

Para vivir

LA ORACION CRISTIANA

Xabier Pikaza



verbo divino

Para vivir
**LA ORACION
CRISTIANA**

Xabier Pikaza



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1989

Prólogo

Muchos de nosotros no podemos recordar ya la primera experiencia de oración. Empezábamos a orar cuando empezaba nuestra vida personal y desde entonces toda nuestra vida ha estado entrelazada en la plegaria.

Más tarde, algunos de nosotros tuvimos que hacer de la plegaria objeto de teoría. Dos fueron en mi caso los motivos principales: la *experiencia pastoral* como animador y compañero de grupos de oración, y la *exigencia docente* como profesor de espiritualidad en la Facultad de Teología de Salamanca.

De esa forma fui tejiendo una teoría de oración que he perfilado a lo largo de estos años. He publicado trabajos sobre el tema en «Vida religiosa» (Madrid, 1979-1981), recogidos después en *25 temas de oración* (Ed. Claretiana, Madrid 1982). Preparé también un libro colectivo con Itziar y Amaia Aguinagalde sobre *Teresa de Jesús, una experiencia de oración* (Monte Carmelo, Burgos 1983). Colaboro en revistas como «Orar» (Burgos) y «Cuadernos de oración» (Madrid)... Pues bien, ahora he querido recrear aquellos temas (ya agotados) de una forma más precisa y unitaria, vinculando teoría de oración y compromiso en favor del evangelio. Así han surgido estos esquemas de *oración cristiana*.

Son muchos los que ya han tratado de oración en estos años posteriores al Concilio Vaticano II.

Algunos han creado hasta una escuela, de manera que en el ancho campo de la iglesia están surgiendo nuevas direcciones y experiencias de oración cristiana. Buenos son esos intentos, siempre que no quieran asumir el monopolio, en línea legalista o trascendente, intimista o carismática.

Aquí no hemos querido ofrecer escuela nueva. Grande es el evangelio y rica la vivencia orante de la iglesia. Por eso, en una base de gracia y libertad cristiana, presentamos nuestras reflexiones a todos los que quieran recorrer de una manera personal su camino de plegaria.

Los temas de este libro pueden entenderse en unidad, como momentos sucesivos de una misma búsqueda cristiana. Miramos primero los *espacios* donde viene a situarse la oración: naturaleza, interioridad, comunión, historia. Trazamos después su *identidad cristiana*: apertura mesiánica de María, vida de Jesús, oración del Padrenuestro, celebración eucarística y confesión trinitaria. Organizamos entonces los *caminos* de una forma más metódica: oración vocal, liturgia, meditación y contemplación. Finalmente, tratamos de estudiar al *hombre como ser orante*, en línea de petición y alabanza, de trabajo y exigencia redentora.

Los mismos temas pueden entenderse también de una manera independiente: cada uno ofrece una

visión particular del mismo gran camino de apertura a Dios, en Jesucristo. Por eso, cada orante o lector puede empezar por donde juzgue oportuno en su momento de oración o de experiencia.

Con estos temas de oración quiero presentar también, en manos de Dios y de la iglesia, el recuer-

do de tantos amigos, sobre todo mercedarios (-as), que han hecho conmigo este camino de plegaria. Ellos son autores y, de alguna forma, actores de este libro, que terminé el día de santa Teresa de Jesús.

Salamanca, 15 de octubre de 1988



1

Introducción ¿Una carrera de obstáculos?

Como he dicho en el prólogo, no quiero fundar ninguna escuela de plegaria. Pero pienso que los temas de este libro ofrecen cierta coherencia y pueden ayudar a los orantes que pretendan mantener y cultivar su propia libertad ante el misterio. Por eso, yo no marco direcciones ni tampoco cierro perspectivas. Simplemente voy abriendo y ofreciendo espacios, caminos y momentos de plegaria, en clave de evangelio, a partir de Jesucristo.

A pesar de eso, no quiero presentarme como ecléctico. No todo me parece igual. No todo da lo mismo, como el lector advertirá si va siguiendo los esquemas de este libro donde la piedad y el compromiso quieren crecer entrelazados. Se ha dicho a veces que los hombres *piadosos* de la iglesia no son liberadores, ni los *liberadores* son piadosos. Pues bien, pienso que esa frase es inexacta, como indicarán los temas de este libro: la misma piedad cristiana, vivida en actitud de gozo ante el misterio, nos conduce al compromiso del amor abierto hacia los pobres; la acción liberación implica un nuevo modelo de unión mística con Cristo, presente ya en los pobres de la tierra, conforme a Mt 25, 31-46.

Esta simple aclaración nos sirve como nota introductoria. El lector interesado por los temas concretos puede ya estudiarlos desde ahora, empezando por aquellos que, a su juicio, sean más interesan-

tes. Pero puede haber lectores que prefieran situar mejor los presupuestos de mi libro. Para ellos elaboro las notas que ahora siguen, presentando de manera introductoria los diversos obstáculos, problemas y caminos de oración en nuestro tiempo, dentro de la iglesia.

1. Obstáculos

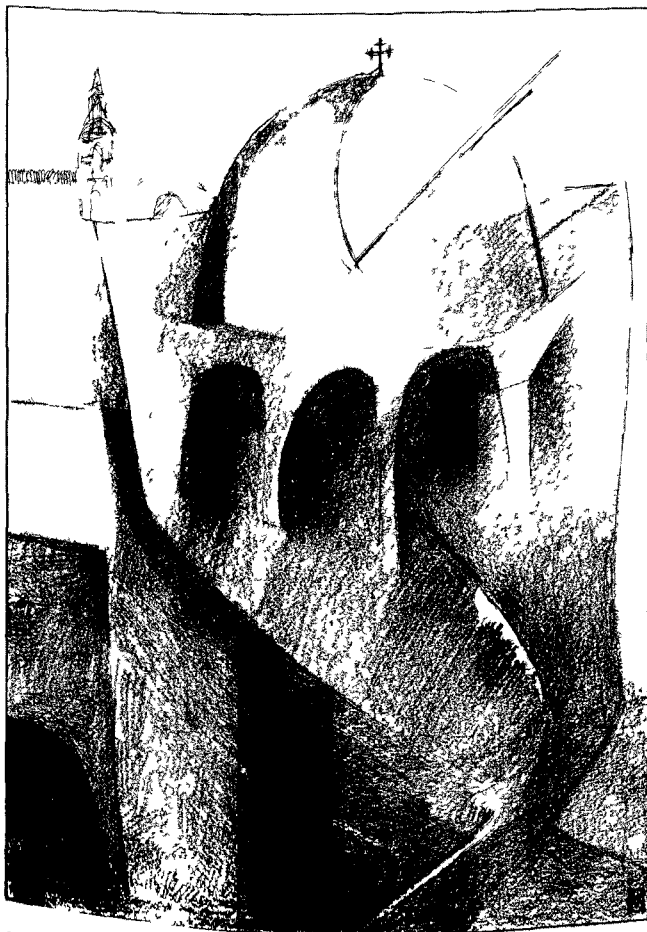
Muchos interpretan la oración como *carrera de obstáculos*. Parece que la vida marcha de una forma y la plegaria ha de marchar en forma opuesta. Por eso, orar implica remar contracorriente, esforzarse en navegar y remontar la furia de las aguas en un río lleno de peligros.

a) *El primer obstáculo es el tiempo*

¡Te ocupan tantas cosas! Mejor dicho, ¡te faltan, te perturban y te tienen tantas cosas! Son necesarias, me dices: trabajo, actividad social, faenas de la casa. Lo comprendo. Está la tierra complicada y nosotros nos hacemos con ella complicados. Sólo hay veinticuatro horas al día y no resultan suficientes para hacer y deshacer, atar y desatar las mallas

de esa trama que tejemos ¡Con más tiempo pudiéramos orar!

Permíteme un momento. Ante todo has de saber que el tiempo no está fuera, no lo encuentras en la calle, como objeto que se toma o que se deja: lo llevas dentro, tú lo vas tejiendo. Por eso te recuerdo: organiza bien tu tiempo, para ser tú mismo, para desplegar tu propia vida, realizarla y transformarla. Quizá debas romper las ataduras de esa inmensa coraza de tareas que te has puesto. Trabaja como es justo, pero no te pierdas luego en los quehaceres inventados. Vive sobriamente y hallarás que tu lamento es falso: te quejas por falta de tiempo y luego tú mismo te enrollas, te envuelves y disipas en mil



cosas que son innecesarias. Quizá tienes miedo de encontrarte ante tu espejo y por eso dices que te falta tiempo.

Es cuestión de que decidas. Aparta esa enramada de pequeñas tareas que te envuelven. Crea de esa forma espacio y tiempo de oración, con un ritmo pausado, en el mejor momento de tu día: de mañana, a la caída de la tarde, en un descanso en medio del trabajo... Será como si abrieras la ventana al interior de Dios: beberás la luz del sol y te hallarás brillante de misterio.

La oración supone *tiempos de reposo*, hondura y gratuidad, que no se pueden confundir sin más con el trabajo, tan valioso en otro aspecto. En esa perspectiva, es necesario que descubras el sentido que la Biblia ofrece al sábado (Ex 20, 8-11; Dt 5, 12-15): Dios mismo ha descansado y nos invita a descansar, en comunión fraterna, con los pobres, los esclavos y humillados de la tierra; Dios descansa y de esa forma quiere que tú también descanses y te eleves, en gesto de plegaria. Pero no basta con crear el tiempo externo de reposo. Si pretendes orar bien, tendrás que hallar un tiempo (o tempo) diferente de plegaria, en libertad interior, en gozo y transparencia personal sobre el trasiego de la vida. Así podrás llegar a una más honda dimensión donde la vida adquiere ritmo y sentido diferente; sabrás estar en Dios, serás contemplativo mientras sigues caminando sobre el mundo.

b) *Segundo obstáculo
son tus propias seguridades*

La vida humana empieza con la gracia, pero, al mismo tiempo, nace con el miedo que nos ata y paraliza en la existencia. Todo empieza con la *gracia* del Dios que te ha creado capaz de ser tú mismo, asumiendo y realizando así con gozo tu existencia. Pero, al mismo tiempo, nace tu vida con el *miedo* que tienes al vacío; parece que te hundes en el mar y empiezas a buscar seguridades; ellas ocupan ya tu corazón e impiden que realices tu vida de plegaria.

Has nacido como libre, pero ordinariamente quedas prendido en el *dinero*, que es tu cautiverio. El gran obstáculo en la vida de oración es el deseo

obsesivo de los bienes materiales; ellos dan seguridad, por eso los buscas de manera ansiosa. Ellos te atan; fijan y definen tu existencia como viviente de la tierra. Por eso, invirtiendo el evangelio, se podría decir: todo se gana con esfuerzo y capital, nada por gracia. Pues bien, si esa actitud te llena, no hallarás espacio de plegaria.

También te obstaculizan otras seguridades. La primera es el *honor*: tu propia imagen e importancia como humano. Necesitas que los otros te respeten, que te miren y te admiren, de manera que así puedas encontrarte ya seguro. Ciertamente, sabes que hay un Dios y tú le rezas de algún modo. Pero luego necesitas encontrar tu base y consistencia en el respeto que te ofrecen los hombres del entorno. De esa forma, vas buscando y realizando *tu propia voluntad*, poniendo un nuevo obstáculo en tu vida de plegaria. Buscar tu voluntad es decidirlo todo por ti mismo, es pensarte un absoluto. Puedes parecer sacrificado, puedes dar tus propios bienes, pero al fondo de eso sólo te buscas a ti mismo (cf. 1 Cor 13), encerrado de esa forma en las fronteras de tu propia voluntad, de tu existencia.

Buscando así tu propio honor y voluntad, puedes orar en plano externo. Puedes dirigirte a Dios diciendo que le quieres, repitiendo como noria cansina la cadena de tus propias oraciones. Pero, de hecho, sigues encerrado en tu seguridad, de manera que al final sólo te encuentras a ti mismo, con los bienes que tú has ido buscando. Pues bien, para orar en verdad has de romper con el hechizo de esos bienes (dinero, honor, deseo propio...); has de romper ese nivel y situarte, con toda tu existencia, en un nivel de gracia, allí donde la vida es don y todo lo que tengas un regalo inmerecido de Dios Padre. Más allá de lo que logras hacer, de lo que ganas, lo que tienes o aparentas, has de hallarte ante el misterio como don de gracia. En ese plano surge poderosa la plegaria.

c) *Tercer obstáculo es el miedo*

Sabemos ya que la oración es un regalo, don que no podemos conseguir con el esfuerzo. Entonces, ¿por qué el miedo? Porque la gracia, siendo gratui-

ta y siempre inmerecida, nos eleva de nivel, haciendo nuestra vida diferente, como una aventura de amor que no podemos controlar a golpe de capricho. Tenemos miedo porque, al centro del amor, dándonos mucho (todo), Dios nos pide también mucho: toda la existencia.

Muchos de nosotros dejamos la oración porque nos falta valentía: no tenemos el coraje de adentrarnos en el hueco luminoso, deslumbrante y al mismo tiempo oscuro, del misterio, en las raíces y hontanares de la vida. Decimos que nos falta tiempo, nos perdemos, vamos y venimos, nos ahogamos en la gran carrera de los bienes y placeres de la tierra. Pero no es ése el problema. El problema de fondo es que tenemos miedo ante aquel Dios que nos ofrece su palabra de gracia, invitándonos a entrar en el espacio de vida que esa gracia va creando. Preferimos la vida que nosotros mismos inventamos, en clave de conquista, de chantaje, de equilibrio de poderes.

Esta es la paradoja: el amor gratuito de Dios nos mete miedo. Por eso vamos escapando, agazapados en las propias tareas y cuestiones, en las luchas y disputas de la tierra. Miles y millones de excusas pueden darse: vida familiar, negocios, propiedades, creaciones materiales (cf. Lc 14, 15-24). Pero al fondo sólo hay una: nos falta valor, no queremos arriesgarnos a vivir en gratuidad, respondiendo así con vida de fuerte gratuidad al don que Dios en gracia nos ha dado.

Vamos nuevamente al tema. Supón que tienes tiempo, que no buscas ya seguridades: ¿qué has de hacer? Dejar que Dios te ame, recreando tu existencia. Así hallarás tu vida de manera nueva. No tendrás que justificarte de nada, ni imponerte a los demás, ni defender tus pretensiones. Se habrá derrumbado el castillo de tus seguridades (cf. Mt 7, 24-27), como un árbol que cae ante el fragor de la tormenta. Dentro encontrarás tu propia casa, la verdad de tu existencia, y te hallarás a cielo abierto, sin más techo que el amor de Dios, sin más seguridad que tu propia pequeñez de creatura, sin más riqueza que el amor que brota en tu existencia. ¿Estás dispuesto a recorrer ese camino, a desnudarte, a desvelarte, quedando recreado ante el misterio de la gracia?

Cuando estés así, verás que ha sido Dios quien te desnuda, te desvela, te recrea, quien te llama. Eras como Midas: buscabas sólo el oro y ese oro de tu esfuerzo y tus desvelos te impedía situarte ante el misterio de la gracia. Ahora estás libre: puedes expresarte y, sobre todo, escuchar a Dios cuando se expresa; puedes dialogar y cuando empieces dialogando de verdad has hecho lo más grande, lo demás se te dará por añadidura.

d) *Cuarto obstáculo puede ser la comodidad*

No se trata ya de miedo, sino de cansancio ¿Para qué hacerse problemas? Parece que la generación anterior se había empeñado en transformar el mundo y, a la vista de lo poco que logró, nos preguntamos: ¿merecía en realidad la pena? Parece que no, porque las cosas siguen perdidas, como estaban. Por eso, quizá no merezca la pena entusiasmarse por nada ni buscar una plegaría que nos haga capaces de cambiar el mundo. Nos domina el cansancio: es mejor que nos paremos simplemente y disfrutemos, si es posible, de los pocos bienes del camino.

No se trata ya de miedo, sino de búsqueda de facilidad. Hemos perdido el deseo de racionalidad, de hondura humana, de «absoluto». Ya sólo creemos en amores pequeños, en verdades limitadas, en placeres fugaces que brillan un momento y después desaparecen, como parecía que brillaban ciertos dioses paganos de otro tiempo. Ciertamente, esta actitud tiene un sentido, porque fuimos antes demasiado dogmáticos: pensábamos que todo cambiaría a raíz de nuestro esfuerzo, nos mostrábamos a veces duros y violentos, de manera que la misma oración aparecía intolerante: celo santo por el cambio de las cosas. Pero el celo vino a cambiarse muchas veces en violencia, la violencia en opresiones y, al final, acabamos descubriendo que era preferible no empezar esa cadena de oración celosa que nos lleva a la cruzada externa y dura de Dios sobre la tierra.

