste nos relataba que cuando recuperaron las cajas de los monjes, en la de Christophe se encontró una Biblia con traducción de Chouraqui, una Biblia de Jerusalén, cartas sin enviar, cartas que le habían enviado y el cuaderno de oración. Dom Bernardo se lo ofreció todo a su madre. Se lo llevaron, pero, a los 15 días, la madre lo vuelve a enviar escribiéndole que todo eso no le corresponde, porque ella es consciente de que entregó a su hijo a la Orden y, por tanto, también sus cosas deben estar en la Orden. Entonces, Dom Bernardo entrega todo a la Abadía *Notre-Dame d'Aiguebelle* donde se encargaron de custodiar los escritos de los monjes. Allí, con la *Association pour la protection des écrits des sept de l'Atlas* se intentó proteger ese fondo.

<sup>118</sup> Cfr. C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI (eds.), *Ama hasta el fin del fuego. Cien poemas de verdad y de vida*, Buenos Aires, Ágape, 2017, 10-11. Este libro es la primera edición que traduce en lengua extranjera (en este caso el español) la compilación que realizara el Hno. Didier.

<sup>119</sup> *Ibid.* Es importante rescatar la observación que realizan C. Avenatti y A. Bertolini cuando dicen que la compilación del Hno. Didier decidió entrelazar los poemas con los párrafos de *El Sopro del Don*. Aun cuando nuestra tesis está centrada en este último, este entrelazado también lo realizaremos cuando sea necesario.

<sup>120</sup> Cfr. M. SUSINI, “*Io vivo rischiando per te*”, 9. De hecho, en una entrevista personal que mantuvimos con Dom Bernardo Olivera nos decía que cuando les tocó revisar los papeles personales de Christophe no les resultó fácil distinguir entre notas de estudio, conferencias, diarios íntimos, poesías, etc. En ese sentido podríamos hacer una concesión al empleo que, tanto Minassian como Susini, efectúan de los vocablos *cahier* y *journal* indistintamente; pero aun así consideramos que ese empleo indiscriminado no hace justicia a la particularidad especial y originalidad que existe en el todo del cuaderno de oración de nuestro autor, más allá de que dicho cuaderno contenga en su interior cada uno de los formatos mencionados.

<sup>121</sup> Cfr. *Ibid.*, 11.

<sup>122</sup> B. OLIVERA, *Mártires de Argelia*, 149.

y auténtica, simple y despojada, biográfica y existencial, afectiva y casi pasional, religiosamente simbólica, bíblica y litúrgica, luminosa y ardiente, crucificada y rescatada, mártir y resucitada... No dudamos en afirmar que esta poesía bebe, se nutre y brota a partir de una fuente: la Palabra revelada que ha sido gustada, celebrada, digerida y transformada... volvamos a la pregunta inicial. ¿Existe una poesía cisterciense, y la poesía de Christophe es representativa de ella? Lo que ha sido sugerido en los párrafos precedentes me permite concluir con una pizca de humor: la poesía cisterciense no existe, ¡pero hay una! Y si Christophe no es su continuador, ¡podríamos considerarlo como su iniciador!”<sup>123</sup>

El contenido nuclear de su cuaderno es la Palabra: por un lado, porque el mismo es expresión de la escucha que el monje hace de la Palabra cotidiana; y, por otra parte, por la interpretación especial y original que hace de esta última en la propia vida y en los acontecimientos que se suceden a su alrededor, ya que, en el uso de la fuente, que es la Biblia, realiza conexiones intra-bíblicas que a primera vista parecerían distantes entre sí. El evangelio de Juan, el Cantar de los Cantares y el Apocalipsis son los libros más presentes, citados o supuestos que nos revelan sus escritos.<sup>124</sup>

Dice Minassian, confirmando lo que sostiene Susini:

“el «Yo te amo» es claramente punto de partida de su acto de escritura, es la razón de su vida de adulto. Su epifanía creó un antes y un después en la existencia de Christophe... (él) no era un teólogo en el sentido de un sistemático. Pero sus escritos dejan aparecer una experiencia de Dios muy profunda, y un camino espiritual... Con Christophe nos disponemos a entrar en la dinámica del Cantar de los cantares, verdadero canto de deseo para ir al encuentro de lo que Cristo revela con fuerza en el Evangelio de Juan. Su *lectio* y su espiritualidad, lo veremos, se enraízan notablemente en las tradiciones benedictinas y bernardinias”.<sup>125</sup>

Se podría afirmar, entonces, que Lebreton no es un teólogo por estudio, sino ciertamente es un exégeta de la Escritura *via amoris*, modelado por una *lectio divina* y una *ruminatio* que han plasmado en modo sapiencial su mente y su corazón.<sup>126</sup> Así expresa Christophe: “como

<sup>123</sup> Esto lo escribió en el prefacio del libro *Aime jusqu'au bout du feu* ya citado que compila poesías de Christophe. Citamos el de la edición española, C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI (eds.), *Ama hasta el fin del fuego*, 19-20.

<sup>124</sup> Cfr. M. SUSINI, “La «scrittura» teologica di Christophe Lebreton, monaco trappista di Tibhirine (Algeria). Una lettura sapienziale dell'incontro tra Gesù e la Samaritana (Gv 4,1-42)” en *Antoniano* 88 (2013), 158. Ella concluye que, al usar tanto estos textos, se percibe en su escritura teológica una “cristología sponsal”.

<sup>125</sup> M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, 12-13. Aquí se marca lo que nos parece muestra una diferencia entre Christophe Lebreton y Christian de Chergé: “la prioridad de sus escritos (los de Christophe) no reside tanto en el dialogo islámico-cristiano (que se puede encontrar mucho en Christian)... sino en la opción de vivir en aquel «yo te amo» confiado por Jesús a la Iglesia y a este «para todos» para lo que está destinado”.

<sup>126</sup> Cfr. M. SUSINI, “La «scrittura» teologica di Christophe Lebreton, monaco trappista di Tibhirine (Algeria)”, 167. Dice la autora citando a Mikkers que la literatura espiritual y teológica que la orden ha producido en el curso de nueve siglos de su existencia se puede resumir en 4 tipos: literatura ascética y mística, que comprende textos explícitamente inherentes a la vida espiritual, literatura teológica propiamente dicha, que explica la vida espiritual e intelectual de la orden, literatura homilética, compuesta de manuscritos que testimonian las enseñanzas de los abades en la comunidad o a los fieles de la parroquia y literatura biográfica o hagiográfica, cfr. 139

una espada, nos perfora. El Verbo toma esta comunidad de carne y de sangre para narrarse aquí, hoy”.<sup>127</sup> Dice al respecto Susini:

“Dicha espada simboliza para él la palabra de Dios: el Verbo de Dios “traspasa”, entra en la comunidad concreta para decirse según cuanto hasta ahora emerge de la teología de la palabra de Dios de nuestro trapense. Es una espada que penetra profundamente en el discípulo hasta plasmarlo mediante la *lectio divina* continua que lo empuja hacia una conformación siempre mayor al maestro para ser su posibilidad de narrarse en Algeria, en Tibhirine de los últimos años del siglo XX”.<sup>128</sup>

Su cuaderno deja traslucir también las motivaciones más hondas de la decisión que llevará a nuestro monje y a su comunidad a permanecer en el monasterio a riesgo de la muerte. Un cuaderno que se inaugura en medio de esta situación y que, podríamos decir, culmina con la rúbrica de la sangre derramada en una vida entregada. Su cuaderno permite seguir más de cerca cómo él progresivamente comprende siempre más claramente hasta qué punto la vocación monástica y la sacerdotal se van entrelazando con la vocación al martirio.<sup>129</sup>

Aquí se cierra este primer capítulo, donde hemos intentado poner en contexto a nuestro autor y el texto que analizaremos. Pasaremos ahora a realizar un balance que nos ayude a centrarnos en los puntos fundamentales que nos interesan para los posteriores capítulos.

### **1.5. Balance**

Queremos recapitular los puntos que nos parecen centrales para comprender a nuestro autor. Volvemos a reafirmar la necesidad de considerarlo en el marco de una vocación específica, en un país concreto con un contexto sociopolítico especial y una experiencia espiritual que entronca con características propias de su personalidad y espiritualidad que confluye en un “escribir teologal”:

---

<sup>127</sup> Cfr. M. SUSINI, “*Io vivo rischiando per te*”, 159. La modalidad de la escritura tendrá que ver con el colocarse en continua escucha para escribir lo que el Señor y no el propio deseo le pedirá poner sobre la página, siempre dispuesto a deshacer y recomenzar. Entonces, comprende que debe obedecer a la misión que el Señor le ha encomendado. Desde el primer día de la elaboración del diario y por diez días, hasta el 18 de agosto, el argumento que ocupa a Christophe es buscar comprender qué significa la misión de escritura y transcripción que ha recibido”, cfr. 128-131.

<sup>128</sup> M. SUSINI, “*Io vivo rischiando per te*”, 159.

<sup>129</sup> Cfr. *Ibid.*, 125.

1. Hemos ubicado a nuestro autor en la vocación monástica con la espiritualidad específica de los cistercienses. Las notas particulares desarrolladas arriba y que resumimos son las que colorean su escribir teológico en el cuaderno de oración:

- a. El oficio y la *lectio divina* como el núcleo central de su día y de su vida. Veremos cómo la dinámica de su cuaderno de oración tiene que ver con lo meditado en las lecturas bíblicas de la misa y en el oficio.
- b. El voto de estabilidad y el compromiso que implica con una regla, un lugar y una comunidad concreta. Su modo de concebir la estabilidad y lo relacional comunitario aparece como una constante en su cuaderno y se convierte en la motivación central que lo llevará, junto a sus hermanos, a elegir permanecer en ese lugar y en comunidad a riesgo de martirio.
- c. La sensibilidad de la Orden por la vida en pobreza y por los pobres que tiene que ver con una especificidad propia con la que nació la reforma del siglo XI: evangelismo, interioridad, pobreza y vida acomodada a la primitiva comunidad. Llevadas de modo coherente y concreto en Tibhirine cuando venden muchas hectáreas de su monasterio para ser solidarios mediante cooperativas con los vecinos del lugar. Recordemos que es la vida en pobreza lo que atrae a Lebreton desde su juventud.
- d. La fuerte y cálida devoción a la Virgen María y la tradición bernardina tan influyente en la orden con respecto a esta devoción.

2. Lo hemos mostrado a Lebreton como testigo de una pequeña parte de la larga historia de Argelia. Aquella África cristiana que conocemos en sus orígenes por los mártires escilitanos de los primeros siglos del cristianismo es la misma África que vuelve a ser testigo del derramamiento de sangre de mártires del siglo XX. Es el África que estuvo muy presente en el deseo de Lebreton y que lo acompañó hasta su estabilidad definitiva que lo llevó a ser martirizado en ese lugar de entrega.

3. Resaltamos aspectos de su biografía que nos parecieron relevantes. Aparecen como concentrados en su niñez y adolescencia hitos proféticos de lo que sería su vida de adulto:

- a. Deseo de entregar su vida en lugar de la de su abuela para que ella viva.
- b. Anheló de ser padre misionero en África.

- c. El escribir como habitualidad
- d. Vida en sencillez y pobreza siendo sensible con los más pobres inspirado en la obra del Abbé Pierre
- e. El *J' t aime* como experiencia espiritual fundante que lo acompañará toda su vida

4. Espiritualidad monástica, *Lectio Divina*, Tibhirine son los puntos neurálgicos de la vida y vocación de Lebreton, son el contenido de su cuaderno de oración donde podemos ver plasmado su “escribir teologal”. Un escribir que es teologal porque en el acto de escribir ora y al orar escribe, porque el escribir es sinónimo de encuentro con Dios, diálogo con él y experiencia de él, un escribir teologal donde un monje impregnado de la riqueza espiritual cisterciense inmerso en una tierra concreta con una historia particular y un presente convulsionado sabe leer dicha historia desde la sencillez, profundidad y poesía que le brotan de la escucha de lo que Dios le dice en su palabra y en los acontecimientos, un escribir que sin pretensiones teológicas por ser teologal y basarse en el alma de la teología que es la Palabra de Dios no deja de ser realmente teológica.

Nos adentraremos ahora en el capítulo siguiente donde, a través de la mediación de la ciencia hermenéutica, trataremos de encontrar las claves que nos ayuden a enmarcar y comprender cómo nuestro autor interpreta la palabra, los acontecimientos y reza escribiendo.

**CAPÍTULO II:**

**SISTEMATIZACIÓN DEL PROCESO  
HERMENÉUTICO DE LA PALABRA Y EL ACTO DE  
ESCRIBIR**

Luego de ubicar al autor y su texto en su contexto, intentamos ahora, desde el aporte de la ciencia hermenéutica, una mínima sistematización del proceso hermenéutico que se da en nuestro autor tanto en su interpretación de la Palabra de Dios y los acontecimientos sucedidos a su alrededor como así también en el proceso de su escribir. Si se nos permite la expresión, un doble movimiento hermenéutico. Por un lado, el primer movimiento, cuando realiza su interpretación creativa y profunda con los textos bíblicos de los cuales hace su *Lectio Divina* cada día, de la liturgia que celebra, de la comunidad a la que pertenece y de los acontecimientos que se suceden alrededor; y por otro lado, el segundo movimiento, que dice relación a la mediación escritural.

Nos resulta interesante traer aquí la síntesis con respecto a precisiones terminológicas en torno a este proceso mencionado anteriormente que realiza González de Cardedal a partir del aporte de Von Balthasar que se basa en Irene Behn.<sup>130</sup> Primero, nos encontramos con la “mística” que designa el acontecimiento personal que vive un alma en la relación de presencia inmediata de Dios. Segundo, la trasposición a texto escrito de esas experiencias generadoras de una vida y misión nuevas es denominada como “mistografía”. Tercero, nos topamos con la exposición no ya solo narrada o testimonial sino sistemática de esas experiencias, articulándolas en un sistema teológico determinante de la fe eclesial y normativa, y se le llama “mistología”. Por último, está la “mistagogia” que implica la iniciación de los demás a esa experiencia por parte de quienes ya la han hecho personalmente y tal como la han practicado todos los grandes guías espirituales.<sup>131</sup>

Creemos que en el “escribir teologal” de Christophe tanto la mística como la mistografía están imbricadas, porque cuando él escribe experimenta.

---

<sup>130</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Consideraciones acerca del ámbito de la mística cristiana” en H. U. VON BALTHASAR; A. M. HAAS; W. BEIERWALTES, *Mística, cuestiones fundamentales*, Bs. As., Ágape, 2008, 56: “La distinción que hace Irene Behn entre mística, como experiencia originaria, y mistología (o mistografía), como reflexión en un determinado sistema categorial y discurso y escrito al respecto (eventualmente también sin la experiencia originaria), se torna aquí insustituible. Aunque sí, habría que agregarle la noción de mistagogia: orientación teórico-práctica a la experiencia de la mística, bajo la conducción de quienes ya participan profundamente de la misma”.

<sup>131</sup> Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús. San Juan de la Cruz*, Bs. As., Educa, 2013<sup>2</sup>, 145-146. En esta obra, más adelante Olegario hará alusión a la separación entre Biblia y mística, relación tan fundamental para comprender a nuestro autor: “La contraposición que el protestantismo instaura entre Biblia y Mística. La teología germana, desde Barth y Bultmann hasta Bonhoeffer, Moltmann, Pannenberg y Jüngel en nuestros días, mantenía la contraposición entre el profetismo, como realización suprema del monoteísmo ético de la Biblia por un lado, y por otro la mística, como expresión, según ellos, de un sujeto cerrado sobre sí mismo y dispuesto a apoderarse de Dios en una experiencia que intenta convertir al hombre en soberano de toda realidad, y que por tanto no merecía otro nombre que el de paganismo o magia”, *Ibid.*, 319.

Considerando estas precisiones terminológicas que nos ayudan a encuadrar este proceso desde la mística cristiana, nos adentramos en el aporte de la ciencia hermenéutica siendo conscientes de la complejidad que ésta implica y de la abundancia de estudios que existen, sobre todo, en los últimos años. Por ello, nos es necesario un recorte de tres autores con el aporte específico del libro que se acerca a lo que nos incumbe. No es un capítulo que analice a los autores que se mencionarán ni su trayectoria académica, menos aún el desarrollo completo de su pensamiento, sino las obras que nos ayuden a pensar y fundamentar este doble movimiento hermenéutico.

Hemos elegido a Paul Ricoeur en su ensayo *Teoría de la Interpretación*,<sup>132</sup> a Severino Croatto con su obra *Hermenéutica Bíblica*,<sup>133</sup> y a Jean-Louis Chretien y su texto *La llamada y la respuesta*.<sup>134</sup>

Con respecto al primer movimiento hermenéutico, los aportes de estos autores nos ayudarán a ponerle nombre a lo que sucede en esa escucha orante que da origen a su escribir teologal. En el segundo movimiento hermenéutico, los aportes favorecerán una mejor comprensión acerca del acto de escribir y nosotros mismos nos sentiremos parte de este segundo movimiento como hermeneutas de lo escrito, teniendo en cuenta que no existiría el segundo movimiento hermenéutico si no se diera el primero, pero nosotros accedemos al primero a través del segundo.

Hemos optado en este capítulo por la metodología de la interacción entre el aporte de cada autor y lo que refleja de ellos la escritura de Christophe Lebreton. Por eso podremos observar cómo en la medida que se van sistematizando el pensamiento de cada autor en particular se van intercalando los textos de Christophe que transparentan dicho pensamiento. Nos parece la opción más dinámica y fecunda para este trabajo de investigación.

---

<sup>132</sup> P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo Veintiuno Editores-Universidad Iberoamericana, 2003<sup>5</sup>.

<sup>133</sup> S. CROATTO, *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Lumen, Bs. As., 1999.

<sup>134</sup> J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós, 1997.

## 2.1. *Habla y escritura. El aporte de Paul Ricoeur*

Queremos comenzar por el aporte de Paul Ricoeur<sup>135</sup> quien, en la obra sobre la cual nos detenemos y que está conformada por cuatro ensayos,<sup>136</sup> ya nos encamina hacia la cuestión de la escritura. porque se propone la solución de un problema: cómo comprender el lenguaje a nivel de producciones tales como el poema, la narrativa y el ensayo, ya sea literario o filosófico. En otras palabras, el problema central que está en juego es el de las obras, en particular, el del lenguaje como trabajo.<sup>137</sup>

### 2.1.1. *Acontecimiento y sentido*

Ricoeur, valiéndose de la distinción Saussureana entre lengua y habla, llamándole a aquella *langue* y a ésta *parole*,<sup>138</sup> realiza una crítica al modelo estructural en el estudio contemporáneo del lenguaje que abandonó el problema del discurso. Afirma, por tanto, fuertemente, que la lingüística podría progresar bajo la condición de encerrar entre corchetes

<sup>135</sup> Paul Ricoeur nació en Valence (Drôme-Francia) en 1913. Fue criado en una familia protestante. Estudió Liceo masculino de Rennes donde ya se manifestaba su amor por la lectura. Estudió filosofía en la Universidad de Rennes donde realizó su licencia y maestría, mientras enseñaba en el Liceo de Saint-Brieuc. Estudió luego en la Universidad de París, donde fue alumno de Léon Brunschvicg y conoció a Gabriel Marcel y a Karl Jaspers. Durante este período también conoció las ideas de Husserl. Se licenció en filosofía en la Sorbona de París. Y, en ese tiempo contrajo matrimonio con Simona Lejas. Mientras realizaba su perfeccionamiento de alemán en Munich estalla la Segunda Guerra Mundial y Ricoeur es movilizado y al poco tiempo capturado por los alemanes. Pasó cinco años en distintos campos de concentración. Durante este periodo prosiguió su estudio de la filosofía alemana (Jaspers, Husserl y Heidegger). Tras la guerra enseñó en el Colegio Cévenol en Chambol-sur-Lignon (dependiente de la Iglesia Reformada de Francia). Obtuvo, luego la Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Estrasburgo. Se doctoró en Letras con una tesis sobre filosofía de la voluntad. Luego se incorpora a la Sorbona, donde ocupa la cátedra de filosofía hasta 1967. Participó en la creación de la Universidad de Nanterre y fue elegido decano de la Facultad de Letras de dicha facultad. Recibió doctorados *Honoris Causa* en distintas universidades y diversos premios. Muere en Châtenay-Malabry (Francia) en el año 2005. Fue uno de los exponentes máximos de la filosofía hermenéutica europea. Su pensamiento se caracterizó por un talante de diálogo permanente con autores y corrientes más destacados de la contemporaneidad, Cfr. A. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, “Recepción de Paul Ricoeur en español: bibliografía”, en *Ideas y Valores* 127 (2005), 73-98; M. AGÍS, “Ricoeur, Paul” en A. ORTIZ-OSÉS; P. LANCEROS, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, 503.

<sup>136</sup> En el prefacio del libro, Graciela Nicolau, explica que estos ensayos constituyen la parte introductoria y a la vez esencial del extenso examen que su autor dedicara al sentido metafórico en la obra *Metáfora viva* y anticipa la teoría interpretativa y la crítica literaria de toda su obra subsiguiente. Anticipa, luego, el contenido de los cuatro ensayos: el primero trata sobre el lenguaje como discurso; el segundo, sobre los ajustes para hacer enfocar el discurso escrito como distinto del hablado; el tercero trata acerca de la polisemia de palabras y la ambigüedad de oraciones para confrontar el problema de la plurivocidad; y el cuarto, versa sobre cómo la teoría textual llega a su culminación con la dialéctica de la explicación y la comprensión, Cfr. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 9.

<sup>137</sup> Cfr. *Ibid.*, 13.

<sup>138</sup> Cfr. *Ibid.*, 17. Distinción tomada de Ferdinand de Saussure quien denomina con la expresión *langue* al código o conjunto de códigos en el que un hablante particular produce *parole* como un mensaje particular (lo que se entiende también por “discurso”).

el mensaje en beneficio del código, el acontecimiento para el bien del sistema, la intención en beneficio de la estructura, y la arbitrariedad del acto en provecho de la sistematización de las combinaciones dentro de los sistemas sincrónicos.<sup>139</sup> Y de esta manera, denuncia éste filósofo, siguiendo a Wittgenstein, ya no es tratado como una “forma de vida” sino como un sistema autosuficiente de relaciones internas y en este punto extremo el lenguaje como discurso ha desaparecido.<sup>140</sup>

Y así se acerca Ricoeur al objetivo que se propone para estos cuatro ensayos: la distinción entre la semántica y la semiótica es la clave para abordar el problema total del lenguaje ya que el lenguaje descansa en el entrelazamiento de al menos dos diferentes entidades: el nombre y el verbo.<sup>141</sup>

Presenta así la dialéctica del acontecimiento y el sentido del discurso, diciendo que el discurso es el acontecimiento del lenguaje, los acontecimientos desaparecen mientras que los sistemas permanecen, pero el sistema tiene solamente una existencia virtual, ya que solamente el mensaje le confiere realidad al lenguaje y el discurso da fundamento a la existencia misma del lenguaje puesto que solo los actos del discurso discretos y cada vez más únicos actualizan el código. Por ello, asevera este filósofo del lenguaje, la noción de acto verbal como un acontecimiento proporciona la clave para efectuar la transición de una lingüística del código a una lingüística del mensaje. Nos recuerda que el discurso se realiza temporalmente y en un momento presente, mientras que el sistema de lenguaje es virtual y está fuera del tiempo y cualquier apología del acto verbal como acontecimiento es significativa si, y solamente si, hace

---

<sup>139</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>140</sup> Cfr. *Ibid.*, 20. Dice luego al respecto Ricoeur: “el lenguaje depende de dos entidades irreductibles: los signos y las oraciones. Pero esta dualidad no coincide con la de *langue* y *parole*...mi sustitución del término *parole* por el de “discurso” tiene asignado no solamente el propósito de enfatizar la especificidad de esta nueva unidad en la que todo discurso se apoya, sino también el de legitimar la distinción entre semiótica y semántica como las dos ciencias que corresponden a los dos tipos de unidades características del lenguaje: el signo y la oración. Mas aún, estas dos ciencias no solamente son distintas, sino que también reflejan un orden jerárquico. El objeto de la semiótica, el signo, es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. Por eso no hay forma de pasar de la palabra, como signo léxico, a la oración mediante el simple recurso de extender la misma metodología a una entidad más compleja. La oración no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad...una oración está hecha de signos, pero no es un signo en sí. Por lo tanto, no hay ninguna progresión lineal del fonema al lexema y de ahí a la oración y a totalidades lingüísticas más grandes que la oración”, *Ibid.*, 20-21. Lo dice también de otra manera en otro momento hablando de las dos versiones del lenguaje: una puramente estructural para la que los signos son sólo unidades puramente opositivas en un sistema y la otra, una ontología del lenguaje, de tipo heideggeriano, por ejemplo, para la que la palabra del poeta o del pensador revela el ser, Cfr. P. RICOEUR, “Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la Palabra” en *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976, 239.

<sup>141</sup> Cfr. *Ibid.*, 22.

visible la relación de actualización, gracias a la cual nuestra competencia lingüística se actualiza en su realización. Aclara el filósofo que, al decir esto, no está dando un paso atrás en lo que se refiere al camino que lo lleva de la lingüística del habla (o del discurso) a la lingüística del lenguaje (como *langue*), sino que es en la lingüística del discurso donde el acontecimiento y el sentido se articulan. De allí, el corolario con que corona este proceso: si todo discurso se actualiza como un acontecimiento, se le comprende como sentido,<sup>142</sup> todo discurso se concreta como acontecimiento, pero es comprendido como sentido.<sup>143</sup>

Entonces, el acontecimiento es que alguien habla. En este sentido, el sistema o código es anónimo, en la medida en que es meramente virtual. Las lenguas no hablan, las personas sí. Es importante observar así que el sentido del interlocutor deja su marca en el sentido de lo expresado. Entonces, el sentido de lo expresado apunta de nuevo hacia el sentido del interlocutor gracias a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo como un acontecimiento.<sup>144</sup> Hay otro interlocutor que es el destinatario del discurso.<sup>145</sup> Por ello mismo, el acontecimiento no es solamente la experiencia tal como es expresada y comunicada, sino también el intercambio intersubjetivo en sí, el acontecer del diálogo. La instancia del discurso es la instancia del diálogo.<sup>146</sup> Y concluye diciendo que, de la dialéctica entre acontecimiento y sentido, podemos decir que el lenguaje es en sí el proceso por el cual la experiencia privada se hace pública.<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup> Cfr. *Ibid.*, 22-26.

<sup>143</sup> Ricoeur realiza la siguiente distinción: “El concepto de sentido permite dos interpretaciones que reflejan la principal dialéctica entre acontecimiento y sentido. Significar es tanto aquello a lo que el interlocutor se refiere, o sea, lo que intenta decir, y lo que la oración significa, o sea lo que produce la unión entre la función de identificación y la función de predicación”, *Ibid.*, 26.

<sup>144</sup> Cfr. *Ibid.*, 26.

<sup>145</sup> Cfr. *Ibid.*, 29.

<sup>146</sup> Cfr. *Ibid.*, 30. Tanto es así que lo demuestra cuando dice: “la escritura no solamente preserva estas marcas lingüísticas del habla oral, también agrega signos distintivos suplementarios tales como el entrecomillado, los signos de exclamación, de interrogación para indicar las expresiones fisonómicas y gestuales que desaparecen cuando el hablante se convierte en escritor”, *Ibid.*, 30.

<sup>147</sup> Cfr. *Ibid.*, 33. Más adelante expresa: “Las presuposiciones de una hermenéutica psicologizante – como aquellas de su contraria – se originan en un doble mal entendido de la dialéctica de acontecimiento y sentido en el discurso y de la dialéctica de significado y referencia en el sentido mismo. Este doble mal entendido a su vez conduce a asignar una tarea errónea a la interpretación, una tarea que está muy bien expresada en el famoso lema «comprender al autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo»”, *Ibid.*, 37.

### 2.1.2. *Habla y escritura*

Todo este desarrollo que hemos resumido muy sucintamente nos ayuda como antesala para descubrir el lugar del acto de escribir y la escritura. Temática que desarrolla éste filósofo en el segundo ensayo, porque

“la hermenéutica es interpretación orientada al texto, y debido a que los textos son, entre otras cosas, instancias del lenguaje escrito, no es posible ninguna teoría de la interpretación que no llegue a enfrentar el problema de la escritura”.<sup>148</sup>

A partir de esto, en su ensayo, refiere acerca de un doble propósito: por un lado, mostrar que la transición del habla a la escritura tiene sus condiciones de posibilidad en la teoría del discurso descrita en el primer ensayo del cual hemos realizado la síntesis, especialmente en la dialéctica de acontecimiento y significado (o sentido); por otro lado, conectar el tipo de exteriorización intencional que presenta la escritura con el problema central hermenéutico de la distanciamiento.<sup>149</sup>

Ricoeur, entonces, ubica la escritura en su teoría hermenéutica como

“la manifestación completa de algo que está en un estado virtual, algo incipiente y rudimentario que se da en el habla viva; a saber, la separación del sentido y del acontecimiento. Pero esta separación no es de tal magnitud que cancele la estructura fundamental del discurso comentado que abordamos en el primer ensayo. La autonomía semántica del texto que ahora aparece todavía es gobernada por la dialéctica de acontecimiento y sentido. Es más, puede decirse que esta dialéctica se hace obvia y explícita al escribir. La escritura es la manifestación íntegra del discurso”.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>149</sup> Cfr. *Ibid.* Aclara que la crítica que hace Platón de la escritura como un tipo de enajenamiento proporcionará el punto de viraje de lo descriptivo al tratamiento crítico de la exteriorización del discurso propio de la escritura. Recordemos que en el *Fedro* de Platón se narra el diálogo mítico entre Theuth y Thamus donde se nos muestra que la escritura habría sido sometida a escrutinio. Theuth, el inventor de las letras presenta la escritura como *phármakon* de la memoria y Thamus, el rey-juez, como el veneno para la misma. Platón, en este mito, opone una escritura perversa, que no ha sido elaborada en el interior, que no ha recogido la savia de la palabra viva, oponiendo una “escritura en el agua” a la verdadera escritura, “ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se puede decir que es un reflejo”, por tanto, la verdadera inscripción es la que se escribe en el alma. Y es la que practica Sócrates, el maestro oral, el que no confía el saber al silencio de la letra sino al sonido de la palabra. Pero esta no es la única palabra de Platón sobre la letra. En el *Timeo* se presenta una alabanza y una reivindicación de la escritura (de Egipto). Platón, entonces, como tantas veces, al respecto de otros tantos temas, nos cede un problema, un ámbito desde el cual pensar nuestra condición, Cfr. P. LANCEROS, “Escritura” en A. ORTIZ-OSÉS; P. LANCEROS, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, 116-117.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 38. Y aquí hace una importante aclaración a partir de su diferencia con Jacques Derrida: “El sostener, como lo hace Jacques Derrida, que la escritura tiene una raíz distinta a la del habla y que su fundamento ha sido mal entendido debido a que hemos prestado atención excesiva al habla, a su voz, y a su *logos*, es pasar por alto cómo ambas modalidades de la actualización del discurso se fundamentan en la constitución dialéctica del discurso”, *Ibid.*, 38-39. Se puede consultar el artículo M. VILLALOBOS KIRMAIR, “Escritura, pensamiento y lenguaje: consideraciones acerca de una Ética literaria y/o filosófica según Habermas y Derrida” en *SUMMA*

Y, basándose en el esquema de comunicación descrito por Roman Jakobson, organiza su ensayo de la manera en que nosotros lo vamos a exponer a fin de ayudar la comprensión.<sup>151</sup>

### 2.1.2.1. El mensaje y el medio: la fijación<sup>152</sup>

Para este hermeneuta, el problema de escribir es idéntico al de la fijación del discurso en algún portador externo, ya sea piedra, papiro o papel, el cual es diferente de la voz humana. Esta inscripción, que sustituye a la inmediata expresión vocal, fisonómica o gesticular, es en sí misma un inmenso logro cultural.