Por eso nos dejamos vencer por la comodidad. ¡Dejemos que exista lo que hay, no hagamos más problemas! Pues bien, esa misma actitud es el pro-

blema: 1) *La comodidad implica un egoísmo*: nos quedamos así porque nos va bien, porque podemos ir tirando y disfrutando de la vida; pero olvidamos la verdad de Dios, su amor lleno de celo creador que nos alienta, nos cambia y transfigura. En el fondo preferimos no meterle a Dios en nuestra vida, como aquel rey egoísta y violento de la Biblia que no quiso «tentar a Dios», no quiso recibir su signo sobre el mundo (cf. Is 7, 12). 2) *La comodidad implica una violencia*: dejamos que la rueda siga, refugiados quizá en una vivencia de misterios, instalados quizá en nuestras pequeñas evasiones. Pero, al mismo tiempo, miles y millones mueren de injusticia sobre el mundo. Esta oración de la comodidad surge de aquellos que no se atreven a mirar a Dios para que Dios no les obligue a mirar hacia los pobres. De esta forma, nuestros pobres rezos vienen a mostrarse como una compensación: tranquilizamos la conciencia en nombre de un Dios falso, al tiempo que dejamos que los pobres sigan siendo pobres y que el mundo se destruya en la injusticia.

e) *El quinto obstáculo se llama cansancio*

Sigue en la línea del anterior. Se trata de un cansancio que parece ocultar falta de fe en los caminos de Jesús y de su reino. Quizá decimos con Hch 17, 28 que «en Dios vivimos, nos movemos y existimos», desarrollando una especie de mística especial, omnidivina, que nos vale para dar valor sacral a todo lo que existe. Pero olvidamos la palabra siguiente de san Pablo, aquella que define nuestro ser cristiano: «Dios ha decidido ya el juicio del mundo y lo realiza por la muerte y la resurrección de un hombre (el Cristo)» (cf. Hch 17, 31).

Cansancio significa resignación, una resignación que puede ser devota, muy sagrada. Así podemos aprender todas las formas de plegaría de los siglos que nos llevan al umbral de la experiencia religiosa, allí donde «vivimos, nos movemos y existimos en Dios». Ese Dios es como tranquilidad interior en medio del cansancio. Pero nos falta la experiencia viva del encuentro con el Cristo: el Dios que nos sostiene en el camino de la entrega por los

otros, el Dios que nos acoge por la muerte, y así nos resucita.

El cansancio de que hablamos aquí y la comodidad de que arriba hemos hablado reflejan una crisis muy profunda: hemos separado la oración de nuestra propia entrega de la vida; hemos pensado que vivir es una cosa y rezar otra. Por eso, la oración se mueve en un nivel de «suprahistoria», como vivencia interna del misterio. La vida externa sigue dominada, mientras tanto, por las leyes de la lucha y la violencia despiadada de la tierra. Así llega un momento en que acabamos ya cansados de rezar y de vivir: *cansados de rezar*, pues la oración parece una palabra inútil o una simple terapia de tranquilización individual en medio de la lucha de la tierra; *cansados de vivir*, porque la vida viene a presentarse como proceso de violencia infinita.

Nos decían que la oración es infalible, de manera que por ella conseguimos todo aquello que pedimos. La historia, en cambio, nos demuestra que en el mundo sólo es infalible y siempre verdadera la violencia. Por eso nos cansamos de pedir porque, tras siglos de plegaria por la paz y vida eterna, nuestra historia sigue dominada por la guerra y muerte perdurable ¿Qué podemos hacer? Alguien dirá: cambiar de dioses. Dejar al Dios cristiano de los grandes ideales, del amor y de la vida que se fundan en el Cristo. Volver a los pequeños dioses del instante, dentro de eso que ahora llaman una «ontología de lo débil»: no cansarnos más, buscando soluciones grandes que no existen; ajustarnos bien a lo finito y, dentro de la finitud-debilidad de todo lo que hallamos, disfrutar de los momentos buenos. En este nivel «posmodernista» han muerto con el Dios que dicen que está muerto las grandes oraciones de los hombres. Parece que estamos cansados de rezar en nivel de intensidad. Por eso, muchos de los hombres de este tiempo han renunciado a la oración y en su lugar han puesto las plegarias de la magia, de la suerte, de los sueños, las hechicerías, sortilegios o casualidades del momento. Sobre el cansancio de un Dios que parece eclipsarse, aparece de nuevo la tarea dolorosa del camino de los hombres.

2. Problemas

Sobre ese campo de obstáculos que brevemente hemos querido señalar, debemos situar nuestra plegaria. Ciertamente, los obstáculos influyen de maneras diferentes: los cuatro primeros (falta de tiempo, búsqueda de seguridades, miedo, comodidad) se pueden poner dentro del mismo cristianismo y de la iglesia; el quinto, en cambio, nos conduce fuera de la iglesia, a los lugares de eso que podríamos llamar poscristianismo. Ha muerto el cristianismo de tal forma que parece brotar en muchos sitios una especie de neopaganismo: Diónisos y Apolo, Hermes, Deméter y Afrodita vuelven a ser signo supremo de la vida y de la historia. Sobre el cansancio y derrota del Dios cristiano, vienen a surgir otros modelos no cristianos de plegaria.

Pues bien, aquí no podemos estudiar ese último problema, aunque lo tengamos siempre al fondo de nuestras reflexiones. *Tomamos como válido y viviente el modelo cristiano de plegaria* y estudiamos de manera más precisa sus problemas. En algún sentido podemos afirmar que la oración está de moda: hay muchos que pretenden cultivarla y, al hacerlo, quieren asumir la tradición cristiana, aunque introduzcan dentro de ella elementos legalistas, orientales, cálticos, etc., que pueden diluir la identidad de esa tradición cristiana.

En esta línea quiero hablar de fascinaciones o espejismos que deforman la plegaria. No basta con orar. Habrá que hacerlo bien, en la línea de Jesús, el Cristo. También oraba Juan bautista (Lc 11, 1); como oraban los paganos, fariseos y farsantes (cf. Lc 18, 10; Mt 6, 5.7); oraban igualmente aquellos sacerdotes y soldados que mataron a Jesús, y con ellos otros hombres y mujeres violentos, destructores, dentro de la historia. Por eso me parece conveniente resaltar algunos riesgos y problemas que presenta (o puede presentar) la oración en nuestro tiempo.

a) *Parece estar resurgiendo un legalismo*

Así se pretende clausurar el orden de oración en el esquema de unas normas ya trazadas de antema-

no, bien fijadas, que aparecen como expresión de valor definitivo. Muchos recuerdan con nostalgia idealizada los momentos anteriores de la historia de la iglesia en que los rezos parecían estar reglamentados en fórmulas, en tiempos, en conceptos. Dicen que ha venido después una explosión de libertad, una llamada a los valores interiores de la creatividad espontánea de todos los creyentes. Pues bien, algunos responden con el miedo: sienten que se mueve el suelo, se cuartejan los muros de su casa y se descubren de pronto sin respuesta. Parecen incapaces de aguantar semejante situación y gritan, pidiendo que una ley les salve y asegure en la existencia.

Esa actitud me parece lógica. La vida de oración no puede estar bajo el dictado de unos espontáneos, ni se puede pensar que el gran conjunto de los fieles pueda comportarse siempre de manera creadora. Dentro de la iglesia, la oración se ha de expresar en unos ritmos, debe generar una estructura de confianza sacral que dé sentido a la existencia. Pero, dicho eso, debemos añadir: resulta necesario que venzamos la fascinación del nuevo legalismo que nace del miedo a uno mismo o, mejor dicho, del miedo a la oración auténtica. Son muchos los que, al fondo de su vida, sienten miedo por la libertad: no son capaces de abrir los ojos y mirar de una manera personal hacia el misterio; por eso convierten la oración en legalismo, la entierran sin cesar bajo una capa repetida, quizá un poco neurótica, de rezos y plegarias prescritas por la ley.

Alguien puede preguntar: ¿existe un riesgo legalista? Existe, y constituye una amenaza para aquellos fieles que no dejan que les llene y les libere la palabra interior del evangelio. En ciertos lugares de la iglesia tiende a presentarse un tipo de ley que está muy cerca del antiguo judaísmo: resulta más sencillo destacar el orden; estamos más seguros cuando existen siempre normas que señalan nuestra línea de conducta. En esos lugares se toma la libertad como un engaño; un error que nos separa de la iglesia de Jesús, un espejismo que nos hace caminar por siempre errantes sobre el mundo. Por eso es preferible no buscar: todo ha de encontrarse prefijado, en un camino de obediencia que nos hace fieles (hijos) de Dios Padre, dentro de la iglesia.

En esa perspectiva corremos el riesgo de traducir la presencia de Dios en términos de norma: cumplimos esa norma, en gesto servicial, quizá servil, y destacamos dentro de la iglesia los aspectos, las personas, las instituciones que sólo quieren orden. En esta línea, orar es ante todo cumplir unos mandatos: se reza por hacer lo establecido, en actitud de respeto legalista, en actitud de miedo que va en contra de la gran palabra de evangelio y libertad de Cristo que resume Pablo en Gál 4, 1-7; Rom 8. Por eso debo repetir que el legalismo constituye un riesgo que amenaza con ahogar la realidad de la oración cristiana. Más allá de todos los mandatos, la oración debe llevarnos al espacio libre, de la vida como gracia.

b) También existe un riesgo de interioridad

Nos conduce hacia el lugar contrario. El problema en realidad es viejo: la iglesia lo encontró en sus mismos años iniciales, reflejado en aquel tipo de espiritualidad helénica de la contemplación que, superando las cosas y figuras de este mundo, introducía a los creyentes en un plano de unión con lo absoluto (en esta línea introducimos también de alguna forma al gnosticismo). La oración se interpretaba en clave de concentración: es un camino que nos hace superar los diferentes planos de la tierra, sus afectos-pasiones-amores, para conducirnos a la hondura absoluta de la vida donde se despliega lo divino. Una tendencia semejante ha vuelto a penetrar con mucha fuerza en diferentes lugares de la iglesia, a través de las tendencias orientales de plegaria (yoga, zen, etc.): a través de la oración, vencemos el nivel de la apariencia, superamos los aspectos exteriores de la vida (sensaciones, ideas, voliciones), para entrar así en la calma interior donde se expresa en nosotros lo absoluto.

Esta palabra de interioridad es necesaria y puede resultar beneficiosa. Como occidentales del final del siglo XX nos hallamos prendidos y perdidos en los mil colores y tensiones de la tierra. Vivimos hacia fuera, ahogados en la marcha incesante de las cosas. Vivimos diluidos, volcándonos perdidos en

aquello que hacemos cada día. De esa forma se destruye nuestro mismo ser humano, convirtiéndose sencillamente en un momento del inmenso y siempre repetido engranaje de la vida (que los orientales simbolizan por la rueda de las reencarnaciones). Pues bien, para vencer esa actitud y superar ese peligro, resulta conveniente un baño de interioridad, y en ese plano nos ayudan los métodos de oriente; por eso, muchos cristianos han venido a iniciarse en oración en las escuelas del zen o de los yogas, por seguir con los ejemplos ya indicados.

En sí misma, esa actitud de búsqueda resulta positiva: también Cristo fue a aprender oración a la escuela del bautista (Mc 1, 9-11 par). Pero debemos añadir que ella es peligrosa: nos conduce hasta un espacio de tranquilidad o indiferencia interior de tal manera que la historia parece resultar innecesaria; no hace falta la apertura al Dios-persona, ni el amor a los hermanos en la tierra.

Ciertamente, una llamada interior de transparencia es muy valiosa. Pero debemos cultivar por medio de ella, en actitud de escucha y de respuesta, el evangelio de Jesús y la apertura en amor a los hermanos, dentro de la historia. Pues bien, es aquí donde la mística interior resulta peligrosa y fascinante, porque puede encerrarnos en el plano impersonal de lo absoluto: descubro allí mi hondura, vivo en una especie de equilibrio con respecto a los poderes de lo interno; pero puedo abandonar la problemática del mundo, rechazando así la voz del Cristo que me habla a través de los más pobres y perdidos de la tierra. Buena es la interioridad contemplativa, pero ella se vuelve peligrosa si no lleva, con Jesús, al Padre y al encuentro de amor liberador de los hermanos.

c) Hay un riesgo de tipo celebrativo

Y que puede expresarse de manera fascinante. Sus orígenes son viejos, evidentemente precristianos. Ya latía esa pasión en los antiguos cultos de la naturaleza, allí donde, a través del rito religioso, celebrado en el centro de la tribu, los orantes cultivaban la vivencia original de lo sagrado. En esta línea se movían, desde un plano diferente de cultu-

ra y realidad social, los llamados cultos del misterio, en el momento en que nacía el cristianismo: los diferentes gestos de carácter y poder sacramental, vividos en hondura apasionada, conducían al orante al círculo de vida y salvación de Dios que actúa de manera directa sobre el mundo.

Dejemos ya el pasado. Una pasión celebrativa está surgiendo hoy por doquier, precisamente en estos tiempos que parecen haberse convertido en poscristianos. Ella se expresa en los creyentes que, incapaces de asumir un legalismo seco y no teniendo una experiencia de mística interior, se sienten cerca de eso que podríamos llamar sacralidad del cosmos o la vida. Este es el lugar del nuevo sacralismo, más allá de la ley (Israel) y de la ciencia interior de los orientales (cf. 1 Cor 1, 18s). Es el lugar del neopaganismo, de todos los que piensan, de manera más o menos consciente, que, al centrarse en la figura de Jesús y en el camino-historia de la iglesia, el cristianismo ha destruido el poder sacral del cosmos, el valor-misterio de una vida que en sí misma es fascinante.

Por eso muchos vuelven a la celebración, de las maneras más diversas: a la fiesta vitalista de Dionisos, al culto de la forma, al sexo... Vuelven a la fiesta precristiana, rescatando carnavales y aquelarres, magias y fantasmas. O procuran suscitar un tipo de fiesta poscristiana, reflejada en el orgullo victorioso de la raza, del estado etc. Más sobriamente, otros apelan a los gestos nuevos de comunicación y creatividad sagrada, organizando sesiones de expresión corporal, «happenings» abiertos al misterio, encuentros de vivencia y de celebración comunitaria. Estas nuevas perspectivas no parecen todavía del todo definidas, pero juzgamos evidente que, a través de ellas, se quiere introducir en la oración eso que llamo pasión celebrativa.

Esa pasión es inicialmente valiosa, pero acaba siendo fascinante y peligrosa en la medida en que coloca al hombre en un esquema de sacralidad cósmica, no le deja expresar su autonomía personal, su llamada intransferible, trascendente. Buena es la celebración y excelente la unidad del hombre con el cosmos, pero no podemos olvidar que la persona tiene un elemento de hondura y de valor individual (de autonomía) que le vuelve de algún modo supe-

rior al cosmos. Además, su relación con Cristo, su apertura histórica y su acción liberadora no se pueden reducir a ese nivel celebrativo. Por eso, la oración ha de tener también otros aspectos.

d) Hay un riesgo de carácter carismático

Está ligado a la interioridad del Espíritu de Dios, que se percibe como activo en el camino de los hombres; también se encuentra vinculado a un tipo de celebración espontánea y entusiasta donde se integran la unidad comunitaria y la vivencia individual del misterio. Siempre han existido oraciones de tipo carismático. En el mundo antiguo estaban vinculadas a los cultos entusiastas donde la presencia divina (espíritu, vida), se expresaba en el éxtasis de un grupo o el delirio espiritual de algunos orantes peculiares. Reaparece una y otra vez en el camino de la iglesia por medio de grupos de iniciados que se sienten poseídos por la fuerza del Espíritu de Dios y alumbran en los fieles la certeza de una vida que se encuentra abierta a lo divino. Actualmente hay distintos grupos carismáticos, orantes que acentúan la presencia del Espíritu en sus celebraciones.

Esta llamada de atención carismática resulta inicialmente valiosa. Vivimos en la iglesia del Espíritu, sabemos que Jesús nos ha ofrecido por su pascua el gran misterio de la vida de Dios como una vida de entusiasmo, gozo, comunión y transparencia. Igualmente sabemos que la auténtica oración consiste en abrir nuestra existencia y colocarnos en manos del misterio: superar nuestro egoísmo, ir destruyendo nuestras resistencias y ponernos libremente ante la luz de lo divino. Por eso, nuestra vida más profunda habrá de ser por siempre carismática; un espacio abierto a la palabra de Dios, campo de su acción entre los hombres.

A pesar de eso, debemos afirmar que la oración carismática presenta un riesgo de fascinación, y así resulta peligrosa. Puede fascinarnos un poder de excitación psíquica: somos débiles, mentalmente influenciables; por eso, al entregarnos colectivamente en manos de una llamada carismática corremos el riesgo de ser arrastrados por la propia emoción co-

lectiva. Es más, el mismo gesto de oración puede volverse campo abonado de evasiones: los problemas de la vida siguen donde estaban, allí siguen las urgencias, las tareas, los peligros. Pues bien, cuando me pongo en oración, olvido todo eso, me reúno con el grupo y me abandono en un proceso de emoción que es contagiosa. Quizá siento la presencia de un «espíritu», me dejo enriquecer por su poder, gozo su fuerza. Pero ¿es este el Espíritu de Cristo? Ciertamente, yo realizo un tipo de oración, pero quizá he dejado la raíz del cristianismo, que es la cruz de Jesucristo; desarrollo la emoción colectiva, pero olvido mi responsabilidad, mi tarea creadora o liberadora en el camino de la historia.

e) Hay, finalmente, un riesgo de sentimentalismo

Sus formas son variadas. Cada humano necesita su refugio de amor, alguna forma de hogar en la que pueda desplegar su sentimiento. Ese refugio es para algunos la oración, tanto allí donde se vive a solas como allí donde se vive en grupos de celebración litúrgica o espontánea. Hagamos una prueba: tomemos los manuales viejos, los libros y devocionarios de principios de este siglo; encontraremos pronto que todo o casi todo lo que allí aparece como oración es sentimiento, un tipo de emoción devocional que se vincula con Jesús, aunque pudiera hallarse vinculada a otras figuras o signos religiosos.

Lo que importa en este tipo de plegaria, que sigue siendo muy actual en nuestro tiempo, es el cultivo de un amor interpretado como sentimiento. Ciertamente, sabemos por teoría que orar no es refugiarnos y vivir en un nivel imaginario. Nosotros cultivamos la oración en un espacio más abierto al compromiso, a la exigencia bien concreta del amor que actúa en actitud liberadora. Pero debemos añadir que en muchas ocasiones confundimos también nuestra oración con el cultivo de los sentimientos; quizá hemos trasvasado la emoción antigua en odres nuevos de justicia o legalismo...; pero sospecho que en el fondo de ese cambio a veces sólo existe una emoción de sentimiento.

Ciertamente, el sentimiento es importante. Una

palabra interior que no se sienta, un gesto que no llegue a emocionarme, nunca puede ser palabra o gesto de plegaria. En ese aspecto, frente a todos los racionalismos críticos, en contra de todo dogmatismo intelectual, debemos valorar en la oración el sentimiento. Pero añadimos que ha de ser un sentimiento que se arraiga en la estructura más profunda de la vida, en la actitud de entrega voluntaria a Cristo, por los otros; por eso permanece firme, aunque le falte la emoción externa, el romanticismo ilusionado de un momento.

Puede y debe haber un sentimiento en la plegaria, pero la plegaria no se cierra en la emoción sentimental. Ella se expresa, ante todo, como fe o confianza en el camino de Jesús que nos conduce al Padre, a través del evangelio. En ese camino de evangelio, convertido en oración, habrá momentos de luz clara, pero habrá también momentos de aridez en la actitud de escucha y en la entrega. Sólo quien acepta esa aridez y se mantiene firme en el momento de la prueba puede orar conforme al evangelio.

3. Caminos

Estos han sido los riesgos principales que yo he visto en la oración cristiana en nuestro tiempo. Ciertamente, hay en nosotros un deseo de orar, pero también hay un peligro de angostar la vida de plegaria en los esquemas parciales ya indicados: podemos convertir la libertad de la oración en *legalismo*, su apertura interna en *intimismo inoperante*, su expresión externa en *puro liturgismo*, su hondura experiencial en un *mercado de carismas* y su sentimiento en un deseo de *sentimentalismo*. Pues bien, frente a esos riesgos, queremos esbozar unos caminos de búsqueda y de gozo que expresamos brevemente en lo que sigue.

a) Frente a legalismo ponemos evangelio

La oración cristiana es, ante todo, una inmersión comprometida del creyente en el espacio de

vida que le ofrece Jesucristo. Por eso se explicita antes que nada como vivencia de la fe: es la aceptación agradecida del mensaje de Jesús que nos conduce al Padre, haciéndonos partícipes del reino. Estos son los elementos fundantes de toda la oración cristiana.

Orar es invocar diciendo: *¡Padre!* El nuevo orante asume el gesto de Jesús, recibe su palabra y con su misma palabra invoca al Dios que le ha llamado a realizarse. Por eso aprende la palabra nueva y poderosa y la pronuncia desde el mismo fondo de su entraña, uniéndose a Jesús, el hijo, cuando dice y llama *¡Padre!*

En segundo lugar, orando suplicamos: *¡venga a nosotros el reino!* Jesús ha proclamado su mensaje radical diciendo: *¡viene el reino!* Ahora el orante le responde y traduce su palabra en forma de plegaria: *¡venga el reino!* De ese modo se vinculan dos símbolos o aspectos del misterio que se hallaban antes separados: Padre y reino. El reino de Jesús no es resultado de la acción conquistadora de un monarca-rey que vence, que impone su dominio por las armas. El reino es don de amor de un Padre que da todo lo que tiene por sus hijos, haciendo que ellos puedan realizarse plenamente. Por eso, la oración completa dice: *¡Padre, venga (trae) tu reino!*

Esta es la oración del evangelio que nos libra de toda sujeción de ley para llevarnos al espacio de plena libertad y vida creadora de Dios Padre (al reino). Por eso, contra todo legalismo, la oración cristiana es expresión del evangelio. No partimos de una libertad vacía, no dejamos que la vida ruede incontrolada. En el principio de la vida y oración cristiana hallamos el don de amor de Dios en Jesucristo; por eso respondemos invocando: *¡Padre, venga el reino!*

En un momento posterior, después de pascua, esta oración recibe carácter cristológico: invocamos directamente a Jesucristo y le decimos: *¡Maranatha!*, en su doble sentido de palabra creyente (el Señor viene) y de llamada (ven, Señor). La oración cristiana se concentra de esa forma en la presencia y la palabra de Jesús, como lo muestra bien la eucaristía: orar implica estar viviendo en apertura radical al evangelio.

b) *Frente al intimismo vacío
está la vida en Cristo*

Antes de llevarnos a la hondura de la propia vida humana, el evangelio nos conduce hacia la hondura de Dios que se hace gracia en Jesucristo. Por eso, conforme a la experiencia de san Pablo, orar implica *estar en Cristo*, como nueva creatura que renace a la existencia en el encuentro creador con su mesías.

En la raíz del evangelio hallamos la palabra ¡convertíos!, cambiad de dirección, dejad que la figura de Dios os transfigure. En el principio de esa conversión no está el esfuerzo o la tarea de los hombres que conquistan su verdad, sino la hondura de verdad del Padre que nos ama gratuitamente en Cristo. Pues bien, después de pascua descubrimos que la conversión puede lograrse por la entrega de Jesús que vive en forma creadora, mesiánica, en nosotros.

Por eso definimos la oración como la forma radical de estar en Cristo. Lógicamente, el camino de la vida interior ya no conduce al absoluto de un alma que se pierde en Dios, ni hacia la hondura de la propia realidad antropológica. El camino de oración ha de entenderse como diálogo de encuentro con el Cristo, como ahora brevemente indicaremos.

Esta es la experiencia que formula la *liturgia*, que es memoria y es presencia de Jesús entre los hombres que le acogen y que viven viviendo «en su existencia» (en Cristo). En esta línea ha concebido *Ignacio de Loyola* sus famosos ejercicios espirituales: al meditar sobre Jesús, el fiel orante va configurando su vida de tal forma que se vuelve una expansión y una presencia de la vida de Jesús sobre la tierra. De manera semejante, *Teresa de Jesús* ha presentado la oración como la historia de un encuentro de amor con Jesucristo.

Según esto, la interioridad del orante cristiano ha de entenderse de manera mesiánica y, al mismo tiempo, dialogal. Se trata de una *interioridad mesiánica*: al vivir en oración, buscando mi verdad más honda, vivo en Cristo, de manera que recibo su existencia y yo respondo dándole la mía. Esta es una *actitud dialogal*. Yo mismo vengo a ser lugar o espa-

cio de un encuentro: recibo la presencia de Jesús, le ofrezco mi presencia. De esa forma, mi conciencia personal se hace conciencia en compañía: descubro a Jesús cuando me busco; hallo mi forma de existencia al encontrarle.

Sobre el fondo de esta unión de amor que es mi plegaria emerge el rostro de Dios Padre como trascendencia radical; y emergen a la vez los hombres, como hermanos de Jesús y compañeros de camino. Quizá buscaba mi descanso al cultivar el intimismo. En el final hallo compañía: así me encuentro realizado en Cristo y dirigido, en oración, hacia los hombres, mis hermanos.

c) *Frente a una evasión celebrativa
hallamos la liturgia de la vida*

Ciertamente conservan un valor algunas fiestas de este cosmos que celebran un recuerdo social o cantan la grandeza de la vida. Sin embargo, todas pasan a segundo plano cuando llega la gran celebración de la existencia: la liturgia de la vida y de la muerte de Jesús, el Cristo, actualizada en la asamblea de la iglesia. De esta forma, el evangelio, convertido ya en principio de nueva interioridad, viene a celebrarse como fiesta y sacramento salvador de los creyentes.

Se trata de una fiesta que se vive *dentro de la tierra*: por eso tienen su importancia los símbolos frontales de este cosmos, especialmente la luz, el agua, el tiempo y el espacio. Es también *fiesta del trabajo*: por eso se celebra con el pan y con el vino que son fruto del esfuerzo compartido de los hombres, la cosecha de su acción sobre la tierra. Es *fiesta de la comunidad*: por eso se reúnen los creyentes, los que integran el gran cuerpo de la iglesia; todos vienen, participan y celebran, los que viven cerca y los de lejos, mujeres y varones, niños y mayores, ignorantes, sabios... Todas las antiguas divisiones quedan en segundo plano, de manera que en la fiesta de Jesús adquieren preferencia los pequeños, oprimidos y perdidos de la tierra, conforme al evangelio.

Para que esa preferencia de los pobres se haga realidad, es necesario que la fiesta de la iglesia lle-



que a resonar en las fronteras de lo humano, de manera que convoque y ofrezca su lugar de plenitud a los perdidos de la tierra, conforme a Lc 14, 15-24. No existe eucaristía sin justicia; no hay plegaria verdadera de los hombres, si los hombres no comparten el pan y no se ayudan, ofreciendo espacio de existencia y alabanza compartida a los pequeños de la tierra.

Sólo de esa forma, el discípulo de Cristo vive en plenitud anticipada su fiesta de plegaria: descubre que es hermoso dar gracias al Padre (eucaristía),

viviendo en el recuerdo de Jesús y la presencia del Espíritu. Lo que podía ser una evasión se vuelve *oración de comunión* donde los fieles comparten la existencia en gesto de alegría abierta al reino. De esa forma, la plegaria, conservando sus rasgos anteriores, se convierte en fiesta de la vida: está presente el cosmos en los signos de pan-vino, se vuelve intensa la unidad entre los hombres (comunión), se abre el camino de la historia en dirección del reino... Jesús mismo se actualiza dentro de la iglesia como fiesta, es pascua en que culmina y se realiza la vida de sus fieles (cf. 1 Cor 5, 7).

d) *Frente a riesgo carismático
ponemos experiencia pascual*

Hay una oración carismática que puede arrancarnos de Jesús y conducirnos a un espacio de vivencia entusiasta del misterio fuera de la iglesia. Pues bien, en su lugar ponemos un tipo de plegaria que de forma programática queremos presentar como experiencia pascual: el que recuerda a Cristo y vive su misterio ha comenzado a realizarse como nueva creatura (cf. Gál 6, 15).

En esta línea, la oración se funda en una intensa experiencia del Espíritu. Sabemos ya que estamos redimidos, inmersos por Jesús en el camino de su gracia, intimidad y comunión que es el Espíritu. Ciertamente, nos hallamos todavía en el espacio de la historia vieja: sentimos en la carne la dureza de la tierra seca, escindida, conflictiva; sufrimos las pasiones de la vida, el espejismo de un placer que se desliga del amor, el deseo de dominio, la soberbia del triunfo sobre el mundo. Estamos todavía en esta tierra vieja, y cuando cometemos la torpeza de olvidarlo o nos juzgamos fuertes para caminar a solas (por nosotros mismos), sentimos en la propia vida el latigazo de la tentación, el vértigo del miedo. Pues bien, superando ese peligro, si seguimos el camino de oración, desde el recuerdo de Jesús y la presencia del Espíritu, sabremos ya que somos nueva creatura; esta es la verdad y cumplimiento de la experiencia carismática.

Hemos recibido el Espíritu pascual, que es don de Dios y sigue siendo trascendente. Pero siendo don de Dios, se ha convertido por Jesús en fundamento y raíz de mi existencia. Por eso, orar implica ser yo mismo al adentrarme en el espacio del Espíritu de Cristo: introducir mi vida dentro de la vida pascual, en el lugar donde Jesús y el Padre se unifican-aman en misterio trinitario. Al llegar aquí, descubro que toda mi oración tiene un aspecto que es pasivo: dejo que Dios sea, sobria, silenciosamente. Sobre el recuerdo de Jesús y su liturgia, que yo asumo como don de Dios, se va expresando ya en mi vida un misterio de vida más profunda: es la presencia del Espíritu pascual de Jesucristo.

¿Cómo es esa oración del Espíritu? La iglesia la concibe como *epiclesis*: es una invocación, una lla-

mada en la que toda mi existencia viene a colocarse en manos del Espíritu. Dejo que su gracia se apodere de mi vida y de esa forma me convierto yo también en gracia. Más allá de todas las palabras, iré viendo que el Espíritu de Dios es la verdad de mi existencia: encontraré en sus manos libertad, poder para expandirme de manera gratuita y creadora hacia los otros, poder para sembrar mi vida sobre el campo de la vida creadora y buena del amor del Padre con el Hijo en el Espíritu. La pasión carismática, que antes podía parecer incontrolada, se convierte así en principio de experiencia pascual, en el camino de la iglesia.

e) *Frente al riesgo de sentimentalismo
destacamos la ofrenda de la vida*

Todo el camino precedente se traduce en una especie de nuevo sentimiento de gracia y donación que sobrepasa los sentimentalismos viejos de la tierra. Quien ore de verdad, será sobrio. Aceptará el regalo de Dios en su existencia; traducirá la fe en un gesto de alegría, gozará de corazón el gozo de la gracia. Pero nunca querrá hacer de ese regalo y gozo una función del sentimiento, es decir, un sentimentalismo.

El sentimiento primordial de la oración es la *experiencia de la gracia*: esta es la nota más valiosa, el fundamento de todas las restantes notas y experiencias de mi vida. Gratuitamente he comenzado a ser, gratuitamente tiendo a culminar y completar lo que ya soy en Jesucristo (en el camino de su pascua). Pues bien, al penetrar en esta gracia, encuentro que yo mismo puedo convertir mi vida en gracia abierta hacia los otros: soy en la medida en que me entrego, tengo en la medida en que regalo, me realizo cuando intento que los otros se realicen con la ayuda de mi vida.

De esa forma, el antiguo *sentimentalismo*, que era búsqueda de sí, se transfigura y se convierte en *sentimiento* verdadero de apertura hacia los otros: ellos, especialmente los pobres y pequeños de la tierra, elevan y construyen mi existencia. Ciertamente, yo pretendo acompañarles, sostenerles, ayudarles, y lo hago, de un modo efectivo; pero, haciéndolo

lo, descubro que son ellos los que están edificando mi existencia, de manera que Dios mismo (Jesucristo) viene a sostenerme y elevarme a través de su pobreza.

Al llegar aquí, tocamos nuevamente la raíz del evangelio. En el comienzo del camino de oración he colocado la ruptura de todo legalismo y la inmersión en el espacio creador de libertad del evangelio. Pues bien, en ese espacio siento la verdad de la palabra que me dice: «Quien ofrezca su vida, ése la encuentra; quien pretenda ganarla, ése la pierde» (cf. Mt 10, 39 par). La misma oración nos ha venido a conducir hasta el lugar donde se entrega la vida por los otros. Precisamente en ese campo donde yo me pierdo por aquellos que no pueden imponerme su poder (los pobres), allí donde convierto mi existencia en gracia, siento que la gracia de Dios me transfigura, me recrea y resucita, por medio de esos pobres. Ellos han venido a convertirse en sacramento de evangelio, conforme a Mt 25, 31-46. Por eso, en el final de la oración cristiana hallamos el nuevo sentimiento de la vida convertida en gracia: nuestro gesto de entrega hacia los pobres se convierte en fuente de misterio, principio de plegaria.

La oración es, por tanto, una expresión de gratitud. *Cristo* no quiere violentarnos: nos ofrece su existencia y, de esa forma, se coloca, muerto, en manos de Dios Padre, completando su plegaria. *Nosotros* tampoco violentamos: ofrecemos la vida por los pobres, nos unimos de esa forma con Jesús y así dejamos que Dios Padre sea quien responda. Al llegar a ese nivel, ya no exigimos, ni pedimos nada nuestro: nos ponemos ante Dios en actitud de ofrenda, descubriendo su misterio de amor entre los pobres de la tierra; nos ponemos y dejamos que Dios mismo responda, de verdad, como quien es, es decir, como divino.

LECTURAS

Este no es un libro de investigación erudita. Por eso no contiene discusiones sistemáticas ni ofrece notas que se añadan al pie de cada página. Pero juzgamos conveniente ofrecer en cada tema una pequeña bibliografía comple-

mentaria. Para un estudio y seguimiento más completo de los temas, habrá que utilizar las diferentes revistas especializadas, como pueden ser: *La Vie Spirituelle*, Manresa, Monastica, Mount Carmel, *Revista de Espiritualidad*, *Rivista di vita spirituale*, *Servitium*, *Spirituality Today*, *Spiritual life*, *Vida religiosa*, *Vie consacrée*, etc. Ofrecen abundante información bibliográfica E. Ancilli (ed.), *Diccionario de espiritualidad*, I-III. Herder, Barcelona 1983; S. de Fiores y T. Goffi, *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Paulinas, Madrid 1983; los boletines de «Comunidades» (Salamanca) 1-60 y sobre todo la *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* (BIS) del Teresianum de Roma, desde 1969. Para un primer acercamiento, cf.