Esto nos hace preguntarnos y plantearnos sobre el lugar del acto de escribir en la división clásica de las expresiones de la oración<sup>153</sup> en oración vocal, mental y contemplativa: ¿Dónde se encontraría el acto de escribir? ¿En una de las expresiones o en ambas? El escribir ¿se convertiría en una mera vehiculización material de dichas expresiones o podría adquirir

---

*Psicológica* 2 (2005), 53-69. Hablando de la filosofía, éste autor dice “observar que la filosofía se nos dé como escritura estaría señalando un hecho a lo más meramente instrumental, pues se puede filosofar sin escritura, mas no se puede escribir filosofía sin un previo filosofar” pero, se plantea: “si es tan trivial o meramente instrumental el hecho de que la filosofía se escriba, ¿por qué ella misma se ha esforzado tanto en hacer ver que la escritura le es algo totalmente inesencial?, ¿por qué si la filosofía, en tanto institución, no se nos ofrece a fin de cuentas sino como escritura, ella misma no ha querido nunca históricamente reconocer tal cosa de sí?, ¿por qué Platón y otras tantas cumbres filosóficas se han dado el trabajo de levantar todo tipo de condenas contra la escritura, como si de un veneno mortal se tratara? Nos quedamos pensando por un momento en silencio y, con algo de perplejidad, reparamos de pronto en un detalle sobre el cual, hasta ahora, ahora que se nos está planteando este extraño asunto, no habíamos puesto nunca la menor atención. ¿No es cierto que Sócrates, el mismísimo 'padre' al que hemos aludido y que sabemos no escribió palabra alguna, encontró el mensaje filosófico central de su doctrina como inscripción y no como oralidad?...Esta trivial observación, convertida de pronto en asombro, es precisamente la pregunta que Jaques Derrida ha enarbolado a la vez como sospecha y programa filosófico, dejando deslizar provocativamente la idea de que tal vez la filosofía no ha sido sino un antiquísimo juego literario-escritura de Occidente, cuyos jugadores, llamados filósofos, no han querido nunca verse a sí mismos ni ante los demás como simples literatos o escribanos”. Y muestra cómo Derrida va detrás de un claro objetivo: “Denunciar la represión que ha sufrido la escritura por parte de la filosofía occidental en su conjunto...Replicada en múltiples pares jerárquicos caros a la tradición filosófica (alma/cuerpo, idea/material, original/copia, significado/significante), la dominación de la voz (*phone*) por sobre la escritura (*gramma*) revela para Derrida un lugar filosófico eminente en el que se puede descubrir la violencia encarnada de la metafísica de la presencia”, 53-54. Sin el ánimo de seguir profundizando en estas consideraciones estamos en condiciones de decir que creemos que la crítica de Ricoeur hace referencia a que Derrida tras los pasos de ese objetivo impidió la “dialéctica” de ambas modalidades (voz-escritura) como fundamento en la constitución del discurso.

<sup>151</sup> En su artículo “lenguaje y poética” en T.A. SEBEOK (ed.), *Style in language*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1960.

<sup>152</sup> Cfr. *Ibid.*, 39-42. Colocamos las páginas en las que se desarrolla este punto para no estar remitiéndonos constantemente a ellas.

<sup>153</sup> Así lo denomina el Catecismo de la Iglesia Católica: “La tradición cristiana ha conservado tres expresiones principales de la vida de oración: la oración vocal, la meditación y la oración de contemplación”, 2700.

entidad propia como expresión orante? En Lebreton, podemos hablar de una “oración escribiente” que engloba o comprende a las demás y no se separa de ellas.

Es fuerte la expresión ricoeuriana cuando hablando de la sustitución de la expresión vocal, fisonómica o gesticular dice que el factor humano desaparece y las “señales” materiales transmiten el mensaje. Hace pensar que en la escritura no existe el factor humano y en el caso del “escribir teologal” que estamos trabajando en esta tesis pareciera incluso que el factor divino tampoco existiría, convirtiéndose así el escribir en un mero medio de fijación y no en una expresión divino-humana que compatibiliza con el medio. Además, recordamos que cuando Christophe escribe lo hace a partir de otra escritura que en la que el factor divino (inspiración) y humano (el autor sagrado) no desaparecen o se esconden detrás de las “señales” que vehiculizan el mensaje, sino que se hacen patentes a través de ellas.

En este sentido, faltaríamos a la complejidad del pensamiento ricoeuriano si sólo nos quedáramos encerrados en esa fuerte expresión y no diéramos cuenta de la aclaración que posteriormente realiza: “lo que queremos fijar es el discurso, no el lenguaje como *langue*. Sólo por extensión es como fijamos mediante inscripción el alfabeto, el léxico y la gramática, todos los cuales sirven a aquello que ha de fijarse: el discurso”.<sup>154</sup> Por lo tanto, la escritura no se corresponde sólo con un medio de fijación sino que se comprende también en el habla, lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo “dicho” del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio “acontecimiento-sentido”, llevándonos así al núcleo de la cuestión, al decirnos que lo que escribimos, lo que inscribimos es el noema del acto de hablar, el sentido del acontecimiento de habla, no el acontecimiento como tal. En todos los casos es la exteriorización intencional propia de los diferentes actos de habla lo que hace posible la inscripción por escrito, de manera que en el análisis final la extensión de la problemática de la fijación es igual a la de la exteriorización intencional del acto de habla con su estructura multidimensional.

Expresa igualmente la problemática en forma de interrogación:

“¿agota la problemática de la fijación e inscripción el problema de la escritura? En otras palabras, ¿es el escribir solamente una cuestión de un cambio de medio donde la voz humana, el rostro y los gestos son reemplazados por señales materiales distintas a las del propio cuerpo del interlocutor?”<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 40.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 41.

Y se responde diciendo que podemos suponer que la escritura es mucho más que una mera fijación material y coloca ejemplos de las implicaciones políticas, mercantiles, historias, jurídicas de la misma.<sup>156</sup> Incluso más, la serie de efectos sugiere que el discurso humano no está meramente preservado de la destrucción al quedar fijado en la escritura, sino que está profundamente afectado en su función comunicativa. Como consecuencia de ello, la escritura toma el lugar del habla y se da una especie de atajo entre el sentido del discurso y el medio material.

Todo este desarrollo nos lleva a decir que la escritura de nuestro monje mártir refleja el habla ya que revela rostros, gestos, cuerpo, vidas, etc. Por eso, es capaz de decir: “algo en mi carne ha tomado forma de escritura...la historia va, creo yo, por donde tú sabes, y espero muy pronto el desenlace gracias al Don todopoderoso”.<sup>157</sup> Y en esa escritura refleja el habla como ya lo hemos citado anteriormente: “Eres Tú quien me habla. En fin, ver a mi hermano como persona que habla: rostro en el que se desvela el Verbo”<sup>158</sup> o también cuando dice: “Me hablas – cuando digo y cuando canto: Y yo, por tu amor, accedo a tu casa”.<sup>159</sup> Hasta el punto que su escritura cumple la misma función que él mismo valora de los escritos de Santa Teresa de Lisieux: “Su historia (la de Santa Teresita) escrita me habla. El lugar de su estabilidad es la Cruz desde su gracia de Navidad”.<sup>160</sup>

#### 2.1.2.2. El mensaje y el hablante<sup>161</sup>

Ricoeur cuando muestra la relación entre el mensaje y el hablante como la del mensaje y el oyente, presenta a la lectura y la escritura como una relación más completa que la relación cara a cara, ya que, a diferencia del discurso hablante, con el discurso escrito la intención del autor y el sentido del texto dejan de coincidir. Esta disociación del sentido verbal del texto y la intención mental del autor le da al concepto de inscripción su sentido decisivo, más allá de la mera fijación del discurso oral previo.

Así, la inscripción se vuelve sinónimo de la autonomía semántica del texto, lo que deriva de la desconexión entre la intención mental del autor y el, entre lo que el autor quiso

---

<sup>156</sup> Y aquí podríamos agregar “teologales” o “teológicas” que es el objeto de nuestro trabajo de tesis.

<sup>157</sup> SD 37, 03/12/1993.

<sup>158</sup> SD 89, 14/03/1994.

<sup>159</sup> SD 83, 04/03/1994.

<sup>160</sup> SD 33, 02/10/1993.

<sup>161</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 42-43.

decir y lo que el texto significa. Por eso, lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió. Esto hace que al haber autonomía semántica del texto sea más compleja la relación del acontecimiento y el sentido y así revela que es una relación dialéctica. El sentido del autor se vuelve propiamente una dimensión del texto en la medida en que el autor no está disponible para ser interrogado. Tiene entonces un autor y no a un hablante.

Pero, tendríamos que pensar si esto sucede realmente así en la dinámica hermenéutica de Christophe Lebreton cuando se encuentra con su fuente en la revelación bíblica para el ejercicio de su *Lectio Divina*. Consideramos que no, porque su acceso a la Escritura tal como se refleja en su escribir está en consonancia con el modo que el Concilio Vaticano II propone para la interpretación de las Sagradas Escritura:

“Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras...La Escritura se ha leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita”.<sup>162</sup>

Otra es la cuestión cuando nos encontramos nosotros como hermeneutas, tal como lo expresamos anteriormente, siendo testigos de su escribir y colocados en la tarea de interpretar lo que escribe. Tal vez, el abanico de posibilidades es mayor.

### 2.1.2.3. El mensaje y el oyente<sup>163</sup>

En el extremo opuesto de la cadena de comunicación, advierte Paul Ricoeur, la relación del mensaje textual con el lector no es menos compleja que su relación con el autor. Mientras en discurso hablado el oyente está dialogando, en el escrito va dirigido a un lector desconocido. Esta universalización de la escritura se expresa en una paradoja. Ya que el discurso está ahora ligado a un soporte material, se vuelve más espiritual en el sentido de que es liberado de la limitación de la situación frente-a-frente. En esa medida, para este pensador, el reconocimiento de la obra por el público creado por la obra es un acontecimiento impredecible. Una vez más la dialéctica entre el sentido y el acontecimiento es exhibida al máximo por la escritura, ya que:

---

<sup>162</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 12. No es nuestra pretensión adentrarnos en este trabajo en este complejo tema de teología fundamental, pero no podíamos a la altura de este trabajo y, a partir del pensamiento ricoeuriano, no dejar de citar esta importante afirmación conciliar.

<sup>163</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 43-44.



oportunidad según Ricoeur de las múltiples lecturas como contraparte dialéctica de la autonomía semántica del texto, tal como lo expresa el beato Christophe cuando dice que obedecerá a las palabras con una “apertura” que lo obliga.<sup>166</sup> Y, si en otro momento, experimenta su propia existencia como “palabra”,<sup>167</sup> más adelante sentirá por su obediencia en la lectura-escucha de la palabra que su existencia es también “lectura”:

“Te prevengo  
escucha bien,  
soy yo  
y mira ahí, sí, ahí donde yo sangro  
por ti  
toca, que tú eres

lectio

Con el día que nace yo tengo permiso de una aventura pascual  
Amigo, qué vamos a hacer,  
amado mío, abrázame,  
y dejando el libro, aprovecho para decirte  
gracias  
perdón  
*te amo*  
está escrito por tu mano  
me queda poner la firma”.<sup>168</sup>

Así, su ser “lectura” se confunden en él con su “forma de escritura” que revelan su existencia como “palabra”. En palabras de Ricoeur, con el que culmina esta parte del esquema que venimos describiendo, “el derecho del lector y el derecho del texto convergen en una importante lucha que genera la dinámica total de la interpretación”.<sup>169</sup>

#### 2.1.2.4. El mensaje y el código<sup>170</sup>

En este punto, el filósofo del lenguaje, se detiene en la función de los géneros literarios en la producción del discurso como tal y como tipo de discurso, ya sea poema, narración o ensayo. Dice que los géneros literarios muestran tener algunas condiciones que teóricamente podrían ser descritas sin considerar la escritura y, en principio, tanto el poema, la narración o

---

<sup>166</sup> Cfr. SD 25, 09/08/1993. No colocamos la cita entera ya que hemos citado este mismo texto en la página 7.

<sup>167</sup> Cfr. SD 30, 05/09/1993.

<sup>168</sup> SD 35, 24/10/1993.

<sup>169</sup> P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 44.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 45-46.

el ensayo dependen de las leyes de composición que resultan indiferentes a la oposición entre hablar y escribir y provienen del campo de la práctica y de la obra. Dicho de otro modo, se trata de géneros donde el lenguaje se convierte en oficio “artístico” y trabajo de producción, y aquí interfiere para él el escribir:

“La inscripción como un apoyo material, la autonomía semántica del texto en lo que se refiere tanto al hablante como al oyente, y todos los rasgos relacionados de la exterioridad característica de la escritura ayudan a hacer del lenguaje un aspecto de un oficio artístico específico. Gracias a la escritura, las obras del lenguaje se vuelven tan autocontenidas como las esculturas”.<sup>171</sup>

Así, entonces, para él, texto significa discurso, tanto inscrito como elaborado, pero en el sentido amplio de la inscripción, la escritura y la producción de las obras de discurso de acuerdo con las reglas de la composición literaria tienden a coincidir aun sin ser procesos idénticos.

Para Lebreton la escritura es un verdadero oficio artístico, tanto así que dice de la escritura: “pesada como mujer encinta y dolorosa: en trabajo”.<sup>172</sup> La escritura para él no es sólo un medio de fijación sino en sí misma una verdadera producción artística desde la cual se comunica con Dios.

#### 2.1.2.5. El mensaje y la referencia<sup>173</sup>

Aquí Ricoeur presenta la función referencial del discurso en el esquema de comunicación y reconoce la complejidad de los efectos por dos razones: la primera gira en torno a la distinción entre significado y referencia y la segunda se refiere a las alteraciones de referencia que no considera la escritura como tal sino como mediación de la formas de discurso que constituyen la literatura. Ahora bien, si para este autor, todas las referencias en la situación dialogal son situacionales, gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un mundo y no sólo con una situación. Esta extensión es un ejemplo más de las implicancias espirituales de la sustitución del apoyo corporal en el discurso oral por señales materiales.

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>172</sup> SD 27, 15/08/1993.

<sup>173</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 46-50.

De esta manera, para este filósofo, sólo la escritura al liberarse no sólo de su autor y su auditorio originario, sino también de los límites de la situación dialogal, revela este destino del discurso como proyección de un mundo.

En este último factor comunicativo jakobsoniano que utiliza Ricoeur creemos encontrar tanto a Lebreton como también a nosotros y tantos que se acercan a su escritura como testigos del diálogo “situacional” entre Dios y Christophe, o mejor dicho, el acto de escritura mutua y recíproca (el acto de escribir: Dios escribe en él y él escribe a Dios) y como hermeneutas junto a otros que en este tiempo y actualmente vemos la “proyección de un mundo” que ha trascendido el diálogo original situacional (receptores de la escritura como mediación).

### 2.1.3. *A favor de la escritura*

Luego de presentar todos estos factores, se pregunta Paul Ricoeur:

“¿No es esta exteriorización intencional que se entrega a señales materiales una especie de enajenación? Esta pregunta es tan radical que requiere que asumamos de la manera más firme la condición de exterioridad, no sólo como un accidente cultural -como una condición contingente al discurso y al pensamiento- sino como una condición necesaria del proceso hermenéutico. Solamente una hermenéutica que utiliza la distanciamiento en forma productiva puede resolver la paradoja de la exteriorización intencional del discurso”.<sup>174</sup>

Hablando, luego, del argumento en contra de la escritura, el filósofo del lenguaje, trae a colación nuevamente el mito de Platón sobre el tema de la escritura, afirmando con respecto a la pérdida de memoria por la escritura:

“este remedio no es reminiscencia, sino mera rememoración. En cuanto a la instrucción, lo que esta invención acarrea no es la realidad, sino una semblanza de ella; no la sabiduría sino su apariencia. El comentario de Sócrates no es menos interesante. El escribir es como el pintar que genera al ser no vivo, que a su vez permanece en silencio cuando se le pide que conteste....De acuerdo con esta dura crítica, en su calidad de apología de la reminiscencia verdadera, el principio y alma del discurso correcto y genuino, del discurso acompañado de sabiduría (o ciencia), está escrito en el alma de aquel que sabe, que es capaz de defenderse y mantenerse en silencio o hablar según lo requiera el alma de la persona a quien se dirige”.<sup>175</sup>

Queremos, a propósito, mostrar aquí uno de los significados que Lebreton le da a la escritura y que creemos rebata aquel argumento platónico de la pérdida de la memoria, o más

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, 50-51.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 51.

bien, le da un nuevo significado: “La escritura es herida de un enfermo de amor”.<sup>176</sup> Creemos entender, entonces, que si la escritura es herida significa que es constante memoria, ya que la herida siempre recuerda lo que la produjo. Si la herida es memoria de un hecho, la plasmación escritural de la herida se convierte entonces en memoria o, mejor dicho, la escritura al ser “herida” se convierte en custodia constante de la memoria.<sup>177</sup>

Continúa Ricoeur, con las críticas de Rosseau y Bergson. Dando por supuesto que conocemos sus pensamientos, resume sucintamente diciendo que estos autores conectan los principales males que azotan a la civilización con la escritura. Expresa de Rousseau que para él el lenguaje era elocuencia, todavía no exégesis y que con la escritura comenzó la separación, la tiranía, la desigualdad ya que la escritura ignora a su destinatario al igual que esconde a su autor.<sup>178</sup> Pasa luego a describir la postura bergsoniana:

“cuestiona directamente el principio de exterioridad que atestigua la infiltración del espacio en la temporalidad del sonido y de su continuidad. La palabra genuina emerge del «esfuerzo intelectual» por realizar una intención previa del decir en busca de la expresión apropiada. La palabra escrita, como depósito de esta búsqueda, ha roto sus lazos con el sentimiento, el esfuerzo y el dinamismo del pensamiento... Ésta es la razón por la que los auténticos creadores como Sócrates y Jesús no han dejado escritos, y los místicos genuinos renuncian a las declaraciones y al pensamiento articulado”.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> SD 20, 08/08/1993. En el próximo capítulo nos detendremos mejor en el trasfondo bíblico y hecho cántico en la obra de San Juan de la Cruz de esta expresión.

<sup>177</sup> Reflexiona Patxi Lanceros acerca de la escritura: “la escritura se convierte en presente en cuanto guarda inmóvil de la ausencia... es el testimonio de mi ausencia presente y futura, inminente; es el testimonio-testamento de alguien que ya no está: de nuevo, la presencia de una ausencia. Ese es quizá el secreto abismal de la escritura. Lo que nos fascina en ella. Lo que la hace sagrada... la presencia de una ausencia: la distancia, el hiato, el intervalo, la hendidura, la herida...”, Cfr. P. Cfr. P. LANCEROS, “Escritura” en A. ORTIZ-OSÉS; P. LANCEROS, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, 116-117. Cecilia Avenatti de Palumbo dice de otro modo al respecto y refiriéndose a esta expresión lebretoniana: “para el poeta místico la escritura es huella, nunca presencia. La escritura está herida porque está enferma de amor. Recordemos que se trata de la recreación de dos versos del *Cantar de los Cantares* en los que la amada se confiesa «enferma de amor» (Cant. 2,5 y 5,8). El sentido de estar enfermo... lo toma Orígenes para convertirlo en metáfora de la unión nupcial, de lo cual es deudora toda la tradición de la poesía mística cristiana posterior. Christophe Lebreton reúne en un solo verso las dos tradiciones cuando dice que «la escritura es herida de un enfermo de amor». Pero hace algo más: al identificar la herida con la escritura abre un nuevo horizonte de sentido ubicando la cuestión en el hiato entre lenguaje y experiencia. En su caso, la escritura no es vista como algo que pueda abstraerse de la dimensión personal: es la escritura de alguien que padece por exceso de amor. La distancia persiste en la nostalgia de la ausencia del Amado, cuyo deseo la escritura intenta aliviar sin lograrlo, pues esta enfermedad de amor se cura con más amor. El deseo de la presencia mantiene abierta la herida; es la vía de pasaje entre los amantes. A más amor, mayor deseo de amor, la experiencia del dolor por la ausencia va saciando el deseo que no es carencia sino plenitud excesiva, pero nunca completamente. Escribir es hospedar la ausencia, es el texto carnal; por eso la suya es una hospitalidad crucificada, como su escritura” C. AVENATTI DE PALUMBO, “«Hay que partir». La hospitalidad como figura y texto de un estilo estético teológico abierto a la comunión”, en C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI (eds.), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Bs. As., Ágape, 2016, 415.

<sup>178</sup> Y crítica, Rousseau, fuertemente lo religioso: “En vez de la Palabra de Dios, tenemos el gobierno de los educados y la dominación del sacerdocio. El desmoronamiento de la comunidad hablante, la división de la tierra, lo analítico del pensamiento y el reinado de lo dogmático nacieron todos con la escritura”.

<sup>179</sup> *Ibid.*, 51-52.

Responde, Ricoeur, a dichas críticas diciendo que estas posturas lo obligan a legitimar lo que hasta ahora simplemente se ha tomado como dado y desde un comentario hecho de paso en el *Fedro* de Platón, le dan una pista importante:

“La escritura es comparada con la pintura, cuyas imágenes, se dice, son más débiles y menos reales que los seres vivientes. La pregunta aquí es si la teoría del *eikon*, que sostiene que es una mera sobra de la realidad, no es la presuposición de cada crítica dirigida a cualquier mediación por medio de marcas exteriores. Si se pudiese mostrar que la pintura no es esta reproducción sombreada de la realidad, sería entonces posible regresar al problema de la escritura como un capítulo en una teoría general de la iconicidad”.<sup>180</sup>

Entonces, afirma que el “pintar” para los maestros holandeses, no fue ni la reproducción ni la producción del universo, sino su metamorfosis. La pintura sólo parece “producir”, ya no “reproducir”. Entonces, iconicidad, significa la revelación de una realidad más real que la realidad ordinaria. Esta teoría de la iconicidad como el aumento estético de la realidad, le da al hermeneuta Ricoeur, la clave para encontrar una respuesta decisiva a la crítica de la escritura de Platón: La iconicidad es la re-escritura de la realidad, la escritura, en el sentido limitado de la palabra, es un caso particular de la iconicidad. La inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis.<sup>181</sup>

Es importante rescatar aquí, a partir de lo dicho por Ricoeur, las expresiones de metamorfosis y de transcripción, para conectarlo con nuestro autor que, en su cuaderno de oración, no sólo siente el llamado a escribir sino también a “transcribir”, una acción escritural que trasciende la escritura y la “transforma” en la línea del pensamiento ricoeuriano: “Cuaderno grande: qué clase de escritura lo va a llenar. Escritura con tesón. Te lo ruego. Transcribir el don día a día”.<sup>182</sup> No sólo siente el llamado a transcribir el don sino también un beso: “Transcribir un beso. Qué aventura. Mi escritura, por ello, está conmovida del todo.”<sup>183</sup> Y se nos muestra esta transformación en su conmoción escritural como así también la trascendencia cuando escribe al instante: “Quién toma mi mano llevándola más allá de las palabras”.<sup>184</sup> Y haciendo mención a un texto que publicó en el boletín del grupo *Ribat*, acerca del cual hemos hecho mención en el capítulo I, no habla de escritor o autor sino “transcriptor”: “Leo también el texto

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, 53. Inspirado en la obra de François Dadognet en su libro *Écriture et iconographie*.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>182</sup> SD 19, 08/08/1993.

<sup>183</sup> SD 25, 10/08/1993.

<sup>184</sup> *Ibid.*

que escribí en Atlas para el boletín del Ribat y firmé «hermano Christophe», pero el ocultamiento del transcriptor es como un parto espiritual”.<sup>185</sup>

#### 2.1.4. De la escritura a la lectura

A partir de lo dicho en su argumento a favor de la escritura, Ricoeur, se prepara para el paso final que lo llevará a encontrar el proceso de la interpretación en sí la justificación última de la exteriorización del discurso. Expresa de esta manera en qué consiste el problema: “la escritura se vuelve un problema hermenéutico cuando se lo refiere a su polo complementario, la lectura. Emerge entonces una nueva dialéctica, la del distanciamiento y la apropiación”.<sup>186</sup>

Distingue, éste hermeneuta, diciendo que por apropiación entiende la contraparte de la autonomía semántica, la cual desprendió al texto de su escritor y por distancia, el rasgo dialéctico, el principio de una lucha entre la otredad que transforma toda la distancia espacial y temporal en una separación cultural y lo propio, por lo cual todo el entendimiento apunta a la extensión de la autocomprensión, aclarando que no es un fenómeno cuantitativo sino la contraparte dinámica de la propia necesidad, interés y esfuerzo para superar la separación cultural. Y allí coloca al texto y su lector en una interesante dinámica:

---

<sup>185</sup> SD 198, 02/06/1995. En el artículo al cual se refiere Christophe, pareciera presentarse a sí mismo precisamente como alguien que recibe y transcribe. El artículo se refiere sobre todo a la cuestión de la esperanza y comienza diciendo: “Dans ce thème, il s’agit d’abord de DIEU (*Toi, notre espérance...*) Aveugles et sourds, il nous faut commencer par L’entendre Se dire à nous et, par une écoute patiente, en venir à croire, à voir le Jour, à esperer: s’attendre à tout de Toi, c’est vivre de grâce”. Vemos cómo desde el comienzo del artículo él tratará de estar atento, atender y entender lo que dice Dios de sí a través de una escucha paciente y al instante de expresar esto coloca la cita paulina: “todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la paciencia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza”, dando la impresión así de una escritura “ya escrita” que él debe “transcribir” para que se mantenga la esperanza. Por eso, dirá luego que ha sido tocado por palabras que “se le ofrecen” a su lectura en Tibhirine mostrándolo con una actitud de pasividad receptiva que hace activa en la “transcripción” de este texto: “Ainsi, pour ma part, j’ai été touché par ces mots inconnus - entre autres -, s’offrant de nuit à ma lecture à Tibhirine, et me balisant un étroit sentier d’Espérance...”, C. LEBRETON, “O Dieu, c’est toi notre espérance sur le visage de tous les vivants!”, Boletín *Ribat* 22 (1995), 13. Nos resulta difícil no homologar el acto de la “transcripción” al hecho mismo de una copia, duplicación o reproducción. Aún cuando descubrimos que también significa “transformación”, no podemos no mostrar cómo la transcripción en Christophe también opera para mostrar que en su escribir no adorna una experiencia o le adereza palabras de más, sino que precisamente la cuenta tal cual la vive. Sobre esta expresión se puede consultar el artículo C. AVENATTI DE PALUMBO, “«Transcribir un beso». Vigencia de la mística como nupcialidad, escritura y testimonio” en *Cuadernos de teología* 2 (2014), 8-24.

<sup>186</sup> P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 55.

“La lectura es el *pharmakon*, el «remedio» por el cual el sentido del texto es «rescatado» de la separación del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio”.<sup>187</sup>

Así, colocada sobre el trasfondo de la dialéctica entre el distanciamiento y la apropiación, la relación entre la escritura y la lectura accede a su sentido más fundamental.

En su último ensayo Ricoeur luego de haberse detenido en la cuestión de la metáfora y el símbolo,<sup>188</sup> se dispone a ensayar acerca de la explicación y la comprensión. Recuerda que, si en los ensayos anteriores el énfasis estaba en el hablante, el escritor o el autor y las preguntas a discutir tenían que ver con ellos, ahora la pregunta será: “¿Qué es comprender un discurso cuando este discurso es un texto o una obra literaria? ¿Cómo hacemos comprensible el discurso escrito?”<sup>189</sup>

Con la dialéctica de la explicación y comprensión espera éste filósofo proporcionar a su teoría de la interpretación un análisis de la escritura, que será la contraparte del análisis del texto como una obra del discurso.<sup>190</sup> En la medida en que el acto de leer es la contraparte del acto de escribir, la dialéctica del acontecimiento y el sentido tan esencial a la estructura del discurso, como lo ha explicado en el primer ensayo, genera en la lectura una dialéctica correlativa entre el acto de entender o la comprensión y la explicación.

<sup>187</sup> *Ibid.*, 56. Expresiones similares se encuentran avanzando más adelante en su ensayo: “el concepto existencial de apropiación no se enriquece menos por la dialéctica entre explicación y la comprensión. En efecto, no debe perder nada de su fuerza existencial. «Hacer propio» lo que antes era «extraño» sigue siendo la meta final de toda hermenéutica. La interpretación en su última etapa quiere igualar, hacer contemporáneo, asimilar algo en el sentido de hacerlo semejante. Esta meta es lograda en la medida en que la interpretación actualiza el sentido del texto para el lector del presente. La apropiación continúa siendo el concepto para la actualización del sentido cuando éste va dirigido a alguien. Potencialmente un texto es dirigido a cualquiera que pueda leer. Realmente es dirigido a mí, *hic et nunc*”, *Ibid.*, 103.

<sup>188</sup> Cfr. *Ibid.*, 58-82. Aún cuando consideramos muy importante esta cuestión tan cara a los místicos como Christophe no estamos realizando un análisis del uso que hace de las metáforas, pero nos parece importante rescatar algunas definiciones que nos ayudan a pensar en torno a esto. Rechaza aquello de que la metáfora no incluye una nueva información, sino que tiene función decorativa en un discurso y este es el primer descubrimiento de un acercamiento semántico a la metáfora. Y, por eso, la metáfora atañe a la semántica de la oración antes de que se relacione con la semántica de la palabra, ya que la metáfora sólo tiene sentido en una expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo. Y acude a lo propio y tan trabajado de su teoría hermenéutica: “las metáforas vivas” que son metáforas de invención dentro de las cuales la respuesta a la discordancia en la oración se convierte en una nueva ampliación de sentido, si bien es realmente cierto que tales metáforas inventivas tienden a convertirse en metáforas muertas por medio de la repetición. Por ello, las verdaderas metáforas no se pueden traducir y, además, una metáfora no es un adorno del discurso porque tiene más que un valor emotivo porque ofrece una nueva información. Una metáfora, para él, nos dice algo nuevo sobre la realidad. Y encontramos así su función en la poesía. Por eso dirá también que el lenguaje poético no nos dice cómo son las cosas literalmente, sino a qué se parecen.

<sup>189</sup> Cfr. *Ibid.*, 83.

<sup>190</sup> Cfr. *Ibid.* Es interesante esta contraposición, porque nos muestra el “escribir” o la escritura como objeto de análisis y no sólo su resultado hecho “texto”.

Aclara, que la interpretación, vista como la dialéctica de la explicación y el entendimiento o la comprensión, puede ser rastreada hasta las etapas iniciales del comportamiento interpretativo. Y, aunque sea cierto que solamente la escritura y la composición literaria proporcionan un completo desarrollo de esta dialéctica, no se debe hacer referencia a la interpretación como a una parte de la comprensión y no se define por un tipo de objeto sino por un tipo de proceso: la dinámica de la lectura interpretativa.<sup>191</sup>

Con la escritura, recuerda Ricoeur a partir de su segundo ensayo, el sentido verbal del texto ya no coincide con el sentido mental o la intención del texto. Esta intención es a la vez lograda y abolida por el texto, que ha dejado de ser la voz de alguien presente. El texto está mudo. Se obtiene una relación asimétrica entre lector y texto en la cual solamente un miembro de la pareja habla por ambos. Como consecuencia, señala Ricoeur, que comprender no es meramente repetir el acontecimiento de habla en un acontecimiento similar, es generar uno nuevo, empezando desde el texto en que el acontecimiento inicial se ha objetivado y, citando a Kant, dice que se ha de comprender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo.<sup>192</sup> La metáfora ricoeuriana colabora perfectamente para entender mejor esta cuestión: “el texto es como una pauta musical y el lector como el director de la orquesta que obedece las instrucciones de notación. En consecuencia, comprender no es meramente repetir el acontecimiento de habla en un acontecimiento inicial, es generar uno nuevo, empezando desde el texto en que el acontecimiento inicial se ha objetivado”.<sup>193</sup>

Confiesa, luego, este autor:

“Hace algunos años yo solía relacionar la tarea de la hermenéutica principalmente con el desciframiento de las diversas capas de sentido del lenguaje simbólico y metafórico. Sin embargo, en la actualidad pienso que el lenguaje metafórico y simbólico no es paradigmático para una teoría general de la hermenéutica. Esta teoría debe abarcar el problema completo del discurso, incluyendo la escritura y la composición literaria”.<sup>194</sup>

Finalmente, entonces, explicita las dos dialécticas que se suscitan:

“la descripción anterior de la dialéctica entre la comprensión como conjetura y la explicación como validación fue a grandes rasgos la contraparte de la dialéctica entre el acontecimiento y el sentido. La siguiente presentación de la dialéctica, aunque en orden inverso, puede relacionarse con otra polaridad en la estructura del discurso: la del significado y la referencia. Pero, desde otro punto de vista, la polaridad

---

<sup>191</sup> Cfr. *Ibid.*, 86.