- E. Ancilli (ed.), *Alla ricerca di Dio. Le tecniche della Preghiera*. Teresianum, Roma 1978.
- Ch. A. Bernard, *La preghiera cristiana*. Ateneo Salesiano, Roma 1967.
- R. Boccassino, *La preghiera*, I-III. Ancora, Milano 1967s.
- L. Bouyer (ed.), *Histoire de la spiritualité chrétienne*, I-III. Aubier, Paris 1967s.
- J. M. Castillo, *Oración y existencia cristiana*. Sígueme, Salamanca 1979.
- J. A. Estrada, *Oración: liberación y compromiso de fe*. ST, Santander 1986.
- C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*. Ed. Storia e Letteratura, Roma 1979.
- A. Guerra, *Oración cristiana*. Ed. Espiritualidad, Madrid 1984.
- A. Hamman, *La oración*, I-II. Herder, Barcelona 1967.
- F. Heiler, *La prière*. Payot, Paris 1931.
- F. M. Moschner, *La oración cristiana*. Rialp, Madrid 1966.
- A. Ródenas, *Orar con Cristo*. Sec. Trinitario, Salamanca 1979.
- F. Ruiz Salvador, *Camino del espíritu*. Ed. Espiritualidad, Madrid 1978.
- G. Thils, *Existencia y santidad en Jesucristo*. Sígueme, Salamanca 1987.
- Varios, *La oración hoy*. Mensajero, Bilbao 1972.
- Varios, *Prière et vie selon la foi*. Ed. Ouvrières, Paris 1976.
- Varios, *Oración y vida cristiana*. Ed. Espiritualidad, Madrid 1977.
- A. Zari, *Nostro Signore del deserto. Teologia e antropologia della preghiera*. Citadella, Assisi 1978.

2

Esquema general Cuatro elementos

Difícil es hablar de la oración porque se trata de un misterio de experiencia y sólo en experiencia puede conocerse. A pesar de eso, asumiendo la ayuda que me han dado múltiples hermanos, he querido presentar sus *elementos principales*. Ni aquí ni en los restantes ejercicios quiero definir expresamente la oración. Me contento con trazar lo que pudieran ser sus bases, sus motivos y contornos: elevación, pasividad, encuentro, recuperación. Esta gradación de elementos, aun siendo relativa, me parece aprovechable: nos ayuda a plantear el gran misterio de la gracia como encuentro del hombre con Dios.

La exposición que sigue, igual que todas las restantes, quiere ser voluntariamente sobria y esquemática; es, al mismo tiempo, vivencial y especulativa, uniendo así teoría y praxis. Esa aplicación o praxis debe concretarla luego cada orante, descubriendo que en su mismo camino hay unos signos o problemas que no puede resolverle nadie desde fuera o de antemano. Quien pretenda orar, empiece ya y luego mantenga firme su camino. Mis esquemas podrán quizá ayudarlo, pero mucho más le ayudará su propia decisión, iluminada por la gracia de Jesús, el Cristo, sobre todo cuando vive en unidad orante con personas que comparten su camino.

1. Elevación

Quien preside la asamblea, al comienzo de la gran oración eucarística, convida a sus hermanos: «Levantemos el corazón». Esa elevación define el primero de los rasgos de toda la plegaria: hay que levantar el corazón, hacer que suba de este campo de pequeños olvidos y egoísmos de la tierra hacia el espacio abierto del misterio.

También santa Teresa presentaba la oración en esa línea: elevar el corazón hacia la altura donde Dios se manifiesta, descubriendo su presencia y suplicando (recibiendo) sus mercedes. Este rasgo brota de la entraña del hombre que Pascal ha definido como aquel viviente que, rompiendo sus fronteras, puede superarse y trascenderse de un modo infinito. Y brota de la entraña de Dios, a quien podemos definir como misterio que de tal manera sobrepasa nuestra vida, que se expresa y actualiza en ella siendo, al mismo tiempo, trascendente.

Quien pretende vivir sólo en lo humano, clausurado en sus pequeños deseos y conquistas, se convierte pronto en inhumano. Hombre verdadero es sólo quien asume esa más honda posibilidad de «superarse a sí mismo», en apertura hacia el misterio. Esto es lo que llamamos ahora elevación.

En ese gesto, el hombre ha de *negarse* a sí mismo, conforme a la palabra radical del evangelio. Negación supone aquí descentramiento: reconozco mi límite, renuncio a toda forma de entender el mundo en la que deba actuar como absoluto. Sólo de ese modo, cuando asumo mi propia finitud y admito mis limitaciones, puedo trascenderme por encima de mí mismo. Por llevarme hacia ese plano, la oración implica un gesto de *renuncia* creadora y puede presentarse como un caminar en medio de la noche: he de salir hacia un lugar que desconozco, poniéndome en las manos de aquel que me trasciende y que no puedo controlar con mis poderes. Por eso, la oración incluye un gesto de *confianza*: acepto con mi vida el hontanar y la corriente de vida que Dios me ha regalado y que discurre a través de mi existencia.

Esto es lo que llamo aquí *trascendimiento*. También los pensadores de la escuela hegeliana, los marxistas y otros muchos dicen que es preciso acentuar la negación: por medio de un proceso dialéctico de lucha (de rechazo y reconquista) debemos superar la situación actual de lucha, de opresión y de injusticia, para conseguir así la meta de lo humano. Sin embargo, esos filósofos suponen que la negación o sacrificio de lo antiguo, con el surgimiento-conquista de lo nuevo, viene a realizarse por la misma lógica inmanente, necesaria, del proceso de la historia (o de la idea) que suponen absoluta. No hay gratuidad, ni influjo elevador de Dios. Por eso la oración resulta innecesaria.

Los cristianos concebimos el proceso de la negación de una manera diferente, en clave de plegaria. Mi vida se halla abierta hacia el influjo y la presencia creadora de Dios que me sostiene-eleva de un modo gratuito. Por eso yo me entrego a su misterio, poniéndome en sus manos y perdiéndome a mí mismo, en actitud de amor y de confianza. Sólo de esa forma, dejando que Dios sea quien responda, llego hasta el nivel que he presentado como elevación: yo me trasciendo, para descubrir mi verdadera realidad en el misterio de Dios, en un camino que tiene dos momentos, uno activo, otro pasivo.

El *activo* está determinado por la ascesis: yo mismo debo trascenderme, purifico mi deseo, niego mi actitud de suficiencia, controlo mis anhelos

egoístas y me pongo en manos del misterio, en gesto radical de búsqueda y confianza.

El momento *pasivo* está fundado en la presencia poderosa de Dios, que va actuando en mí de tal manera que yo pueda superar mis deficiencias y seguridades (egoístas) anteriores. No controlo ni modelo mi verdad. En manos de otro he colocado mi existencia y es el otro, el mismo Dios omnipotente, quien me invita a superar mi pobre realidad y modelarme en clave de misterio.

A partir de aquí se entiende la palabra de «niéguese a sí mismo» que proclama como clave de vida el evangelio (cf. Mt 16, 24). No se trata de dejar algunas cosas, las riquezas materiales, los trabajos. Es preciso que dejemos nuestro mismo yo en las manos del misterio: renunciamos así a nuestros derechos, egoísmos y certezas anteriores: dejamos lo anterior y nos dejamos ante Dios, en un profundo gesto de confianza. Todo es como «estércol» (cf. Flp 3, 7), cosa pasajera, ante el misterio de Dios que se revela en Cristo. Sólo de esa forma permitimos que Dios se manifieste en nuestra vida y nos abrimos después, en actitud agradecida, hacia los otros.

Por eso es lógico que toda elevación sea gozosa y dolorosa. Es gozosa, por ser una apertura hacia el nivel de Dios donde se expresa y se realiza en su verdad el ser humano. Es dolorosa, pues supone una renuncia: hay que perder la vida para así ganarla. Sólo allí donde se entrega en manos de Dios (para los otros) cobra sentido la existencia; sólo allí se recupera en gozo y en confianza.

Esta elevación puede expresarse en diferentes campos: donde entiendo mi vida hasta el final como misión, donde la entrego plenamente en un servicio eclesial o humanitario; donde busco de manera plena la verdad, el bien de los pequeños... Pues bien, esas maneras de expresar la elevación culminan allí donde el orante asume y ratifica su entrega en clave de plegaria. Sólo en oración descubro que mi vida está en la gloria de Dios y que la gloria de Dios se manifiesta en la vida de los hombres, como indican las palabras conocidas de Ireneo de Lyon. Por eso, el mismo gesto de salida se convierte, a través de la oración, en gesto de amor liberador abierto hacia los pobres. Pienso que esta perspectiva puede reasu-

mir e iluminar la fórmula central de Ignacio de Loyola:

Tomad, Señor y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer. Vos me lo disteis; a vos, Señor, lo torno. Todo es vuestro. Disponed de mí conforme a vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia, que esto me basta.

2. Pasividad

Elevación era el camino de la vida que, saliendo de sí misma, se expandía en Dios, buscando allí su nueva realidad y su sentido. Pues bien, ahora indicamos que esa elevación implica un gesto muy profundo de acogida: Dios me acepta, me recibe entre sus manos creadoras, me recrea. Es lo que llamo aquí pasividad.

La pasividad en la oración consiste en cultivar la presencia de Dios como el amor fundamentante; soy porque Dios mismo me acoge, me modela, me potencia. En un primer momento, sorprendido por el gran descubrimiento, respondo en actitud agradecida: con todas mis potencias yo me entrego en manos del misterio. No soy planeta errante que se pierde girando en el vacío. Soy persona, porque el mismo Dios me asienta en su camino personal, haciendo que yo sea responsable de mí mismo. En un segundo momento, y potenciado por la misma gran sorpresa, dejo que la vida de Dios vaya enriqueciendo y dirigiendo ya mi vida, en actitud de escucha permanente.

Este gesto de pasividad se concretiza allí donde descubro mi pecado, en su doble vertiente de limitación humana y culpa responsable. Sólo al ver que Dios me fundamenta, advierto la nonada de mi vida, tan distante de la gracia, tan inmensamente aislada de su propia hondura y de su entraña. Por eso he de vencer las propias resistencias, superando mis deseos de triunfar, justificarme por mis fuerzas. Pero no sólo descubro que soy nada. Doy un paso más y, situado ante el misterio de Dios, hallo mi pecado: advierto que es pecado el propio esfuerzo por cerrarme en mi placer y en mis poderes; pecado es el olvido del misterio, el egoísmo y la violencia

que me llevan a imponerme sobre el otro. Elemento esencial de la oración será por tanto el reconocimiento de mis culpas; sólo si me acepto pecador y me confieso así ante Dios encuentro nuevamente el misterio de su gracia. Yo no puedo liberarme por mis fuerzas; no consigo superar a solas mi pecado. Por eso he de ponerme en manos de la gracia de Dios que me recibe, para darme con su vida nueva vida.

ESQUEMA

- *Elevación.* Toda oración implica un movimiento ascensional: el hombre puede elevarse sobre sí, trasciende los niveles anteriores de la vida y se sitúa –interrogante, gozoso, esperanzado– ante un misterio de gracia que puede responderle.

- *Pasividad.* El orante es un hombre que aprende a escuchar, ejercitándose en el más hondo silencio: se pone en gesto de quietud y aguarda. De esa forma puede acoger la voz de Dios cuando su Dios le habla. El orante es hombre que se deja amar: su pasividad consiste en permitir que Dios le vaya transformando, enriqueciendo con su gracia.

- *Encuentro.* Orar es dialogar con Dios en clave de confianza: «Tratar de amor con aquel que sabemos nos ama», decía Teresa de Jesús. El trato se vuelve así costumbre y la costumbre intimidad. Por eso, la oración es ejercicio de presencia: Dios vive en el hombre, el hombre vive y se realiza en lo divino.

- *Recuperación.* Parece, en un momento, que oración es olvidarse: dejar todas las penas y cuidados de la tierra y quedar así traspuesto, en manos del misterio. Pues bien, el verdadero orante es quien despierta para vivir sobre la tierra, descubriendo y gozando de manera más profunda los valores de las cosas.

Ciertamente, habrá un momento de *purificación activa*: yo me esfuerzo por cambiar y superarme; pero, al llegar hasta el final, encuentro que ese es-



fuerzo acaba siendo insuficiente. No puedo conquistar a Dios con mi trabajo, no le puedo cambiar con mis palabras, no puedo despertarle con mi llanto. Por eso, cuando busco a Dios de esa manera, acabo siempre encontrándome a mí mismo.

También es necesaria una *purificación pasiva*: he de acoger a Dios cuando él actúa en mi campo de actuación; he de pedirle que transforme mi vacío en plenitud, mi culpa en gracia. Este es el misterio fontal de la plegaria: yo descubro que, venciendo mi impotencia, Dios me acoge poderosamente y me transforma, pues me ama. Este proceso de purificación pasiva, siendo un caminar de gozo, es a la vez lugar de sufrimiento: cuando me dejo transformar por Dios, he de perder todo deseo de dominio propio, las seguridades precedentes.

El amor es siempre doloroso porque implica renuncia al hombre viejo, al egoísmo de una vida que pretende mantenerse independiente. Por eso, quien no pueda desprenderse de sí mismo es incapaz de amar. Quien más renuncia a causa de otro, más le quiere. Los amores de este mundo no son nunca totalmente dolorosos ni totalmente gozosos. No exigen la renuncia plena; así tampoco ofrecen plenitud total, por siempre. Nuestro caso es diferente. Sólo Dios es absoluto: absoluto el don que ofrece, total el sacrificio que nos pide. Así lo ha interpretado Pablo cuando afirma que «su vida es Cristo»; así responde Teresa de Jesús cuando proclama «vivo sin vivir en mí...». Para que Dios me ame del todo, he de perder toda mi vieja identidad: entonces me hallaré, en verdad, cambiado, recreado, en un misterio de vida en la que todo se realiza como gracia.

Sólo ahora puede destacarse la ganancia de la entrega. Dios me ama como soy y, si me ama, mi existencia cobra densidad extraordinaria: soy destinatario de su gracia, soy persona a la que Dios mismo confía su amistad y complacencia. Por eso me descubro valorado, soy reconocido y reconozco mi valor, como un amigo del amor eterno.

¿Qué habra visto Dios en mí para quererme? No lo sé, ni ahora me importa. Pero sé que me ha mirado y al mirarme ha transformado mi existencia. Por eso ya no puedo apoyarme en mis virtudes, mis razones o certezas; me apoyo en lo que Dios suscita en mi existencia. De esa forma soy feliz porque tras-

ciendo mis posibles virtudes y pecados. Antes creía saber, antes juzgaba con pasión sobre las cosas, decidiendo entre lo bueno y lo perverso. Ahora no sé, no logro distinguir ya casi nada. Pero sé que Dios «me sabe», me conoce y saborea. Por eso yo me alegro y gozo con María, proclamando el valor de mi existencia (cf. Lc 1, 46-55). A Dios le di mi «yo» (no lo he negado), y Dios me lo ha devuelto gozoso, transformado.

Esta es la humanidad y tolerancia de Dios (cf. Tit 3, 4) con nuestra historia. Dios es, por un lado, *tolerante*: nos respeta, nos valora, nos permite recorrer nuestro camino, aunque con ello nos equivocamos. Pero, al mismo tiempo, con toda tolerancia, *se introduce con amor en nuestra vida*: con amor grande nos ama, por eso quiere liberarnos y salvarnos con el gesto más extremo de su entrega en Jesucristo; por eso nos ofrece su vida para liberarnos de la vida mala en la que estábamos hundidos. Este es el lugar privilegiado de la vida y oración cristiana: nos busca Dios, nos ilumina y transfigura; por eso puedo responderle con palabras de total entrega, como aquellas que decía Ch. de Foucauld:

Padre: me pongo en tus manos. Estoy dispuesto a todo, con tal de que tu plan vaya adelante... Que mi vida sea como la de Jesús: grano de trigo que muere en el surco del mundo... Me pongo en tus manos, enteramente, sin reservas, con una confianza absoluta, porque tú eres mi Padre.

3. Encuentro

Las notas anteriores de elevación y pasividad se cruzan y unifican como encuentro. Existe *elevación*, salida de mí mismo, porque en gesto de profunda gracia y exigencia he descubierto que Dios mismo me llama; por escucharle y conversar con él, he roto mis antiguas ataduras, navegando hacia su puerto. Puede haber *pasividad*, porque en el fondo de mi esfuerzo he descubierto aquella mano más profunda y más amiga de Dios que me recibe, que me alienta: abre mis oídos, limpia mis ojos, purifica mis labios, de manera que podamos conversar en amistad, estando uno en el otro.

Si sólo hubiera elevación, el gesto del orante se vendría a convertir en búsqueda infinita, como esfuerzo inútilmente enfermo de alguien que pretende liberarse a sí mismo mientras sigue descendiendo hasta anegarse en el cieno de su pozo. Si sólo existiera pasividad, la oración parecería un masoquismo refinado, la obsesión de quien pretende que dirijan su vida totalmente desde fuera. Sólo en la *experiencia del encuentro* se unifican, se completan y realizan los momentos anteriores. Quien se eleva, no se encierra en las paredes de su propio pozo. Quien recibe a Dios, no cae en una trampa de ilusiones ni se deja dominar desde lo externo. Dios y el hombre se han «acomodado», de manera que puedan culminar en el encuentro: Dios nos hace capaces de buscarle y responderle cuando llega: por eso vamos hacia Dios al elevarnos; y llegamos a encontrarnos al hallarle.

Toda mi existencia está fundada en la experiencia «gratuitamente necesaria» de ese encuentro. Soy persona en la medida en que otros hombres me han amado y acogido, abriéndome el camino de la vida, de manera que yo pueda realizarme como independiente, es decir, como «yo mismo». Pues bien, situado ante el misterio de Dios, me reconozco persona en la medida en que descubro que Dios me ha dado el ser porque me ama: me hace ser independiente, me sitúa ante su propia «ley» (camino de realización), me ofrece su asistencia.

Desde aquí se entienden los dos rasgos primordiales de toda la oración cristiana. Oración es el silencio enriquecido de aquel que tiene abiertos los oídos y que escucha la voz de Dios su Padre: *¡eres mi hijo!* Orar es acoger esa palabra. No me basta lo que tengo por mí mismo, no me salva lo que puedo. Mi valor está en aquello que Dios mismo me regala diciéndome «su hijo» (en Jesucristo). Pues bien, al mismo tiempo, oración es la palabra confiadamente luminosa del que asiente en fe y responde: *¡eres mi Padre!* Sé que Dios me reconoce, y yo, una pobre creatura, también le reconozco. Fundado en su palabra precedente, yo comienzo de nuevo mi existencia y puedo responderle. De esa forma, Dios empieza a ser un elemento de mi propia historia: es hondura de mi ser, la alteridad de mi existencia.

El misterio de oración sólo se entiende en térmi-

nos de encuentro: es reconocimiento mutuo en el que Dios me crea (o me recrea) al adoptarme como suyo, y yo le alabo y glorifico al responderle diciendo que es mi Padre. En este diálogo se encierra el contenido de la vida y oración cristiana, que ahora debe interpretarse en términos de *encuentro*: es algo que no puedo planear, porque desborda todo el campo de mis planes. Como verdadero «encuentro», la oración es algo que acaece, que sucede, en forma misteriosa, siempre inesperada, como Juan de la Cruz ha formulado en su pregunta inicial: «¿A dónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido?» (*Cántico Espiritual*, 1). Sólo aquel que sepa mantenerse en vigilancia, y siga buscando a Dios cuando parezca que todo es una herida y caminar en vano, podrá llegar hasta el momento inesperado y siempre esperado del encuentro.

Al descubrir a Dios en oración, *me encuentro yo a mí mismo*, puesto que antes caminaba perdido entre los montes y riberas de la tierra (Juan de la Cruz, *Ibíd.*, 3). Ya sé quién soy yo, no voy vagando, sin memoria, sobre el mundo: me descubro como el hijo de Dios Padre, hermano de Jesús, en un camino que comparto con millones de varones y mujeres, mis hermanos. Ahora puedo ya mirarme en el espejo de «semblantes plateados» (*Ibíd.*, 11) de la historia, de Dios mismo, y descubrirme humano, agradecido, con amor y sin orgullo, sin rencores.

De esa forma empiezo a *dialogar* de una manera agradecida. Voy escuchando palabras interiores que son «mías», siendo el mismo Dios quien me las dice en Jesucristo. Así dialogo con Dios mientras avanzo en el camino de mi propia vida interna: busco a Dios con toda el alma; pero yo sé que Dios me busca al mismo tiempo con un alma todavía más amante, más cercana. De manera infinita, apasionada, Dios me ama: soy «la niña de sus ojos», soy su «jesurún», su preferido, en Jesucristo (cf. Dt 32, 10; Zac 2, 12; Dt 32, 15; 33, 5.26; Is 44, 2).

Por eso he descubierto que ya nunca me hallo solo. Arrastrado, azotado por las olas de este mundo, en medio de un gran sol o en la tormenta de la tierra, estoy en las manos, en los ojos, en la vida del amor del Padre (amigo) que me mira, me respeta, me potencia. Por eso, es un nivel profundo yo me

encuentro ya salvado. No espero nada más, lo tengo todo, como don, sobre mis manos.

Más allá de ese misterio de oración, no existe nada. La oración no puede nunca convertirse en medio de otros fines. Vale por sí misma: como expresión de la presencia de Dios que está a mi lado para hablar conmigo. Dios mismo es oración, encuentro del Padre con el Hijo en el Espíritu. Pues bien, nosotros compartimos y expresamos de manera humana el hondo latido de ese encuentro. El mismo amor de Dios está latiendo en el amor con que nosotros le acogemos, respondemos. Así pueden citarse nuevamente algunos versos de san Juan de la Cruz:

Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio (*Ibid.*, 19).

4. Recuperación

No se trata de volver atrás y retomar lo ya dejado. El camino de oración no ha sido en vano: el ascenso por encima de sí mismo, la acogida en Dios, el gozo del encuentro... todo sigue conservando su valor y constituye el entramado de la vida humana. Por eso, cuando hablamos de recuperar, nos referimos en el fondo a la necesidad de asumir todo el proceso, retornando de manera creadora sobre el mundo.

No se trata, por tanto, de ninguna involución; tampoco es una síntesis de tipo dialéctico en que vienen a perderse de algún modo los aspectos precedentes. Es algo más sencillo: el que ha subido a la montaña de Dios y con Dios ha conversado empieza a ver todas las cosas de manera diferente. Todo se conserva de algún modo: los objetos exteriores, los problemas y ejercicios de la vida. Pero todo ha recibido ya verdad y consistencia.

No se trata de salir ahora de Dios (abandonar su encuentro misterioso) para introducirse en la materia de las cosas, reasumiendo los problemas de la historia. No se deja a Dios. Su hondura y su presen-

cia permanecen. Pero en el encuentro con Dios viene a fundarse un nuevo tipo de encuentro con nosotros mismos, con el mundo, con los hombres.

En primer lugar, hay una especie de *retorno hacia mí mismo*. Mi viejo yo que había negado en el proceso de elevación-pasividad deja lugar a un nuevo yo, de carácter personal, comunitario, que recibe su fuerza y dignidad en la raíz de lo divino. Me descubro así persona; un «yo» que vive en libertad, porque Dios mismo me ha creado en libertad; por eso puedo y debo realizarme, en apertura hacia mi propio futuro, en comunión abierta hacia los otros. El Dios que me hace ser no es enemigo de mi libertad. Es todo lo contrario: la fuente de la vida que me vuelve hacia mí mismo, a fin de que yo sea dueño de mi vida y pueda realizarme.

En segundo lugar, hay un *retorno al mundo* que ahora empiezo a descubrir como un espacio nuevo de amor, libertad y transparencia, como indica el Cántico de Juan de la Cruz que hemos citado varias veces: «¡Oh bosques y espesuras, plantados por la mano del amado...; mi amado, las montañas, los valles solitarios, nemorosos...» (*Ibid.*, 4, 14). Ciertamente, el mundo sigue siendo campo de trabajo para el hombre; pero, al mismo tiempo, viene a presentarse como signo de misterio. Dios mismo me ofrece la capacidad de trabajar la tierra y de cuidarla (cf. Gn 2, 15-16), de manera que ella venga a presentarse como signo de ese mismo Dios, como anticipo de su reino.

Hay, finalmente, un *retorno hacia el prójimo*. La oración nos capacita para actuar en actitud de amor, en la que viene incluida la justicia. En esta línea hay que entender los versos ya citados de Juan de la Cruz: «ni ya tengo otro oficio, que ya sólo en amar es mi ejercicio». No nos ha creado Dios para matarnos. No nos hace poderosos para así imponernos con violencia unos a otros. Maduros en amor nos quiere Dios, de tal manera que todos los restantes elementos de la vida pasen a segundo plano. Este es el oficio principal que todos han de cultivar al mismo tiempo. Sólo de ese modo puede hacerse verdadera su plegaria, allí donde se expresa y desemboca como transparencia interhumana.

De esa forma, al final de la oración descubro que *la vida es mía y puedo gratuitamente realizarla*. A ve-

ces se ha pensado que Dios nos enajena: nos perturba, nos oprime, no nos deja disfrutar entre las cosas. Por eso la oración era un camino de obstáculos y olvidos: el orante se encontraba dislocado, como fuera de sí, sobre este mundo. Ahora descubro que es distinto: el Dios de mi oración me enseña a vivir entre las cosas; con su ayuda las valoro, las distingo, las respeto, y así puedo gozar en medio de ellas.

También descubro que *puedo dialogar*. El encuentro con Dios me ha conducido al encuentro con los otros, que son como la imagen de Dios sobre la tierra. Por eso, verdadero orante es el que sabe compartir la vida con los hombres, en gesto de amor lleno de gracia y libertad gozosa. El amor de Dios se expresa en el fuego y en la brisa del amor hacia los otros, de manera que mi relación con ellos puede hacerse agradecida, creadora, esperanzada.

Lógicamente, ese camino de plegaria se halla abierto a la *liberación* más honda, en este mundo y en el reino. Siguiendo a Jesús, debemos traducir nuestra oración en actitud liberadora que se expresa en el amor hacia los pobres, realizado como opción en favor de la justicia y gratuidad sobre la tierra. Defendidos por el Dios de Jesucristo, no tenemos ya que defender ninguna posesión del mundo; por eso nos ponemos al servicio de su reino, que es promesa de vida para todos los humildes y humillados, los pobres, empobrecidos y aplastados de este mundo.

Por eso, el hombre de oración no deja el mundo en manos de la suerte. Es todo lo contrario: entra en el mundo para transformarlo en dirección del reino. Juan de la Cruz ha interpretado la oración como salida: «en una noche oscura..., salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada» (*Noche oscura*, 1). Se trata, ciertamente, de salir hacia el encuentro de Dios. Pero nosotros podemos y debemos ampliar el tema señalando que hombre de oración es el que «sale», en medio de la noche y las dificultades, en un gesto de amor activo hacia los otros. Por eso ha comentado 1 Jn 4, 20-21: si alguien dice que ama a Dios (que ha visto su misterio, que ha rezado) y no ama al prójimo, en verdad, es mentiroso. Hombre de oración es el que puede hacer suyas las palabras que se atribuyen a Francisco de Asís:

Señor, haz de mí un instrumento de tu paz.
Donde haya odio, que yo ponga amor.
Donde haya ofensa, que yo ponga perdón.
Donde hay discordia, que yo ponga unión...
Haz que no busque tanto
el ser consolado como el consolar,
el ser comprendido como el comprender,
el ser amado como el amar...

APLICACION

- *Plano del ver*. Analizo mi propia oración, la oración de mi grupo, revisando con cierta detención sus elementos, conforme al esquema aquí propuesto.

- *Plano del juzgar*. He de buscar las causas que motiven mi tipo de plegaria, sus valores, sus defectos, sus problemas. Quizá debo realizar el mismo ejercicio a nivel comunitario, si es que participo en la oración de un grupo.

- *Plano del actuar*. Lo puedo concretar en un nivel de principio y de aplicaciones. A *nivel de principios*, puedo y debo programar mi vida de oración, según las notas que he podido detectar en el estudio (juicio) precedente. Puedo concretar este programa en actitudes, gestos y momentos de plegaria. A *nivel de aplicaciones*, puedo realizar este ejercicio práctico: procuro vivir uno por uno los momentos de oración antes mostrados; lógicamente, según el mismo ritmo del esquema, he de insistir en los primeros elementos (elevación, pasividad); los otros vienen a expresarse y se realizan más bien como consecuencia.

LECTURAS

En este nivel de planteamiento general pueden servirnos todos los trabajos ya citados en el tema precedente. Además de ellos, de modo introductorio y general, quiero presentar los estudios que ahora siguen:

- J. Aldazabal, *Claves para la oración*. CPL, Barcelona 1981.
- B. Basset, *Orar de nuevo*. Herder, Barcelona 1975.
- J. Borst, *Método de oración contemplativa*. ST, Santander 1981.

- B. Bro, *Enseñanos a orar*. Sígueme, Salamanca 1969.
- N. Caballero, *El camino de la libertad*, I-IV. Edicep, Valencia 1978s.
- C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*. Studium, Madrid 1971.
- T. Goffi, *La experiencia espiritual, hoy*. Sígueme, Salamanca 1987.
- T. Goffi (ed.), *Problemas y perspectivas de espiritualidad*. Sígueme, Salamanca 1986.
- M. Herraiz, *La oración, pedagogía y proceso*. Narcea, Madrid 1985.
- J. Laplace, *La oración, búsqueda y encuentro*. Marova, Madrid 1977.
- M. Lercaro, *Método de oración mental*. Studium, Madrid 1961.
- H. Limet y J. Ries, *L'expérience de la prière dans les grandes religions*. CHR, Louvain-la-Neuve 1980.
- A. de Mello, *Sadhana. Un camino de oración*. ST, Santander 1988.
- Th. Merton, *Ascenso a la verdad*. Sudamericana, Buenos Aires 1954.

I

**ESPACIOS
DE ORACION**

Cuatro son, a mi entender, las direcciones de la vida y cuatro, en consecuencia, los espacios en que viene a expandirse y desplegarse la plegaria, interpretada como palabra primigenia en que los hombres se dicen a sí mismos pronunciando el nombre del misterio.

La primera dirección y espacio de plegaria está formado por *el mundo*: el hombre vive abierto hacia las cosas y en su mismo movimiento de apertura se descubre dirigido hacia un nivel más hondo de verdad y de misterio; de esa forma empieza a orar, interpretando el sol, la tierra y los diversos elementos como signo de Dios que se revela y que nos habla por su medio.

La segunda dirección nos lleva hacia un espacio de *interioridad*: somos hombres porque, estando entre las cosas, podemos iniciar un movimiento reflexivo, de repliegue, que conduce hacia la hondura de la propia realidad humana. De esa forma, al encontrarnos a nosotros mismos encontramos un misterio que nos funda y sobrepasa: el mismo Dios se expresa y viene a darnos su palabra en la palabra radical de nuestra vida interna.

Tercera dirección es la que lleva hacia el prójimo: sólo en común se hace el camino verdadero; por eso somos caminantes que dialogan, formando *comunidad*

de vida interhumana; pues bien, la misma comunión de amor gratuito viene a presentarse como revelación de Dios y signo de misterio, en Jesucristo.

Finalmente, hay un camino que nos lleva hacia el espacio de *la historia* en la que vienen a englobarse todos los aspectos anteriores. Lógicamente, Dios se puede revelar en ella como aquel principio de amor-vida que nos hace capaces de asumir y realizar nuestro camino, en actitud de gracia y apertura al reino.

Oramos, por tanto, con el mundo, desde el interior de nuestra vida, en comunión con los hermanos, caminando con la historia. Estos son, a mi entender, los cuatro continentes principales de eso que pudiéramos llamar la *geografía sacral de la oración*. De todas formas, los espacios no se excluyen, ni se pueden dar por separado: cada uno incluye al anterior, sin anularlo ni privarlo de sentido. Todos juntos forman la amplitud de la plegaria que se puede resumir de esta manera: *orar es ver el mundo* con los ojos de creyente agradecido que descubre a Dios entre las cosas; *orar es conocerme*, ver por dentro lo que soy y descubrirme fundado en el misterio; *orar es dialogar con los hermanos* en un gesto de respeto, de amor, de transparencia; finalmente, *orar es descubrir la propia historia* de los hombres como campo en el que Dios nos llama a proclamar y construir su reino.

3

Oración de la naturaleza Francisco de Asís

La oración está al principio de la vida del hombre sobre el mundo. En un primer momento, cuando no existía todavía la conciencia, ni los antropoides (prehumanos) se podían enfrentar con la naturaleza, todo se encontraba envuelto en una misma niebla oscura, en un destino que nadie conocía y del que nadie podía sustraerse. Pero un día, por caminos que la ciencia puede barruntar, aunque no pueda descifrar nunca del todo, el mismo Dios omnipotente vino a «soplar soplo de vida» al interior de aquellos seres, que hasta entonces no eran más que arcilla de la tierra. Se introdujo el «espíritu de Dios» en el camino de la tierra y de esa forma nació el hombre como ser capaz de conocerse y enfrentarse con el mundo (cf. Gn 2).

Así aparecen, a la vez, el hombre y el mundo como realidades unidas y enfrentadas. El hombre se conoce a sí mismo en la medida en que se viene a separar del mundo: lo pone frente a sí, lo cuida, lo trabaja. Por eso, sin haber tratado aún de nuestra vida interior, nos ocupamos del conocimiento del mundo como espacio de apertura hacia el misterio.

Tres son, a mi juicio, las maneras de acercarse a un mundo que en principio concebimos como naturaleza, esto es, aquello que parece brotar y desplegarse por sí mismo. *El hombre práctico* destaca la vertiente económica del mundo: lo que importa es

el trabajo, con la producción, distribución, consumo de los bienes producidos; todo el resto le parece derivado, secundario. *El hombre de carácter más estético*, y de un modo parecido el pensador-filósofo, contempla y juzga el mundo en función de la belleza y armonía del conjunto que descubre como fuente de vida (*physis*, *natura*) para su despliegue. Finalmente, *el hombre religioso* sabe mirar hacia las cosas de este mundo como creaturas de Dios; no son momentos de la naturaleza sagrada; son hermanas de camino y compañeras de una historia que conduce a lo divino.

1. El hombre práctico

Por la misma estructura económico-social de nuestro tiempo, nos movemos en un *mundo de praxis*. Destacamos los valores del trabajo y concebimos la vida como medio para producir bienes de consumo, en una especie de carrera agobiante que nos tiene tensos a lo largo de los años de la vida: tensos están los estudiantes, que se deben ajustar a un mundo complicado que controlan los mayores, aprendiendo para conseguir después un puesto de trabajo; tensos se hallan luego los trabajadores, dominados por la lucha del trabajo y por la angustia

mayor del desempleo; tensos, finalmente, están los jubilados, que vagan muchas veces sin sentido, resbalando por la superficie de la vida.