<sup>192</sup> Cfr. *Ibid.*, 86-91.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 90.

del sentido y la referencia es tan específica que merece un tratamiento claro, que revele su destino en la escritura y, más aún, en algunos usos literarios del discurso”.<sup>195</sup>

Ahora bien, nos resulta difícil coincidir con Ricoeur cuando hablando de la apropiación del texto se pregunta:

“¿Qué es realmente lo que ha de entenderse y, por consecuencia, de apropiarse en un texto? No la intención del autor, que supuestamente está oculta detrás del texto, no la situación histórica común al autor y a sus lectores originales; no las expectativas o sentimientos de estos lectores originales; ni siquiera la comprensión de sí mismos como fenómenos históricos y culturales. Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento”.<sup>196</sup>

Pero sí nos resulta claro e importante que la escritura es la mediación paradigmática entre dos acontecimientos de la palabra: un acontecimiento de la palabra engendra un nuevo acontecimiento de la palabra bajo la condición de que se supere en la universalidad del sentido: esta universalidad por sí sola puede generar nuevos acontecimientos del habla.<sup>197</sup>

Y, se decide aclarar un cuestionamiento frente a esta teoría:

“¿No estamos poniendo el sentido del texto bajo el poder del sujeto que lo interpreta? Esta objeción puede eliminarse si tenemos presente que lo que se ha «hecho propio» no es algo mental, no es la intención de otro sujeto, presumiblemente oculto detrás del texto, sino el proyecto de un mundo, la proposición de un modo de ser en el mundo que el texto abre frente a sí mismo por medio de sus referencias no ostensibles”.<sup>198</sup>

Dice, además, que el lector crece en su capacidad de autoproyección al recibir del texto mismo un nuevo modo de ser, así la apropiación deja de parecer un tipo de posesión, entonces, solo la interpretación que cumple con el mandato del texto, que sigue la “flecha” del sentido y que trata de pensar de manera acorde, da inicio a una nueva autocomprensión.<sup>199</sup>

Ya nos hemos detenido anteriormente en la figura de Christophe como “lector” y no sólo como “escritor”, por eso no agregaremos nada más a lo que hemos dicho, a partir de este

<sup>195</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 104. Cita a Hans-Georg Gadamer para decir que el horizonte del mundo del lector se fusiona con el horizonte del mundo del escritor y la idealidad del texto es el eslabón mediador en este proceso de fusión de horizontes. A partir de esto coloca el ejemplo de las cartas bíblicas paulinas, diciendo que no están dirigidas solo a los romanos, a los gálatas, a los corintios y a los efesios, sino a cualquier lector que quiera leerlas, porque el texto “ha escapado” de su autor y de sus destinatarios, cfr. *Ibid.*, 104-105.

<sup>197</sup> Cfr. *Ibid.*, 104.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>199</sup> Cfr. *Ibid.*, 105-106. Dirá Ricoeur: “Comprender algo significa comprenderse a sí mismo”, P. RICOEUR, “Reflexión sobre el lenguaje”, 242.

último aporte de Ricoeur que nos parece muy relevante en cuanto nos permite observar en Christophe cómo el fruto de su escritura no se entiende sin esta vivencia tan profunda de “proximidad” y familiaridad con que él accede a los textos bíblicos en su *Lectio* cuya “comprensión escritural” dan cuenta de una lectura-escritura siempre en apertura y novedad. Aquí podríamos, entonces, encuadrar este cuestionamiento de nuestro autor que, aunque se refiere a la “experiencia”, tranquilamente se lo puede aplicar a su forma novedosa de leer y comprender la palabra y los acontecimientos: “¿Volvemos a decir las mismas cosas o la experiencia conjunta es crisol de un lenguaje nuevo?”<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> SD 236, 19/11/1995. Dice González de Cardedal: “Solo los poetas, los genios, los santos son capaces de crear palabras nuevas y de regenerar aquellas que habían perdido su capacidad para expresar el enigma del ser, para decir el destino del hombre y para nombrar a Dios”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, 137-138.

## 2.2. Dinámica de los distanciamientos. El aporte de Severino Croatto

Continuamos con el aporte de Severino Croatto,<sup>201</sup> que se propone exponer una teoría hermenéutica en la obra que hemos trabajado.<sup>202</sup> Sigue, en cierta medida a Ricoeur, pero luego realiza su aporte, como veremos al final.

Citando a Ricoeur, que define la hermenéutica como teoría de las operaciones de la comprensión en su relación con la interpretación de los textos, dice:

“texto y acontecimiento, o texto y praxis, se condicionan mutuamente desde el origen y desde el punto de vista hermenéutico. Esto debe destacarse justamente en el caso de la lectura de la Biblia que se hace desde una práctica de la fe, y de una Biblia que remite a los grandes hechos salvíficos de Dios”.<sup>203</sup>

Entendemos así que el texto está transido de acontecimiento, por tanto, no se trata de un conjunto de signos fijos sino como “texto alimentado” por el acontecimiento. Esto se hace patente tanto en el origen del texto como en el ejercicio hermenéutico. El texto no tiene su origen sólo en una fijación de palabras, sino que está condicionado por un acontecimiento y quien realiza el ejercicio de comprensión no se encuentra sólo con un conjunto de palabras y

<sup>201</sup> José Severino Croatto nació en Sampacho, provincia de Córdoba, Argentina el 19 de marzo de 1930. Los primeros pasos de su intensa formación académica tuvieron como ámbito el seminario de la Congregación de la Misión (Vicentinos) de la localidad bonaerense de Escobar, donde ingresó con doce años para emprender el itinerario hacia el sacerdocio católico. Posteriormente, realizó estudios superiores en Buenos Aires (Teología, 1954), Roma (Ciencias Bíblicas, 1955-58) y Jerusalén (Historia del Oriente, Arqueología, 1957-1958). Y se especializó en lenguas semíticas (hebreo, arameo, ugarítico, árabe y acádico). En medio de estos múltiples viajes, fue uno de los fundadores y miembro activo de la Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura (SASPE). A su regreso a Argentina a mediados de 1958, comienza una inquieta tarea de investigación, creación y docencia, expresión de su ímpetu buscador y aperturista. A comienzos de la década del sesenta, funda el Departamento de Estudios Bíblicos en el Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS) de Buenos Aires junto a Jorge Mejía, Mateo Perdía, Miguel Mascialino y otros. Desde 1962 fue invitado a dictar clases de Antiguo Testamento y hebreo en la Facultad de Teología del área San Miguel de la Universidad del Salvador de los jesuitas, convirtiéndose en el primer religioso no jesuita en ser profesor titular de la institución, donde enseñó hasta fines de 1971. Fue profesor asociado en la cátedra de Filosofía e Historia de las Religiones, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). En 1975 acepta la invitación a incorporarse al Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), centro de estudios protestante en Buenos Aires. Allí comenzó a trabajar como director y organizador de la Bibliografía Teológica Comentada. En agosto de 1977 fue designado Profesor en el Departamento de Biblia en ISEDET. También en este aspecto, Croatto fue pionero al ser el primer docente católico en la historia del Instituto. A partir de entonces, ISEDET se convertirá en su principal lugar de trabajo hasta su fallecimiento. Allí dictó diversas materias tales como “Exégesis de AT”, “Mundo bíblico”, “Métodos exegéticos”, “Fenomenología de la religión”, “Mitos y símbolos bíblicos” y “Hebreo” (en algunas ocasiones también Griego). En la década del ochenta contrae matrimonio con Estela, con quien tuvo dos hijos. Por esta circunstancia el teólogo-bibliista argentino pasa a formar parte del “Movimiento de Sacerdotes Casados”. Años después, tras el fallecimiento de su esposa en 1991 volverá a contraer matrimonio con Cristina Conti, compañera de vida hasta su partida. Severino Croatto falleció el 26 de abril de 2004 en Buenos Aires a los 74 años, Cfr. P. BORDENAVE, “José Severino Croatto (1930-2004). Perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana” en Cuadernos del CEL 4 (2017), 156-164.

<sup>202</sup> S. CROATTO, *Hermenéutica Bíblica*, 5: “Aquí queremos exponer más bien una teoría hermenéutica”.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 10.

frases interrelacionadas sino a la vez con un acontecimiento. De allí que Croatto parte de la premisa de que los textos y los acontecimientos humanos son signos que apelan a la interpretación. Por tanto, la interpretación no se reduce sólo al encuentro con un texto sino a la vez con un acontecimiento.

Por eso, se dispone a realizar la clásica distinción de la filosofía del lenguaje entre la lengua y el habla, recordando que aquella es el sistema de signos y de leyes que regulan la gramática y la sintaxis y dicho repertorio es cerrado y finito. Pero ese sistema de signos debe “actuarse” cuando se lo usa para decir algo sobre algo. Estamos, para Severino, ya en el momento del habla que se puede entender como el “acontecimiento de la lengua”: es el acto que ejecuta las posibilidades dadas por el sistema de signos.<sup>204</sup>

Todo esto nos ayuda a comprender porque nuestro monje mártir cuando adjetiva su escritura nos está mostrando que su texto no tiene el sentido sólo de una plasmación o una fijación, sino que se sucede al interno una dinámica propia, es un texto “actuado”, es un texto transido de acontecimiento por eso su escritura es “mariana”, “crucificada”, “deja ver”, etc. Y escribe siendo consciente de ello porque cuando ora e interpreta los textos bíblicos y mira la realidad no se encuentra con un “texto” de signos fijos sino con acontecimientos salvíficos que se siguen actuando en su realidad actual.

### *2.2.1. Primera distanciación: de la polisemia a la clausura*

Croatto enumera tres factores que se presentan en la ejecución de posibilidades dadas por el sistema de signos que ayudan a clausurar el sentido en una dirección única:<sup>205</sup>

a. el emisor que selecciona los signos (frases, palabras, códigos, palabras) que transportarán el mensaje. Los signos sólo se relacionan entre sí, formando una estructura.

b. un receptor o interlocutor concreto a quien se dirige el mensaje codificado en determinada forma y que sabe descifrar

c. un contexto u horizonte de comprensión común al emisor y al receptor que permite coincidir en la referencia o denotación aquello sobre lo cual versa el mensaje. Sin ese entorno común (lingüístico, cultural, social, geográfico), el lenguaje sigue siendo polisémico.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, 27-28.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 28-29.

<sup>206</sup> Esto vale para la ejecución del sistema de signos, pero sostiene Croatto que, en el acto del discurso, del habla, tiene que haber clausura actual de la polisemia potencial de las palabras o de la frase porque, de lo contrario, se

¿Cómo observamos esta primera distanciaci3n que tiene que ver con la clausura de la polisemia en Christophe Lebreton? Descubrimos que el doble movimiento hermen3utico al que hemos hecho alusi3n al comienzo de este capitulo tiene su entrecruzamiento. El primer movimiento que tiene que ver con el ejercicio de *Lectio Divina* por parte del monje m3rtir lo encuentra a 3l como un receptor que descifra interpretando en el contexto que se sucede a su alrededor y a Dios como el emisor que vehiculiza su mensaje en un texto donde se seleccionaron los signos por parte del autor inspirado para transmitir el mensaje. Adem3s, en lo que se refiera al contexto, Christophe no interpreta los textos arbitrariamente, sino que el contexto en el que vive le ayuda a “clausurar” en una direcci3n haciendo una interpretaci3n situada. Pero en el segundo movimiento que tiene que ver con su escribir teologal no se puede r3pidamente encuadrar a uno y al otro en emisor y receptor, porque la caracteristica de este escribir teologal es, precisamente que emisor y receptor se intercambian rec3proca y constantemente. El escribir de Christophe tiene a Dios como receptor-emisor ya que aquel manifiesta una obediencia a las palabras que se le vienen y una historia que se escribe en 3l, como hemos citado anteriormente. No existe en este segundo movimiento un emisor y un receptor fijos, sino que ambos son emisor-receptor constantemente en el escribir lebretoniano. S3 nosotros al acceder a su escribir nos posicionamos desde nuestro ser receptor siendo testigos de este movimiento que se sucede en el contexto que le da sentido y que nosotros en este trabajo intentamos interpretar.

### 2.2.2. Segunda distanciaci3n: de la clausura a la polisemia

Luego, el biblista Severino, muestra c3mo esos tres factores mencionados se configuran de otro modo cuando se da el paso de la semi3tica a la hermen3utica, cuando el discurso cristaliza en un “texto” transmitido.<sup>207</sup>

---

har3a imposible hablar, salvo que se mantenga una polisemia deliberada, como en la poes3a o en el lenguaje simb3lico. Pero, a3n en este caso tambi3n el contexto ayuda a cerrar el sentido de una palabra o de una preposici3n.  
<sup>207</sup> Cfr. *Ibid.*, 31. Aclara, Croatto, que entiende el vocablo “texto” en sentido amplio como lo escrito o lo oral tambi3n, recordando que casi todas las tradiciones b3blicas fueron orales de alguna forma y ya eran “textos”. Necesitamos tambi3n aclarar aqu3 que cuando habl3bamos de Lebreton en el primer distanciamiento ya mencionamos su escribir y su “texto” como “producto” que ser3a m3s bien propio del segundo distanciamiento que trata sobre el “texto transmitido”, pero no ser3amos fieles a la din3mica hermen3utica de Christophe que en su escribir est3 interpretando y la “transmisi3n” de su texto est3 ya dentro de su mismo ejercicio orante.

Y, si el primer distanciamiento clausuraba el sentido a través de los tres factores mencionados, los mismos factores en el segundo distanciamiento ahora contribuyen a su apertura:<sup>208</sup>

- a. Emisor: desaparece en el texto, el autor “muere” en el acto mismo de codificar su mensaje, deja la vida por decirlo simbólicamente. Esta ausencia física, es riqueza semántica. El narrador es el texto mismo, estamos ahora en el texto como producto.
- b. Interlocutor: tampoco está presente el interlocutor primero. El cambio de receptor ha de repercutir en la nueva producción de sentido.
- c. Contexto: se desvanece el horizonte del discurso primero. Sea porque el contexto cultural e histórico no es el mismo, sea porque los destinatarios actuales que reciben el mensaje tienen otro “mundo” de intereses. Al horizonte original y finito del autor, se sustituye una infinitud textual.

¿Cómo observamos esta segunda distanciación que tiene que ver con la apertura polisémica en Christophe Lebreton? Tomando aquello de que el “autor muere” en el acto de codificar el mensaje como así también está ausente su interlocutor primero, en Christophe, si se nos permite la expresión, no existe una muerte sino una “pascua” de la escritura. Las adjetivaciones mencionadas que Christophe coloca a su escribir tienen que ver con esta “pascua” de la escritura y por eso podemos denominar sin que nuestro monje lo haga explícitamente, una “escritura pascual”, además porque en su dinámica escritural el interlocutor (Dios) toma el lugar del emisor (Christophe) quien muere para que la palabra del interlocutor viva. Creemos que aquí reside el sentido profundo de esta muerte-pascua de Christophe cuando dice que su escritura será “crucificada” porque será marcada por Dios: “Servidor, llenaré el cuaderno con el fin que sirva para dar alegría y vida de alianza. Me debo por completo al signo, la escritura será crucificada, marcada por ti, rey mío, «el rey» está escrito”.<sup>209</sup> Y en el contexto que es el tercer factor del distanciamiento nos atrevemos a decir que se encuentra nuestro lugar de hermeneuta como el de tantos que se animan a ser testigos interpretadores de esta dinámica.

---

<sup>208</sup> Cfr. *Ibid.*, 31-34.

<sup>209</sup> SD 20, 08/08/1993.

### 2.2.3. Tercera distanciaci3n: la relectura y el texto/escritura

A partir de esta relaci3n entre semi3tica y hermen3utica, entre la fuerza del texto y la fuerza de la vida se dan ciertos efectos y ciertas exigencias que expone Severino Croatto y propone desde su teor3a hermen3utica una distanciaci3n que Ricoeur no realiz3:<sup>210</sup>

a. la relectura como transformaci3n y ocultamiento: en todo texto hay un “delante”, ese mundo de sentidos que se abre en virtud de su polisemia, potenciada por su misma condici3n de estructura lingüística y por la muerte de su “autor”. Por tanto, sostiene este autor que el sentido est3 en el texto y no en la mente de su autor.

b. dependencia textual: toda interpretaci3n de un texto es el hecho de que necesita partir de un texto. Para interpretar es necesario remitirse al texto. La relectura se hace “texto”

c. apropiaci3n del sentido: la lectura como producci3n de sentido significa tambi3n su apropiaci3n.

d. el factor hermen3utico de la distanciaci3n: La segunda distanciaci3n de la relectura del texto es mayor que la primera. Y aqu3 propone la tercera de la que Ricoeur no se ha hecho eco y es la que se produce entre texto/escritura y su relectura, cada una parte del texto, pero ese efecto es aparente, pues est3 condicionada por la que le precede y a la que justamente quiere borrar. Mientras mayor es la distancia, m3s fecunda puede ser la exploraci3n de la “reserva-de-sentido” del texto. Advierte, Severino, que este fen3meno asusta porque parece que se pierde la proximidad respecto del sentido original, pero desde el punto de vista hermen3utico es un fen3meno fecundo y creativo.

Apuesta tanto Croatto a esa reserva de sentido y ese potencial creador de la tercera distanciaci3n que expresa m3s adelante lo que nos sirve de s3ntesis y aporte conclusivo:

“si toda lectura es producci3n de sentido, y se hace desde un lugar o contexto, resulta que lo verdaderamente relevante no es el «detr3s» hist3rico de un texto que por cierto no debe desecharse sino su «delante», a saber lo que sugiere como mensaje pertinente para la vida del que lo recibe o busca. El texto despliega hacia adelante un «mundo» de posibilidades que el lector hace sintonizar con su propio «mundo». Llamemos a este fen3meno «fusi3n de horizontes» o como se quiera; lo importante es el hecho de que el «adelante» del texto niega su rigidez y el bloqueo del sentido pasado como *único* sentido ya clausurado”.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> S. CROATTO, *Hermen3utica B3blica*, 42-58.

<sup>211</sup> *Ib3d.*, 80. En este planteo podr3a encajar la frase de San Gregorio Magno: “La escritura crece con quienes la leen”, *Moralia in Job*, XX, 1.

Por ello, para este autor que nos ha realizado su aporte, releer “no es evacuar el sentido de un texto sino explorar su sobreabundancia, latente en su polisemia actual”.<sup>212</sup>

En esta “tercera” distanciación podemos decir que encontramos a Lebreton cuando es capaz de releer ejerciendo la *lectio divina*, orando-escribiendo con la libertad, fecundidad y creatividad en su “delante” del texto. Y también, nos encontramos nosotros, como dijimos antes, como hermenutas-testigos de la dinámica interpretación-escritura de Christophe en su escribir teologal y orante a partir de “relecturas” que se han hecho sobre nuestro autor y que nos sirven de fuente para otra relectura que es la de este trabajo de investigación en este “delante” siempre en “apertura”.

### **2.3. En el origen de la palabra, una llamada a la vez que una respuesta. El aporte de Jean-Louis Chrétien**

#### *2.3.1. Palabra precedida por una llamada. En el origen de la palabra, una llamada*

Una vez que hemos analizado desde el aporte de Ricoeur y Croatto el proceso hermenéutico de la Palabra y el acto de escribir por parte de nuestro monje mártir, queremos dirigirnos al origen de este proceso de la mano de Jean-Louis Chrétien.<sup>213</sup> Es decir, concluimos el capítulo remitiéndonos hacia donde se origina el mismo. Este autor nos hace pensar el origen y surgimiento de la palabra en la dinámica de la llamada y la respuesta. A su vez, con este autor

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, 89. Más adelante dice: “Cuando un profeta de Israel habla en nombre de Dios (y menciona su palabra) en realidad lo está «leyendo» o escuchando en la vida de su pueblo, en la infidelidad o en el sufrimiento del mismo, codificados como juicio o como promesa de salvación. Dios está en el acontecimiento, y el profeta elabora en “palabras” esa presencia divina en la vida... La misma Biblia nos orienta a la lectura de Dios en los sucesos del mundo y nos enseña justamente a reconocerlo cómo se manifiesta ahora y no como repetición del pasado” *Ibid.*, 115-116.

<sup>213</sup> Jean-Louis Chrétien nació en París el año 1958. Tras licenciarse en la Escuela Normal Superior y conseguir la agregación de filosofía, se convirtió en profesor y, posteriormente, en catedrático de filosofía en la Universidad de la Sorbona-París IV. Allí enseñó historia de la filosofía de la Antigüedad tardía y de la alta Edad Media y desde 1985 publicó seis poemarios y una veintena de libros de filosofía y teología. Chrétien ocupa un lugar singular en el panorama intelectual galo. Según la Encyclopædia Universalis del 2017: “a la vez fenomenólogo, teólogo y poeta, profesor y erudito, no se reduce a ninguno de estos calificativos. [...] Para él, la filosofía, la teología y la poética son modalidades irreducibles de un mismo lenguaje, próximas y separadas”. En 2012 recibió el Premio Cardenal Lustiger, de la Academia Francesa, para el conjunto de su obra. Sus obras le han hecho merecedor de un puesto al lado de Jean-Luc Marion, Michel Henry y Emmanuel Levinas. Entre sus obras podemos citar *De la fatigues*, 1996; *L’Effroi du beau*, 1987; *La llamada y la respuesta*, 1997; *Lo inolvidable y lo inesperado*, 2003; y *La mirada del amor*, 2005. Falleció en París en año 2019, Cfr. J. L. CHRÉTIEN, recensión de E. URTEAGA, *Fragilité*, París, Les Editions de Minuit, 2017, Ideas y Valores 170 (2019), en SCIELO [en línea], [http://www.scielo.org.co/scielo.php?%3Fscript%3Dsci\\_arttext%26pid%3DS0120](http://www.scielo.org.co/scielo.php?%3Fscript%3Dsci_arttext%26pid%3DS0120) [consulta: 24 de mayo 2020].

estamos en la antesala del capítulo 3 donde nos adentraremos en los textos mismos de Christophe que reflejan esta dinámica de manera poética-mística.

En primer lugar, muestra éste fenomenólogo cómo el surgimiento de la palabra se relaciona con una acción que nos tiene como pasivos y a dicha acción la denomina “llamada” porque “sólo hablamos llamados, llamados por lo que hay que decir, y, sin embargo, lo que hay que decir únicamente se aprende y se oye en la propia palabra”,<sup>214</sup> dándonos a entender así que existe una acción previa aunque no ajena a nosotros sino dentro de nosotros mismos que se conoce y se explicita, se muestra y manifiesta cuando se dice la palabra. Por eso dirá: “entre mi voz que habla y mi voz que oigo, vibra el espesor del mundo cuyo sentido intenta decir, ese sentido que la ha atrapado como de una dentellada, de forma inmemorial”. Lo dice también metafóricamente cuando manifiesta: “en el movimiento por el que llegamos a la palabra, la aprendemos para atraparla, estando siempre ya atrapados en ella y siendo llamados por ella”.<sup>215</sup> Y, de esta manera nos presenta lo que vendría a ser el núcleo de lo que se propone en su libro:

“¿Cómo pensar la llamada que nos hace hablar? ¿Cómo pensar la palabra que responde y sólo oye respondiendo? ¿Cómo pensar la voz, único lugar en que se encarnan la llamada y la respuesta? ¿Cómo pensar esa voz carnal sin la cual el espíritu carecería de herederos? Si la voz escucha, el cuerpo escucha, a través de todos los sentidos: ¿cómo pensar semejante posibilidad?”<sup>216</sup>

Cuando Christophe Lebreton da comienzo a su cuaderno de oración, así nos presenta en una admirable síntesis su proceso orante como lector, intérprete y “artesano” del escribir:

“Este hermoso cuaderno, depositado sobre mi pupitre de escolar el día de San Cristóbal, me invita a acercarme y me hace señas de escribir en su clausura. Sin traicionar el silencio de sus páginas. Es necesario seguir las líneas,  
 escuchar lo que dicen las verticales,  
 colocar luego las palabras según van viniendo una tras otra,  
 y desarrollar la frase.  
 Ésta puede discurrir con rapidez, apresurada, animada con  
 un sentido que la oriente y la arrastre fuera de la página  
 hacia las palabras de otro  
 del que soy  
 el asiduo lector

---

<sup>214</sup> J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 17.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*, estas preguntas serán el hilo conductor del desarrollo de su obra que tiene cuatro capítulos y anticipa el resumido contenido de cada uno: en el primero, tratará el entrelazamiento en la palabra, de la llamada y la respuesta; en el segundo, se interrogará sobre el vínculo entre los sentidos y la voz; en el tercero, se detiene en el análisis de la “voz interior” y acerca de la posibilidad de precedencia a la llamada; por último, en el cuarto estudiará la cuestión del cuerpo y la llamada.

en este lugar que llamamos escritorio”.<sup>217</sup>

Y aquí, desde el aporte de Jean-Louis Chrétien, podemos percibir cómo su escribir y su palabra tienen surgimiento en la “pasiva-actividad” de una llamada. Las expresiones “me invita”, “me hace señas”, “seguir las líneas”, “escuchar lo que dicen las verticales”, “colocar las palabras según van viniendo”, “palabras de otro del que soy asiduo lector” hablan de una llamada que luego se hará respuesta orante-escrita. Recordamos que Lebreton es un monje cuyo trabajo cotidiano se relaciona con el trabajo de una Palabra que recibe en el ejercicio de la *Lectio Divina*, tal como vimos en el capítulo 1 de este trabajo.<sup>218</sup>

Esto nos ayuda a pensar con el filósofo Chrétien que el origen de la palabra tiene que ver con una llamada y no adquiere dicha entidad como tal sólo en la respuesta. Dicho de otro modo, la palabra no se configura sólo como respuesta a una llamada sino que “la palabra nos es dada, sólo la tomamos recuperándola”.<sup>219</sup> Y podríamos parafrasear a este autor para decir que nuestro monje mártir “toma la palabra escribiéndola”, o por decirlo de otro modo, la “recupera escribiéndola” hasta el punto de considerarse así mismo “palabra” cuando confiesa en su cuaderno: “Me falta asiduidad para llevar adelante el diario que apunta en el fondo experimentar mi existencia como una palabra que se va notando aquí. Por hablarte de esta manera”.<sup>220</sup>

Pregunta Jean-Louis a partir de lo que venimos diciendo:

“¿constituye el entrelazamiento de la llamada y la respuesta un círculo vicioso o revela que no hay diferencia alguna entre afirmar que la palabra proviene de la llamada y que la primera palabra proferida es una respuesta, que toda palabra originaria, como la de la poesía, responde y solo es originaria respondiendo?”<sup>221</sup>

<sup>217</sup> SD 19, 08/08/1993. La escritura, en Christophe, “se ha vuelto metáfora de la vida misma”, para él, “la habitación nupcial del corazón es la escritura misma: en esto consiste su genialidad y actualidad”, C. AVENATTI DE PALUMBO, “Hospitalidad nupcial y escritura posmoderna: la poesía mística de Christophe Lebreton”, en *Veritas* 40 (2018), 152 [online].

<sup>218</sup> Interesante considerar, además, cómo en sus homilias, Christophe, cuando habla del Evangelio, frecuentemente utiliza la imagen de alguien que viene al encuentro e invita a los oyentes a dejarlo venir: “Laissons venir à nous cet Évangile” o también “deux mots qui se sont comme détachés de l’écriture, di texte et qui son venus à moi”. Y expresa que esa palabra viene también dicha como la palabra del esposo a su esposa: “comme un époux parle à sa bien-aimée” en ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Lorsque mon ami me parle. Homélies de frère Christophe Lebreton pour Avent/Nöel – Carême/Temps pascal (1989-1996)*, Godewaersvelde, 2010, 20 y 23.

<sup>219</sup> J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 21.

<sup>220</sup> SD 30, 05/09/1993. Leída esta dinámica teológicamente podemos decir con González de Cardedal: “La existencia cristiana está sostenida por dos pilares, uno divino y otro humano: La llamada de Dios, su palabra en el tiempo, los profetas, Cristo; la respuesta del hombre en determinación de la vida entera desde la llamada. A la iniciativa divina la llamamos revelación, a la correspondencia humana fe”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, 58-59.

<sup>221</sup> J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 21-22.

Y se responde diciendo que “sólo hablando escuchamos realmente la llamada silenciosa de la palabra”.<sup>222</sup>

Podríamos decir, entonces, que la palabra no tiene que ver con el proferirla o escribirla sino con la llamada que se percibe, se patentiza y adquiere conciencia de sí en la respuesta misma que es la palabra. En este sentido, expresa este fenomenólogo que estamos siguiendo, una palabra que es anterior a la noción de signo, puesto que “es la condición de posibilidad de su constitución y esa llamada que convoca repite y responde, elevando y transfigurando”.<sup>223</sup> Una palabra que está en la llamada pero que se patentiza en la respuesta por eso dirá que “donde surge la llamada arde la palabra.”<sup>224</sup>

Además, esta dinámica que se sucede en el origen de la palabra tiene para este filósofo, un sentido creacional y transfigurador, ya que el sentido de la llamada y la respuesta se transforma radicalmente cuando la llamada crea al que responde:

“Cuando el origen de la llamada se convierte en el Dios creador, pierde su neutralidad; es el propio Verbo y la llamada de la belleza que se difunde remite a otra llamada, a una llamada absoluta, la llamada creadora, por así decirlo clavada en lo íntimo del silencio divino”.<sup>225</sup>

La llamada, de esta manera, “se desdobra. Dios llama en tanto que es la belleza misma, pero también en tanto que creador. Surgiendo al ser, respondemos. Y, porque el primer llamado se relaciona con el ser, “nuestra respuesta primera tiene que ver con el ser ahí”.<sup>226</sup> Una llamada que proviene del grito del Verbo, “en el que brotamos y surgimos al ser”, una llamada creadora que hace salir de la nada. Cada llamada del verbo es aún y siempre llamada creadora.<sup>227</sup>

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> Cfr. *Ibid.*, 24.

<sup>224</sup> Cfr. *Ibid.*, 26. Aquí Chrétien realiza un análisis sobre el tema de la llamada y la reminiscencia mostrando cómo la llamada es a la vez primer llamada y recuerdo, evocación: llamar es evocar, suscitando la reminiscencia. Pero la llamada como evocación, no repite una primera llamada, es primera en tanto que repite, su segunda vez, es realmente una primera vez. La llamada de lo bello es una llamada ella misma evocada en nosotros, llamándonos de nuevo a nosotros mismos, hiriéndonos en el corazón. Hace que abandonemos nuestros asentamientos y perdamos nuestra inmovilidad, sólo llama inquietando. Esto nos trae al recuerdo lo que en otro momento hemos citado en nuestro trabajo cuando Christophe habla del “yo te amo” que un día se le “apareció” y de lo cual no se había aún repuesto: una llamada que inquieta y agita, cfr. SD 26, 12/08/1993.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 32-33. Páginas antes presenta una importante disquisición filológica mostrando la relación entre belleza (*kalós*) y llamado (*kaléin*), cfr. *Ibid.*, 22ss.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 35. Hablando de Claudel dice: “cada cosa nos llama a liberar su verbo y también esa llamada es verbo... en la poesía todo *kalein* es *anakalein*, toda llamada un volver a llamar, solo llamamos volviendo a llamar y acordándonos, y solo somos llamados volviendo a llamar y acordándonos”, *Ibid.*, 37-38. Mucho más adelante nos interesa citar aquí que, cuando el autor distingue conciencia de voz interior, hace interesante y relevante para

Cuando Lebreton comienza su cuaderno de oración, dice que la escritura que es “su alma, brota en su Verbo” y más adelante: “Eres Tú quien me habla, En fin, ver a mi hermano como persona que habla: rostro en el que se desvela el Verbo”.<sup>228</sup> Y es el verbo que se opone a la violencia armada: “Ante la gente armada, Jesús opone lo que es él: el Verbo. Habla”.<sup>229</sup>

Entonces, en el origen de esa creación de la palabra, existe para Chrétien una precesión: “llamada sobre el ser, la elección sobre la creación y el grito sobre la escucha, hace que el origen solo venga a nosotros habiendo venido ya, que venga a nuestra propia venida”.<sup>230</sup>

Por ello dice:

“La identidad entre el hablar y escuchar implica que hablar sea siempre volver a decir, volver a decir que descansa sobre un dejarse decir. Dejamos venir a nosotros la «voz silenciosa» del habla y nunca hablamos sin ser a partir de ella. Ella es quien nos da voz...el hombre es requerido, se necesita al hombre «para llevar el dicho silencioso a la resonancia del habla»”.<sup>231</sup>

Esto nos ayuda a pensar que Christophe, entonces, cuando escucha, escucha escribiendo, escribe escuchando, y escucha “dejándose escribir”: “Eres tú el amigo eres tú quien golpea, y me pides abrigo, quieres narrar en mí una historia que me sucede”.<sup>232</sup>

En este sentido, para Jean-Louis es necesario mirar al hombre como el “portador” del habla.<sup>233</sup>

“el mensaje requiere mensajeros, o la misión misioneros...somos requeridos a hablar, pero también nos requiere el habla...¿Qué hay de esa habla nuestra, de parte a parte escucha y de parte a parte respuesta? Lo que la hace hablar es que la resonancia del silencio constituye para ella una llamada y una conminación...estamos atrapados en el habla desde que somos e incluso antes de proferir palabras y, en

nuestro trabajo la importante la distinción que realiza en San Agustín a partir de sus *soliloquios* donde, Agustín, habla con su propia razón distinguiendo esa voz de aquella del *maestro interior* donde el Verbo le habla, cfr. *Ibid.*, 62. Y también cuando cita a Fichte: "Tú y yo no estamos separados. Tu voz resuena en mí y la mía le hace eco", cfr. *Ibid.*, 82.