El mundo se concibe, según eso, como *campo de trabajo* donde estamos concentrados. Nos mueve a todos el dictado de una ciencia o de un progreso interpretado como ley de la existencia. Por eso, lo que importa es, ante todo, producir y consumir lo producido. Formamos una *cultura del bienestar controlado*; parece que vivimos en un campo de concentración ampliado desde el nacimiento hasta la muerte. Una ley inexorable de producción y consumo nos controla desde arriba, dejando unas pequeñas válvulas de escape para que tengamos la impresión de que vivimos libres, al menos por un tiempo (fin de semana, vacaciones, etc.).

No podemos olvidar que esa actitud del hombre práctico se encuentra avalada en principio por la Biblia que comienza diciéndonos: «creced, multiplicaos, dominad la tierra, sometedla...» (Gn 1, 28-29). La manifestación de Dios nos hace señores sobre el mundo. Podemos dominarlo, trabajarlo, alimentarnos de sus frutos. Pero allí donde ese gesto de dominio, dirigido por la ciencia hacia el progreso ilimitado, prevalece, acabamos dominados por el riesgo de olvidar otros valores primordiales de la vida. Se valora el hombre por aquello que hace y tiene, por aquello que ostenta y despilfarra, y así pasan a segundo plano el puro gozo del saber, el gozo de la vida por sí misma, la amistad, la comunión entre los hombres, el misterio de aquello que no puede hacerse, disfrutarse y dominarse con las manos.

De una forma consecuente, la misma realidad del cosmos viene a convertirse en campo de lucha, competencia y muerte.

¿Cómo cantar un cántico al Señor sobre esa tierra de injusticia donde todos parecen combatir y algunos se aprovechan con violencia del trabajo y de los bienes de los otros? (cf. Sal 137, 4). ¿Cómo alabar y bendecir a Dios sobre una tierra que me niega su trabajo y, si lo ofrece, me obliga a realizarlo en condiciones inhumanas, de dolor y competencia? Siempre ha habido división y lucha sobre el mundo. Pero en unas condiciones de contacto más directo con la naturaleza, en los esquemas de una

vida agrícola primaria, el hombre descubría a Dios más fácilmente sobre el ritmo de la tierra, en la lluvia, la bonanza, la cosecha. Ahora, el esfuerzo técnico y la misma forma de trabajo hacen que muchos hayan desgajado y roto el cordón umbilical que les unía con la naturaleza maternal, sagrada. Ya no pueden venerarla, pues descubren que se encuentra dominada por la lucha e injusticia de la historia.

De este modo, la actitud práctica moderna se sitúa por encima de la naturaleza concebida como espacio de trabajo para el hombre. El hombre mismo es centro de toda realidad, de forma que, en lenguaje que ya emplea el NT, la *naturaleza* (antes buena, maternal, sagrada) viene a convertirse en *mundo*, en el sentido más peyorativo de ese término: es espacio de batalla donde triunfa el más violento: concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne, soberbia de la vida (cf. 1 Jn 2, 16), es decir, deseo de tener-placer-poder. Al fin, la misma naturaleza, convertida en mundo, se hace reflejo de la lucha y egoísmo de los hombres, ya no es signo de Dios y su misterio.

Lógicamente, un hombre así, centrado en el aspecto material del mundo y dividido por la lucha interhumana, encontrará dificultades para orar. Le cuesta descubrir la gratuidad y cultivar el gozo de la vida como fiesta, es decir, como sábado y descanso, en el sentido radical que esa palabra tiene en el AT. Los dos textos fundantes de la ley bíblica del sábado (Ex 20, 10-11 y Dt 5, 13-15) nos muestran ya la forma de vencer ese activismo enfermo que destruye la existencia de los hombres: cada siete días, todos han de reposar, para encontrar de nuevo el gozo creador de Dios y su descanso sobre el mundo (Ex), o para convivir en transparencia y libertad con los hermanos (Dt). Nuestro sábado (o domingo) ya no cumple esa función: gozamos como gozan las máquinas, para seguir produciendo de nuevo los días de trabajo. Quizá estas reflexiones puedan ayudarnos a cumplir mejor la ley del sábado en la línea del descanso humano (estética) y de la apertura religiosa.

2. El esteta. Actitud filosófica

En un momento determinado, durante el sábado o descanso de unas vacaciones, todos nos sentimos estetas: salimos hacia el campo y empezamos a mirar con ojos admirados, descubriendo la naturaleza cargada de misterio, grávida de honduras que parecen inefables. Este es el plano donde mora *el artista*, hombre que pasa (sobrepasa) el campo de la ciencia y de la praxis, con la lucha interhumana, para situarse en un nivel de creatividad originaria. Este es el plano del auténtico *filósofo*, en sentido griego de amante de la sabiduría. Es el plano donde moran los que quieren ajustarse a la armonía originaria de las cosas.

Así lo destacaron los antiguos griegos: se admiraron ante el mundo interpretado como un cosmos, campo de unidad y de belleza que los hombres no podemos manejar con nuestro esfuerzo. Ellos fueron, ante todo, hombres del arte: sentimiento del arte es su experiencia religiosa, su manera de entender la gran tragedia o destino de la vida, su forma de pensar y situarse sobre un cosmos que es sagrado.

También la ciencia exalta alguna vez esa actitud contemplativa, hablando así de un orden superior, por encima de la técnica y los bienes materiales: un nivel de gozo y de belleza que vale por sí mismo y no en función de resultados materiales. Pero hoy el hombre tiende a olvidar esa actitud, pues le preocupa más la producción, la posesión y el consumo de los bienes. Para superar ese peligro, hay que buscar una ruptura: que pare alguna vez la máquina del tiempo y que podamos cultivar la gratuidad sobre la tierra.

Para el esteta o el filósofo, en el plano antes marcado, la belleza o armonía vale por sí misma: no es función del bienestar económico; tampoco es signo del misterio religioso, interpretado como realidad distinta, trascendente. Por sí misma es misteriosa la belleza, como hondura ontológica inefable, como fuente de gozo-admiración para los hombres. Por sí misma es profunda, como signo de la vida que incesantemente se renueva. Es aquí donde viene a situarnos el esteta, el hombre artista.

ESQUEMA

- *Hombre práctico* es aquel que por su acción (o praxis) quiere conquistar y dominar la tierra. Piensa con la «mano», es decir, con el trabajo: intenta convertir el mundo en bienes de consumo.

- *Esteta y filósofo* es quien busca la armonía de las cosas, para disfrutarla vitalmente (esteta) y para comprenderla (filósofo). Pudiéramos decir que piensa con los «ojos» que contemplan; y piensa con la misma «mente», interpretando así el conjunto de la realidad.

- *El hombre religioso*, en perspectiva bíblica y cristiana, ha concebido el mundo como creación: es el lugar en el que el mismo Dios se expresa, de manera que se vuelve así visible para el hombre, en un sentido muy intenso. Por eso, *la oración del mundo* (de la naturaleza) es una especie más honda de mirada hacia las cosas: aprendemos a mirar en actitud de fe, en desprendimiento fraternal, y así podemos descubrir-cantar la gloria de Dios en cada una de sus creaturas, como hizo Francisco de Asís.

*El esteta jamás niega el sentido de los bienes que llamamos materiales: objetos de consumo, productos del trabajo. Pero añade, siente y sabe que hay algo más valioso para el hombre: el resplandor de la belleza, aquella gracia y hermosura que agradece, admira y canta. Frente a la máquina o la mano que trabaja, el esteta ha destacado la mirada, el gozo del oído más profundo que capta la armonía originaria; frente al consumo de bienes materiales, el gozo del misterio que no puede gastarse, un gozo en el que todos pueden disfrutar sin competencias ni exclusividades. A pesar de eso, como luego mostraremos, la actitud estética no basta para resolver los problemas que se encuentran ligados a los bienes materiales. *El esteta, en sí mismo, no rechaza los valores religiosos: la presencia de un misterio trascendente que desborda su capacidad de admiración, de gratitud y canto. Pero es claro que, a veces, el culto a la belleza o sus equivalentes viene a presentarse como opuesto a los valores religiosos.**

Un primer tipo de ideal estético de vida es el que puede explicitarse en *formas deportivas*. Dioses fueron los que en Grecia sustentaron el culto a la armonía del cuerpo, a la belleza de los juegos y competiciones del estadio. En ese aspecto, la vuelta a la naturaleza se interpreta como vuelta al juego: el hombre que a lo largo del año ha estado sometido a un ritmo de trabajo que destruye su armonía corporal, retorna al gozo y armonía de su cuerpo en el verano (vacaciones): corre, salta, asciende a la montaña, se fatiga sobre el mar, se distiende en la tensión de su fatiga directa sobre el mundo.

En esta línea avanza la *actitud ecologista* que, en un momento determinado, puede convertirse en nueva divinización de la naturaleza. El hombre se descubre en armonía con el mundo de tal forma que esa misma armonía se convierte en expresión de su valor definitivo. El mundo entero es una especie de «casa» (oikos), de forma que el «logos» o estructura unificante de esa casa le define, le potencia, le sustenta (= ecología).

Resulta extraordinariamente significativa en esta dirección la postura de los grandes pensadores de occidente que, siguiendo a Nietzsche o Heidegger, pretenden superar el cristianismo retomando el mito griego del eterno retorno (Nietzsche) o la visión panteísta de la realidad concebida como *cuaternidad* (Heidegger) donde el conjunto del cosmos aparece como casa que lo engloba todo: cielo y tierra, dioses y mortales. Por eso, el verdadero pensamiento, superando la actitud cosista de aquellos que se fijan en objetos de consumo o bienes materiales, debe hacernos retornar a las raíces del ser donde emerge el equilibrio del espacio cósmico o sagrado en el que todo reside y se sustenta.

Evidentemente, esa actitud estética resulta positiva y necesaria. Más que trabajador, el hombre es un artista: es viviente que se admira, goza el mundo que ahora existe, y crea, con su propia fantasía, mundos superiores llenos de sentido y de belleza. Sin embargo, debemos añadir que esa actitud, que en forma aproximada hemos ligado al deporte, ecología y pensamiento cósmico (Nietzsche y Heidegger), puede dar lugar a grandes riesgos.

El primero es la *evasión*: voy al campo, hago deporte, me entusiasmo en su belleza simplemente

como un ejercicio de escapismo; me cansa el trabajo y necesito olvidarme por un tiempo; me oprime la batalla de la vida y busco en otra parte mi refugio. De esa forma me construyo un mundo imaginario que me sirve como contrapeso frente al mundo real en el que vivo ya alienado: la enfermedad previa se vuelve una más honda esquizofrenia, de manera que al fin no sé quién soy ni lo que quiero. No hace falta que me drogue con un tipo de yerba o preparado externo; vivo internamente ya drogado.

Segundo riesgo es la *injusticia*: el gozo estético se puede tomar como expresión de poderío personal, de la victoria del hombre sobre obstáculos del mundo, en una especie de lucha o competencia donde triunfan sólo los más aptos. En el momento en que este esquema se traduce a lo social, se canonizan de algún modo la opresión y la injusticia: triunfan los más fuertes, los que son más resistentes, los más duros o agresivos; los otros sobreviven como raza inferior, clase sometida. En esta línea resulta impresionante el testimonio de Platón, padre filosófico de místicos y estetas: su *República* de contemplativos-sabios se edifica sobre el cimiento de sangre de guerreros y la opresión de trabajadores-esclavos al servicio del sistema.

Pienso, según eso, que la *actitud estética resulta insuficiente*. El mundo del trabajo no nos basta ni nos salva; por eso era importante la actitud estética, el gozo de la vida, el culto de lo bello, la creatividad en un nivel plástico-externo o interno-imaginario. Pero debemos dar un paso en adelante: el equilibrio que buscamos con la ayuda de la naturaleza implica, a nuestro juicio, un elemento religioso de oración.

3. El hombre religioso

Es aquel que, superando el plano de los bienes materiales y el mismo esplendor de la belleza, entiende el mundo como lugar de revelación de un misterio sagrado más profundo, es decir, de lo divino. Todo viene a despertar ante sus ojos como signo de Dios, señal de trascendencia. Por eso el mundo no habla ya de bienes materiales o trabajos, ni le

encierra en el orden expresivo de lo bello. Mirado en su vertiente primigenia, el mundo «canta la gloria de Dios», se vuelve campo de amor donde los hombres podemos realizar la gran historia de la vida como encuentro creador con lo divino.

Desde el mundo como campo de trabajo y casa de belleza hemos pasado así al espacio de la creación en la que Dios nos hace humanos al decirnos su palabra. La naturaleza, mirada en esa hondura, nos remite hacia el espacio trascendente, a la presencia superior de Dios que nos sustenta y potencia con su gracia.

Tres son, a mi entender, los gestos principales del hombre que responde a la presencia de Dios en la naturaleza. El primero es el *asombro*; el orante sabe que su vida es más que vida puramente humana y que el mundo es más que mundo; siente que en el fondo de las cosas ha mirado, está mirando y dirigiendo su palabra el mismo ser divino. Por eso se asombra de que exista Dios y existan cosas que reflejan su misterio. El segundo gesto es la *alabanza agradecida*: antes de pedir o trabajar, antes de buscar y de gozar en la belleza, el hombre religioso canta; mejor dicho, deja que le canten los ojos, los oídos interiores, la mente y el corazón, en una especie de música espontánea y desbordante. Así responde, en limpidez y bendición, a la palabra que Dios le ha dirigido en la naturaleza y por la vida. Finalmente, el hombre religioso *dice*, va nombrando desde Dios a cada una de las cosas; no se pierde en el silencio trascendente donde los colores y las formas se diluyen y se pierden. Desde el mismo asombro y gratitud de su oración va recuperando cada una de las cosas y las nombra, en actitud concreta de diálogo y encuentro.

Este último aspecto es el que viene a reflejarse, con mayor nitidez, en eso que llamamos oraciones de la naturaleza: ellas nos invitan a nombrar el mundo en forma nueva. A mi entender, la más grande de todas las plegarias de la naturaleza es aquella en que, asumiendo el gesto original del creador, vamos contando su manera de crear el universo:

Dijo Dios: que exista *luz* ..., que exista la *bóveda celeste* ..., que exista *tierra con sus frutos*, los *astros* de la altura, los *pájaros* del aire con los *peces* del agua, todos los restantes *animales* y los *hombres* (cf. Gn 1).

Orar supone, de algún modo, recrear la creación: nos situamos en lugar de Dios y *decimos* su obra, con asombro admirado, con gesto agradecido. Todo recibe de esa forma su espacio de existencia, su función y su belleza en un conjunto cósmico que es signo de Dios para los hombres. Así decimos con el Sal 19, 2 que «el cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos». Los argumentos de tipo filosófico nos pueden resbalar, como resbalan en la mente de I. Kant y otros filósofos *las vías* para demostrar la existencia de Dios que utilizaba Tomás de Aquino (la escolástica). A nivel de Dios nada se puede demostrar con método científico. También resultan incompletas las palabras filosóficas, tan llenas de resabios partidistas: causalidad y movimiento, contingencia y jerarquía de los seres. Sólo en un nivel mucho más hondo descubrimos que todo el universo es palabra que Dios amorosamente nos dirige y palabra que nosotros podemos responderle. Por eso nombramos por orden cada una de las cosas, bendiciendo, *agradeciendo* el gran misterio:

Creaturas todas del Señor, bendicid al Señor;
ensalzadlo, fuego y calor, luz y tinieblas;
montes y cumbres, cetáceos y peces, fieras y ganados;
hijos de los hombres... *bendicid al Señor*
(cf. Dn 3, 57-88).

De esta forma, la palabra del hombre que responde al gesto creador de Dios convierte todo el universo en oración. Aprendemos a decir de verdad, cuando decimos cada una de las cosas con agradecimiento. Ya no dominamos sobre el orbe de las cosas, en deseo posesivo de poder y competencia; tampoco nos cerramos en un gesto estético de goce y equilibrio con el cosmos. Nos abrimos desde el cosmos al misterio superior de gracia y en un gesto agradecido mostramos nuestro *asombro*:

¡Dios mío, qué grande eres!
Te vistes de belleza y majestad,
la luz te envuelve como un manto.
Despliegas el cielo como una tienda,
construyes tus salones sobre el agua;
las nubes te sirven de carroza
y avanzas en alas del viento.
Los vientos son tu mensajero,

el fuego llameante, tu ministro...
(Sal 104, 1-4).

Y sigue todo el salmo, en actitud de asombro agradecido, descubriendo a Dios en el espejo luminoso y creador del sol, diciendo su grandeza en cada una de las cosas que se mueven y viven sobre el mundo. Este tipo de oración, abriéndonos a Dios, nos fundamenta sobre el suelo de este mundo: somos creación y con el resto de las creaturas acogemos la presencia de Dios y cantamos su alabanza. Vista en esa hondura, la oración de la naturaleza trasciende, sin negarlo, el plano estético y nos lleva nuevamente hacia el lugar donde el trabajo, plano práctico, se puede realizar en gratuidad, en armonía interhumana. Por eso es la *plegaria de los pobres liberados* que dan gracias a Dios por los pequeños frutos de la tierra después que han superado el cautiverio (cf. Dt 26, 1-11). Pero, es igualmente, la *plegaria de los pobres que no han sido todavía liberados*, pero esperan la abundancia de una tierra ya reconciliada (Am 9, 11-15). Es la plegaria de aquellos que, en el mundo de injusticia en que vivimos, desde el fondo de este mismo cautiverio, han escuchado la palabra: «Mirad, voy a crear un cielo nuevo y una nueva tierra» (Is 65, 17). Por eso pueden cantar, por eso cantan las canciones de Sión en una tierra que parece aún extranjera (cf. Sal 137, 4); el mismo exilio se transforma así en espacio de belleza, de armonía y alabanza (cf. Sal 8; 139; 148, etc.).