<sup>228</sup> Tal como ya citamos en la página 59: SD 89, 04/03/1994.

<sup>229</sup> SD 95, 27/03/1994.

<sup>230</sup> J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 40-41.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>232</sup> SD 19, 08/08/1993. Dicen al respecto Avenatti y Bertolini: “en su escritura, Dios se revela como un Amante inquieto, seductor e insistente...bien podríamos decir que en Christophe, en tanto hijo de su época, asistimos al pasaje de la muerte del sujeto a la reconstitución de la persona por efecto de la reciprocidad nupcial con Dios”, C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *Dios, el sediento amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes*, Bs. As., Ágape, 2016, 15. Si el amigo que golpea su puerta es Jesús, nos resulta adecuado pensar que Jesús no ha escrito nada, pero sí ha narrado y por eso no habla de “escribir” en él una historia, pero sí la narra por medio de su escribir.

<sup>233</sup> Antes había dicho: “Allí donde la llamada es pensada de forma tal que se sirve de nuestra voz desposeyéndonos completamente de ella, para que el origen no sufra alteración, pensada de forma tal que sea oída en sí misma y no en nuestra respuesta, se abole a sí misma, no llamando a nadie...solo oímos la llamada en la respuesta, en una voz alterada por ella, llevando a la palabra esa alteración que la entrega a sí misma como no siendo dueña de sí y soportando de manera insustituible su propia falta de herederos. La alteración no viene a ser una posesión ni una sustitución, J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 43.

ese sentido, ya hemos escuchado y obedecido siempre. El hablar de los mortales no descansa sobre sí mismo, «descansa sobre una relación con el hablar del habla»; no es otra cosa que esa relación. Hay escucha en la medida en que hay pertenencia a la conminación del silencio”.<sup>234</sup>

### 2.3.2. *La visibilidad de la voz y la audibilidad de la visión. El lugar de la escritura*

Luego del desarrollo anterior, Chrétien lanza la gran pregunta que lo acompañará en este camino de análisis y será acerca de la visibilidad y la audición de la voz ante la belleza que llama: “¿existe un visible inaudible o una voz visible...? donde ya no cabe escuchar ya nada hay que ver, ¿Cómo pensar esa voz visible?”<sup>235</sup> Y dirá al respecto que la belleza visible se hace propiamente visible cuando nos habla y la interrogamos. Para verla en tanto que bella, es preciso que nos diga algo y lo visible sólo alcanza su pleno resplandor entregando su resonancia. El propio esplendor es vocal. No es sólo que el ojo escuche, sino que sólo escuchando ve verdaderamente. Más íntima a la mirada que la propia visión es su escucha, por eso, para este pensador, la voz visible es la belleza, pero sólo es visible para la mirada que la escucha y, por tanto, la interroga. La mirada que desnuda nunca desnuda más que una voz, siendo ella misma voz, en la espera y el recuerdo de lo que la excede.<sup>236</sup>

Entonces, para este autor, existe un voz visible y audible. Y, a partir de esto, podemos encontrar el lugar de la escritura cuando se pregunta si en esta visibilidad de la voz, la poesía, la escritura, el escribir no son precisamente uno de los sustentos de esa voz visible que es audible a la vez. La voz humana es audible, la voz de Dios es realmente visible, porque todas

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 49. Y cita la famosa expresión de San Agustín donde muestra qué es lo que éste ama cuando ama a Dios: “cierta luz y cierta voz, cierto perfume y cierto abrazo” *Confesiones* X, VI, 8. Ya anteriormente Chrétien había cuestionado aquello de que el ver es propio de los griegos y el oír propio de los hebreos, preguntándose acerca de lo que ocurre con esta antítesis si lo visible mismo, en la belleza, nos llama y nos habla, cfr. *Ibid.*, 30.

<sup>236</sup> Cfr. *Ibid.*, 51. Más adelante, vuelve al entrelazamiento entre visión y audición, diciendo que cada una de ellas está cargada de la otra, del corazón de ella misma como de su propio exceso y así es está claramente afirmado en las tradiciones religiosas judías y cristianas. No cabe oponerlas al helenismo por la mera primacía de la audición sobre la visión, salvo añadiendo que para ellas el ojo escucha y la palabra ve, lo que modifica el sentido de cada una. Así, cuando Santo Tomás estudia el lugar de la visión imaginaria en la profecía plantea una primacía de la audición. El profeta oye palabras que expresan una verdad inteligible. Y cita un texto interesante del éxodo donde se observa esta realidad: “el pueblo veía las voces” (Ex. 20,18), no se dice “oía las voces” sino “veía”. Entonces, existe un voz visible y audible, cfr. *Ibid.*, 54. En otra obra, Chrétien dirá: “ver y escuchar se entrelazan porque sólo escucha un ser que mira, y sólo mira un ser que escucha”, citado de J. L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, Paris, Press Universitaires de France, 1998, 56-57 por C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *Dios, el sediento amante*, 199.



visible y la vista audible cuando a partir de su *Lectio* con el relato del ciego de nacimiento dice:<sup>241</sup> “El relato me llega al alma...VE a lavarte al Enviado, La obediencia lleva a la visión: Eres Tú quien me habla, En fin, ver a mi hermano, ver a mi hermano como persona que habla: rostro en el que se desvela el Verbo”.<sup>242</sup>

Es interesante también traer aquí la expresión que utiliza cuando hace patente su experiencia fundante de Dios, no habla sólo de una voz que oye o de una visión que tiene, sino de ambas que se suceden en él recíprocamente: “Tu *yo te amo* un día se me apareció. De ello aun no me he repuesto”.<sup>243</sup> No habla de una voz que resuena en su interior sino de una “aparición” de una voz que dice relación a una “visión”. Y lo confirma más adelante cuando volviendo a dicha experiencia dice “ausente en concreto, me salva por un instante, me despabila desde el interior mismo de este *te amo* dicho, profesado, como si le estuviera mirando”.<sup>244</sup> Nuevamente aquí se entrelazan y entrecruzan recíprocamente la mirada y la voz tomando cada una el lugar de la otra.

También la visibilidad tiene que ver no sólo con el escribir sino también con el leer. Chrétien citando a J. Leclercq expresa:

---

proclamarte  
en silencio de amistad”.

C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *Ama hasta el fin del fuego*, 53.

<sup>241</sup> Cfr. Jn. 9, 1-41. Ya citamos el mismo texto cuando analizábamos el aporte ricoeuriano, pero nos parecía volver a citarlo en el contexto de lo que venimos desarrollando desde el aporte de Chrétienne

<sup>242</sup> SD 89, 14/03/1994. También se podría decir que si vamos a la conocida etimología de obediencia (*ob-audire*) existe una implicancia de este “escuchar” con el “ver” cuando dice: “La continuación la va inventando en mí Jesús por el Don. Es cuestión de obedecer. ¿Imagen de Dios en estas circunstancias? Deseo de ver. Y la vida como una purificación de la mirada. En mi carne: VERTE”, SD 151, 01/12/1994 Sin citarla explícitamente utiliza la expresión de Job 19, 26. Si en su cuerpo siente que escucha la voz de Dios, se “narra” una historia, también se ve su presencia. Y resulta importante traer aquí el deseo que tiene Job en este discurso, versículos antes del citado, que seguramente ha sido también el deseo de Christophe contenidos en la expresión que rescata del él sin citarlo: “¡Ah, si se escribieran mis palabras y se las grabara en el bronce; si con un punzón de hierro y plomo fueran esculpidas en la roca para siempre!” (Job. 19, 23-24).

<sup>243</sup> SD 26, 12/08/1993.

<sup>244</sup> SD 151, 01/12/1994. A propósito de este entrecruzamiento recíproco, dice Cecilia Avenatti con respecto a las palabras de Didier sobre el perfil de escritor que tenía Lebreton: “Al introducir su perfil de escritor, Didier destaca que «son poemas para ver tanto como poemas para oír», «ver el dibujo significativo de las palabras, su enraizamiento o su vuelo en la página», «una verdadera geografía, tanto para contemplar desde lo alto, como visto desde el cielo en visión global, como para leer siguiendo el sendero de las frases» ¿De dónde proviene este modo peculiar de escribir? La palabra y el dibujo estuvieron unidos desde el comienzo de la escritura. Sabemos que más allá de los orígenes pictográficos e ideográficos de las escrituras antiguas...lo cierto es que el proceso de alfabetización en occidente alejó el signo lingüístico de la imagen”, luego refiere que los intentos de la poesía experimental de los años 60 y 70 fueron los de atravesar las fronteras del signo textual convencional, para que diga lo que está más allá de sí a través de otros lenguajes no gobernados por la racionalidad pura sino por la iconicidad simbólica. Entonces, en la poesía actual, la lengua conceptual rehúye la sintaxis y los signos de puntuación modificando el lugar de la palabra en el espacio. Y Christophe escribe poesía mística siguiendo la tradición vanguardista del siglo XX., Cfr. C. AVENATTI DE PALUMBO, “Hospitalidad nupcial y escritura posmoderna”, 149.

“la práctica de la lectura en voz alta – incluso sólo para uno mismo, haciendo del leer un escuchar, en la propia voz, la voz de otro – muestra cómo por un instante podemos ser, en cuerpo y alma, el lugar de reposo de un espíritu siempre de camino. J. Leclercq la describe así: «en la Edad Media, como en la Antigüedad, normalmente se lee, no – como hoy – principalmente con los ojos, sino con los labios, pronunciando lo que se ve, hablándolo, y con el oído, escuchando las palabras que se pronuncian, oyendo, como se dice, las *voces paginarum*. Uno se entrega a una auténtica lectura acústica: *legere* significa al mismo tiempo *audire*; sólo se comprende lo que se oye»”.<sup>245</sup>

Por último, la visibilidad audible o la audición visible se relaciona con la dimensión sinestésica, tiene que ver con el cuerpo:

“La voz humana sólo habla respondiendo. Esa respuesta en la que se constituye e inmediatamente se entrega y se libera al mundo, en una irreparable y fugitiva resonancia, eso que poseemos de más propio está, pues, alterado desde siempre y para siempre...El ojo escucha y la voz mira, extáticamente. El sentido de los sentidos es el exceso de sentido, que únicamente se da por y en el verbo. Ahora bien, sólo hay voz carnal y ésta supone, para ser lo que es, la integridad de nuestro cuerpo, al que convierte retroactivamente en un portavoz y, por lo tanto, en la más alta manifestación del espíritu. Incluso antes de que se haya pronunciado una palabra, la aparición de un cuerpo humano constituye de antemano la custodia de lo invisible porque lleva en su seno, de parte a parte, la palabra, prometiéndonosla y ya prometido por ella. A este pensamiento de una mirada siempre en éxtasis y de una voz siempre en éxodo en sus inseparables respuestas a la llamada, la propia carne que elevan a su gloria propia parece, sin embargo, plantear una dificultad. La mirada y la escucha la ponen en juego en su integridad; pero ¿se agota por ello en ellas? ¿En qué sería extática la oscura interioridad de la carne, en su sufrimiento o en su gozo? ¿Cómo se ofrecería a una llamada que, de antemano, la excedería? El cuerpo sensible — y táctil en la más amplia acepción— sólo es tal porque se siente a sí mismo y cada una de sus sensaciones, aun cuando conduxese a lo que es otro que él, parece devolverlo a sí mismo. Sentir el calor o el frío del aire o el agua en los que nos encontramos nunca consiste sólo en constatar sus cualidades; es, inmediatamente, sentirse a uno mismo calentado o enfriado”.<sup>246</sup>

Por eso dirá que las relaciones entre carne y palabra están, pues, íntimamente relacionadas con el horizonte del estudio que realiza.<sup>247</sup>

Es importante rescatar a raíz de esta relación que hace Chrétien, la expresión de nuestro monje cuando expresa: “Sí, nos haces correr por el camino de tus mandatos...no tan fáciles de oír. Somos un cuerpo a la escucha”.<sup>248</sup> Incluso define su vocación monástica en este rica interacción y reciprocidad entre el ver, el oír, la palabra y el cuerpo cuando dice: “Cuando se

---

<sup>245</sup> J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 62. Aquí nos atrevemos a parafrasear a Leclercq para decir también que en Lebreton se podría decir que se hace visible la voz en la escritura, o mejor dicho, se escucha escribiendo como se “escucha leyendo”.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 103-104. Lo trata ya en su último capítulo que es el IV.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 105. Más adelante siguiendo su línea argumentativa, cita la afirmación del escultor ciego evocado por Roger de Piles: “Mis ojos están en la punta de mis dedos” y la poesía de Octavio Paz: “Con los ojos te palpo, / te miro con las manos”; “Yo veo con la punta de mis dedos, / lo que mis ojos palpan”, *Ibid.*, 129-130.

<sup>248</sup> SD 44, 28/12/1993. Lo hace a partir de su oración con el Salmo 32.

trata de ser monjes aquí, el cuerpo -en la mejor de las hipótesis- se caracterizará por...su oído muy atento, su mirada y su acento de Nazareno-trapense: y su estatura de niño”.<sup>249</sup>

Precisamente, luego del análisis que realiza sobre la dimensión sinestésica, Jean-Louis Chrétien dice que los místicos hacen de este sentido fundamental para la vida el más elevado para el espíritu. Y, ejemplificando con San Juan de la Cruz, dice que el “toque de Dios” del cual él habla tiene lugar:

“sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria... La «mano misericordiosa del Padre», con la que así nos toca, es el Hijo. Es, por tanto, el «Verbo (...), que es el toque que toca al alma». Ser así tocado en la propia sustancia por el Verbo, más allá de cualquier imagen, es propiamente escuchar, escuchar con todo el propio ser, cuerpo y alma, sin que haya nada en nosotros que escape a la escucha y se mantenga fuera de ella, en virtud de la transfiguración graciosa que ese mismo toque realiza. No hay más que el oído que escucha; también el ojo lo hace, y responde. Pero su posibilidad de hacerlo echa raíces, en último lugar, en la totalidad de la carne. La carne escucha. Y escuchar así es lo que hace que responda”.<sup>250</sup>

Por eso dirá también al concluir su obra:

“Cuando el cuerpo íntegro irradia y arde por ese divino contacto, se hace canto y verbo, pero lo que, con todo su ser reunido y recogido por el Otro, canta es lo que no puede decir, lo que lo excede infinitamente, un exceso al que el propio tacto está destinado y que en la más humilde de las sensaciones, en el menor contacto aquí, ya nos estaba para siempre”.<sup>251</sup>

Entonces, cuando Christophe dice que “algo en su carne” ha tomado “forma de escritura” como también cuando expresa: “Sí, Jesús tiene necesidad de penetrar nuestra carne para poderse llamar de veras Resucitado Viviente. La fe es comenzar con el Verbo: a hablar de verdad. Hablar claro. Es toda la existencia en acto del *yo te amo*”,<sup>252</sup> estamos encontrando ésta importante dinámica que nos presenta Jean-Louis Chrétien.<sup>253</sup>

#### 2.4. *Balance*

Hemos intentado en este capítulo desde la ciencia hermenéutica sistematizar sucintamente la dinámica que se da en Christophe Lebreton en el escribir de su cuaderno de

<sup>249</sup> SD 92, 20/03/1994.

<sup>250</sup> J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 151.

<sup>251</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>252</sup> SD 99, 03/04/1994: “Este verso sintetiza el estilo de la poesía mística nupcial para el siglo XXI: el cuerpo hecho escritura como origen de la palabra”, C. AVENATTI DE PALUMBO, “Hospitalidad nupcial y escritura posmoderna” 158.

<sup>253</sup> SD 37, 03/12/1993.

oración. Tanto Paul Ricoeur, Severino Croatto como Jean-Louis Chrétien, nos han ayudado a comprender mejor el doble “movimiento” hermenéutico que se da en nuestro autor tanto en su interpretación de la Palabra de Dios y los acontecimientos sucedidos a su alrededor como así también en su proceso de escribir y nos ha hecho descubrirnos a nosotros mismos como sujetos testigos del segundo movimiento que nos permitió acceder al primero haciendo nuestro propio movimiento hermenéutico auto implicándonos en él.

Con respecto al primer movimiento hermenéutico que se refiere a Christophe como lector e intérprete de la Escritura y de los acontecimientos que se suceden a su alrededor podemos resaltar estos aspectos:

- a. Su escribir revela una recepción e interpretación creativa, libre y, porqué no, original de Lebreton. El concepto de obediencia en Christophe está totalmente transido de esta realidad de escucha y apertura donde las Escrituras y los acontecimientos con los que se encuentra permanentemente en actitud oyente le hacen interpretar creativamente como un lector original entre “múltiples lectores” que a lo largo de los siglos han encontrado una palabra para su realidad. Por eso, cuando comienza su cuaderno manifiesta que se le hace necesario escuchar y colocar las palabras según le van viniendo, siendo así un asiduo lector (receptor) de las palabras de otro. Su *scriptorium* monástico es el ambiente donde se sucede esta “obediente” lectura que no tiene que ver sólo con una recepción fija sino en movimiento de apertura y creatividad, hasta el punto de sentir que Dios le llama a él mismo “*lectio*”. La oportunidad de las múltiples lecturas como contraparte dialéctica de la autonomía semántica del texto, tal como lo expresa el beato Christophe cuando dice que obedecerá a las palabras con una “apertura” que lo obliga. Y, si en otro momento, experimenta su propia existencia como “palabra”, más adelante sentirá por su obediencia en la lectura-escucha de la palabra que su existencia es también “lectura” (*lectio*).
- b. El fruto de su escritura no se entiende sin la vivencia profunda de “proximidad” y familiaridad, ya que por su lectura “ha rescatado” al texto de la separación de la distancia y lo ha colocado en una nueva proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio. Él accede a los textos bíblicos en su *Lectio* cuya “comprensión escritural” dan cuenta de una lectura-escritura siempre en apertura y novedad.

- c. Christophe en su ejercicio de comprensión de los textos bíblicos en su *Lectio Divina* se “apropia” del mismo, pero no a modo de “posesión” sino que “siguiendo la flecha del sentido” del mismo, da inicio a una nueva autocomprensión. Al comprender los textos bíblicos se comprende mejor a sí mismo y lo que se sucede a su alrededor.
- d. Teniendo en cuenta que el texto no tiene su origen sólo en una fijación de palabras sino que está condicionado por un acontecimiento y quien realiza el ejercicio de comprensión no se encuentra sólo con un conjunto de palabras y frases interrelacionadas sino a la vez con un acontecimiento, nuestro monje mártir, cuando ora e interpreta los textos bíblicos y mira la realidad no se encuentra con un “texto” de signos fijos sino con acontecimientos salvíficos que se siguen actuando en su realidad actual y hacen de su posterior escritura también un “escribir” actuado.
- e. En el ejercicio de la *Lectio Divina* por parte de nuestro autor, lo vemos como un receptor que descifra interpretando a Dios que aparece como emisor y lo hace de manera situada, a través de los textos inspirados. Como dijimos en el punto anterior, no lo hace de manera arbitraria, sino que el contexto en el que vive le ayuda a “clausurar” en una dirección haciendo una interpretación situada, creativa y profunda.
- f. El origen de su palabra hecha escritura tiene surgimiento en la “pasiva-actividad” de una llamada. Las expresiones “me invita”, “me hace señas”, “seguir las líneas”, “escuchar lo que dicen las verticales”, “colocar las palabras según van viniendo”, “palabras de otro del que soy asiduo lector” hablan de una llamada que luego se hará respuesta orante-escrita. Recordamos que Lebreton es un monje cuyo trabajo cotidiano tiene que ver con el trabajo de una Palabra que recibe en el ejercicio de la *Lectio Divina*.
- g. En esa escucha, Lebreton escucha escribiendo y escribe escuchando, o bien escucha “dejándose escribir” cuando dice: “Eres tú el amigo eres tú quien golpea, y me pides abrigo, quieres narrar en mí una historia que me sucede”.

Con respecto al segundo movimiento hermenéutico donde nos adentramos en su escribir, podemos resaltar estos aspectos:

- a. La escritura, aún cuando, es considerada como sustitución de la expresión vocal, fisonómica o gesticular donde el factor humano desaparece y las “señales” materiales transmiten el mensaje, en el “escribir teologal” lebretoniano, el factor divino-humano no desaparece, sino que aparece plasmado. Cuando Christophe

escribe lo hace a partir de otra escritura que en la que el factor divino (inspiración) y humano (el autor sagrado) no desaparecen o se esconden detrás de las “señales” que vehiculizan el mensaje, sino que se hacen patentes a través de ellas.

- b. La escritura no se reduce a una mera fijación material ya que la serie de efectos sugiere que el discurso humano no está meramente preservado de la destrucción al quedar fijado en la escritura, sino que está profundamente afectado en su función comunicativa. Como consecuencia de ello, la escritura toma el lugar del habla y se da una especie de atajo entre el sentido del discurso y el medio material. Esto nos lleva a decir que la escritura de nuestro monje mártir refleja el habla ya que revela rostros, gestos, cuerpo, vidas, etc. Por eso, es capaz de decir que algo en su carne ha tomado forma de escritura y en esa escritura refleja el habla.
- c. Teniendo en cuenta que la iconicidad significa la revelación de una realidad más real que la realidad ordinaria y se la puede considerar como el aumento estético de la realidad, o la re-escritura de la misma, desde aquí se puede comprender la escritura como un caso particular de la iconicidad, donde la inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis. Esto se ve reflejado en Christophe cuando en su cuaderno de oración muestra que no sólo escribirá sino también “transcribirá”, una acción escritural que trasciende la escritura y la transforma.
- d. Si tenemos en cuenta que un texto está transido de acontecimiento y no se reduce sólo a ser considerado un conjunto de signos fijos sino que éstos deben “actuarse” cuando se lo usa para decir algo sobre algo, entendemos porqué Christophe coloca funciones a su escritura (“mariana”, “crucificada”, “deja ver”, etc.) mostrándonos así que su texto no tiene el sentido sólo de una plasmación o una fijación sino que se sucede al interno una dinámica propia, es un texto “actuado”, es un texto transido de acontecimiento.
- e. El escribir de Christophe tiene a Dios como receptor-emisor ya que aquel manifiesta una obediencia a las palabras que se le vienen y una historia que se escribe en él. No existe en este segundo movimiento un emisor y un receptor fijos, sino que ambos son emisor-receptor constantemente en el escribir lebretoniano.
- f. Considerando que los factores emisor, interlocutor y contexto en este segundo movimiento hermenéutico de alguna manera “mueren” o desaparecen para favorecer o contribuir a una apertura polisémica, en las adjetivaciones que Lebreton

coloca a su escribir mismo descubrimos que más que una “muerte” del autor o desaparición, como así también del interlocutor, se sucede una “pascua” de la escritura ya que su interlocutor vive y su escribir refleja algo más y algo siempre nuevo por estar transido de la palabra siempre viva y eficaz. En su dinámica escritural el interlocutor (Dios) toma el lugar del emisor (Christophe) quien muere para que la palabra del interlocutor viva. Creemos que aquí reside el sentido profundo de esta muerte-pascua de Christophe cuando dice que su escritura será “crucificada” porque será marcada por Dios.

- g. Consideramos que nosotros también accedemos a estos movimientos hermenéuticos cuando nos posicionamos desde nuestro ser receptor siendo testigos del primer movimiento de su escucha a través del segundo movimiento hecho escritura. Posicionándonos así entre otros que han trascendido este diálogo original situacional que proyecta una nueva escritura, un nuevo sentido en un nuevo contexto. Transitamos el ejercicio de la apropiación del texto y su “relectura” escribiendo, con la certeza de saber que mientras mayor es la distancia, mas fecunda puede ser la exploración de la “reserva-de-sentido” del texto, intentando respetar al máximo su sentido original.
- h. Frente a la llamada de la palabra reconocida por Christophe, éste responde escribiendo. Si la palabra dada se toma recuperándola, en nuestro monje observamos cómo él la toma “escribiéndola” como sinónimo de recuperación o, por decirlo de otro modo, la “recupera escribiéndola” hasta el punto de considerarse así mismo “palabra” cuando manifiesta en su cuaderno de oración su experiencia de sentir la propia existencia como una palabra.
- i. Si la facultad llamada “visionaria” del poeta obedece al verbo de lo visible, porque escucha viendo y por ello ve, y la escritura es el vehículo de la visibilidad audible o de la audición visible, en las primeras páginas del cuaderno de oración lebretoniano ya se observa este intercambio ya que a través de su escribir tiene el deseo de ver y en la visibilidad escritural está presente su obediencia a las palabras que le llegan. Vemos conjugada en él la visión (“verte”), la audición (“obedecer a palabras”) y la escritura (“escribir nada más que lo que hay que decir”). Su escribir con los adjetivos o las funciones que él le asigna, no sólo nos está insinuando que se trata de una escritura que tiene “cuerpo” y funciones, sino que es capaz de hacer “ver” y en algunos momentos no habla de una voz que resuena en su interior sino de una

“aparición” de una voz que dice relación a una “visión”, entrelazándose y entrecruzándose así recíprocamente la mirada y la voz tomando cada una el lugar de la otra.

Nos adentraremos ahora en el último capítulo que nos centrará ya en el análisis de los textos mismos de Lebreton. Este análisis implicará mostrar cómo se cristaliza el movimiento hermenéutico descripto a partir de los textos mismos.

**CAPÍTULO III:**  
**DIMENSIONES DE UN ESCRIBIR TEOLOGAL**

Hemos llegado al último capítulo. Fuimos mostrando en el primer capítulo la necesidad de comprender e interpretar los textos de Christophe Lebreton desde el contexto de su estado de vida, espiritualidad y situación particular que se vivía a su alrededor. Luego, en el segundo capítulo, con los aportes de la hermenéutica y la fenomenológica, hemos intentado una reflexión en diálogo que nos ayude a comprender el proceso hermenéutico que se sucede en la vivencia de nuestro autor, tanto en su interpretación de la Palabra de Dios como en el proceso de su escribir.

Ahora nos introduciremos de lleno en los textos que manifiestan este proceso hermenéutico. Ya hemos mostrado en el capítulo I el significado de este “escribir teologal”, aquí nos adentramos en las dimensiones del mismo.

Podríamos decir que no existe el escribir teologal de Lebreton si éste no bebe de la fuente teologal que es su encuentro cotidiano con la Palabra de Dios en la *Lectio Divina*, en la liturgia, en la comunidad y en los acontecimientos. La Palabra de Dios se convierte en el fundamento principal por el cual los monjes de Tibhirine deciden permanecer en ese lugar. Y esa lectura se convierte así en la clave y la tonalidad adecuada desde la cual nuestro monje místico y poeta es capaz de leer, interpretar y discernir de una manera novedosa, atrayente y profunda su propia vida y la de su comunidad en el contexto difícil que estaban viviendo:

“¿A quién iríamos, Señor?  
 Tu palabra aquí nos da vida eterna.  
 Tu palabra nos hace vivir por siempre  
 tu Palabra, en nosotros para los demás, y en ellos para nosotros.  
 ¿A quién iríamos...? Casi tenemos decidido marchar, pero lo vamos dejando: Tu Palabra nos hace vivir aquí, y nos quedamos, permanecemos. Ven, Señor, eh Tú, ven acá”.<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> SD 101, 11/04/1994. En uno de los aniversarios de su natalicio es capaz de decir que acoge el Evangelio del día como regalo de su cumpleaños inspirado en el salmo 118, 105: “Acojo el Evangelio como regalo de mi cumpleaños: luz sobre mis pasos”, SD 140, 11/10/19. Y también habla de la necesidad de volver a la fuente pura del evangelio: “Vuelta a la fuente pura del Evangelio, según la Regla de san Benito”, SD 64, 26/1/1994. En una homilía del 3º Domingo de Adviento, el 20 de diciembre de 1991 habla del Evangelio como del “buen día” cotidiano: “Tout l’Évangile ici est dit: comme un bonjour, comme un salut de Dieu en personne. Un bonjour à quelqu’un: avec des mots qu’il peut entendre. Dieu s’inculture...son langage se fait homme. L’Évangile de Dieu n’est pas un message, pas un discours, pas un sermon!”, ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Lorsque mon ami me parle. Homélies de frère Christophe Lebreton*, 52 y en otra del 6º Domingo de Pascua, el 16 de mayo de 1993 habla de María diciendo que “L’Évangile en elle peut se dire, s’écrire dans sa chair, la transpercer. Évangile de grâce et de vérité (Jn. 1,17). Pour tous”, 94. Es la experiencia que el vive en su dejarse “narrar” o “escribir” por Dios. Y le ayuda lo que Dom Bernardo Olivera, el Abad General de entonces, traducía del “hágase en mí” de María, en una homilía del 4º Domingo de Adviento, el 19 de diciembre de 1993: “*Me voici, que Dieu écrive en moi ce qu’il veut*, a dit Marie, selon Dom Bernardo, notre Abbé Général, dans sa lettre sur la *lectio divina*. Quand notre coeur est une lettre écrite par Dieu, toutes les lettres de Dieu résonnent dans notre coeur. Laissons résonner en nous cet Évangile”, 95. Dice al respecto M-D. Minassian: “De la Parole de Dieu, Christophe en est imprégné.

De esta fuente brotan las dimensiones de su escribir que él llama “escritura mariana”, “escritura habitada” y “escritura crucificada”, y que nosotros nos atrevemos a llamar “escritura natal”, “escritura pascual”, “escritura kenótico-relacional-fraternal” y “escritura recíproca”. Al resultar imposible el análisis detenido y exhaustivo de cada texto consideramos necesario realizar una selección que nos permita observar y constatar dichas dimensiones.

El sustantivo “escritura”, el verbo “escribir” en sus distintos tiempos verbales: “se escriben”, “escribiré”, “escribo”, “firmé”, “puse por escrito” y el sujeto “escriba” o “servidor”<sup>255</sup> (en relación a su oficio de escriba) se entrelazan de modo condensado en las primeras páginas de su cuaderno de oración porque a lo largo del cuaderno no se adjetiva más la escritura como en sus primeras páginas, sino que directamente se sucede.

### 3.1. *El “escribir teologal”*

La apertura de su cuaderno de oración nos permite comprender por el autor mismo su “escribir teologal”. Ya desde el principio se trasluce el entrelazamiento de los dos “oficios” propios de nuestro monje:

“Este hermoso cuaderno, depositado sobre mi pupitre de escolar el día de San Cristóbal, me invita a acercarme y me hace señas de escribir en su clausura. Sin traicionar el silencio de sus páginas. Es necesario seguir las líneas,  
escuchar lo que dicen las verticales,  
colocar luego las palabras según van viniendo una tras otra,  
y desarrollar la frase.  
Ésta puede discurrir con rapidez, apresurada, animada con  
un sentido que la oriente y la arrastre fuera de la página  
hacia las palabras de otro  
del que soy  
el asiduo lector  
en este lugar que llamamos escritorio”.<sup>256</sup>

---

Sa vie monastique est une organisation matérielle qui veut favoriser son écoute. Tout est disposition pour qu’elle soit du jour à la nuit entendue, lue, méditée, chantée, célébrée, priée, partagée et vécue. Elle intervient d’abord sur fond de silence, celui de la clôture”, M-D. MINASSIAN, *Frere Christophe, moine-martyr de Tihirine: scribe de la croix*, 86.

<sup>255</sup> Años antes en una de sus homilias del 1º Domingo de Adviento, el 2 de diciembre de 1990 tomando del Evangelio la palabra “servidor” lo asocia a la misión de ser un apasionado y enamorado como un poeta con estas preguntas retóricas: “*serviteur*...Est-ce une bonne nouvelle de s’entendre appeler *serviteur*? Est-ce que nous aimons ce mot...oui, on peut en être amoureux...des mots. N’est-ce pas ça un poète?”, ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Lorsque mon ami me parle. Homélies de frère Christophe Lebreton*, 20.

<sup>256</sup> SD 19, 08/08/1993. Texto que ya hemos citado en el capítulo 2.

En el prólogo del proyecto de publicación de sus poemas tiene expresiones parecidas y muestran cómo su escribir sin los cánones formales de una escritura “correcta” se refiere a las palabras que vienen hacia él y nos ayudan a entender el modo de su escritura muchas veces sin puntuaciones, con espacios en blanco, sin asiduidad diaria, en “declive”, con la impresión de estar desordenada o desorganizada siendo coherente así con lo que nos dice que “las palabras según van viniendo una tras otra” así las va escribiendo o mejor aún se siente empujado a ello:

“Hay que diseñar una escritura nueva capaz de transmitir a todos un poco del Verbo viviente...escritura desgarrada por los gritos, tachada por los rasgos de sufrimiento, desorientada: ¡adónde vamos, si el punto no está al final! crucificada...y las líneas se empujan...Así va la historia. A veces el sentido escapa... pero el silencio abre una salida por donde sobreviene la alegría”.<sup>257</sup>

Y en uno de sus poemas titulado “soy tuyo” se revela esta voz que habla en él:

“acerca

acércate a	mi
escucha	escúchame
	hablo en ti
ven más cerca	
ven	en respuesta al oído a decirme
	tu vida
	junto a mí a contarme
	tu corazón
	acércate voy a abrirlo
a obrar la salvación	la curación
	acércate para mí
escucha escucha canto	
alégrate ve	soy tuyo
	bailo contigo
vamos, mi alegría, aférrate al madero	
no dejes mi mano”. <sup>258</sup>	

<sup>257</sup> C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *Ama hasta el fin del fuego*, 53-54.

<sup>258</sup> *Ibid.*, 81. También, en otro poema utiliza la misma metáfora, pero aquí con un tinte eucarístico-litúrgico:

“bebí  
pero el cáliz por un gesto torpe  
de mi parte  
se encuentra  
desequilibrado  
la copa se inclina

A raíz del interrogante que se hace: “Cuaderno grande: qué clase de escritura lo va a llenar”,<sup>259</sup> muestra las características que tendrá dicha escritura. Dice que “será con tesón”.<sup>260</sup> En momentos se convertirá en transcripción de lo que en él Dios quiere narrar: “Transcribir el don día a día. Eres tú el amigo. Eres tú quien golpea y me pides abrigo. Quieres narrar en mí una historia que me sucede”.<sup>261</sup>

---

no retiene más el don

esparcida            en pura pérdida  
la sangre    está    sobre el altar  
amor            derramado

                                  dibuja sobre el mantel bordado  
la verdadera historia                    de mi vida

un grito -frágil- brota de la infancia  
a    quien    hay que    pedirle            perdón

mi mano está impregnada    de    ti

                                  hoy  
                                  ser memoria de ti

VIVO” ,

*Ibid.*, 132. Y en el poema “tan pobre” se presenta como “rehén” obediente de la palabra de Dios: “rehén de tu lenguaje estoy prendado de lo que entonces querías decir en mí”, *Ibid.*, 179.

<sup>259</sup> SD 19, 08/08/1993.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.* Utiliza más adelante una semejante expresión cuando dice: “Bien...para esta cuaresma, me indicas 3 palabras: oración, buen humor, compasión. Depende de este servidor tuyo hacer con ellas una frase sin pretensión de estilo cuidado y elegante, pero que exprese con verdad tu historia aquí, la de tu *te amo*”, SD 77 21/02/1994. También, cuando inspirado en el Evangelio del día (Mt. 16, 13-23) donde Jesús anuncia a los discípulos que debía sufrir, morir y resucitar, el monje mártir dice:

“el fracaso evidente se impone en la lectura de la historia

                                  a menos que desde la cruz

                                  tu mano

                                  no escriba

                                  en nosotros

    en mí también

                                  el ilegible amor.

¿Hacia falta volver a escribir estas palabras dichas en clausura?

                                  Hecho está. ¡Vamos! Dejemos

hoy recitar tu poema

                                  sí, tú me besas hoy con tu boca.

                                  Das tu vida como el Amante da el Beso donde se cumple todo el Don.

                                  María de pie adhiere al Don: abrazando a todos transamada”, SD 125-126, 04/08/1994.

En este sentido, no queremos dejar de remarcar que observamos cómo Christophe no utiliza los textos bíblicos citándolos como justificación de lo que dirá o simplemente los plasma, sino que él mismo se convierte en “portador” del estilo bíblico de la narración y del diálogo con Dios.<sup>262</sup>

Más adelante aparecerán estos dos elementos acerca de cómo será su escritura y la cuestión de la transcripción cuando dice:

“No es nada: tener un cuaderno. ¿Bien limpio? Cómo hacer.  
¿Querrás tomar mi mano, guardándola de todo desvío o  
atrayéndola a la línea de la rectitud?  
Concédeme escribir con precisión”.<sup>263</sup>

Y al día siguiente vuelve a lo mismo cuando muestra que su misión es captar las palabras y transcribirlas, pero llegando hasta el extremo de expresar que su transcripción tendrá que ver con dicha captación que se convierte en silencio de su parte, abandonar la escritura y dirigirse hacia lo indecible:

“tenía que hacer una homilía. Hoy, la he tenido yo. Me siento vacío: privado del sentido de las palabras recién pronunciadas con persuasión y convicción: «amar», «orar». Eran portadoras de fuerza, luz, verdad, no de mí sino del Evangelio.  
Y esta tarde les he perdido el gusto. No me dicen nada.  
Tú, tú las has dicho. Yo simplemente las capto al acecho en tus labios.  
Tus ojos me invitan al silencio donde tú las formas. Yo voy a callarme en ti.  
Abandonar por ti la escritura y salir hacia lo indecible”.<sup>264</sup>

Se hace más aún patente esta misión de transcriptor cuando manifiesta en meses posteriores: “para sostener mi espíritu, escribo la Escritura: monje copista. Me apoyo en la PALABRA: Al principio...”<sup>265</sup> Sin duda, está aludiendo a una función muy propia de los monjes de otrora cuando una de sus tareas fundamentales consistía en la copia de manuscritos

---

<sup>262</sup> En este sentido nos resulta importante traer el aporte de Levoratti quien dice que “el lenguaje de la revelación bíblica es, al mismo tiempo, un lenguaje narrativo y dialogal”. Y, al preguntarse sobre el lugar donde Dios sale al encuentro del hombre para dirigirle su palabra, dice que “el pueblo de Israel no respondió a esta pregunta con teorías abstractas, sino remitiéndonos simplemente a su propio pasado histórico. Aquella historia fue el lugar donde el Señor le salió al encuentro de manera inesperada, se le dio a conocer y estableció con él una alianza”, A. LEVORATTI, *Hereménutica y teología*, Bs. As., Lumen, 1997, 95 y 107.

<sup>263</sup> SD 27, 18/08/1993.

<sup>264</sup> SD 27, 20/08/1993.

<sup>265</sup> SD 43, 27/12/1993.

y en el reservorio cultural que significaban los monasterios como custodia de los mismos. En Christophe esta función antigua se resignifica en su oración escribiente. Esta antesala que muestra el modo con el que imprimirá su escritura nos da la entrada a la significación que tiene para él el escribir en un marco claramente bíblico-nupcial. La apertura escritural de su cuaderno es, sin duda, una gran paráfrasis de textos del Cantar de los Cantares y de algunos salmos “nupciales” que nos muestra fehacientemente cómo “escribe la escritura”.

Las primeras características que le otorga tienen que ver con el futuro de su escritura en esta aventura nupcial y se refieren a la apertura, la búsqueda, la herida y nos permiten comprender la dinámica de la ausencia y la presencia que tiene como testigo a la misma escritura y la acción de escribir:

“Escribir será  
 Abrirme  
 He abierto a mi Amado pero dando media vuelta  
 ya ha desaparecido

Escribir será  
 buscar,  
 la escritura es herida de un enfermo de amor”.<sup>266</sup>

Expresiones bien propias de este texto del Cantar de los Cantares donde están presentes estas características:

La de apertura:

“Yo dormía, velaba mi corazón.  
 ¡La voz de mi amado que llama!  
 «¡Ábreme, hermana, amiga mía,  
 paloma mía, sin tacha!  
 Mi cabeza está cubierta de rocío,  
 mis bucles del relente de la noche».

«Me he quitado la túnica,  
 ¿cómo ponérmela de nuevo?  
 Ya me he lavado los pies,  
 ¿cómo volver a mancharlos?»  
 ¡Mi amado metió la mano  
 por el hueco de la cerradura;  
 mis entrañas se estremecieron.  
 Me levanté para abrir a mi amado,  
 mis manos destilaban mirra,  
 mirra goteaban mis dedos,

---

<sup>266</sup> SD 20, 08/08/1993. Cfr. El capítulo II de esta tesis acerca del tema de la dinámica ausencia-presencia en la escritura.

en el pestillo de la cerradura.

Abrí yo misma a mi amado,  
pero mi amado se había marchado.  
El alma se me fue con su huida”.<sup>267</sup>

La de búsqueda:

“En mi lecho, por la noche,  
busqué al amor de mi alma,  
lo busqué y no lo encontré.  
Me levanté y recorrí  
la ciudad, calles y plazas;  
busqué al amor de mi alma,  
lo busqué y no lo encontré”.<sup>268</sup>

Y la de enfermedad:

“Soy un narciso de Sarón,  
una azucena de los valles.  
Como azucena entre cardos  
es mi amada entre las mozas.

Como manzano entre árboles silvestres  
es mi amado entre los mozos.  
Me apetece sentarme a su sombra,  
su fruto me endulza la boca.  
Me ha metido en la bodega,  
despliega junto a mí su bandera de amor.  
Reponedme con tortas de pasas,  
dadme vigor con manzanas,  
que estoy enferma de amor”.<sup>269</sup>

Otra de las características de la escritura para este monje escriba tiene que ver con un presente que define a la misma: “La escritura es obediencia. En este cuaderno de fiesta puede darse un milagro si todo lo hago correctamente según me indica el esposo”.<sup>270</sup>

“Servidor, llenaré el cuaderno  
con el fin que sirva para dar alegría

---

<sup>267</sup> Ct. 5, 2-6a.

<sup>268</sup> Ct. 3,1-2. Esta expresión está más adelante en el mismo libro del Cantar de los Cantares:

“Lo busqué, y no lo hallé,  
lo llamé y no respondió!  
Me hallaron los centinelas,  
los que rondan la ciudad.  
Me golpearon, me hirieron,  
me despojaron del chal  
los guardias de las murallas”, 5, 6b-7.

<sup>269</sup> Ct. 2,3-5. Explicita en su cuaderno que utiliza la traducción de la *Bible* de Chouraqui. Esta expresión está también más adelante en el mismo libro: “si encontráis a mi amado, ¿qué le habéis de decir? Que estoy enferma de amor”, Ct. 5, 8.

<sup>270</sup> *Ibid.*

y vida de alianza.  
 Me debo por completo al signo,  
 la escritura será crucificada,  
 marcada por ti,  
 rey mío,  
 «el rey»  
 está escrito.

Recitaré mis versos al rey:  
 mi hablar no será ni vivo ni brillante,  
 será sin belleza en la forma,  
 las palabras, simplemente,  
 lo contemplan.<sup>271</sup>

Aquí la referencia implícita, pero bien obvia, no es ya el Cantar de los Cantares, sino el Salmo 45, un epitalamio real, un canto dedicado a un rey el día de su boda. Así, el poeta en el salmo presenta la figura real del monarca, la figura de la novia escogida entre varias, la reina madre asistiendo al rey y un séquito de mujeres: “un bello tema bulle en mi corazón; voy a recitar mi poema para un rey: mi lengua es pluma de ágil escriba” (45,2).<sup>272</sup> Y la obediencia parece estar contenida en este imperativo: “Escucha hija, mira, presta oído, olvida tu pueblo y la casa paterna, que prendado está el rey de tu belleza. Él es tu señor, ¡póstrate ante él!” (45,12). Y entrelazando este texto nuevamente con el Cantar de los Cantares, muestra dicha obediencia convirtiéndose en sujeto “servidor” que en obediencia de escriba “llenará el cuaderno” mostrando entremedio otra adjetivación de la escritura que tienen que ver nuevamente con un futuro de la misma: “será crucificada”.<sup>273</sup> Además, las palabras que se escriben en obediencia

<sup>271</sup> SD 20-21, 08/08/1993.

<sup>272</sup> Cfr. A. SCHÖKEL; C. CARNITI, *Salmos I (Salmos 1-72). Traducción, introducciones y comentario*, Navarra, Verbo Divino, 1994, 644. Según los autores, este salmo, aunque tiene puntos de contacto temáticos y verbales con el Cantar de los Cantares, su punto de vista es diverso. Un dato exegético nos interesa: “el poeta hace una confesión literaria desusada en el AT, y por ello más interesante. La creación poética sucede en dos tiempos, en la mente y en la boca; al describir el segundo verso, conjura el acto de escribir. O sea, concebir-pronunciar-escribir...la producción o la génesis mental pone al poeta en trance...la dicción o declamación fluye sin trabas, rápida, como usando un escribano de oficio escribe al dictado, sin pararse a pensar...el análisis del poema, de su composición calculada, de sus refinamientos sonoros, delatan la artesanía laboriosa y feliz más que la genial facilidad”, 648. Mas adelante, los autores cuando hablan de la trasposición cristiana del salmo dicen que “la opinión dominante es que en su origen el salmo se refería a un rey de Judá, que más tarde se empezó a proyectar hacia el mesías, que en la Iglesia antigua se afirmó y desarrolló su sentido mesiánico, sin excluir del todo un sentido literal histórico”, 653. Para M-D Minassian la alusión de Christophe al rey se refiere al “rey joánico”: “Pour Christophe le roi, c’est le roi johannique. Celui qui se presente devant Pilate, démuní, un roi ‘sans apparence’ qui s’affirme avec l’ambiguïté du langage qui laisse Pilate suspendu à la question de la vérité”, M-D. MINASSIAN, *Frere Christophe, moine-martyr de Tibhirine: scribe de la croix* 28. Pero nosotros creemos que la alusión tiene que ver como lo expresamos en el cuerpo del texto con el Sal. 45 por la referencia al rey, a la cuestión nupcial y a la escritura. Es verdad que Christophe al expresar: “la escritura será crucificada, marcada por ti, rey mío, «el rey» está escrito” puede estar haciendo referencia a la inscripción que colocaron al momento de la crucifixión en la cruz de Jesús: “Pilato redactó una inscripción que decía: «Jesús el Nazareno, rey de los judíos» y la hizo poner sobre la cruz” (Jn. 19, 19), pero no vemos indicios del texto joánico citado por Minassian (cfr. Jn. 18, 33-38).

<sup>273</sup> SD 20, 08/08/1993.

adquieren la visión para poder contemplar lo que se escribe. La escritura, por tanto, no es un medio sino el lugar mismo donde él va contemplando:

Al día siguiente de comenzar a escribir en el cuaderno de oración, donde el mismo tomaba forma y cuerpo y le hacía señas que lo invitaban a Christophe a la escritura, el cuaderno adquiere pupilas que le ayudan a cumplir una misión, la de mirar a Dios por lo que allí se escribe. Entonces, el escribir asume la función de la visión y se convierte en testigo de una escritura obediente a palabras que se van diciendo:

“Me presentas la página. ¿Cómo expresártelo?  
 Un gran deseo detrás de las palabras que se escriben: verte.  
 El cuaderno te mira.  
 Si pudiera ceñirse sólo a lo único necesario:  
 Escribir nada más que lo que hay que decir.  
 Obedecer a palabras desconocidas  
     hoy  
     no cerrar mi corazón  
     estar acorde con la apertura  
     que me obliga”.<sup>274</sup>

Por eso, al día siguiente expresa claramente que su escribir no brota de una estructura previamente pensada y meditada, sino que es coherente a lo que vive, va expresando tal como

---

<sup>274</sup> SD 25, 09/08/1993. Ese día en la liturgia de la Misa se recitaba el Salmo 147, donde el salmista habla de una palabra enviada que corre, se distribuye, se esparce, es arrojada y se revela. Creemos que la fuente de la experiencia de obedecer a palabras que llegan a él viene de este trozo de las escrituras: “Que envía a la tierra su mensaje, y su palabra corre a toda prisa. Que distribuye la nieve como lana y esparce la escarcha cual ceniza. Arroja su hielo como migajas, ante su frío el agua se congela. Envía su palabra y se derrite, sopla el viento y fluye el agua. Revela a Jacob sus palabras, sus preceptos y normas a Israel: no hizo tal con ninguna nación, ni una sola sus normas conoció”, Sal. 147,15-20. En uno de sus poemas había escrito con respecto al deseo de ver, con la metáfora del desgarrar de la escritura que deja manifiesta la desnudez de la misma. Está el ver en ella a Dios:

“las palabras están demasiado lejos  
     las palabras verdaderas  
         las palabras felices

las buenas palabras  
     las palabras vivas  
         y fraternales

no hay más verbo para hacer ir la frase  
 hacia el silencio más alto

todo se detiene  
 la escritura no se sostiene más  
 el texto se desgarrar  
     y deja al cuerpo  
     desnudo

el corazón pide ver”,

las palabras van apareciendo. De hecho, aquí encontramos el objetivo de su escritura y su misión como escriba obediente:

“Mi escritura no apunta a ninguna síntesis susceptible de transmitir un mensaje, ideas. Pienso más bien en ir expresando. Soy el escriba-servidor. Obedeceré a la ley de tu boca.  
 Transcribir un beso. Qué aventura. Mi escritura, por ello, está conmovida del todo.  
 Quien toma mi mano llevándola más allá de las palabras.  
 Escribiré tu silencio. Sin traducir.  
 Quien tenga oídos, que oiga.  
 Escribiré desde lo alto, escapando así a todo proyecto ambicioso.  
 No ambiciono, hablo en voz muy baja.  
 Diré lo que, llegándome de ti, se escribe en mí.  
 Esta escritura me desliga del mundo.  
 Me enseñará a escribir en la tierra como en el cielo.  
 Esta mañana simplemente dejo escrito esto: VIDA  
 (La página se ha estremecido, página prometida.)”<sup>275</sup>

Al día siguiente, si la pregunta del día en que abre el cuaderno de oración era qué clase de escritura lo iba a llenar y se responde con algunas de las adjetivaciones, y luego se responde diciendo qué escribirá, aquí no se siente en el deber de ver la clase de escritura y saber qué escribirá, sino que su propósito será ahora “llenar esta escritura”.<sup>276</sup> A lo ya escrito por Dios él debe complementar con el llenado de su propia escritura hecha vida entregada, por eso dirá al instante: “Convertirme hoy en lo que entre nosotros está escrito: uniéndome a ti. Y eres tú quien das forma de amor a mi existencia” y allí vuelve a la experiencia fundante de joven universitario cuando se le aparece el “*yo te amo*” de Jesús que lo seduce.<sup>277</sup> Y dicho “*te amo*” está escrito por el Jesús escriba y él sólo debe escribir la firma:

“Amigo, qué vamos a hacer,  
 amado mío, abrázame,  
 y dejando el libro, aprovecho para ir a decirte  
 gracias  
 perdón  
*te amo*  
 está escrito por tu mano  
 me queda poner la firma +”<sup>278</sup>

<sup>275</sup> SD 25, 10/08/1993. Por eso más adelante en SD 117 06/07/1994 escribe: “Se hizo una gran calma. Puse por escrito esta gran calma”. Podríamos preguntarnos si se puede poner por escrito una sensación de calma como la que experimenta. Sin embargo, lo que siente lo escribe y lo que escribe lo siente.

<sup>276</sup> SD 26, 12/8/1993

<sup>277</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>278</sup> SD 35, 24/10/1993. El tema de la firma la podemos asociar al tema de la escritura, porque es un acto escritural de confirmación de una palabra escrita. En SD 193, 27/05/1995, la firma no la coloca Christophe sino Jesús “En medio de nosotros, aquí y en Tibhirine, algo está aconteciendo. Algo está por hacer, que tiene por autor y firmante

Ahora bien, llega hasta tal punto su misión de escriba que es capaz de decir: “algo en mi carne ha tomado forma de escritura. Es decir: la historia va, creo yo, por donde tú sabes, y espero muy pronto el desenlace gracias al Don todopoderoso”.<sup>279</sup> Seguramente es fruto de una oración-poema-petición que le había hecho a Cristo cuando le decía: “Cristo mío, dibújame, hoy, en forma de poema: don de vida para mis hermanos...” y se percibe desde antes esta idea de su no demasiadas pretensiones con respecto a su escritura cuando en el mismo poema dice:

“Este será un poema  
 sin pretensión  
 ni grandes movimientos  
 algo simple  
 muy dulce  
 como una vocación  
 la música eterna  
 de un día de Pascua  
 serás tú viviente”.<sup>280</sup>

Por tanto, más que llenar un cuaderno escribiendo, más que palabras puestas en orden, significa para él: “convertirme hoy en lo que entre nosotros está escrito: uniéndome a Ti”.<sup>281</sup>

Hay días y, a veces, semanas en las que no escribe nada. Esto hace pensar que esta escritura no se da sin crisis de su parte en la relación con Dios. Todo esto nos hace pensar también cómo su escritura puede estar muchas veces vacía si no se deja escribir por Dios, si no

al Verbo hecho carne: tú, Jesús Resucitado, Señor mío”. En uno de sus poemas aclara que esa firma es un beso. Podríamos intuir que la transcripción de un beso tiene que ver con la firma a la que hace referencia. Pareciera mostrarnos que la firma de dicha historia es el beso de Jesús:

“sobre mí  
 la sombra de un poema  
 la extensión de un silencio  
 la sorpresa de un intercambio  
 la influencia de una mirada  
 un mandato  
 y ya sobre mi carne  
 la escritura de una historia  
 la impresión de una alianza

en mí  
 la firma de un beso”.

C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *Ama hasta el fin del fuego*, 75. Dirá también en SD 29, 28/08/1993: “la cruz es la firma de los humildes”.

<sup>279</sup> SD 37, 03/12/1993.

<sup>280</sup> C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *Ama hasta el fin del fuego*, 69.

<sup>281</sup> SD 26, 12/08/1993.

se llena su cuaderno con la escritura de Dios. Por ello confiesa: “me falta asiduidad para llevar adelante el diario que apunta en el fondo a experimentar mi existencia como una palabra que se va notando aquí”.<sup>282</sup>

### 3.2. *Escritura mariana*

La escritura es llamada “mariana” y desde esta adjetivación es que anuncia que la escritura estaría “habitada”.<sup>283</sup> Una escritura que dejaría ver a María a quien llama la “sedienta amante”, una escritura que es pesada como mujer encinta, dolorosa, en trabajo:

“La mujer  
eso es justamente lo que me pasa  
en este 15 de agosto.  
Y la escritura es invitada a una mayor humildad.  
No perseguir nada. Nada pretender. Y, mucho menos, elevación alguna.  
Se puede escribir simplemente con un consentimiento silencioso al don:  
la escritura mariana, es la existencia que corresponde,  
no sin angustia, no sin dolor,  
a la Palabra que se cobija aquí,  
casa carnal.  
La escritura estaría habitada  
no sin cierta alteración en la sintaxis  
o en la ortografía.  
La escritura te dejaría ver  
a ti que vienes  
incansable, sedienta amante.  
La escritura: pesada como mujer encinta,  
y dolorosa: en trabajo”.<sup>284</sup>

Obviamente, estas caracterizaciones escriturales tienen su fuente en la liturgia del día. Era la celebración de la Asunción de la Virgen María a los cielos y las lecturas de esa fiesta inspiran en él cómo será su escribir. Existe una clara referencia al texto lucano que relata la visita de María a Isabel (Lc. 1,39-45). Entonces, escritura “mariana” significará la expresión de una Palabra que se cobija en nuestro monje cuya existencia se convierte en la casa carnal como la casa de Isabel que recibe dicha visita “incansable” y como “sedienta amante”.

---

<sup>282</sup> SD 30, 05/09/1993.

<sup>283</sup> Dice al respecto M-D. Minassian: “Marie va apparaître comme le paradigme de son écriture”, M-D. MINASSIAN, *Frere Christophe, moine-martyr de Tibhirine: scribe de la croix*, 10.

<sup>284</sup> SD 27, 15/08/1993.

Y, por otro lado, es una escritura “mariana” porque como en su seno habitó el Verbo, el monje siente esa palabra que lo habita y que está por nacer no sin dolor como la mujer del Apocalipsis (Cfr. Ap. 11,19 – 12,1-6. 10), en relación a la primera lectura que se proclamaba también en la liturgia de ese día. Podríamos decir que Christophe siente el comienzo de su escribir teologal en su cuaderno de oración como el tiempo en que María está por dar a luz a Jesús.

Aquí está presente el tópico clásico del *cubiculum cordis* que en Christophe devino en “escritura hospitalaria” o la escritura como “huésped”.<sup>285</sup> Lebreton realiza una interesante conexión entre la cruz y el niño y vuelve a esta imagen de la mujer del Apocalipsis:

“Ya hay en este cuaderno regalo de día de fiesta, lo hay: eres Tú.  
 Luego: se ha introducido ella. Oh, estoy lejos de despistarme, lejos de haberme olvidado para dar lugar, pero lo que me pasa es que escribo sin reparar (demasiado) en mí.  
 Escribir para ti.  
 Quieres tú enseñarme a escribir para ti, al servicio de tu corazón.  
 ¿Estoy inventándome un cometido?  
 El escriba de la cruz es discípulo. Es un niño. Las palabras de esta infancia: el mundo las espera.  
 El Mentiroso está al acecho para devorarlas, para pervertirlas, apenas hayan nacido.  
 Yo escribiré en el desierto.  
 Yo defenderé tu causa. Si tu soplo agarra mi mano: obedeceré a tu lenguaje”.<sup>286</sup>

Es decir, quien escribe, traduce y enseña la cruz es un niño. Y reconoce que el “mentiroso” está al acecho para devorar las palabras. Une las dos escenas joánicas: la mujer al pie de la cruz y la mujer que va a dar a luz. El verbo que el Dragón quiere devorar cuando la mujer dé a luz. Es digno de destacar que precisamente no llama al demonio ni “dragón”, ni “demonio”, ni tampoco “maligno”, como sí lo hace en una de sus homilias citando el mismo texto.<sup>287</sup> Precisamente porque mentiroso hace referencia a alguien que dice palabras falsas y quiere devorar la palabra de verdad. Hay una escritura de verdad que quiere ser devorada por la mentira. No quiere el mentiroso que se escriba la verdad de la cruz.

---

<sup>285</sup> Cuestión que se desarrolla en C. AVENATTI DE PALUMBO, *Hospitalidad nupcial y escritura posmoderna*, Op. Cit.

<sup>286</sup> SD 29, 28/08/1993

<sup>287</sup> cfr. ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Lorsque mon ami me parle. Homélies de frère Christophe Lebreton*, 116.

### 3.3. *Escritura natal*

En el escribir lebretoniano se vislumbra y trasluce una experiencia significativa que se relaciona con lo natal. Lo atraviesa casi todo el cuaderno el misterio de la navidad, precisamente porque, como dijimos en el capítulo I, fue en las vísperas de Navidad del año 1993 cuando el monasterio recibe la visita del GIA y comienza el proceso de discernimiento para decidir la permanencia en el lugar y la consecuencia martirial posible que esto implicaba.

Unos pocos días después de la Navidad de 1994, mueren cuatro sacerdotes en Tizi Ouzu. El 28 de diciembre Christophe se hace eco en su diario de dichas muertes justamente cuando la liturgia celebraba ese día a los Santos Inocentes y “escribe la escritura” a partir de un trozo del Evangelio que se proclamaba ese día en la liturgia: “Un clamor se ha oído en Ramá, mucho llanto y lamento: es Raquel que llora a sus hijos, y no quiere consolarse, porque ya no existen” (Mt. 2,18):

“ Los cuatro del comando suicida del aeropuerto de Argel ¿estaban sometidos a Ti? ¿Mártires musulmanes? Raquel llora porque *ya no están*. Nuestra Iglesia llora pero su duelo se convierte en gozo: Paule-Hélène, Henri, Esther, Caridad, Alain, Jean, Charlie, Christian. Están VIVOS en tu YO SOY”.<sup>288</sup>

Y realiza una interesante lectura que permite intuir en su escritura el trasfondo de esta celebración ya que habla de un poder más fuerte que la muerte. En el Evangelio que ese día se proclamaba vemos a Herodes que está asustado porque teme perder su poder por el nacimiento de un niño frágil e inocente y no por alguien que va a su encuentro con el poder de matar. El nacimiento de un niño tiene más poder que la fuerza de un adulto asesino. Desde allí es que él considera que el nacer es más poderoso y fuerte que el matar. Así, nacimiento es sinónimo de poder. En el contexto violento que le toca vivir pareciera expresar que el poder no está en quien consigue imponerse por la fuerza de matar, sino en quien tiene el poder de nacer:

“ Un poder más fuerte ha entrado en el mundo desde la anunciación hecha a MARÍA: el de NACER que viene de Dios, y que es toda su historia de amor: tú eres mi HIJO. Abbá.  
Venga tu reino, Padre. El ESPÍRITU está donde tú nos

---

<sup>288</sup> SD 158, 28/12/1994.

quieres”.<sup>289</sup>

Va “leyendo” y “escribiendo” la situación que se vive a su alrededor y que puede tocarle pronto a él y a su comunidad desde una mirada natalicia. Avizora cómo la comunidad se siente “naciendo” y así se convierten en el lugar de nacimiento de Jesús: “una comunidad con vida, «engendra». Y engendra por el Don recibido, acogido, creído, esperado, aguardado”.<sup>290</sup>

Desarrolla así una reciprocidad o juego de nacimientos: nacen-renacen ellos y se convierten en lugar donde nace Jesús: “Nosotros simplemente hemos dado lugar a Tu respuesta. La comunidad es el yo colectivo que posibilita tu nacimiento”.<sup>291</sup> Tibhirine se convierte en el pesebre donde ellos nacen al riesgo, donde un nuevo pueblo puede nacer y así también nace el poema.

De hecho, imbuido en los textos que la liturgia le presentaba en los días de la novena de Navidad, los nacimientos-víspera del gran nacimiento como son los del hijo de la mujer de Manóaj (Jue 13,2-7. 24-25) y el de Juan el Bautista (Lc. 1-5-25) le hacen escribir cómo sus vidas se encuentran en situación de nacimiento:

“Tiempo no es sólo la historia, es también el poema (J. G.).  
En la historia de Argelia no somos casi nada, pero en cuanto poema... lenguaje hecho hombre en Belén... en Tibhirine.  
Contigo es preciso  
estar a todo,  
que puede ser

---

<sup>289</sup> *Ibid.* Vuelve a aparecer esta mirada en SD 165, 11/01/1995: “El mundo es un campo de guerra. No son ideas, principios, abstracciones que se enfrentan: el Bien contra el Mal, la Vida contra la Muerte, etc. Hay dos fuerzas presentes, dos potencias antagónicas: dos poderes que se desafían. El poder de la Muerte con su decisión de matar. El poder del Padre con la de dar vida. Amor que engendra al Hijo. En la Cruz, el Hijo vence definitivamente”. Y más adelante cuando muestra la cercanía del peligro y de la muerte viviéndola desde la experiencia del nacer: “Yo noto más bien que estamos naciendo y creo que hay que hacer un esfuerzo particular de vigilancia, de disponibilidad, de espera: lo mejor puede llegarnos desde el corazón de lo peor. Somos una comunidad que se enfrenta al Mal, experimentamos que algo en nosotros nos resiste: alguien en medio de nosotros está dando la cara: ofrece rostro de paz y manos abiertas” SD 195, 29/05/1995. Un himno de la Liturgia de las Horas nos ayuda a profundizar en ello: “por matar a un enemigo (Herodes) siembra de sangre Belén, y en Belén, casa del trigo, no muere un Rey, nacen cien...estás (Jesús) para convertir en corona cada muerte, para decirnos que el fuerte es el que sabe morir. Amén”, *Liturgia de las Horas I. Tiempo de Adviento, tiempo de Navidad*, 318. También se nos viene a la memoria la bella frase de Pedro Crisólogo que se aplica perfectamente en este contexto: “Los mártires nacen al morir, su fin significa principio, al matarlos se les dio la vida”, *Sermón* 108, PL 52, 499-500. Es interesante la relación que realiza M-D. Minassian con respecto al “poder de nacer”, a la muerte-martirio con respecto a la patristica: “Pouvoir de naître, voilà ce que Christophe entrevoit au fond avec cet événement de mort. La mort comme une naissance, une nouvelle naissance, définitive. Cela rejoint l’intuition patristique de regarder le martyr comme un authentique baptême”, M-D. MINASSIAN, *Frere Christophe, moine-martyr de Tibhirine: scribe de la croix*, 102.

<sup>290</sup> SD 198, 02/06/1995.