4. Hermano sol, hermana luna. El canto de Francisco

En este nivel de oraciones de la naturaleza nos mantiene el mismo *Jesucristo* cuando pone como signo de presencia providente de Dios el pájaro del aire, el lirio de los campos (Mt 6, 25-34): la belleza y vida de este mundo viene a presentarse como voz de amor del Padre de los cielos (Mt 6, 32). Sigue en esa línea Pablo y toda la *iglesia primitiva* al confesar en fórmula solemne que este mundo está centrado en Jesucristo (cf. Jn 1, 1-14; Col 1, 15s; Heb 1, 1-4); por eso, quien aprende a contemplarlo, aprende a descubrir y contemplar a Jesucristo, en su camino de entrega y plenitud pascual.

Esto lo ha sabido bien la tradición cristiana posterior cuando asegura con san Juan de la Cruz: «Buscando mis amores / iré por esos montes y riberras» (*Cántico espiritual*, 3). El hombre religioso sale al mundo, camina entre las cosas y pregunta: «decid si por vosotros ha pasado» (*Ibid.*, 4). Las cosas, creaturas de Dios, que están centradas en el Cristo, le responden con un gozo agradecido: «Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / y yéndolos mirando / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura» (*Ibid.*, 5). Este *paso apresurado* de Cristo por las cosas es un tipo de *pregón pascual*, es el anuncio de un amor y de una vida que desborda la estructura misma de la vida del hombre sobre el mundo. Ciertamente, esas cosas todavía «no saben decirme lo que quiero» (*Ibid.*, 6), de manera que «déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo» (*Ibid.*, 7). Sin embargo, transformadas por el rostro de Jesús y su mirada, ellas se vuelven transparentes a la gracia, como espacio de misterio. Por eso, el hombre religioso puede ir las nombrando en su oración, de una manera que desborda por belleza todo el plano de bellezas racionales:

Mi amado, las montañas,
los valles solitarios, nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,
la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora (*Ibid.*, 14-15).

Más no podría haberme dicho. El orante ha descubierto ya a su *amado* que es Jesús en el espejo de este mundo que se ha vuelto transparente a su mirada. Sabe que Jesús ya le ha invitado y quiere ofrecerle desde ahora el gran banquete de la cena «que recrea y enamora». Por eso, enamorado, puede recrear por su palabra cada una de las cosas. Así las va nombrando y precisando, en absoluta desnudez, en belleza inigualada. Orante enamorado es el que sabe mirar, mira con ojos de Dios hacia la hondura del valle, isla y montaña. Orante enamorado es el que sabe escuchar y siente desde el alma la música del viento, la noche sosegada.

Esta oración de la naturaleza que despierta, despertando al hombre a la oración y la alabanza, constituye un tema primordial en la liturgia matutina de laudes. Himnos y salmos se elevan al «Cristo, alegría del mundo, resplandor de la gloria del Padre». Por eso se añade: «bendita la mañana que anuncia tu esplendor al universo» (*Himno Laudes*, Domingo 1). Semana tras semana, saludamos a la luz «resucitada y resucitadora», al sol de Dios que emerge «desde el seno de la tierra» (*Ibid*, Domingos

2 y 3). Pues bien, sobre esa línea de luz cósmica queremos presentar la voz del hermano Francisco de Asís, cantor pobre de las creaturas.

Le llamo *pobre*, porque nunca ha querido imponerse y dominar sobre la tierra. Ha trabajado y quiere que los suyos trabajen, cada uno en su oficio, sin tener en propiedad salario o bienes de este mundo, Dios ha dado en comun todo y todos deben compartirlo con sudor y gozo (*Regla I, VIII, Regla II, V*)



También le llamo *cantor*, porque ha cantado, como juglar de Dios y técnico en poesía, la gloria de Dios a través de sus creaturas. De esa forma, los dos planos anteriores de la praxis y la estética se vienen a mostrar iluminados por la gloria de Dios que resplandece a través de las creaturas. Así lo indicaremos, comentando estrofa por estrofa, las palabras de su canto. Utilizamos la traducción litúrgica, precisándola donde nos parece demasiado libre. Reintroducimos la estrofa sobre el aire-viento que, en despiste o ignorancia que no logro justificar, omite dicha traducción castellana.

a) Dios, el buen Señor

Altísimo, omnipotente, buen Señor,
tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor
y toda bendición.

A ti solo, Altísimo, se pueden dirigir
y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.

Estas palabras encierran la más honda paradoja de toda la experiencia religiosa. Por un lado, el orante se levanta, eleva manos y mirada y tiende en movimiento irresistible hacia la altura de Dios que se desvela como Altísimo. Ciertamente, Dios es también omnipotente y buen Señor: es el poder que guía cuidadosamente la existencia de los hombres. Pero su atributo original, repetido por la estrofa, es Altísimo: elevado, grande, lleno de sentido.

Ante ese Dios, en paradoja primigenia, el hombre siente la necesidad de la palabra y el silencio. Surge por un lado la *palabra*, en forma de alabanza, gloria, honor y bendición: la palabra desbordante del que ha visto la presencia de Dios y le responde con la voz gozosa, creadora, de su canto. Pero, al mismo tiempo, esa palabra conduce hacia el *silencio*: pues no hay hombre que pueda «hacer de ti mención».

Este silencio, cuajado de deseos de alabanza, es primigenio en la experiencia religiosa y constituye el centro de eso que se suele llamar la *teología negativa*: conocemos aquello que no es Dios; a Dios mismo le ignoramos. Por eso guardamos silencio en su presencia, a fin de mirar siempre en más hondura. El hombre de la praxis y a veces también el de la

estética parece que le tiene pavor a los silencios: debe hablar, llenarlo todo con sus voces, ahuyentar de esa manera el espejismo de su miedo. Pues bien, en contra de eso, Francisco nos invita primero al silencio. Por eso, en gesto de increíble respeto, no se atreve ni siquiera a dar a Dios el nombre de Padre: le ofrece su alabanza-gloria-honor-bendición y queda silencioso ante sus manos de Altísimo-omnipotente-buen-Señor.

b) Hermano sol, hermana luna

Loado seas con toda creatura, mi Señor,
y en especial loado por mosén hermano sol,
el cual es día y por el cual nos iluminas;
él es bello y radiante, con gran esplendor,
y lleva la noticia de ti, que eres Altísimo.
Loado seas, mi Señor, por la hermana luna
y las estrellas;
en el cielo las formaste luminosas, preciosas y bellas.

El silencio ante Dios se vuelve alabanza por las creaturas. De esa forma, la teología negativa se convierte en la más positiva y expresa de todas las teologías. Para alabar a Dios, en la línea del AT, pero sostenido ya por Cristo, el orante va nombrando y descubriendo cada una de las cosas que aparecen primero condensadas en su propia condición de creaturas: no son Dios, pero reflejan su misterio, como revelación pascual del Altísimo presente en todo el mundo.

En el principio de ese todo, formando la pareja primigenia y sustentante de este cosmos, visto en perspectiva humana, están hermano-sol y hermana-luna, con su séquito de estrellas. Son hermanos del orante, pertenecen a su misma condición de creatura. Este parentesco del hombre con el cosmos no es producto de especulación intelectual, no es signo de algún tipo de panteísmo fisicista. Es consecuencia de la misma creación, pues como dice Gn 1, Dios nos hizo a todos con su misma palabra y con su espíritu de vida. Esta es una *fraternidad gloriosa* que vincula nuestra vida a los poderes más altos del cosmos (sol, luna-estrellas). Pero es también *fraternidad humilde* que confirma nuestra condición de creaturas de Dios sobre la tierra.

El canto nos hace *hermanos del sol* que nos alumbraba en su belleza. El sol es día y nosotros somos día: formamos parte de su luz, en gesto de belleza luminosa. Por eso, porque estamos en el día, recibimos por el sol noticia del Altísimo. En actitud de gozo conmovido, Francisco ha personificado al sol, llamándole «messor lo fratre sole», que hemos traducido por «mosén hermano sol». Es como hermano mayor, signo del Padre Dios, que, unido con la «hermana madre tierra» de la última estrofa cósmica del himno, constituye el espacio de totalidad (amor y bodas) en que Dios ha querido sustentarnos.

Al mismo tiempo somos *hermanos de la luna* que, simbólicamente, aparece en su rostro femenino, presidiendo el orden de la noche. Nuestra vida es también noche junto al día; es tiniebla y mutación frente al claror y permanencia de la luz. Con gran profundidad, Francisco nos enseña a mirar en la noche, descubriendo en ella un signo de la propia realidad humana: somos cambiantes como la luna, amenazados por la muerte que llevamos dentro; moramos en el centro de una oscuridad donde las cosas pierden sus contornos y se difuminan, de manera que sólo podemos caminar si mantenemos la vista en las estrellas.

Esta segunda estrofa del canto nos enseña a descubrir de nuevo el ritmo del día y de la noche, que muchos de nosotros hemos olvidado entre las prisas y tareas de una sociedad tecnificada. La naturaleza superior, simbolizada por la dualidad de sol y luna-estrellas, nos permite asumir los dos aspectos de nuestra propia realidad luminosa y oscura, cambiante y eterna.

c) *Hermano viento, hermana agua*

Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire y el nublado, el sereno y todo tiempo,
por el cual a tus creaturas das sustentamiento.

Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,
que es muy útil y humilde, preciosa y casta.

Después del símbolo celeste, que aparece como guía de toda creatura, Francisco, orante del cosmos, debe cantar a Dios por los cuatro elementos prime-

ros que, conforme a una tradición antigua casi universal, forman la esencia de este mundo sublunar. Estos elementos aparecen también personificados, de dos en dos, formando parejas de unidad fecunda, sponsal y fraterna. Así, el aire-viento es masculino, el agua femenina, con todo el valor simbólico que ello presupone.

El *viento* se presenta como hermano fecundante: es el aire que nosotros respiramos y respiran todos los vivientes. Es claro que Francisco, según la tradición cristiana, ha interpretado el viento en perspectiva de Espíritu Santo: es aire de Dios que fecunda las aguas del caos primero (Gn 1, 2); aire que eleva y da vida a los huesos que estaban ya muertos (Ez 37); espíritu, aliento que vuelve sagrado el bautismo. Pero, quedando eso bien firme, Francisco busca un simbolismo todavía más extenso: el aire es el sustento de la vida para todas las plantas y animales.

Siguiendo en esa línea, Francisco ha destacado el carácter movedizo, voluble, cambiante, de los signos meteorológicos: bendice a Dios por el «nublado, sereno y todo tiempo». El nublado es señal de destrucción, tormenta en el verano. El sereno es calma, sol radiante que enriquece con su luz los campos. Cambiante como el aire es la vida del hombre, por eso bendecimos a Dios «por todo tiempo»: sabiendo descubrirle en los momentos de bonanza y en el mismo terror de la tormenta.

Hermana del viento es el *agua*. El viento la lleva en sus nubes y luego la deja caer, de manera que empape y fecunde la tierra. Sin embargo, Francisco no quiere mostrar las acciones del agua, la deja en silencio, a fin de evocar de manera central su sentido y mostrar su presencia: es «útil y humilde, preciosa y casta». Es evidente que, en esta evocación, influyen los aspectos femeninos de la vida que Francisco ha descubierto en Clara (mujer) y en el agua, la hermana universal de los vivientes. El agua es humilde-casta: es límpida, gozosa transparente. Pero, al mismo tiempo, es útil-preciosa: como signo de la gracia de Dios (de su bautismo) en la vida de los hombres.

Esto es oración: descubrimiento del misterio de Dios en los signos del aire y el agua. Son los signos



del bautismo que la tradición cristiana ha destacado desde el mismo comienzo de la iglesia: si no naces del agua y el espíritu (=del viento), no puedes heredar el reino de los cielos (cf. Jn 3, 5). Agua y viento unidos son para Francisco signo de la nueva vida del creyente. Por eso, orar es descubrirse realizado; como vida que renace en Cristo.

d) *Hermano fuego, hermana tierra*

Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
por el cual iluminas la noche;
él es bello y alegre, robusto y fuerte.

Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana
madre tierra
que nos sustenta y nos gobierna;
ella produce diferentes frutos,
con flores de colores y con hierbas.

Con esta pareja termina el canto de la creación. Están unidos fuego y tierra. El fuego, masculino, alegre-fuerte, que aparece como signo del sol entre los hombres. Y la tierra, femenina, que dirige la existencia como signo de maternidad de Dios en el principio y fin de nuestra historia.

El *fuego* es la luz que se mantiene y vigoriza destruyendo, transformando a su paso la existencia de las cosas. Por eso es cambio permanente: es el poder de la alegría y la belleza que sólo se despliega consumando y consumiendo lo que existe. Resulta significativo que Francisco se sienta unido al fuego, llamándole «fuerte y robusto». Se trata, evidentemente, del fuego de una vida que se consume en favor de los demás, conforme al Dios de Jesucristo.

Muchas veces, seducidos por un ideal de quietud como signo de poder y permanencia, hemos interpretado la vida a partir de aquellos seres que perduran siempre idénticos, sin cambio: metal, roca, montaña. Pues bien, en contra de eso, Francisco nos conduce hasta el hermano fuego, que es signo del sol, signo de Cristo que muere y resucita. Así también la vida es para todos nosotros un camino de pascua que se expresa y alimenta en la señal del fuego masculino y fuerte, alegre y bello, de la entrega de sí mismo.

Finalmente está la *tierra* donde viene a descansar todo el camino precedente. Es la tierra femenina que recibe la luz-calor del sol, la fuerza y robustez del fuego, y de esa forma puede presentarse como madre de todos los vivientes. Su maternidad se entiende aquí en clave de origen y de ley: ella nos sostiene (sustenta) y nos dirige, gobernando nuestra vida. Ciertamente, la tierra es útil: produce las hierbas y los frutos. Pero, al mismo tiempo, se presenta como hermosa en el despliegue de colores de las flores.

A través de este canto, Francisco nos quiere arraigar en la tierra. El orgullo del hombre pretende borrar este origen, negando así la propia condición de creaturas terrenas, limitadas. En contra de eso, Francisco nos sitúa nuevamente sobre el surco de la madre tierra: en ella hemos nacido y allí estamos, como hermanos del sol y las estrellas, como familiares del viento y de las aguas. Somos ciertamente fuego y tierra, luz y oscuridad; llevamos la gloria de Dios en unos vasos frágiles de barro que se quiebran. Por eso es necesaria la humildad, que es el realismo del agua y de la tierra, como dicen las palabras finales de este canto: «Load y bendecid a mi Señor, y dadle gracias y servidle con gran humildad». Son palabras que recuerdan nuestra condición: somos polvo, pero polvo del que Dios se ha enamorado por su Cristo; por eso le podemos cantar, le hemos cantado con las voces de las creaturas.

5. Conclusión

En un momento posterior, movido por la misma lógica de su canto, Francisco ha añadido a las estrofas anteriores unas nuevas estrofas de carácter diferente que alaban a Dios por el *perdón* y sufrimiento de los hombres y por el gran misterio de la *muerte*. De esta forma, su oración se inscribe en la misma lógica del Padrenuestro que, sobre las peticiones de tipo más teológico (que tratan de santidad, reino y voluntad de Dios), añade unas peticiones de carácter más mundano en las que se ruega por el pan, perdón y libertad (ligada al trance de la muerte).

Significativamente, Francisco no ha pedido por el pan. Pudiera parecer que su alabanza sobrevuela

APLICACION

por encima de los problemas económicos. Pues bien, eso no es cierto. Francisco ha trabajado y quiere que también trabajen sus hermanos menores, compartiendo sus bienes con los pobres. Pero, superando el plano del trabajo, ha interpretado el mundo como espacio de fraternidad y de alabanza: por eso ha mirado hacia las cosas, descubriendo en ellas la hermosura de Dios; por eso las admira, como mensajeras de fraternidad y de esperanza.

Francisco no ha pedido por el pan, porque ha sabido convertir las cosas de este mundo en *pan de fraternidad y alabanza* en un camino que conduce al reino. Por eso se ha fijado de una forma especial en el perdón: bendice a Dios por aquellos que perdonan, convirtiendo así la tierra en campo de encuentro fraterno, lugar donde se pueden compartir todas las cosas: posesiones y trabajos, gozos y dolores. De esa forma indica que la luz de Dios y su belleza sólo pueden desvelarse entre las cosas allí donde los hombres saben cultivar la gratuidad, el amor fraterno, la alabanza.

Resulta así patente que Francisco no ha compuesto el canto de las creaturas de una forma ingenua, en una especie de entusiasmo infantil, alejado de la lucha y problemas de la tierra. Es todo lo contrario. Francisco ha conocido y ha sufrido los conflictos más fuertes de su tiempo: la codicia de los nuevos comerciantes y burgueses que destruyen la hermandad entre los hombres; la violencia de una guerra en que se enfrentan, por dineros, intereses e ideales falsos, las ciudades y los grupos sociales de su tiempo. Fue a la guerra, en ella fue cautivo. Vivió y sufrió el afán de las riquezas. Pero un día, al encontrar a Cristo, supo que debía abandonarlo todo: poder, prestigio, posesiones. De esa forma, en libertad muy honda, con aquellos hermanos que Dios quiso concederle en el camino, descubrió el misterio y la belleza de Dios entre las cosas.