<sup>291</sup> SD 223, 01/08/1995. Al año siguiente, en SD 246, 16/01/1996 escribía meses antes del rapto y posterior asesinato: “He aquí el cordero, está aquí. Pronto: las bodas. En el hueco de una cashabía – más fuerte que el homicidio – está él: ha nacido en medio de nosotros para ser ofrecido en nuestras vidas”.

una pequeña nada  
gran amor

Es necesario arriesgar  
el todo  
en las pequeñísimas nada  
de todos  
los días

Me queda  
de verdad  
todo  
de ti:  
vivirlo aquí, hoy

Navidad: nacimiento de una pasión, comienzo de una vida incendiaria, génesis del poema vital”.<sup>292</sup>

Estamos ante la presencia de un escribir “natal”.

### 3.4. *Escritura crucificada y pascual*

Nuestro monje escriba es consciente de la vulnerabilidad que implica la opción de nacer/renacer en ese lugar y de este modo particular, porque permanecer en dicho lugar lo invita a prepararse para asumir la entrega y el martirio y descubrir así que al final gana la victoria de la Pascua. No concibe su muerte así sin más sino desde la pascua de la navidad.

Una vivencia natal que no puede separarse del misterio pascual.<sup>293</sup> El nacimiento y la pascua no son para Christophe dos polos separados en el misterio de Cristo y en el misterio de su propia vida, sino que lo atraviesan de principio a fin. Las referencias natales se verifican cuando habla de mujer/madre, niño, infancia, nacer y las referencias pascuales cuando habla de morir, cruz, amor crucificado.<sup>294</sup>

Pero, en varias ocasiones cuando escribe dichas referencias natales lo hará de manera pascual y cuando hable de pascua muchas veces lo hará con lenguaje natal. Por lo que estamos en condiciones de decir que en él se ha dado nacimiento a una escritura pascual o la pascua de

<sup>292</sup> SD 238, 19/12/1995.

<sup>293</sup> En una homilía del 3º Domingo de Adviento el 16 de diciembre de 1990 habla expresamente de un nacimiento pascual: “tout un chemin d’Advent... jusqu’à la naissance pascale”, ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Lorsque mon ami me parle. Homélies de frère Christophe Lebreton*, 24.

<sup>294</sup> González de Cardedal, haciendo un repaso histórico de la espiritualidad dice al respecto del carisma cisterciense: “En un sentido, San Anselmo y todo el movimiento cisterciense derivado de San Bernardo, y en otro, sobre todo San Francisco, crean un vuelco a la orientación espiritual del cristianismo, que desplaza al Ser supremo, al Bien y al Uno del neoplatonismo cristiano, para centrar la mirada en el niño Jesús, en el Crucificado y muerto por nosotros; es decir, en cuna y cruz, en dolor y en amor más que en razón y especulación”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, 161.

una escritura natal. Estos son dos tópicos teologales fundamentales que emergen de dicha escritura.

En uno de los días de su escribir muestra Lebreton cómo el lugar geográfico de la montaña donde ellos viven se convierte en el monte místico donde se sienten como Moisés intercesores ante Dios por su pueblo en la montaña. Ese día observamos a un Christophe impregnado de textos bíblicos que no eran lo que se proclamaban en la liturgia correspondiente. Primeramente, el de la escena de la batalla del pueblo de Israel contra Amalec, donde Moisés sube a la cima del monte y mientras mantenía las manos alzadas vencía Israel, pero cuando las bajaba, vencía Amalec (Ex. 17,8-16) y la de la intercesión más alta que se dio en la montaña ante la controversia frente al becerro de oro (Ex. 32, 11-32) cuando Moisés llega a ofrecer su propia vida a cambio de la del pueblo: “Pero ahora, ¡si quieres perdonar su pecado...!, si no, bórrame del libro que has escrito” (Ex. 32,32).<sup>295</sup> Es realmente inspirador que tanto él como su comunidad se vean a sí mismos como los “moisés” que interceden ante Dios por el pueblo hasta el punto de cargarlo sobre sí y dar la vida por ese pueblo:

“La experiencia que tuvimos en Navidad-Adviento queda de pronto integrada en la «problemática» de la Iglesia en Argelia. Lo importante es que no os habéis marchado...«como (os) lo había dicho». Se nos perdona el haber tenido la ocurrencia. Y se nos agradece ser un Moisés que intercede en la montaña. ¡Bah! ¡Perdón, patriarca Moisés! Ya entiendes que se trata de él en ti y en nosotros.

Lo que nos ha sucedido, eres Tú.

Cómo vamos a pasar a otro asunto, como si hubiera un capítulo siguiente”.<sup>296</sup>

Luego del relato de Moisés lo inspiran las lecturas de Vigilia donde lee el relato del diluvio (Gn. 6, 1ss) con una inevitable relación a Moisés ya que repite la misma secuencia: Dios que viendo la maldad del hombre que cundía en la tierra decide exterminar sobre la faz de la tierra al hombre creado, pero Noé halló gracia como Moisés a los ojos de Dios y su vida y la de su familia salvan la continuidad de la humanidad. Luego de esto, lee desde allí la pasión y glorificación de Jesús. Es imposible no ver aquí una serie de conexiones entre Noé, Moisés y Jesús por un lado y lo que Christophe siente como el llamado a dar la vida por el bien de su pueblo por el otro. El monasterio de la montaña donde viven se convierte en la cruz de la

---

<sup>295</sup> Recordamos que el nombre Moisés es de origen egipcio. El hebreo *Mošeh* se considera como la transliteración de la palabra egipcia *mesu* que significa “ha nacido” (de la raíz *msy*, dar a luz). Aún cuando la etimología popular propuesta por Ex. 2,10 hace derivar el nombre de Moisés de la raíz hebrea *mšh* el verbo “sacar”, es interesante considerar esto en lo que venimos diciendo, más allá que el autor haya sido consciente o no de esto, cfr. P. STEFANI, “Moisés”, en P. ROSSANO; G. RAVASI; A. GIRLANDA (Dirs.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990, 1256.

<sup>296</sup> SD 55, 14/01/1994.

estabilidad donde el Dios hecho hombre fue puesto para dar la vida por la salvación de todos, lugar del nuevo nacimiento para un nuevo pueblo, como lo hizo Noé, como Moisés ante la “ira” de Dios, como Jesús en la cruz. Lee y escribe “natalmente” las lecturas de la Pasión y glorificación de Jesús o mejor dicho, lee y escribe desde la navidad la Pascua de Jesucristo, inspirado, sobre todo, en el diálogo entre Jesús y Pilatos:

“Esta noche, en Vigilias, leí el relato del Diluvio.  
Después el de tu Pasión y Glorificación.  
El sentido de esta Navidad 93, se lo dices a Pilato:  
Para eso he nacido  
y venido al mundo  
para dar testimonio de la verdad.  
Tu soplo nos compromete: cuerpo y bienes,  
en tu testimonio,  
el testimonio de Jesús, es el soplo de la profecía.  
¿Hay que hacer un esfuerzo de comunicación para procurar  
que se comprenda que este soplo nos ha conmocionado, o como se  
dice, nos ha traumatizado...?  
por mi parte, no quisiera distraerme demasiado de esto,  
quiero quedarme enchufado en el lugar en que expiraste: la  
Cruz.  
Ahí arranca el Camino de la Iglesia,  
ahí se hace estabilidad de peregrino, de caminante”.<sup>297</sup>

Vemos también cómo vive “pascualmente” el misterio de la encarnación en la decisión de vivir “encarnados” en el lugar donde se sienten llamados a permanecer usando esta imagen martirial-pascual de la cruz. Podemos intuir que ese quedarse “enchufado” en la cruz se relaciona con aquel permanecer como Moisés en la montaña sin la “ocurrencia” de marcharse como dijo anteriormente. Es interesante observar también cómo paradójicamente su estabilidad y permanencia en la cruz se convierte en el camino de peregrino, un lugar de encarnación que no tiene la característica de ser fijo sino siempre en movimiento y en tensión escatológica. El permanecer es ya camino hacia la pascua. La encarnación es una dinámica no fijista sino en movimiento pascual.

La encarnación (“hoy”, “aquí”, “en estas circunstancias”, “perseverar”, “estabilidad”, “permanecer”, etc.) es vivida pascual-escatológicamente en el día cuyo contexto es el del discernimiento y la pregunta acerca de seguir allí aún a riesgo de la muerte porque se sienten traumatizados por la masacre de los croatas<sup>298</sup> y perseverando en el Evangelio que en la liturgia de

<sup>297</sup> SD 55-56, *Ibid.*

<sup>298</sup> Cfr. SD 56-57, 15/01/1994. También hace referencia a ellos en SD 65, 28/01/1994. Doce ciudadanos de la antigua Yugoslavia (croatas y bosnios) fueron degollados por un comando integrista en la localidad de Tamesguida, situada a unos 80 kilómetros de Argel. Se interrumpía de esta manera una situación de aparente

ese día llamativamente habla de seguimiento (Mc. 2, 13-17), el día que llama a Leví de la mesa de recaudación de impuestos y le dice “sígueme” (Mc. 2, 14) preguntándose donde está la fidelidad y quien obedece. Seguir a Cristo significa aquí tomar parte en sus sufrimientos y perseverar caminando estabilizados y encarnados como Dios lo quiera:

“ ¿Dónde está la fidelidad? ¿Quién obedece? Quien dice y afirma perentoriamente y seguro de sí: no saldré jamás de aquí.

O el otro que dijo: me marchó, pero queda siempre aquí...  
 perseverando en tu doctrina (EVANGELIO hoy y en estas circunstancias)  
 en el monasterio hasta la muerte  
 (que se hizo próxima y sigue amenazando)  
 tomando parte en tus sufrimientos oh CRISTO nuestra Pascua  
 mediante la paciencia,  
 para merecer  
 estar en tu Reino  
 consortes  
 eucaristizados  
 cristificados.

En el monasterio hasta la muerte, sí, y como tú quieras, pero no sin una viva fidelidad a tu enseñanza: lo que el Espíritu nos ha dicho en este tiempo de la Iglesia”.<sup>299</sup>

Uno de sus días de oración, lectura y escritura realiza una sugestiva lectura de lo que están llamados a hacer en comunidad y desde una perspectiva cristológica del episodio veterotestamentario de David y Goliath para leer y escribir la vivencia comunitaria desde Dios que escribe en ella en el contexto de la realidad que les toca vivir donde la victoria es de un niño:

“Hoy: combate de David contra Goliath.  
 David se desembaraza de coraza, espada y escudo,  
 aquí nos conviene estar con equipo «ligeros de equipaje»

---

tranquilidad, que para algunos era preludio de una hipotética tregua, en la que se encontraba sumida Argelia. Las doce víctimas vivían en un campamento de la empresa yugoslava Hydro-Elektra, situada en las afueras de Tamesguida, y dedicada a la construcción de un túnel a través del que debían desviarse las aguas del río *Oued Chiffa* para conducir las a un pantano cercano. Las obras se habían iniciado en 1990, antes de desintegrarse Yugoslavia, pero a consecuencia de los últimos incidentes una parte importante de la plantilla había optado por regresar a sus países de origen. Las víctimas se preparaban para hacer lo mismo en los próximos días. Con la muerte de estos doce antiguos ciudadanos yugoslavos, pero de nacionalidad bosnia y croata, se había elevado a 23 el número de ciudadanos extranjeros asesinados en Argelia. Se abrió así un segundo período de violencia, reivindicado por el Grupo Islámico Armado (GIA), que dio un *ultimátum* de un mes a todos los extranjeros para que abandonasen Argelia, cfr. F. SALES, “Los integristas degüellan a 12 extranjeros en Argelia”, en Diario El País, 15 de diciembre de 1993, [https://elpais.com/diario/1993/12/16/internacional/755996416\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1993/12/16/internacional/755996416_850215.html) [en línea] [consulta: 26 de Julio 2020].

<sup>299</sup> *Ibid.*

toma el cayado en la mano;  
 se precisa simplemente tomar la cruz,  
 cayado de victoria,  
 pues no es por la espada y la lanza que Tú das la victoria.  
 Tú eres el maestro del combate  
 cuando los poderosos, los violentos  
 y los mentirosos gritan lo contrario  
 y quieren hacérselo creer, nos im-  
 ponen por turno sus condiciones.

No, eres Tú el maestro del combate, Tú quien nos im-  
 pone las reglas del Amor crucificado.  
 Tú pones al enemigo  
 en nuestras manos tendidas en actitud orante.

Tú nos confías el Perdón, con la fuerza de tu Soplo de  
 verdad  
 para insertarlo en la historia de Argelia,  
 para insertarlo como contribución nuestra de  
 cristianos a su resurgimiento...  
 Al comienzo de la Eucaristía, Christian subraya la reacción  
 de Saúl ante David «no eres más que un niño»  
 y lo que está en juego es: el combate del Niño”.<sup>300</sup>

La contribución al resurgimiento de Argelia se refiere al combate de un niño, de un frágil, leemos aquí el combate entre vida y muerte de la fragilidad de la cruz que es capaz de vencer el peor enemigo y fuerte que es la muerte.

Al leer y escribir la pasión de Jesús<sup>301</sup> observamos igualmente este modo “natalicio” en una escena joánica “crucificada-pascual”, la de María al pie de la cruz porque en esa escena tan cara y recurrente en su experiencia siente que nace como hijo de María e imitar a Juan que hace suya a María llevándola “entre sus cosas” significará para él el martirio que le espera y que lo dilucida desde el alumbramiento de dolor que anuncia un nacimiento. Inspirado, igualmente, en Mc. 1, 29-39 releo la vida de ellos en oración como la de Jesús orando en la noche. Se supone que esa “otra parte” que nombra es el martirio del que él es y ellos son más conscientes en medio de su misión de orantes. Anunciar el evangelio con la vida entregada y derramada. Es el evangelio el que les da el modo, la forma, el contenido a dicha oración:

“ Lectura del relato de tu PASIÓN. En ella estamos, por la paciencia (que tanto me falta).  
 Dices: ahora mi reino no es de este mundo. Este ahora casi me hace saltar lágrimas: Don, perdón. Misericordia de generación en generación: sin la cual la historia se detendría, paralizada por tanto crimen y mentira.  
 Le dices – a Ella: Mujer he aquí a tu hijo. Creo en este nacimiento.  
 Y a mí: he aquí a tu madre. Llevarla a mi casa es abrirme a su trabajo de alumbramiento: paciencia.

---

<sup>300</sup> SD 60-61, 19/01/1994.

<sup>301</sup> No solo en tiempo de semana santa sino también fuera de ella.

Es tu Día. Por favor, que se levante sobre mi noche. Y tú, en el Evangelio (Mc. 1, 29-39), en plena noche, te levantas, sales y te vas a un lugar desierto. Allí, permanecías en oración. Allí: para confundirte con nosotros en este lugar. Permanecer aquí, de noche, cuerpo tuyo en oración. Vuelto hacia el Padre y disponible para la Otra Parte a la que eres enviado. Oración y amplitud infinita: para que todos VIVAN. Oración que acoge la exigencia, la quemadura: Anunciar y proclamar el Evangelio. Para esto has venido.

Ojalá acudamos ahora a esta Otra Parte.

Es de noche – pensé en la Eucaristía – cuando uno ya no ve bien su propia imagen. A ti me entrego con todo mi ser”.<sup>302</sup>

Y luego hace alusión nuevamente a la vigilia de navidad de 1993. Siente que en esa Navidad ha comenzado a aprender la lección de la pasión. En la Navidad lee y escribe su pascua. La lección de la pasión significa salir de sí mismo dejar de ocuparse por sí y ocuparse por dar de sí a los demás:

“El monje es nocturno. Cómo llegar a la intercesión, a la representación, a la súplica, si no dejo de ocuparme de mí mismo. En la oscuridad de la cuba, ese 24 de diciembre, has comenzado a enseñarme esta lección, cuando creía a los otros en manos de los visitantes...”<sup>303</sup>

Días posteriores, escribiendo acerca de que se han agravado las tinieblas”, realiza una mirada teológica que une nuevamente Navidad y Pascua en este sentimiento de nacer. Dos misterios totalmente conexos porque en aquella noche de “nacimiento”, vigilia de la Natividad del Señor han dicho “hasta pascua”. La comunidad que se siente engendrada y engendradora, que se siente en dolores de parto, que se siente nacer, siente que ese nacimiento es pascual y por eso dicen hasta pascua. Christophe se siente así llamado a convertirse más en un niño, porque ha vuelto a nacer. Hay un nuevo nacimiento que es pascual:

“En Medea, la otra noche también, se ha llevado a cabo un acto mortal, han agravado las tinieblas. Pero se da un tiempo especial empezado para nosotros, para mí, en la Noche de tu NACIMIENTO. Hemos dicho: hasta PASCUA. No debemos mirar más allá, es un tiempo renovado, que mana de la Fuente. Y hasta entonces, tengo que hacer una conversión radical: hacerme niño. Puesto que he nacido nuevamente este 24 de diciembre: me has sacado de la fosa y ascendido del abismo. Para VIVIR: por ti, contigo, para TI y en TI cara al Padre”.<sup>304</sup>

---

<sup>302</sup> SD 70, 04/02/1994. Vuelve en otro momento a la escena de María al pie de la cruz y lee y escribe ese momento de manera “natal” también: “María al pie de la Cruz da a luz. Es tiempo de nacer: de llegar a lo eterno que es un *te amo*”, SD 136, 23/09/1994. Había dicho el año anterior: “la infancia y la cruz. Nacer, y el medio para nacer, porque es real, porque es puro Misterio, y sólo es cuestión de VIVIR: la Mujer está aquí, y otras mujeres” SD 32, 22/09/1993. M-D. Minassian expresa que esta escena evangélica es un lugar teológico para Christophe: “La Croix, être au pied de la Croix, c’est un lieu théologique pour Christophe: ‘le moyen de naître’ nous avait-il soufflé”, M-D. MINASSIAN, *Frere Christophe, moine-martyr de Tibhirine: scribe de la croix* 45.

<sup>303</sup> *Ibid.* No podemos dejar de traer a colación aquí la referencia al texto del Cantar de los Cantares que resuena en esta alusión a la bodega. El autor pone en boca de la amada esta acción del amado que se identifica plenamente con la experiencia de nuestro monje: “me ha metido en la bodega, despliega junto a mi su bandera de amor...”, Ct. 2,4.

<sup>304</sup> SD 76, 19/02/1994.

Tiempo después, Lebreton, haciendo clara referencia al texto joánico de la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena que se leía ese día en la octava de Pascua (Jn. 20,11-18) e inspirándose en el libro de Maurice Bellet *al Cristo desconocido* muestra la reciprocidad entre navidad y pascua o escribe natalmente la pascua y seguramente es la inspiración para todas las afirmaciones que realizará después acerca de la comunidad que nace y María al pie de la cruz que lo invita a nacer a él:

“ Hoy: Jn. 20,11-18. María, Rabboni.

El diálogo infinito: reanudado. La presencia recobrada. Basta con volverse: estás ahí, Amor, de pie.

Ayer por la mañana, leí el precioso libro de Maurice Bellet. *Al Cristo desconocido*. Termina así: «Pero el conocimiento de Cristo nos proyecta siempre al comienzo. Su lugar es el Génesis (Jardín). Por eso, conocerle es nacer de nuevo, retomar lo que él es: el nacimiento, siempre nuevo, del hombre verdadero.

[...] nuestra vida está primero muerta

[...] somos violencia unos para otros.

[...] ¿Pero no comprendes, amigo, que aquí es a la inversa?

Cuando contemplo a este crucificado, ¿veo que la vida triunfante transfigura esta muerte extrema?

Es verdad, nosotros creemos lo increíble: lo que nos llega de lo más inaccesible, es el amor que no parece y que apenas oso nombrar, pues nuestro lenguaje se ha convertido en bajeza e irrisión. ¿Y qué prueba das, dices tú, qué prueba? Ninguna más que ésta: «es posible vivir»<sup>305</sup>.

Las palabras de la madre del Superior de la comunidad, Christian de Chergé, escritas para Christophe son muy iluminadoras, ya que ella es capaz de alentarla inspirada y atravesada también por los misterios de la Navidad y de la Pascua. Nuestro autor las escucha y escribe, recibe la Palabra de Dios en el acontecer de estas palabras maternas y alentadoras:

“El 22/01, la señora de Chergé me escribía: «...Encuentro en vosotros un gran parecido con el Niño del pesebre. Llegaste a Tibhirine con el corazón lleno de amor, y he aquí que estáis desprovistos de todo, completamente privados de acción, aislados aunque rodeados, sabiendo por propia experiencia qué es la inestabilidad, el riesgo, el peligro viviendo pobres en la riqueza del Amor. Estáis preparando el día en que vuestros brazos abiertos, unidos a los brazos en cruz de cuantos han caído, puedan unirnos en la paz que tanto queremos. Que la paz del Señor os dé una alegría profunda a cada uno, esa serenidad que apacigua ante el miedo que tanto atenaza y ante el desgarrón de la separación»<sup>306</sup>.

Christophe, escribe la pascua encarnada. Su pascua pasa por encarnarse en ese lugar. Y lo vive adentrándose en el misterio paradójico de la lejanía y cercanía de Dios. Con la imagen sugerente que deja el versículo del salmo que citará y que lo inspira en la paradoja de la lejanía-

<sup>305</sup> SD 100, 05/04/1994.

<sup>306</sup> SD 175, 23/02/95. Cfr. también la imagen que utiliza Monique de Chergé (madre de Christian de Chergé) y Christophe cita en otro momento de su diario, al punto de emocionarlo cada vez que la lee (SD 81, 27/02/1994): “Las flores del campo no cambian de lugar para buscar los rayos del sol: Dios se toma el cuidado de fecundarlas donde están”.

cercanía de Dios. Se siente extranjero, pero junto a Dios o en su tierra. No es un extranjero totalmente ajeno sino un extranjero cercano. Un lejano cercano. Inspirado en un artículo de la revista *Liturgie* y en el salmo 38 donde el salmista se siente pequeño, frágil y cuya vida es efímera frente a Dios, realiza una importante afirmación teológica que lo traduce a él mismo en esa pascua encarnada. El salmo dice en un momento: “Escucha mi súplica Yahvé, presta atención a mis gritos, no te hagas sordo a mi llanto. Pues soy un forastero junto a ti, un huésped como todos mis padres” y desde allí reflexiona:

“ Es PASCUA: Tú, viviente, y tu PAZ que nos llega de parte del Padre y el Soplo inspirándonos vivir aquí, por ti, contigo. La octava es también un poco agotadora...para todos, pero en particular para el cantor. Ayer llegó el nº 91 de *Liturgie*. Escucho en él a W. en el salmo 38.

p. 338. Jesús no ha buscado deliberadamente su eliminación, sino que cuando finalmente le es impuesta, no la rechazó (Dice v. 13: soy simplemente un huésped en tu casa, uno que está de paso...) ¿Por qué? Porque comprueba ya, en esta muerte anunciada, cuánto se ha implicado también el Padre, en el corazón de su Hijo; y el momento en el que Jesús ha entrado hasta el fondo de la miseria del hombre en Dios, es exactamente para él el momento de su entrada en el seno del Padre.

Desde entonces en la situación aparente de lejanía de Dios, está presente el rostro de Cristo abandonado y, en este rostro, la atestación de la incomprensible proximidad de Dios. Paradójicamente, cuanto más lejano, más presente está, ahí...

(Ahí, en Argel, ayer precisamente, cuando los asesinos han matado a una mujer, profesora de arquitectura en la politécnica...,colega de Abderahman...)

No tenemos ni idea...hasta dónde ha ido él.

No hay decaimiento ni abandono que no haya experimentado y del que no haya hecho, por su presencia, lugar de la proximidad de Dios.”<sup>307</sup>

La lejanía que siente Jesús de su padre se hace presencia y proximidad en sí mismo. Su presencia es lugar de la presencia de Dios aún en su lejanía. La reflexión profunda de Christophe nos lleva inevitablemente a la escena del grito de abandono de Jesús en la cruz y reflejado nuevamente en el v. 13 del salmo 38 que hemos citado: “escucha mi súplica, Yahvé, presta atención a mis gritos, no te hagas sordo a mi llanto”. Momento crucial de la mayor ausencia y mayor presencia de Dios. Donde Jesús se sentiría como el salmista Hijo y extraño, abandonado y próximo, un extranjero junto al Padre, un huésped, la cruz como lugar de la ausencia y del abandono de Dios es al mismo tiempo el lugar de la mayor proximidad, cercanía y presencia de Dios en Jesucristo. Su ser abandonado se condice en la paradoja total con su ser lugar en plenitud de la proximidad de Dios con nosotros.

Toda esta experiencia está en el libro de su vida cuyo autor y firma es la del Verbo hecho carne (Navidad) y resucitado (Pascua):

---

<sup>307</sup> SD 185-186, 23/04/1995.

“En medio de nosotros, aquí y en Tibhirine, algo está aconteciendo. Algo está por hacer, que tiene por autor y firmante al Verbo hecho carne: tú, Jesús Resucitado, Señor mío”.<sup>308</sup>

Estamos siendo testigos de un escribir “natal-crucificado-pascual”.

### 3.5. *Escritura kenótica, relacional y fraternal*

Christophe justifica la presencia de ellos en Argelia en clave natal y pascual desde una concepción de *kénosis* que podríamos llamar “joánica”, ya que no se inspira en el clásico texto del himno cristológico paulino de Filipenses 2,5-11 sino en el de Juan donde Jesús dice: “Nadie me quita la vida, yo la doy por mí mismo” (Jn. 10,18):

“Nuestro «tipo» de presencia en Argelia halla su inspiración «kenótica» en aquello de: «mi vida nadie la toma, soy yo quien me desprendo de ella»;  
 esto – nosotros aquí  
 es mi cuerpo  
 donde el odio encuentra algo más fuerte que él: lo ha matado”.<sup>309</sup>

Pero, claramente las palabras paulinas de la *kénosis* pueden unirse a las joánicas. Cuando Pablo habla del despojo de Cristo: “se despojó a sí mismo” (Flp. 2,5) con las palabras de Jesús: “porque doy mi vida” (Jn. 10,17) y cuando habla de la pascua de la exaltación: “Dios lo exaltó” (Flp. 2,9) con las palabras de Jesús que revelan la pascua del recobrarla: “para recobrarla de nuevo” (Jn. 10,17) y esta vivencia kenótica se concibe como el “antídoto” contra el odio.

Para decidir permanecer en el lugar, Christophe nos dice que ello exige un movimiento “kenótico” de desprendimiento y desapego de la propia vida. Un proceso paradójico del movimiento de salida de sí hacia Dios permaneciendo allí. Dicho movimiento está basado en la escritura joánica que lo motiva e inspira a escribirlo. Parafrasea en su escrito el final del largo discurso de Jn. 6, 60-69 asumiendo lo duro del lenguaje de Jesús pero confesando como Pedro que tiene palabras de vida eterna. Sin duda, nuevamente la inspiración de dejarlo todo

---

<sup>308</sup> SD 193, 27/05/1995.

<sup>309</sup> SD 102, 15/04/1994. En otro momento, en SD 232, 29/10/1995 citando un artículo de *Liturgie* 94 concibe la dimensión kenótica no sólo desde la encarnación sino también desde la muerte a partir del “desposeimiento total”: “Con un absoluto realismo y una clarividencia admirable el Sabio del salmo 48 ha mirado la muerte de frente. Ha captado bien que ella es para el hombre la prueba del desposeimiento total: cuando suena el fracaso de toda posesión, lo arranca de toda ilusión de poseer, mas lo hace para desvelarle los abismos del ser”.

sin dejar el lugar en el que están. El desprendimiento no pasa por dejar un monasterio e ir a otro sino por la propia vida entregada. Y es citada nuevamente la escena joánica tan querida por Lebreton, la de María al pie de la cruz junto al discípulo amado:

“ ¡Es duro este LENGUAJE! Quién puede escucharlo.

Lo que tú dices tiene solidez y es resistente...incluso, puedes partir de donde has hablado – palabra hecha hombre – y retornar a Quien es el origen de lo que dices: el Abbá.

Te has ido. Has subido a él por la escala levantada. Y lo que has dicho continúa diciéndose cuando alguna o alguno cree hasta el punto de dirigirse a ti con la pregunta: ¿Rabbí, a quién vamos a acudir? Tú tienes palabras de vida eterna. Tu palabra vivifica para siempre.

Igualmente tus últimas palabras dirigidas a María y luego al discípulo: son vitales para mí ahora y siempre.

Habíamos previsto la posibilidad de irnos: dejar inevitablemente estos lugares.

Queda este movimiento profundo de ir hacia ti. Se impone entonces dejarlo todo.

Ser monje discípulo en estas circunstancias conduce a la desapropiación y al desprendimiento.

Cómo no estar desposeídos por tanta angustia en torno. Y por la alegría: extraña, salvaje, libre, tu alegría, aquí, inculturada.

¡Vamos! Hoy: a la VIÑA”.<sup>310</sup>

Este “ir” se conjuga con la “venida” de la que habla Jesús en el Evangelio del 1º Domingo de Adviento (Mc. 13,33-37) y que Christophe meses después asocia con su propia existencia concebida como una vida “en venida”. La súplica adventista “ven”, de nuestro monje, se entrelaza con el desprendimiento de la propia vida para estar allí y dicho desprendimiento es una “venida” un “estar” en estado de “venida”:

“Decirte «ven» es inconciliable con la huida del mundo que sería muy distinto que venir y habitar esta tierra de alianza. Desprendido, venir a este mundo, hasta dar por él mi vida. La clausura monástica en Argelia no tiene ninguna razón de subsistir como figura abstracta. Este perímetro puede ser cambiado de lugar...por medida de seguridad. Pero entonces ya no lo será, significa que Tú vienes aquí para salvarnos...Decirte: ven, mientras te plazca que habite aquí”.<sup>311</sup>

Lebreton se reconoce así mismo como “preso en esta alternativa ilusoria de violencias contrapuestas”<sup>312</sup> y de allí interpreta qué significa ser discípulo desde la concepción joánica de *kénosis*, que hemos mencionado antes. Lo escribe a partir de lo que escribe la palabra de la liturgia en la *lectio* de su día (Jn. 8,31-42), veremos en su texto la textura de este cuando Jesús dice a los judíos que habían creído en él: “Si os mantenéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres..., Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres” (v. 31-32. 36). Conjuga el texto del día con otros textos

<sup>310</sup> SD 103-104, 23/04/1994.

<sup>311</sup> SD 148, 26/11/1994.

<sup>312</sup> SD 93, 23/03/1994.

joánicos: en el que lee y escribe la *kénosis* como lo mostramos anteriormente (Jn. 10,18) y la promesa de Jesús acerca de las moradas de su Padre (Jn. 14,2):

“Discípulos que somos: la verdad hará de nosotros – de mí, te lo pido Jesús – hombres libres en esta circunstancia.  
Mi vida, ninguno la toma – en su campo bajo amenaza – yo la dejo, de ella me desprendo.  
Que mi vida no me pertenezca. No estoy aquí para defender ideas cristianas, una verdad ideológica, que pronto se hará exclusiva...  
Nos queda la libertad del rehén: no la de escaparnos, sino la de quien va más lejos, rompiendo el cerco de la violencia. En la casa del Padre hay muchas moradas”.<sup>313</sup>

En algunos momentos deja entrever que su violencia interior convive con un contexto violento externo. En este caso la liturgia del oficio y más precisamente la recitación del Padre Nuestro moldea ese corazón impaciente y agresivo que lo invita a ser hermanos en el único Padre:

“en el oficio...impaciencia y agresividad no contenidas. Se me dirá: «no es el lugar ni el momento». Más bien: aprovechar la recitación de los Salmos y dejarme llevar más allá...hasta recibir la fuerza: de poder decir juntos Padre Nuestro. En Laudes, he recordado esto de la lectura: «prolongación de los días». Sí, hemos llegado hasta acá  
en la prolongación de los días  
inciertos  
en la duración de tu cuerpo  
humillado  
en la historia de tu voluntad  
resuelta siempre  
y convencida  
de amor  
henos aquí”.<sup>314</sup>

Su escritura haciéndose eco de la Escritura del día (Mt. 5, 38-42) donde Jesús dice a sus discípulos: “Habéis oído que se dijo: «Ojo por ojo y diente por diente». Pero yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra” (vv. 38-39), refleja su propósito acerca de cómo sobrellevar su violencia contenida y lo realiza con una metáfora musical propia de la liturgia monástica como lo es el coro. Esta metáfora funciona en el texto a modo de inclusión:

“Tensiones en el coro.

---

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> SD 113-114, 12/06/1994. Cfr. SD 37, 01/12/1993. Esta conciencia comunitaria y personal lo lleva a Christophe a vivir la fraternidad incluso como parte de su cuerpo, hasta el punto de decir que las palabras del Padre Nuestro después de la misa del domingo lo “cincelan”, como vimos en el capítulo sobre la escritura y cobran sentido en su cuerpo al que llama “cuerpo comunidad”.

Contenerse: voz segura. Se me ha pedido prestar un servicio en este lugar. No zafarme demasiado rápido... Yo os digo: no hagáis frente al maligno. Irrumpe entre nosotros tu voz que dice como Dios sabe expresarse con su libertad de expresión: hablándonos en Ti su Hijo sin que jamás la violencia pueda influenciar o modificar su palabra: Palabra dada hasta el fin. Ahí – en este DON – reside toda su Fuerza que es violencia de Amor: Yo os digo. Escucharte a ti, Jesús, en esta difícil relación entre nosotros (X y yo). Liberarme de la réplica agresiva y homicida: porque tú te dices y yo puedo esperar poder deslizarme en tu Conversación meterme en tu Canto (de humildad)".<sup>315</sup>

En el gesto litúrgico de la Eucaristía diaria nuestro monje escribe el compromiso de ser solidario con el inocente. Este gesto litúrgico le habla y le interpela fuertemente y lo lleva a comprometerse aún más: “Ayer al tomar el Cáliz, sentía cómo me comprometía el gesto: beber la sangre de la no-violencia. Hay todavía en mí tanta adherencia a las fuerzas asesinas”.<sup>316</sup>

Christophe, además, lee alegórico-cristológicamente el acontecimiento de la llegada de tres miembros del GIA para pedir asistencia del Hno. Luc que era el monje que atendía como médico y mira allí su propia violencia interior en ellos. El evangelio del día (Lc. 18,1-8) le ayuda a escribir el cometido que tienen que tener en su tarea. El evangelio es aquel donde Jesús cuenta una parábola para hablar de la necesidad de orar sin desanimarse:

“Tres, bien armados, fueron recibidos ayer de tarde por el doctor... Algo de Ti – el Don entregado a tus amigos – les ha salido al encuentro: cuidados. Pero también, eras Tú, enfermo, quien venía en lo hondo de estos hombres artesanos de muerte. Sí ¿están enfermos de corazón, habitado por la violencia fraticida? Pero qué sucede de hecho en mi corazón. Los que matan acuden al médico. Tiempo de matar y tiempo de curar, dice Quelét. Combate del hermano Luc: médico e oración. Ojalá pudiéramos serlo cada uno según nuestro cometido: en el taller, en la cocina, en la huerta: trabajadores orantes”.<sup>317</sup>

El reconocimiento de su violencia interior y de la apertura como camino en un contexto de violencia de guerra civil le ayudan a reconocer también la importancia del camino de la relación que se recorre al modo cristológico-vincular-kenótico. Y, a partir de esto, resulta muy atractiva su interpretación fraternal del pasaje evangélico del encuentro de Jesús con Zaqueo

---

<sup>315</sup> SD 114, 13/06/1994. Un mes después, Christophe se muestra escuchando a Dios que le habla en la escucha de su propia violencia y es capaz de escribirla, con la misma metáfora musical que usó anteriormente: “Oírme expresar de nuevo esta mañana mi violencia, inoportuna, de mal tono, me hace distante de la comunidad, radicalmente excluido de ese lugar protegido. Un interrogante me ha estremecido: ¿Unirme a los violentos? ¡Nada me atrae en su combate pero soy verdaderamente igual que ellos, según me ha dicho un hermano, harto de mi violencia y muy seguro de estar totalmente libre de ella!”, SD 120, 15/07/1994. Tiempo antes había usado también dos metáforas musicales sugerentes y significativas: “Tu alegría dada es como acoger al huésped y mantener afinado el tono justo de humildad y de ritmo: Tú”, SD 68, 01/02/1994. Y cuando dice: “...tiempo para escuchar el canto del otro”, SD 172, 08/02/1995.

<sup>316</sup> SD 140, 10/10/1994.

<sup>317</sup> SD 147, 12/11/1994.

(Lc. 19,1-10) que, sin ser el Evangelio del día, él mismo busca esa página evangélica. Escribe lo que significa vivir la *kénosis* como modelo de existencia fraternal relejendo y reescribiendo este texto de manera novedosa:

“Encuentro sacramental donde escucho que me dices en verdad (en Iglesia fraterna): yo te absuelvo de todos tus pecados. Antes, en el Evangelio, me fui a la página donde dices a Zaqueo: Zaqueo-Christophe, baja en seguida, que hoy debo alojarme en tu casa. Que tu Espíritu, Jesús, imprima en mí tu presteza en abajarse, que me libere del orgullo para poder darme una vida a la altura de tu mirada, simple hermano, artesano de Esperanza. Oh Dios mío, eres nuestra esperanza segura...”.<sup>318</sup>

Esta vivencia kenótica que se traduce en la escritura de su cuaderno de oración, se configura no sólo como movimiento de desprendimiento, sino como modelo de existencia fraternal que sana su violencia y lo abre a la relación:

“Encajo mal. La violencia me mata y debo encontrar en algún lugar apoyo para no dejarme arrastrar por este flujo de muerte. Para qué plantear hechos de vida si mi vida molesta, invade la del otro, y se afirma en su detrimento.

La *kénosis* es, sin duda, el único modelo de existencia fraternal con la condición de ser infinitamente, resueltamente, perdidamente filial: una felicidad pobre sin hacer daño a nadie. Ciertamente es preferible tenerla ESCONDIDA – y dejarme consumir muy simplemente”.<sup>319</sup>

A partir de la lectura del domingo (Lc. 10, 38-42) la escena de Marta recibiendo a Jesús en su casa junto con María y a partir de la lectura de San Bruno que se leía en el refectorio, Christophe vuelve a descubrir que lo importante es la relación, escribe sobre ella y refleja que su relación es con el crucificado, es una escritura crucificada que descubre en la relación con el crucificado la quintaesencia de este camino de permanencia, camino que vuelve a asociar al pie de la cruz junto la mujer, momento de su nacimiento como discípulo. Lo interesante de todo es cómo relee y reescribe el evangelio ya que el Evangelio habla de Marta recibiendo a Jesús en su casa, Jesús prioriza la relación, el vínculo con él a través del reproche que le hace: “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor de una sola. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada” (vv. 41-42). Marta prioriza la hospitalidad en la casa, Jesús prioriza la relación de escucha de su persona:

---

<sup>318</sup> SD 196, 29/05/1995.

<sup>319</sup> SD 218, 11/07/1995. Esa palabra que explota en cólera, en locura y mata, es enfrentada por otra que, para Lebreton, tiene más fuerza que el poder de las armas y la fuerza de la violencia irracional, como lo expresaba tiempo antes: “Y qué lenguaje vamos a utilizar frente a las palabras asesinas que rechazan al extranjero, al comunista, al Francés, al cruzado cristiano. ¿La poesía no tendría una palabra – de paz – para cantarla en este campo de batalla?”, SD 169, 22/01/1995.

“Estoy de lector. He oído decir a San Bruno que la vida contemplativa *no tiene casa*. Lo importante es estar para lo único que hay que vivir: la relación. ¿Qué Te estoy escuchando concretamente en Tibhirine? Desde hace 2 días, el Fuego nos habla. Se ha aproximado mucho a la escuela. Y como tus discípulos en el huerto, yo dormía: la siesta obliga. ¿Estoy despierto? El discípulo que nace de la Cruz (He aquí a tu hijo) está de pie para lo único necesario, unido a ti para lo último que me sucede y desborda...

Para ser sujeto del verbo dar – no hay amor más grande – el único camino es la relación. Pero la relación Contigo, el Crucificado, lleva al conocimiento del Don que nos viene como cruz, como pasión. Y cómo mantenerme de pie si no te tengo a ti: me das tu VIDA para que yo viva hasta darla, si es preciso.

Tengo para mí que se debe velar efectivamente por la total libertad de la persona ante la actual aventura del don en Argelia”.<sup>320</sup>

Las palabras de Simone Weil también le dan luz y el escribirlas le confirma lo que viene mostrando acerca de esta *kénosis* que se configura como modelo de existencia fraternal:

“P. 152-153 Simone Weil escribe: «Querer que tenga libre consentimiento quien ha estado privado de él debido a una desgracia, es ponerse en su sitio, es empatizar uno mismo con la desgracia, o sea con la propia destrucción. Es negarse a sí mismo. Y negándose a sí mismo, uno se hace capaz – después de Dios – de afirmar al otro con una afirmación creadora. Se da en rescate por el otro. Es un acto redentor»”.<sup>321</sup>

El día posterior a la Navidad a la última navidad de su existencia en la tierra su mirada sobre el evangelio tiene que ver con la buena nueva de la relación, desde allí mira y escribe lo que suscita esta fiesta. Hace una relectura relacional importante, la buena nueva de la relación da a entender que es un nacimiento a una nueva forma de la relación, escribe la navidad de una escritura relacional, el niño en el pesebre toma la voz del que invita a la relación. El niño lo invita a un nuevo nacimiento que significa relación y apertura:

“Navidad: sobre el umbral hay un anuncio: «entrada libre». Venid y ved, dice el niño el refugio del encuentro está totalmente ABIERTO y entro en RELACIÓN acurrucado en el corazón de la cashabia del hermano Henri. El niño sonrío y nos abre los brazos”.<sup>322</sup>

Estamos ante un escribir kenótico-relacional-fraternal.

### **3.6. Escritura recíproca**

A través de su escritura mariana, natal, crucificada, pascual, kenótica, relacional y fraternal hemos descubierto cómo el escribir lebretoniano no consiste sólo en una narración de su experiencia con Jesús sino en un verdadero diálogo con Él. En cada momento de su cuaderno de oración se percibe claramente cómo se da la relación, el vínculo, la reciprocidad fluida entre

---

<sup>320</sup> SD 220-221, 23/07/1995.

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> SD 239, 26/12/1995.

el “yo” de Jesús y el “yo” de Christophe. Es llamativo en el desarrollo de los escritos de su cuaderno descubrir que no se preocupa por detallar cuando habla él y cuando le habla Jesús. La trama dialogal no necesita distingos de voces.

Por ello aquí intentaremos mostrar cómo él percibe esta reciprocidad fluida escribiendo lo que parece ser algo confuso por el “movimiento” que genera, pero no es el movimiento de la confusión o de la fusión que diluye la identidad o le quita peso al “yo”, sino el propio de la reciprocidad:

“Te prevengo: estoy pasando a través de ti, yo te adelanto y yo te soplo el Camino y yo te obligo en verdad. Yo te bautizo en cruz de mí ve toma mi *yo te amo* sé yo”.<sup>323</sup>

Inspirado en las palabras de Jesús que la teología ha llamado “inhabitación trinitaria”: “El que me ama será fiel a mi palabra y mi Padre lo amará; iremos a él y habitaremos en él” (Jn. 14, 23), descubre esta reciprocidad que significa descubrir mejor su propio “yo” gracias al Soplo que es la imagen del Espíritu Santo:

“ Me hablas – cuando digo y cuando canto: Y yo, por tu amor, accedo a tu casa.  
Aquí en mí – tan lejos y tan cerca:  
En Ti tengo acceso a mi propio yo, entregado al amor  
con que eres amado, cuando alguien me ama –  
y cómo decir *te amo* si no es gracias a tu mismo  
Soplo  
vendremos a él  
el Padre y yo”.<sup>324</sup>

El texto sigue y más adelante este mismo día se nota que la rumia del Evangelio del día anterior que la liturgia proponía (Mt. 20, 17-28) lo acompaña en este día también y le impacta el v. 18: “En el camino les dijo (Jesús): «Ahora subimos a Jerusalén, donde el Hijo del hombre va a ser entregado a los Sumos Sacerdotes y a los escribas. Ellos lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos para que se burlen de Él, lo azoten y lo crucifiquen, pero al tercer día resucitará». Escribe así, a partir del texto, la reciprocidad de saber que en ese “subimos” está incluido el “nosotros” de lo que suponen les pasará. Es una reciprocidad pascual. Tan fuerte es la experiencia de dicha reciprocidad, tan hondo cala y lo atraviesa que duda de su equilibrio psíquico ese día:

---

<sup>323</sup> SD 34, 23/10/1993.

<sup>324</sup> SD 83, 04/03/1994.

“Mt 20, 18: Pero Tú dices «nosotros» para incluirnos en lo que sigue que es dramático, pues se trata de ti y de los otros, mezclados en lo que te acontece, entregado, condenado, abofeteado, torturado, puesto en cruz. El desenlace no es dramático. No lo miro bastante: tú que te despiertas. Solamente ahí está el sentido: Resurrección. Pero hasta entonces...  
Resistir hasta la hora de despertar. Nos quieres ahí.  
Dudo esta tarde de mi equilibrio psíquico”.<sup>325</sup>

Christophe toma conciencia que estar en su “yo” es sinónimo de estar en el “Tú” de Jesús que le dice “yo te amo”. El don que toma cuerpo<sup>326</sup> es el Yo-don-cuerpo de Jesús el que lo invita a la reciprocidad de ser un Tú-don-cuerpo:

“ Hoy experimento, en el fondo de mi ser, la dicha de estar en mí: Tú, el amado del Amor.  
La experiencia tan pobre – e irrisoria de llorar o de reír – de este estudiante turonense que te dice *te amo* sin que le venga respuesta alguna.  
Es tu *yo te amo* que me atrae a la reciprocidad del Don.  
Tu libertad, Jesús, es la de pasar: a donde yo voy, después,  
estamos los dos allí: es cuestión de seguirte”.<sup>327</sup>

Y, a partir de las palabras de Jesús: “Cuando haya ido y les haya preparado un lugar, volveré otra vez para llevarlos conmigo, a fin de que donde yo esté, estén también ustedes” (Jn. 14,3) que se relacionan con las que dice más adelante “También ustedes ahora están tristes, pero yo los volveré a ver, y tendrán una alegría que nadie les podrá quitar” (Jn. 16,22) y la explicación que él toma de Xavier León Dufour lo inspiran para decir que la reciprocidad viene de Jesús. No es el texto que se leía ese Jueves Santo en que el escribe, pero seguramente en esos días de celebración había estado leyendo-releyendo y escribiendo:

“Xavier-León Dufour: a propósito de «Yo los volveré a ver» dice: Juan hace una trasposición y una sustitución para hacer coincidir la mirada con la venida la reciprocidad nos viene de Ti”.<sup>328</sup>

Esta experiencia de reciprocidad fecunda lo hace comprender y clarificar mejor la concepción de relación y diálogo con otras religiones y con el pluralismo:

---

<sup>325</sup> SD 84, *Ibid.*

<sup>326</sup> Cfr. SD 90, 16/03/1994. En SD 120, 12/07/1994, considerará que el “Don no es objeto de conocimiento”. Para profundizar en la teología del don desde Christophe Lebreton se puede consultar la tesis doctoral de M-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, ya citada en esta tesis.

<sup>327</sup> SD 91, 19/03/1994.

<sup>328</sup> SD 97, 31/03/1994.

“Ciertos teólogos sugieren que todas las religiones del mundo constituyen un «pluralismo unitivo» o una «coincidencia de los opuestos» donde cada uno trae consigo un «carácter único y complementario». Cada religión o cada figura religiosa es única y definitiva para aquellos que la siguen [cf. teología del islam] pero es también de interés universal para las demás religiones. En otros términos, el carácter único no es ni excluyente (“contra”) ni inclusivo (“dentro o arriba”) sino esencialmente relativo (“con”) respecto a las otras religiones”.<sup>329</sup>

También, meses después, inspirado en el Evangelio de Juan hablará de esta reciprocidad entre el Padre y el Hijo: “Como el Padre y Yo somos uno” (Jn. 10, 30) y “Yo soy la Resurrección y la Vida” (Jn. 11, 25). Estos textos lo inspiran para hablar de la reciprocidad del Padre y el Hijo y la Iglesia y con él: “Presta atención, Iglesia: soy yo. Escucha, yo en ti, como el Padre y yo, Él en mí y yo en Él, somos UNO. Escucha: yo soy en ti la Resurrección: la VIDA”.<sup>330</sup>

En el día de la Inmaculada Concepción de ese mismo año incluye a la Virgen María en la reciprocidad. Como nacido de la Virgen María, en ella se ve a sí mismo como Jesús naciendo pascualmente hasta el punto de llamarse a sí mismo “Christophe de María” o “María-Christophe”. En la reciprocidad con María nace como el hijo Jesús de manera pascual y lo hace como vimos anteriormente en la escena junto a la cruz con el discípulo amado. Es la escritura mariana que se sucede cuando nace su escribir natal-pascual:

“ La más santa de las moradas. Amor está en ella. Ella es inquebrantable.

Y yo, pecador, voy a ella.

Cerca de ella estoy

introducido en vida eterna

hecho un justo de verdad

voy pacificado

abandonado en gracia iluminado por el don libre

pronunciado en el secreto de tu cuerpo glorificado nacido del Altísimo

como él.

Christophe de María

[en letras árabes en el texto]

yo muy cerca de tu *yo te amo*

discípulo confiado al Don

hermano entregado al Sopro

prevenido reconocido

inventado inspirado yo bautizado

simplemente dicho en el evangelio

he aquí a tu hijo

soy re-nacido de lo alto he aquí a tu madre

comulgado unido encantado

<sup>329</sup> SD 108, 02/06/1994.

<sup>330</sup> SD 145, 30/10/1994.

sí muy amado consagrado yo María-Christo-  
 phe voy al Padre  
 en Tibhirine  
 en tierra de Argelia  
 tierna y violenta  
 Abba cerca de Ella heme aquí  
 [en árabe en el texto: *anâ huwa*].<sup>331</sup>

Al año siguiente, inspirado en el Evangelio de Juan (Jn. 10, 1-10) que se proclamaba en la liturgia del 4º Domingo de Pascua le ayuda a escribir la reciprocidad que vive allí en la permanencia. La imagen de la puerta: “Yo soy la puerta” (v. 9) se convierte en la metáfora de la reciprocidad por la cual él entra y permanece, no es una puerta donde se pasa de un lugar a otro sino puerta de permanencia y de reciprocidad fecunda. La puerta es el lugar de encuentro:

“Hoy en el evangelio, Jn 10, 1-10. Yo soy la puerta. Quien entra por mí, se salvará, irá, volverá y encontrará pasto. Permanecer aquí es ser discípulo tuyo: sí, aquí en Tibhirine. En esta mañana: a través de ti, a partir de ti. Por esta puerta entré en Argelia. Se nos concede gran libertad de movimientos: como tú. Viniste para que tengamos vida, y la tengamos totalmente. Se trata de quedarnos aquí como vivientes tuyos: en gratuidad hasta el extremo. Venir a Argelia por ti, es un impulso de amor infinito, y concreto: vete, ama a este pueblo, a disposición servicial de mi *yo te amo*”.<sup>332</sup>

De este modo, se hizo presente una escritura recíproca.

Hemos concluido un recorrido que significó desentramar la textura del escribir lebretoniano para descubrir que su dimensión teologal mariana, natal, crucificada, pascual, kenótica, relacional, fraternal y recíproca están hilvanados por los hilos textuales de la Palabra de Dios que le habla a través de los textos sagrados, de la liturgia, de la comunidad, de los acontecimientos y que lo atraviesan y que hacen de su carne un texto para leer la escritura de Dios en su vida.

Con esta escritura que nos parece resume todas las dimensiones de su escribir teologal queremos cerrar este capítulo:

“Nacer (la esperanza me llega)  
 contigo todo comienza por fin  
 ayer es liberado, hoy es libre  
 en la abertura se dibuja un porvenir de luz  
 tu semejanza me atrae  
 dentro de tu pascua me he deslizado  
 y me dejo tomar enteramente en tu vida  
 tu resurrección me invade  
 por ti se actualiza el don

<sup>331</sup> SD 153, 08/12/1994.

<sup>332</sup> SD 187, 08/05/1995.

y todo se eterniza en alegría  
 evangelio y poema a tu modo de ver  
 la duración de mis días  
 se inscribe palabra por palabra paso a paso  
 en el corazón benevolente de una mujer ahí de pie  
 monje ordenado sacerdote, dependo de este amor que  
 la atraviesa junto a ella totalmente contra el cuerpo  
 crucificado de un pueblo que tú amas estoy  
 estabilizado en la esperanza  
 en el fondo de mí mismo de verdad – soplo y oración – eres tú el servidor  
 que me encantas. Vamos – obedecer es la única aventura  
 Abbá, voy llevo presto”.<sup>333</sup>

### 3.7. *Balance*

1. Hemos entrado de lleno en los textos que nos muestran el “escribir teologal” de Christophe Lebreton. Su escribir teologal bebe de la fuente teologal que es la Palabra de Dios escuchada y obedecida en su *Lectio Divina* cotidiana, en la liturgia, en la comunidad y en los acontecimientos. De esta fuente brotan las dimensiones de su escribir que él llama “mariana”, “habitada” y “crucificada”, y que nosotros descubrimos y proponemos como “natal”, “pascual”, “kenótico-relacional-fraternal” y “recíproca”.
2. Su escribir teologal no consiste en un ejercicio que comienza en él y en él culmina, sino en un movimiento recíproco donde por momentos él escribe y por momentos descubre que Dios narra y escribe en él y por momentos siente que su oficio se identifica con el de un simple transcriptor. Es interesante recalcar cómo Lebreton rescata “místicamente” la función tan propia de los monjes de otrora cuando copiaban los manuscritos importantes para transmitirlos y conservarlos. Esta función antigua se resignifica en su oración escribiente.
3. Su escribir teologal está impregnado de textos bíblicos, no porque coloque las citas bíblicas permanentemente o haga alusión a ella sino porque la textura de su escritura obedece a la textura narrativa propia de los textos bíblicos. Sus características tienen que ver con la apertura, la búsqueda, la herida y la dinámica de la ausencia-presencia que tiene como testigo a la misma escritura y la acción de escribir, claramente fundados en el libro del Cantar de los Cantares y de los salmos nupciales hasta el punto de experimentar que algo en su carne ha tomado forma de escritura.

---

<sup>333</sup> SD 196-197, 29/05/1995.

4. Su escritura teologal es llamada “mariana” y desde esta adjetivación es que anuncia que la escritura estaría “habitada”, una escritura que dejaría ver a María a quien llama la “sedienta amante”, una escritura pesada como mujer encinta, dolorosa, en trabajo. Estas adjetivaciones cómo las hemos mostrado en los textos significan que en él la Palabra se cobija en su casa carnal como en el seno de María y su escribir está por nacer no sin dolor como la mujer que da a luz. Christophe, por tanto, siente el comienzo de su escribir teologal en su cuaderno de oración como el tiempo en que María está por dar a luz a Jesús.
5. Su escritura teologal trasluce una experiencia significativa que tiene que ver con lo natal. Lo atraviesa casi todo el cuaderno el misterio de la navidad precisamente porque fue en las vísperas de Navidad del año 1993 cuando reciben la visita del GIA y comienza el proceso de discernimiento acerca de su la decisión de permanecer en el lugar y la consecuencia martirial posible que esto implicaba. Los textos que evidencian este escribir “natal” nos muestran que el nacer tiene más poder que el matar, que lo que puede pasarles a ellos no lo contempla desde el prisma del dolor, del miedo, de la muerte, sino desde un nacimiento. Así, avizora cómo la comunidad a se siente “naciendo” y se convierte en el lugar de nacimiento de Jesús y su escribir se siente también en gerundio: “naciendo”.
6. Su escritura teologal que plasma una vivencia natal no puede separarse del misterio pascual y por eso la llama “crucificada” y nosotros nos atrevemos a agregarle la adjetivación de “pascual”, ya que percibimos que el nacimiento y la pascua no son para Christophe dos polos separados en el misterio de Cristo y en el misterio de su propia vida, sino que lo atraviesan transversalmente. Así, los textos muestran en varias ocasiones que cuando escribe sobre lo natal usa referencias pascuales y, cuando escribe lo pascual lo hace con lenguaje natal. Por lo que estamos en condiciones de decir que en él se da dado nacimiento a una escritura pascual. Estos son dos tópicos teologales fundamentales que emergen de dicha escritura.
7. Su escritura teologal también se puede denominar kenótica, relacional y fraternal, ya que el misterio de la *kénosis* lo mueve al desprendimiento y desapego para la entrega de su propia vida y se convierte en el modelo de la relación y la fraternidad que sana su violencia interior.
8. Su escritura teologal refleja no sólo una narración de su experiencia con Jesús sino un verdadero diálogo con Él, ya que en cada momento de su cuaderno de oración

se percibe claramente cómo se da la relación, el vínculo, la reciprocidad fluida entre el “yo” de Jesús y el “yo” de Christophe y por eso podemos denominar esta escritura con el adjetivo de “recíproca”. Él percibe esta reciprocidad fluida escribiendo lo que parece ser algo confuso por el “movimiento” que genera, pero no es el movimiento de la confusión o de la fusión que diluye la identidad o le quita peso al “yo”, sino el propio de la reciprocidad. Esta experiencia de reciprocidad fecunda lo hace comprender y clarificar mejor la concepción de relación y diálogo con otras religiones y con el pluralismo.

## CONCLUSIÓN en apertura

Hemos realizado un recorrido que significó desentramar la textura del escribir lebretoniano, descubriendo que está hilvanado por los hilos textuales de la Palabra de Dios que le habla a nuestro monje mártir a través de los textos sagrados, de la liturgia, de la comunidad y de los acontecimientos que lo atraviesan y que hacen de su carne un texto para leer la escritura de Dios en su vida. Este recorrido nos implicó la necesidad de comprender e interpretar los textos de Christophe Lebreton desde el contexto de su estado de vida, espiritualidad y situación particular que se vivía a su alrededor tal como quedó patente en el capítulo uno. Luego, en el segundo capítulo, desde el aporte científico de la hermenéutica y la fenomenología, hemos intentado una sistematización que nos ayudó a adentrarnos en el proceso hermenéutico que se sucede en la vivencia de nuestro autor tanto en su interpretación de la Palabra de Dios como en su escribir para terminar en el capítulo tres con los textos mismos que demuestran ese escribir teologal que “nos sigue hablando”.<sup>334</sup>

Por esto mismo es que podemos inferir que no podemos concluir así, sin más. Sería impropio de este estilo escritural abierto. Ensayaremos, entonces, una conclusión en apertura. Esto significará recapitular el camino realizado deteniendo la marcha en sus “mojones” mismo y desde ellos avizorar los nuevos que se pueden abrir y transitar.

Es verdad que el propósito del trabajo consistió, tal como lo expresamos en la introducción, en analizar la experiencia espiritual de nuestro monje mártir. Por este motivo la conclusión se podría haber reducido a una mera recapitulación mencionada. Pero, tal como también decíamos en la misma introducción, consideramos pertinente que dicha experiencia espiritual nos ayude al diálogo entre teología y espiritualidad, una de las motivaciones que nos llevaron a investigar en esta línea. Por eso es que nos atrevemos a pensar y proponer en el espíritu de esta conclusión en apertura y, a partir de los “mojones” del camino recorrido transitado que nos hacen vislumbrar otras vías, cuáles son los desafíos que ellos proponen a nuestro modo de pensar y trabajar en teología a partir de una experiencia teologal. Dichos desafíos no se configuran como aportes novedosos, sino que se presentan como temáticas ya sabidas y trabajadas en las que nos parece deberíamos seguir pensando y profundizando.

---

<sup>334</sup> Parafraseamos aquí al mismo Christophe cuando dice de Santa Teresita que su historia escrita “le habla”, cfr. SD 33, 02/10/1993.

**1. Primer “mojón”: De la Palabra de Dios a su lectura orante en el hoy de la historia desde una interpretación en apertura obediencial**

Hemos visto cómo en la vida de un monje trapense la jornada se compone de tres elementos fundamentales: oficio, *lectio divina* y trabajo manual y que la escucha obediente de la Palabra de Dios se da de manera privilegiada en este ejercicio espiritual y, desde este “prisma”, se lee e interpreta la palabra que se manifiesta y adviene en las celebraciones litúrgicas y en los acontecimientos del día a día, convirtiéndose en la “trama” de la jornada del monje. Vimos a partir de ello cómo Lebreton, hijo de esta tradición, no es ajeno a esta labor fundante y fundamental que forja su pensamiento y modela su ser, hasta el punto de expresar lo que siente le dice Jesús: “tú eres *lectio*”.<sup>335</sup> Por eso descubríamos cómo el fruto del escribir teológico lebretoniano no se entiende sino desde el encuentro teológico con la Palabra de Dios que él lee en apertura a la novedad y esto nos revelaba que existe un modo de escribir teológico porque antes ha existido un modo teológico de leer-escuchar. Además, decíamos que Christophe Lebreton puede ser considerado un teólogo y un exegeta de la escritura *via amoris* modelado por una *lectio divina* y una *ruminatio* que han plasmado en modo sapiencial su mente y su corazón.<sup>336</sup>

Esta apretada síntesis nos propicia pensar algunos puntos de conclusión abierta para nuestro modo de pensar y hacer teología inspirados en su “teología” monástica:

a. La escucha obediente de la Palabra mediante el ejercicio de la *Lectio Divina* y desde dicho prisma la “lectura” de la propia realidad y la circundante, nos sugieren una apertura al misterio que genera una “polisemia” de sentidos no encerrada en algunos conceptos fijos que corren el riesgo de clausurar sentidos. Esto nos aventura a decir que dicha lectura-escucha obediente ayuda a que la teología pueda siempre partir de esta lectura seria y orante de la palabra “que viene”, liberándose así de una tendencia a “domesticar” el misterio o encerrarlo en ciertos tipos de lenguajes para abrirse al que habla y escribe en nosotros su palabra. Volviendo siempre así al primer y privilegiado lugar de escucha en el quehacer teológico. En este sentido, no queremos dejar de remarcar cómo Christophe no utiliza los textos bíblicos

---

<sup>335</sup> SD 35, 24/10/1993.

<sup>336</sup> Cfr. M. SUSINI, “La «scrittura» teologica di Christophe Lebreton, monaco trappista di Tibhirine (Algeria)”, 167.

citándolos como justificación de lo que dirá o simplemente los plasma a modo figurativo u ornamental, sino que él mismo se convierte en “portador” del estilo bíblico de la narración y del diálogo con Dios, al modo de la revelación bíblica. Por tanto, nos ayuda a pensar una teología que no “utiliza” sólo los datos de la exégesis bíblica como momento positivo del pensar teológico sino a una lectura orante propia del ejercicio de *lectio divina* como momento importante y lugar de encuentro en el camino de interacción entre la teología y la espiritualidad. La teología podría preguntarse cómo accede a la palabra de Dios que se revela de manera multiforme desde el espíritu de la “pasiva-actividad” de una llamada,<sup>337</sup> desde una recepción e interpretación creativa y profunda.

b. Esta interpretación creativa y profunda no debería desviarnos del considerar que no cualquier ejercicio de *lectio divina* necesariamente asegura una buena interpretación de lo que sucede. Por eso decíamos que Christophe en su ejercicio de comprensión de los textos bíblicos a través de la *Lectio Divina* se “apropia” del mismo, pero no a modo de “posesión” sino “siguiendo la flecha del sentido” del mismo, da inicio a una nueva autocomprensión. En este sentido, exégesis, ejercicio de lectura orante y contexto vital en diálogo recíproco pueden mostrar su fecundidad. Así se configura una interpretación en la línea del sentido, orante y situada. Configurada así, la interpretación evita consagrar cualquier experiencia como válida o susceptible de ser analizada teológicamente, recordando que:

“la experiencia espiritual no puede ser independiente de la verdad objetiva e la fe, sino que es asimilación del misterio cristiano, penetración en él como en una realidad viva y experimentable en toda la riqueza de las dimensiones que constituyen la existencia humana, y no solo la intelectual. En este sentido, la teología espiritual tiene como referencia constante las fuentes objetivas de la revelación: la palabra de Dios, la liturgia, los sacramentos y la vida de la Iglesia”.<sup>338</sup>

c. La experiencia espiritual plasmada de este monje mártir nos ayudan a seguir planteando la necesidad de que la teología aproveche siempre la riqueza contenida en este “otro modo” de hacer o decir teología. Etienne Gilson, a principios del siglo XX hablaba de San Bernardo, figura tan cara a la tradición cisterciense, como teólogo y no sólo como maestro espiritual, haciéndonos considerar que lo “monástico” en la edad media también era verdadera teología.<sup>339</sup> El escribir de Christophe muestran la sencillez y profundidad que no necesita de la

---

<sup>337</sup> Cfr. J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 17.

<sup>338</sup> M. GARCÍA, *Manual de teología espiritual*, 276.

<sup>339</sup> *Ibid.* “Si el fundamento ontológico de la vida cristiana, objeto de la teología dogmática, es ciertamente único, es en cambio distinta la experiencia que el sujeto tiene de ella y de la que adquiere conciencia. Esta es la materia

erudición ni de la altura científica para hablar de lo profundo y de lo verdadero como lo hace la misma dinámica de la revelación bíblica.<sup>340</sup> En el fondo, la misma revelación bíblica no se encripta en lenguajes indescifrables sino en el lenguaje de la alegoría, de la poesía, de la historia, del discurso, etc. en el concierto de la diversidad de los géneros literarios. La teología debería tener como desafío siempre el cómo incorpora e integra el lenguaje metafórico, poético, literario, narrativo, etc. Al respecto, nos sirve como aporte la afirmación de J. Leclercq:

“Y, de igual modo que en música o en poesía el arte consiste, sobre todo, en ejecutar «variaciones» sobre temas simples y ricos, así el lenguaje monástico destaca ante todo por su poder de evocación. No puede ser de otra manera, ya que es un lenguaje bíblico, concreto, hecho de imágenes, de esencia poética por tanto. Pero no por de carecer carácter abstracto, esos modos de expresión pueden dejarse de tomar en serio”.<sup>341</sup>

---

específica de la teología espiritual y de la contribución que puede hacer el conjunto de la teología... No se puede proponer, pues, una teología que separe el misterio de la fe (*fides quae creditur*) del sujeto (*fides qua*), porque, como dice Chenu, la teología toda es derivación y participación de la divina sabiduría”. Dice en la misma línea J. Leclercq: “Se habla desde hace algunos años de «teología monástica». ¿Reviste esa expresión alguna realidad? ¿Existe una forma de intelectualidad, que sea de un lado verdaderamente una «teología» y del otro «monástica», y no otra cosa? Para plantear desde este momento, a modo de entrada en materia, el hecho de una teología monástica, considerémosla en su apogeo, en el momento en que, habiendo alcanzado su punto álgido, se distingue más netamente de otra cualquiera, es decir, en el siglo XII... hoy se admite que ese período jugó un papel decisivo en la preparación de la teología escolástica del siglo XIII”, entonces puede afirmar más adelante acerca de estos siglos que los monjes no carecen de teología, al contrario, poseen una pero no es la escolástica, J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, 15-17. En este sentido, hablando del primero de los *Sermones in Cantica* de San Bernardo de Claraval dice que “no hay teología sin oración, del mismo modo que no la hay sin vida moral y sin ascesis. Aquella tendrá por resultado el provocar cierto contacto con Dios, un profundo apego a Dios”, por eso la “palabra maestra no es ya *quaeritur* sino *desideratur*: no ya *sciendum* sino *experiendum*”. Y afirma que, en este punto de la exposición, nos conduce Bernardo a las fronteras de la poesía, *Ibid.*, 20-21. Expresiones parecidas pueden encontrarse en pp. 243-294. Quisiéramos destacar una importante y significativa afirmación: “La teología monástica es, en cierta manera, una teología espiritual que completa a la teología especulativa: es su culminación y su desenvolvimiento”, 288.

<sup>340</sup> Puede resultar útil traer aquí la experiencia que confiesa San Agustín en su vínculo con las Sagradas Escrituras antes de su “conversión”: “Tomé la decisión de dedicarme al estudio de las Sagradas Escrituras. Entonces me di cuenta que no están al alcance de gente orgullosa, algo que está asimismo oculto a los niños. Algo cuya entrada es humilde pero que en el interior es sublime y lleno de misterios... cuando me interesé por su lectura, mis sentimientos no coincidían con los sentimientos que actualmente expreso. A primera vista, me dio la impresión que no tenían categoría suficiente para confrontarse con la majestuosidad de los escritos de Tulio. Mi pedantería no aceptaba su estilo simple, y mi corta vista no era capaz de penetrar en sus interioridades”, *Confesiones* III, 9. Romano Guardini, en la línea de lo que venimos diciendo acerca de la sencillez y profundidad, hace alusión a lo simple y profundo de las palabras de Jesús en los Evangelios: “Sus palabras tienen esta falta de carácter insólito. Si se las compara con las de un Isaías o un Pablo, por ejemplo, dan la impresión de una extremada mesura; más aún, de economía. Puestas junto a las de un Buda, parecen a menudo mezquinas, casi cotidianas”, R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, 32. Más adelante sigue diciendo: “Si comparamos sus pensamientos (los de Jesús) con los de otras personalidades religiosas, parecen en su mayor parte muy sencillos, al menos tal como los hallamos en los evangelios sinópticos... Jesús no habla del origen ni de la esencia del mundo... Jesús no habla tampoco expresamente sobre la esencia de Dios, lo que ha dicho de él la revelación del Antiguo Testamento, lo da por supuesto y lo lleva a su cumplimiento, al manifestar de qué modo es persona Dios, y dice «yo» y «tú» en sí mismo. Pero eso no teóricamente, como un teólogo, sino de un modo totalmente concreto”, *Ibid.*, 47-48.

<sup>341</sup> J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, 79.

## 2. Segundo “mojón”: De la lectura orante y la interpretación en apertura obediencial al escribir teologal

A lo largo de esta trayectoria dijimos que Lebreton no sólo es un lector-oyente sino un orante-escriba. Si a la palabra dada “se la toma recuperándola”, en nuestro monje, a la Palabra se la “recupera escribiéndola”.<sup>342</sup> Su escribir con los adjetivos o las funciones que él le asigna, no sólo nos está insinuando que se trata de una escritura que tiene “cuerpo” y funciones, sino que es capaz de hacer “ver”, porque resuena en su interior al modo de una “aparición” que dice relación a una “visión”, entrelazándose y entrecruzándose así recíprocamente la mirada y la voz tomando cada una el lugar de la otra.<sup>343</sup> Un escribir que no se reduce a una sustitución de la expresión vocal, fisonómica o gesticular donde el factor humano desaparece y las “señales” materiales transmiten el mensaje,<sup>344</sup> sino donde el factor divino-humano se patentiza, es decir, cuando Christophe escribe lo hace a partir de otra escritura en la que el factor divino (inspiración) y humano (el autor sagrado) no desaparecen o se esconden detrás de las “señales” que vehiculizan el mensaje.

Esto nos ayuda a pensar algunos puntos de conclusión abierta para nuestro modo de pensar y hacer teología inspirados en su misión de escriba-orante:

a. Considerando que el escribir teologal no se reduce a una mera vehiculización material de un mensaje, sino que adquiere entidad propia como expresión orante, nos hace preguntarnos y plantearnos sobre el lugar del acto de escribir en la división clásica de las expresiones de la oración en vocal, mental y contemplativa: ¿Dónde se encontraría el acto de escribir? ¿En una de las expresiones o en ambas? ¿Podría sumarse la oración “amanuense” que no significa sólo “escribir” oraciones, sino ejercicio orante donde el escribir revela a Dios y en ese revelarse de Dios se revela la propia realidad? Pablo D’Ors reconociendo en la figura de Fran Kafka a un arquetipo de escritor, tiene unas afirmaciones que bien pueden atribuirse a nuestro monje en dos puntos importantes acerca de lo que venimos expresando: entender la escritura como ejercicio espiritual, es decir, fiarse más de la mano que de la cabeza, entender la escritura como trabajo manual más que mental, no tener una idea y escribirla, sino que escribiendo se encuentren las ideas. Y, por otra parte, comprenderla como una realidad no reducida a un mero

---

<sup>342</sup> Cfr. J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 21.

<sup>343</sup> Cfr. *Ibid.*, 59.

<sup>344</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación*, 41.

acto de comunicación, sino como un acto de auténtica revelación, es decir, escribir no simplemente para transmitir algo a alguien, sino para descubrirlo a sí mismo.<sup>345</sup> En este punto nos ha favorecido y ayudado a pensar la metáfora ricoeuriana del escribir como el pintar: mirar el escribir desde la categoría de iconicidad, lo cual significa la revelación de una realidad mayor que la realidad ordinaria y se la puede considerar como el aumento estético de la realidad, o la re-escritura de la misma, donde la inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis que en nuestro monje se ve reflejado cuando en su cuaderno de oración muestra que no sólo escribirá sino también “transcribirá”, una acción escritural que trasciende la escritura y la transforma. No se escribe sólo para un “fijar” concluyente y definitivo, sino uno abierto y permanente.

b. El escribir teologal de Christophe nos hace profundizar en el vínculo entre lo literario y lo teologal. Así como, según A. Gesché, la literatura puede ser un “verdadero *locus*, un auténtico lugar de epistemología del hombre” y “constituir una verdadera antropología y esclarecer de esa manera al teólogo en su búsqueda de una teología pertinente para el hombre”,<sup>346</sup> un *locus* de la teología, ¿por qué no aventurarnos en pensar si lo teologal no puede

---

<sup>345</sup> Cfr. P. D'ORS, “La literatura como ejercicio espiritual” en C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, (eds.), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Bs. As., Ágape, 2016, 169-171. La novelista vietnamita-francesa Marguerite Duras dice en su libro sobre el escribir algo semejante: “No es sencillo lo que intento decir, pero creo que es algo en lo que podemos coincidir, camaradas de todo el mundo. Hay una locura de escribir que existe en sí misma, una locura de escribir furiosa, pero no se está loco debido a esa locura de escribir. Al contrario. La escritura es lo desconocido. Antes de escribir no sabemos nada de lo que vamos a escribir. Y con total lucidez. Es lo desconocido de sí, de su cabeza, de su cuerpo. Escribir no es ni siquiera una reflexión, es una especie de facultad que se posee junto a otra persona, paralelamente a ella, de otra persona que aparece y avanza, invisible, dotada de pensamiento, de cólera, y que a veces, por propio quehacer está en peligro de perder la vida. Si se supiera algo de lo que se va a escribir antes de hacerlo, antes de escribir, nunca se escribiría. No valdría la pena. Escribir es intentar saber qué escribiríamos si escribiésemos –solo lo sabemos después– antes es la cuestión más peligrosa que podemos plantearnos. Pero también es la más habitual. La escritura: la escritura llega como el viento, está desnuda, es la tinta, es lo escrito, y pasa como nada pasa en la vida, nada, excepto eso, la vida”, M. DURAS, *Escribir*, México, TusQuets, 1993, 55-56.

<sup>346</sup> Citado por C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, *Dios, el sediento amante*, 234. Antes en p. 212 refieren acerca de la propuesta metodológica de Adolphe Gesché acerca del carácter heurístico de la literatura respecto de la teología. Hay también un interesante artículo acerca de la relación entre literatura y teología: J. C. BARCELLOS, “Literatura y teología” en *Teología* 96 (2008), 289-305. Es una temática muy trabajada que no pretendemos aquí profundizar ni ampliar porque nos excede. El artículo se propone reflexionar a partir de las dificultades teórico-prácticas que surgen de la constitución del campo interdisciplinario entre teología y literatura. Aún cuando el autor habla del encuentro que los estudios literarios pueden tener con la teología, nos deja la impresión que se reduce dicho encuentro al “saludable efecto de permitir que se vislumbre en relación a la literatura occidental –y, de modo particular, a varios de sus nombres más encumbrados– que está impregnada de cristianismo”, 304. Y nos parece que se puede esperar más de este encuentro en la línea de lo que venimos diciendo acerca del diálogo recíproco entre los lugares propios de la teología y la literatura. A propósito de este vínculo resulta luminoso el aporte de Leclercq: “Un místico sin literatura y un literato sin experiencia no escribirán jamás, ni siquiera entre los dos, una gran obra espiritual. El genio literario sin la santidad, o la santidad sin el genio literario, no podrán nunca explicar unos escritos que resultan del encuentro de estos dos dones de Dios” J. LECLERQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, 331. Más adelante expresa: “La experiencia no surge de la

ser un *locus* de la literatura? De hecho, los textos de los grandes místicos han sido a la vez grandes “perlas” literarias. Es cuando lo teologal decanta en literatura o, mejor dicho, cuando se convierte en modo distinto de decir dicha realidad. No antecede lo literario como género o “marco” de lo teologal sino al revés. Literatura y teología se convierten en dos modos recíprocos de decir lo teologal:

“Teología y poesía coinciden, primero, en ser ambas una *escritura* que se presenta como testimonio, visible y comunicable universalmente, de las raíces invisibles que sostienen la experiencia personal, segundo, en tanto suscitan un *diálogo intersubjetivo* de dos que buscan encontrarse en un otro distinto, cuya verdad es la medida y forma que los une en la diferencia; tercero, en el *amor* que, como fuente de la acción, los mantiene en estado de abierta y de extática salida de sí”.<sup>347</sup>

c. Decíamos que de una interpretación en apertura obediencial se percibe un nuevo modo de leer y surge así un modo nuevo de escribir tal como lo expresa nuestro autor: “¿Volvemos a decir las mismas cosas o la experiencia conjunta es crisol de un lenguaje nuevo?”,<sup>348</sup> se nos plantea la cuestión acerca de los nuevos modos de “decir” en el quehacer teológico que evite caer en la mera “repetición”.

### 3. Tercer “mojón”: el escribir teologal como texto transido de acontecimiento

Decíamos en este trabajo que la trama textual lebretoniana revela un texto “actuado” en el sentido de que está transido de acontecimiento y las adjetivaciones que él coloca a su escribir así lo manifiestan. Por eso, en el recorrido realizado vimos cómo su escritura es denominada “habitada”, “crucificada”, “mariana” y nos hemos permitido llamarla “natal”, “pascual”, “kenótica”, “relacional”, “fraternal” y “recíproca”.

A partir de estas adjetivaciones queremos seguir reflexionando sobre nuestro modo de pensar y hacer teología inspirados en su escritura teologal:

a. A partir de su escribir mariano-habitado, que significa para nuestro monje que la Palabra se cobija en su casa “carnal” como en el seno de María y su escribir es fruto del nacimiento de dicha palabra como el nacimiento del “Verbo”, nos ayuda a pensar la concepción

---

literatura. No la exige ni la suscita necesariamente; puede no expresarse por escrito. Pero, si debe hacerlo, su exigencia interior de belleza le confiere el medio para ello, elevando hasta su nivel a esa literatura de la cual tiene necesidad”, 332.

<sup>347</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>348</sup> SD 236, 19/11/1995.

misma de teología que no debería reducirse a un discurso, tratado, reflexión sobre Dios sino desde Dios y con él. Esto podría denominarse “teología habitada” porque el misterio no es extraño a él, ni ajeno, no obra “a la par” de ella. Una teología al modo “mariano” significará en estado de escucha de la Palabra que nos habita.

b. A partir de su escribir natal, crucificado y pascual veíamos cómo en él se ha dado nacimiento a una escritura pascual o se ha sucedido la pascua de una escritura natal porque los dos misterios lo atraviesan, nos hacen pensar que los mismos en la teología deberán siempre ser pensados y leídos en íntima relación y reciprocidad, animándonos a pensar y leer teológicamente la cruz y la pascua en términos natales y lo natal en clave pascual.

c. A partir de su escribir kenótico, relacional, fraternal y recíproco que revela cómo la vivencia de la *kénosis* en su propia existencia se configura no sólo como movimiento de desprendimiento, sino como modelo de existencia fraternal que sana su violencia, lo abre a la relación, a la reciprocidad y que le hace comprender y clarificar mejor el diálogo con otras religiones y con el pluralismo, podemos decir que esto nos ayuda a seguir profundizando en un estilo teológico que es capaz de presentarse al modo “kenótico” que implica apertura, disposición para el vínculo, tejedura de redes, diversidad de modos de expresión de una misma experiencia teológica en orden a la generación del diálogo. En definitiva, adentrarnos especialmente en dos de los criterios que propuso el Papa Francisco para la renovación y relanzamiento de la aportación de los estudios eclesiológicos a una Iglesia en salida misionera: uno de ellos,

“el diálogo a todos los niveles, no como una mera actitud táctica sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar su significado y sus implicancias prácticas”,<sup>349</sup>

y el otro,

“la necesidad urgente de «crear redes» entre distintas instituciones que, en cualquier parte del mundo, cultiven y promuevan los estudios eclesiológicos, y activar con decisión las oportunas sinergias también con las instituciones académicas de los distintos países y con las que se inspiran en las diferentes tradiciones culturales y religiosas”.<sup>350</sup>

---

<sup>349</sup> FRANCISCO, *Veritatis Gaudium*, 4 b.

<sup>350</sup> *Ibid.*, 4 d.

De hecho, el Papa Francisco, hablando de una teología de la acogida y el diálogo coloca como ejemplo de dicha teología, entre otros, a los monjes de Tibhirine:

“Esta docilidad al Espíritu implica un estilo de vida y de anuncio sin afán de conquista, sin voluntad de proselitismo —esta es la peste— y sin un intento agresivo de confutación. Una modalidad que entra en diálogo “desde dentro” con los hombres y con sus culturas, con sus historias, con sus diferentes tradiciones religiosas; una modalidad que, en coherencia con el Evangelio, comprende también el testimonio hasta el sacrificio de la vida, como demuestran los luminosos ejemplos de Carlos de Foucauld, de los monjes de Tibhirine, del obispo de Orán, Pierre Claverie, y de tantos hermanos y hermanas que, con la gracia de Cristo, han sido fieles, con mansedumbre y humildad, y han muerto con el nombre de Jesús en los labios y la misericordia en el corazón”.<sup>351</sup>

La teología, por tanto, debe ser un referente de diálogo frente a la violencia y al desencuentro. De hecho, la “poesía teologal” para Christophe tiene una palabra para decir que se constituye como más fuerte que las de la violencia, la amenaza y la muerte:

“Y qué lenguaje vamos a utilizar frente a las palabras asesinas que rechazan al extranjero, al comunista, al Francés, al cruzado cristiano ¿La poesía no tendría una palabra – de paz – para cantarla en este campo de batalla?”<sup>352</sup>

Ante todos estos textos transidos de acontecimiento nos hemos acercado nosotros como hermeneutas-testigos posicionándonos desde nuestro ser receptor como testigos del primer movimiento de su escucha-obediente de la Palabra a través del segundo movimiento hecho escritura teologal. Ejercimos, de esta manera, la apropiación del texto y su “relectura” escribiendo, con la certeza de saber que mientras mayor es la distancia, más fecunda puede ser la exploración de la “reserva-de-sentido” del texto, intentando respetar al máximo su sentido original.<sup>353</sup>

De esta apropiación intentamos hacer nuestra propia relectura junto a la de tantos otros, plasmando así la reserva de sentido que en ella se encuentra, dilucidando una conclusión en apertura que presenta los “mojones” relevantes que nos hacen vislumbrar otros caminos para seguir pensando el estilo y el modo de hacer teología.

Nos animamos a decir, a partir de esta “relectura” y del recorrido realizado, que Lebreton, puede ser incluido entre los literatos franceses cuyo cuaderno o diario se ha convertido en un lugar de encuentro con una experiencia como *Les Cahiers d'André Walter* de Andrés Gide o

---

<sup>351</sup> Discurso del Papa Francisco en Nápoles con ocasión del congreso “La teología después de la *Veritatis Gaudium* en el contexto del mediterráneo” del 21 de Junio de 2019.

<sup>352</sup> SD 169, 22/01/1995.

<sup>353</sup> Cfr. S. CROATTO, *Hermenéutica Bíblica*, 80.

el *Diario de un cura rural* de Georges Bernanos.<sup>354</sup> Lebreton puede convertirse en un monje cisterciense más “inscripto” en la lista de los referentes de la literatura místico-teológica cisterciense de la cual son parte San Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint Terry, Elredo de Rievaulx, Gilbert de Holland, entre otros, porque, en palabras de E. Gilson estos representantes fueron cuidadosos escritores, estilistas de la escritura que lo han abandonado todo, menos el arte del buen escribir.<sup>355</sup> Lebreton se suma como un orante más a la larguísima lista de los que a lo largo de la historia han cantado al Señor para alabarlo y agradecerle: “Cantaré al Señor mientras viva, tocaré para mi Dios mientras exista: que le sea agradable mi poema, y yo me alegraré con el Señor”.<sup>356</sup> Lebreton se incorpora a la larga lista de mártires porque su vida, que se fue configurando como poesía del encuentro con Dios y por tanto su “carne” tomaba forma de escritura<sup>357</sup> quedó rubricada finalmente no con tinta, sino con sangre derramada y entregada.

Una carne que se hizo verbo porque el Verbo se hizo carne.

---

<sup>354</sup> G. Bernanos pone en boca del cura rural estas palabras en relación a su diario: “Creo, por lo tanto, que mi deber sería hacer otras cosas que estar escribiendo estas líneas. Y, sin embargo, este diario me hace más falta que nunca. El poco tiempo que consagro a él es el único en que siento nacer en mí cierta voluntad...a condición de llevarlo escrupulosamente día y noche, mi diario jalona esas soledades, llegando al extremo de meterme las últimas hojas en el bolsillo para releerlas en el transcurso de mis paseos monótonos y tan fatigosos ¿Ocupa este diario mucho lugar en mi vida? Lo ignoro. Sólo Dios lo sabe”. G. BERNANÓS, *Diario de un cura rural*, Madrid, Encuentro, 1998, 176-177. Más adelante vuelve a ese tema cuando pone en boca del cura rural: “Ayer por la noche me acosté muy prudentemente. Pero no pude conciliar el sueño. Resistí largo rato la tentación de levantarme, de reanudar este diario una vez más ¡Cuánto afecto siento por él! Hasta la propia idea de dejarlo aquí durante una ausencia, sin embargo, tan corta, se me hace insoportable”, *Ibid.*, 241-242.

<sup>355</sup> Cfr. E. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, París, VRIN, 2006, 19. Vuelve a lo mismo en la misma obra: “Ces cisterciens ont renoncé à tout sauf à l’art de bien écrire”, *Ibid.*, 82.

<sup>356</sup> Sal. 104, 33-34.

<sup>357</sup> SD 37, 03/12/1993.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Fuentes

ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Adorateurs dans le souffle. Homélies pour les fêtes et solennités (1989-1996)*, Goderwaesvelde, Éditions de Bellefontaine, 2009.

ABBAYE SAINTE-MARIE DU MONT, *Lorsque mon ami parle. Homélies de Frère Christophe Lebreton pour Avent/Nöel - Carême/temps pascal (1989-1996)*, Goderwaesvelde, Éditions de Bellefontaine, 2010.

AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia; Alejandro BERTOLINI (Eds.), *Ama hasta el fin del fuego. Cien poemas de verdad y de vida*, Buenos Aires, Ágape, 2017.

BIBLIA DE JERUSALÉN, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

LEBRETON, Christophe, *El soplo del don*, Monte Carmelo, Burgos, 2002.

\_\_\_\_\_, “Journal d'un veilleur”, *Bulletin du Ribât* 18 (1992), 10-11.

\_\_\_\_\_, “Relation de Fr. Christophe”, *Bulletin du Ribât* 19 (1993), 11-12.

\_\_\_\_\_, “O Dieu, c'est toi notre espérance sur le visage de tous les vivants!”, *Bulletin du Ribât* 22 (1995), 13-16.

\_\_\_\_\_, “Au sentier d'espérance, une amie...”, *Bulletin du Ribât* 23 (1995), 14-15.

## 2. Magisterio

BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 9 de abril de 2008.

\_\_\_\_\_, *Audiencia General*, 21 de octubre de 2009.

FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, Roma, 2018, *AAS* 110 (2018),

\_\_\_\_\_, *Veritatis Gaudium*, Roma, 2017, *AAS* 110 (2018), 1-34.

\_\_\_\_\_, Discurso en Nápoles con ocasión del congreso “La teología después de la Veritatis Gaudium”, 21 de Junio de 2019.

\_\_\_\_\_, *Audiencia a los participantes en el Capítulo General de la Orden de los Cistercienses de Estricta Observancia*, 23 de Septiembre de 2017.

JUAN PABLO II, *Regina Coeli*, Domingo 14 de Abril de 1996.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Madrid, Conferencia Episcopal Argentina, 1993.

CONCILIO VATICANO II, Madrid, BAC, 2004.

### 3. Patrística

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Buenos Aires, Bonum, 2000.

SAN BENITO, *La Santa Regla*, Buenos Aires, San Pablo, 2010.

SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, PL 76, 135.

### 4. Introducción

AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia; Alejandro BERTOLINI, *Dios, el sediento amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes*, Buenos Aires, Ágape, 2016.

\_\_\_\_\_, *La casa en el puente. Christophe Lebreton*, Buenos Aires, Ágape, 2017.

D'AQUINO, Margherita, «*Tu nous demandes d'être là témoins de ton mariage*». *Una lettura interpretativa degli elementi di teologia sponsale negli scritti di Christophe Lebreton*, (Tesis de licenciatura-Universidad Antonianum, Roma), 2015 (inérita).

HARDOY, Matías, «*Dibújame, hoy, en forma de poema*» *Una lectura fenomenológico-hermenéutica de la escritura de Christophe Lebreton*, (Tesis de licenciatura-Universidad del Salvador, Argentina), 2018 (inérita).

HENNING, Christophe (Dir.), *Tibhirine. L'heritage*, Montrouge Cedex, Bayard, 2016.

MENGUS, Raymond, *Un signe sur la montagne. Que vit-on à Notre Dame de L'Atlas?* París, Salvator, 2008.

MINASSIAN, Marie-Dominique, *Frere Christophe, moine-martyr de Thibirine: Scribe de la croix* (Tesis de licenciatura-Universidad de Friburgo, Suiza), 2003 (inérita).

\_\_\_\_\_, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine: éléments d'une théologie du Don* (Tesis de doctorado-Universidad de Friburgo) [En línea] 2007<https://core.ac.uk>, [Consulta: 27 de diciembre 2019].

\_\_\_\_\_. (Ed.), *Heureux ceux qui espèrent. Autobiographies spirituelles*, París, Bayard-Les Éditions du Cerf-Bellefontaine, 2018.

OLIVERA, Bernardo, *Mártires de Argelia. Artesanos de paz*, Buenos Aires, Talitakum, 2015.

SUSINI, Mirella, *I martiri di Thibirine. "Il dono che prende il corpo"*, Bologna, EDB, 2005.

\_\_\_\_\_, «*Io vivo rischiando per te*». *Christophe Lebreton trappista, martire del XX secolo*, Bologna, EDB, 2008.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Madrid, Cristiandad, 1964.

### 5. Capítulo I

ATTANASIO, Luca, *Mártires de Argelia; el postulador: «Beatos del diálogo y de la simplicidad»*, [En línea]. *La Stampa*, 02 de julio de 2019, <https://www.lastampa.it/vatican-insider/es/2018/12/04/news/martires-de-argelia-el-postulador-beatos-del-dialogo-y-de-la-simplicidad-1.34064923> [Consulta: 3 de enero 2020].

CONTRERAS, Enrique; Roberto PEÑA, *Introducción al estudio de los padres. Período pre-niceno*, Azul, Monasterio trapense de Azul, 1991.

DE CHERGÉ, Christian, *La esperanza invencible. Escritos del monje mártir de Argelia*, Buenos Aires, Lumen, 2007.

DE LA TORRE, Juan María, “El carisma cisterciense y bernardino” en MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA, *Obras Completas de San Bernardo I*, Madrid, BAC, 1983, 3-72.

DI BERNARDINO, Ángelo, *Patrología IV. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos*, Madrid, BAC, 2002.

GEORGEON, Thomas; Christophe HENNING, *La nostra morte non ci appartiene. La storia dei 19 martiri d’Algeria*, Verona, Emi, 2018.

GEORGEON, Thomas; François VAYNE, *Simplemente cristianos. La vida y el mensaje de los beatos mártires de Tibhirine*, Madrid, Encuentro, 2018.

HERNÁNDEZ, Francisco Martín, *Iniciación a la historia de la Iglesia I. Edad antigua y edad media*, Salamanca, Sígueme, 2008.

LECLERQ, Jean, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Salamanca, Sígueme, 2009.

LEKAI, Louis, *Los cistercienses: ideales y realidad*, Barcelona, Herder, 1987.

LOUF, André, *El camino cisterciense*, Navarra, Verbo Divino, 1986.

MARÍN, Hermenegildo María, “La orden cisterciense de la estricta observancia (1892-1992)”, *Cuadernos Monásticos* 105 (1993), 221-242.

MAROTO, Daniel de Pablo, *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990.

QUASTEN, Johannes, *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid, BAC, 1973.

RAYMOND, M., *Tres monjes rebeldes*, Buenos Aires, Difusión, 1953<sup>4</sup>.

\_\_\_\_\_, *La familia que alcanzó a Cristo*, Buenos Aires, Difusión, 1945.

\_\_\_\_\_, *Incienso quemado*, Buenos Aires, Difusión, 1950.

SALES, Ferran, *Los integristas degüellan a 12 extranjeros en Argelia* [en línea]. *El País*, 15 de diciembre de 1993,

[https://elpais.com/diario/1993/12/16/internacional/755996416\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1993/12/16/internacional/755996416_850215.html) [consulta: 26 de Julio 2020].

STEIDLE, Basilio, “La promesa de ‘estabilidad’, ‘vida monástica’ y ‘obediencia’ en la regla de San Benito (Cap. 58,17)”, *Cuadernos Monásticos* 138 (2001), 285-305.

SUSINI, Mirella, “La «scrittura» teologica di Christophe Lebreton, monaco trappista di Tibhirine (Algeria). Una lettura sapienziale dell'incontro tra Gesù e la Samaritana (Gv 4,1-42)” *Antoniano* 88 (2013), 131-167.

WILHELM, Gessel, “África”, en: *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia. Tomo I*, Barcelona, Herder, 2005, 14-16.

## 6. Capítulo II

AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia, “«Hay que partir». La hospitalidad como figura y texto de un estilo estético teológico abierto a la comunión”, en: AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia; Alejandro BERTOLINI (Eds.), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Bs. As., Ágape, 2016, 409-419.

AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia, “Hospitalidad nupcial y escritura posmoderna: la poesía mística de Christophe Lebreton”, *Veritas* 40 (2018), 145-160.

AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia, “«Transcribir un beso». Vigencia de la mística como nupcialidad, escritura y testimonio”, *Cuadernos de teología* 2 (2014), 8-24.

AGÍS, Marcelino, “Ricoeur, Paul”, en: ORTIZ-OSÉS, Andrés; Patxi LANCEROS, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, 501-503.

BORDENAVE, Pablo, “José Severino Croatto (1930-2004). Perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana”, *Cuadernos del CEL* 4 (2017), 156-164.

CHRÉTIEN, Jean-Louis, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós, 1997.

\_\_\_\_\_, *L'arche de la parole*, París, Press Universitaires de France, 1998.

CROATTO, Severino, *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Lumen, Buenos Aires, 1999.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús. San Juan de la Cruz*, Buenos Aires, Educa, 2013<sup>2</sup>.

LANCEROS, Patxi, “Escritura”, en: ORTIZ-OSÉS, Andrés; Patxi LANCEROS, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, 116-117.

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo, “Recepción de Paul Ricoeur en español: bibliografía”, *Ideas y Valores* 127 (2005), 73-98.

RICOEUR, Paul, "Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la Palabra", en: AA. VV. *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976, 237-253.

RICOEUR, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo Veintiuno Editores-Universidad Iberoamericana, 2003<sup>5</sup>.

URTEAGA, Eguzki, Recensión de Jean-Louis Chrétien, *Fragilité*, París, Les Editions de Minuit, 2017, *Ideas y Valores* 170, (2019), 277-280.

VILLALOBOS KIRMAIR, Mario, "Escritura, pensamiento y lenguaje: consideraciones acerca de una Ética literaria y/o filosófica según Habermas y Derrida", *SUMMA Psicológica* 2 (2005), 53-69.

VON BALTHASAR, Hans Urs; Alois María HAAS; Werner BEIERWALTES, *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires, Ágape, 2008.

## 7. Capítulo III

LEVORATTI, Armando, *Hermenéutica y teología*, Buenos Aires, Lumen, 1997.

*Liturgia de las Horas I. Tiempo de Adviento. Tiempo de Navidad*, Barcelona, Conferencia Episcopal Argentina, 1983.

SCHÖKEL, Luis Alonso; Cecilia CARNITI, *Salmos I (Salmos 1-72). Traducción, introducciones y comentario*, Navarra, Verbo Divino, 1994.

STEFANI, Pietro, "Moisés", en: ROSSANO, Pietro; Gianfranco RAVASI; Antonio GIRLANDA (Dir.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990, 1256-1264.

## 8. Conclusión

BARCELLOS, José Carlos, "Literatura y teología", *Teología* 96 (2008), 289-305.

BERNANÓS, Georges, *Diario de un cura rural*, Madrid, Encuentro, 1998.

GARCÍA, Jesús Manuel, *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca, Sígueme, 2015.

GILSON, Etienne, *Théologie et histoire de la spiritualité. Leçon inaugurale de la chaire d'histoire de la spiritualité prononcée a l'Institut Catholique de Paris le 15 novembre 1943*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.

\_\_\_\_\_, *La théologie mystique de Saint Bernard*, París, VRIN, 2006.

GUARDINI, Romano, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, Buenos Aires, Lumen, 1989.