Francisco supo que los hombres eran sus hermanos. Por eso pudo extender palabra y experiencia de fraternidad hacia el conjunto de las creaturas: sol y luz, viento y agua, fuego y tierra. Esta ha sido la fraternidad de la belleza que sólo puede contemplarse con los ojos de Dios, más allá de los trabajos e ideales de la tierra, en actitud orante, esto es, perfectamente humana.

● *Plano del ver.* Analizo mi manera de enfrentarme con la naturaleza: cómo se combinan en mi vida las citadas actitudes (práctica, estética, religiosa). También puedo analizar mis oraciones de la naturaleza: ¿me gusta orar en la montaña?; ¿voy al campo para hablar con Dios?; ¿cómo respondo ante el misterio de las cosas?

● *Plano del juzgar.* Mi oración ante la naturaleza puede estar viciada por dos causas: por mi afán posesivo, que sólo busca formas de poder y de consumo; y por mi propia superficialidad, por mi falta de hondura ante las cosas. Analizo estas razones. Busco otras que pueden resultar más personales. Intento responder a esta pregunta: ¿qué me impide orar ante las cosas?

● *Plano del actuar.* Podemos concretarlo de muy diversas formas: revisar los salmos que nos hablan de la naturaleza, para reforzar con ellos nuestra vida de plegaria; componer un *canto de la naturaleza*, siguiendo el ejemplo de Francisco, pero sin copiarlo; buscar unos «hermanos de oración» para entonar con ellos un modelo más profundo y compartido de oración desde las cosas de este mundo.

LECTURAS

Para un estudio de las interpretaciones modernas del franciscanismo, cf. E. Rivera, *San Francisco en la mentalidad de hoy*. Marova, Madrid 1982; mayor información bibliográfica en Id., *Bibliografía selecta franciscana*: Comunidades 38 (1982) 1-16 de Fichero de Materias. Para una visión más concisa de nuestro tema:

- P. Beguin, *Vision biblique et franciscaine de Dieu et du monde en Dieu*. Ed. Franciscaines, Paris 1972.
- V. Branca, *Il Cantico di «Fratre Sole»*. L. S. Olschki, Firenze 1950.
- E. Leclerc, *El cántico de las creaturas*. Aránzazu, Oñati 1977.
- H. Louette, *Le Cantique des Créatures ou du Frère Soleil*. Ed. Franciscaines, Paris 1978.
- J. A. Merino, *Humanismo franciscano*. Cristiandad, Madrid 1982.
- P. Sabatier, *Francisco de Asís*. Franciscanos, Barcelona 1982.

4

Oración de interioridad

El hombre tiene un *fuera* y tiene un *dentro* que están relacionados. Del fuera hemos hablado en el tema precedente. Ahora intentamos presentar el dentro en perspectiva de plegaria.

El primer rasgo de la vida interna puede llamarse *intimidad*: descubro que la vida es mía, de tal forma que yo mismo he de acogerla, cuidarla y realizarla como propia, realizándome a mí mismo a través de ella. Nadie puede dominarla imperativamente, nadie puede violentarla. La intimidad como lugar de encuentro con mi propia vida constituye el primero de mis rasgos personales.

El segundo es el *recuerdo*. No llegamos al camino de la vida partiendo del vacío. Venimos del cuidado de unos padres que llevamos impresos en la mente, venimos de un pasado compartido y personal que nos permite ser lo que ahora somos; venimos finalmente de un misterio que podemos llamar «Padre». Vivir desde ese fondo de recuerdo, actualizando la presencia de Dios Padre, es el segundo de los rasgos personales.

El tercero es el *futuro*. No tenemos interior para admirarlo, colocado en la vitrina de un museo personal, para encerrarlo por miedo de que pueda destruirnos. Sólo se conserva y sólo aumenta el valor del corazón cuando se ofrece y se comparte, en un camino de realización abierto hacia el futuro de la

propia vida. Soy en la medida en que proyecto y anticipo mi futuro en actitud de amor hacia los otros.

Por eso, mi vida interior es un camino: soy en cuanto quiero ser; me sostengo en cuanto avanzo y voy creando, en un proceso de amor y donación que me permite dialogar con los demás y abrirme hacia el misterio. Sólo quien se arriesga (sale de sí mismo, se proyecta y crea) puede realizarse de verdad como persona. En ese aspecto soy lo que yo mismo voy haciendo. Mi intimidad se nutre, según eso, del recuerdo que sostiene mi pasado y del proyecto que yo mismo voy trazando hacia el futuro. Desde ese fondo puedo dividir mi realidad en dos aspectos.

- *Por un lado, soy naturaleza*

Así me advienen, me desbordan y me sobrevienen, sin buscarlas, diferentes apetencias y tensiones, pulsiones y ansiedades del deseo, pasión o sentimiento. En un aspecto, mi vida interna gira y rueda, independiente de mi propia voluntad, sorprendentemente nueva, multiforme. Soy como un rincón pensante de este cosmos que Dios mismo ha puesto en movimiento: resuenan en mi vida las mil voces de la vida, la marea total de la existencia que busca, ensaya, crece, mientras va sufriendo y goza

mi ser en la existencia. Soy naturaleza y así siento la pulsión de los deseos, el deseo de la vida y la violencia vital del propio sexo. Soy ese sentir, soy cosmos que se vuelve sentimiento de sí mismo y así debo descubrirlo, agradecido, sorprendido. Pero, al mismo tiempo, debo recordar que soy naturaleza que «se sabe», se posee: por eso nunca puedo interpretar mi yo interior como una simple pulsión del viejo cosmos. Ya no puedo olvidar mi libertad y retornar, por los caminos del pasado, a la marea inconsciente de la vida: esa marea me ha llevado hasta el lugar del compromiso personal y allí debo encontrarme y realizarme.

- *Por otra parte, voy creándome a mí mismo*

En ese aspecto soy producto del cultivo personal o la cultura que se expresa como autonomía interna. Yo mismo voy haciéndome: me vuelvo responsable de mi vida y dueño de mis fuerzas. Así encuentro en mi interior aquello que yo mismo voy poniendo: mis propias inquietudes y pesares, mis proyectos. Soy libertad, soy un proyecto de existencia, de manera que yo mismo voy trazando mi futuro. Sin embargo, nunca puedo olvidar que estoy atado, vinculado con las cosas. No soy un «yo absoluto» que se vive y se realiza siendo dueño exclusivo de sí mismo. Mi yo interno es lugar de cruce donde pasan y se encuentran los deseos y proyectos de los otros; así soy, así me hago, en el centro de un proceso que me eleva, me anima, me unifica.

En esa gran tensión entre naturaleza y creación personal debo encontrarme. De una forma aproximada, en un primer momento, la oración se puede definir como un esfuerzo por hacer que superemos el yo externo, fenoménico. Nos hacemos de manera personal y no podemos retornar al mundo y olvidarnos de que somos hombres libres, responsables, creadores. Pero tampoco podemos permitir que este camino creador quede en las manos del acaso, de los mil accidentes de una historia que parece envolvernos desde fuera. El núcleo de la historia lo debemos realizar nosotros mismos.

Al llegar aquí, podríamos valernos de una distinción. Normalmente nos movemos en el plano del

yo externo, en el nivel superficial donde dominan los deseos inmediatos de las cosas y pasiones de la vida. El proceso de oración consiste en llegar al *yo profundo*, eso que algunos llaman el «yo mismo» (o Selbst); allí debo encontrarme y realizarme, haciéndome persona. Ese camino de búsqueda y encuentro personal es lo que llamo oración de interioridad.

Orar es avanzar de un modo consciente, esperanzado, en esa historia de la individualidad; voy haciéndome en verdad, en gratuidad, como persona. Voy tallando golpe a golpe la imagen de mi ser, sabiendo que Dios mismo es quien me acoge, me modela, me conforma. Orar es asumir de una manera gratuita y voluntaria la tarea más hermosa de la vida: ser yo mismo, descubrirme, realizarme en paz y gracia.

Por eso, la oración no es una cosa que se añade desde fuera a la existencia. Es la existencia misma realizada en forma intensa, es la tarea de la vida que asumimos de manera gratuita, creadora. Ha confiado Dios en nuestro esfuerzo creador. Por eso nos confía la existencia, dejando que nosotros mismos nos hagamos. A partir de estos principios, trazaremos algunos breves rasgos de la oración de interioridad. Por exigencia del mismo material, distinguiremos dos niveles. Por un lado, en forma introductoria, presentamos el sentido de la interioridad en perspectiva humana. Después precisaremos los rasgos de la interioridad cristiana.

1. Vida interna. Su camino

Sabemos ya que el hombre se halla abierto hacia lo externo: se proyecta fuera de sí mismo, ordena el mundo con su mente y con sus manos. Al mismo tiempo se halla abierto hacia lo interno: va forjando y realizando su existencia, en un camino de elección individual. Pues bien, sobre esos planos, el hombre se desvela ya como persona en la medida en que su vida exterior (naturaleza) e interior (intimidad) se fundamentan en la hondura de Dios que le realiza y fundamenta como humano: existo porque existe Dios en mí, me extiendo por el mundo porque el mismo Dios abre mi mundo, en un cami-

no que me liga con los otros; siendo diferente, Dios me alienta, sostiene y fundamenta con su propia trascendencia.

Esos tres aspectos se entrelazan y fecundan de manera intensa, en una especie de equilibrio originario. Sólo me descubro a mí mismo en la medida en que me encuentro sobre el mundo. Sólo percibo mi verdad al percibirme sustentado en la verdad de lo divino. A partir de aquí se entienden los aspectos de mi propia vida interna.

a) *Por un lado, soy y encuentro mi verdad en la medida en que me busco*

Soy explorador, como lo ha sido el hombre antiguo, cuando caminaba sobre tierras, ríos, mares siempre más lejanos. Pues bien, lugar de exploración más alta es ya mi propia vida interna. Mi vida y realidad es más extensa que las grandes llanuras y los mares, más cortada que las sierras, más profunda que las simas, más lejana y abismal que las estrellas... Por eso, nada puede compararse con el riesgo, la fascinación y la exigencia de la búsqueda interior, en clave personal y religiosa. No existe realidad más honda, más difícil, más fascinadora para el hombre que su propia realidad humana. Hacerse observador para uno mismo, controlar los propios movimientos y deseos, descubrir la hondura de su vida... Este es el primer momento del camino de interioridad de que tratamos. Estoy delante de mí mismo y tengo que buscarme. Sólo así descubro mi verdad y puedo conocerme.

b) *Pero, al mismo tiempo, soy en la medida en que me hago*

No estoy hecho y terminado, como están hechas las rocas antes de que llegue el montañero a descubrirlas y gozarlas. Ya la ciencia actual nos dice que en el límite de aquello que observamos no resulta posible ver las cosas desde fuera; con la misma luz estamos influyendo sobre aquello que miramos. Pues bien, esto se vuelve mucho más patente al nivel de la verdad y conocimiento interno. Cada vez

que nos miramos, nos cambiamos. Cada vez que recorremos nuestro espacio interno, vamos suscitando nuevo espacio interno, en una especie de proceso interminable. Eso significa que no estamos hechos; nos hacemos a medida que buscamos, exploramos, ordenamos nuestro mundo.

Esta búsqueda y cultivo de la interioridad es un valor universal, humano, antes de ser un hecho religioso. Existe una plegaria o reflexión interna que pertenece al hombre en cuanto tal. De sus rasgos principales hablaremos brevemente en lo que sigue.

Al principio está el *asombro*. Cuando un hombre toma tiempo para ver hacia lo interno, queda fuera de sí mismo, en actitud de admiración emocionada por aquello que descubre y siente en su existencia.

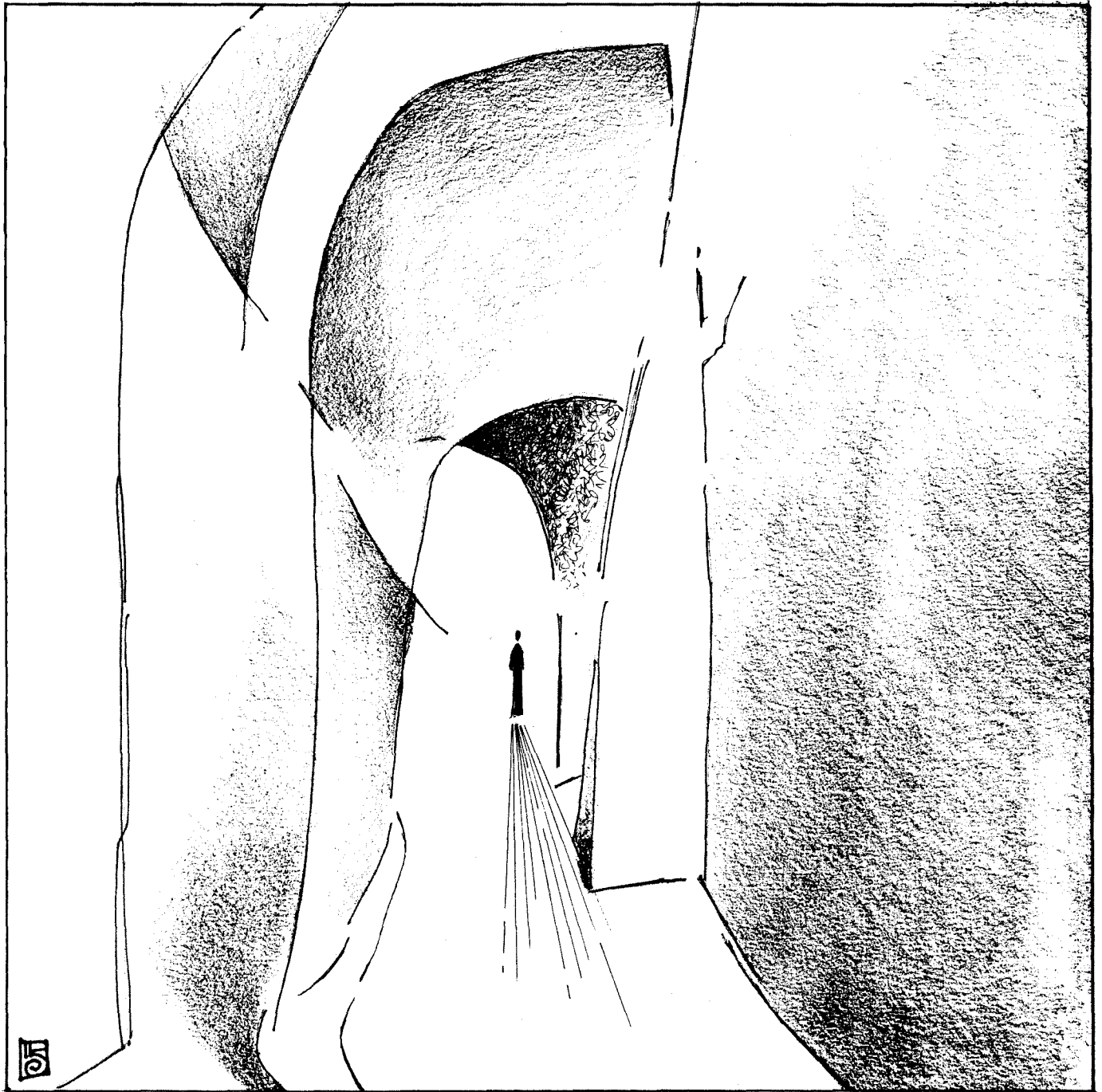
Luego viene una experiencia de *libertad*. Son muchos los factores que me influyen, pero en un nivel más hondo me descubro libre, responsable de mí mismo. La admiración anterior se vuelve quizá miedo, pero por encima de ese miedo emerge nuevamente la experiencia de la propia autonomía: soy dueño de mí mismo, debo realizarme.

Así puede surgir una palabra de *creatividad*. Ciertamente, me amenazan grandes riesgos, pero más grande es la propia voluntad de ser, de realizarme, de expresar mi vida como vida abierta hacia el futuro de sí misma.

c) *El criterio de la vida interna*

Esos tres elementos (*asombro*, *libertad*, *creatividad*) constituyen a mi juicio el entramado de eso que llamamos la oración del hombre que dialoga consigo mismo. La conversación interna es quizá el rasgo que mejor expresa lo que implica ser un hombre, como diferente de los animales. Hablando con rigor, no existe ser humano sin esta realidad o potencia de plegaria interna.

A partir de aquí podemos preguntarnos: ¿con qué criterio valoramos ese diálogo interior?; ¿qué signos nos permiten enjuiciarlo? Para algunos, la señal de que el diálogo es auténtico la hallamos en el surgimiento de la libertad; otros destacan la



apertura hacia el encuentro interhumano, la creatividad individual, etc. En todos esos casos, la oración interna vale como un dato peculiar del hombre, independiente de su nota religiosa.

Pues bien, profundizando en esa línea antropológica, las grandes *religiones del oriente* (budismo e hinduismo) han cultivado con rigor el proceso de la búsqueda interior, pero lo han visto como espacio de manifestación de lo divino (o lo sagrado): en proceso de interiorización radical y consecuente, el hombre viene a convertirse en lugar de transparencia del misterio, de manera que su propia hondura (atman) es signo y presencia de la hondura originaria (brahman).

En nueva perspectiva, *los cristianos* valoramos y asumimos esa búsqueda interior. Pero, partiendo de la historia de Israel y de la gracia de Jesús, debemos resaltar con más intensidad la trascendencia del encuentro religioso. La vida interior no es resultado de una búsqueda del hombre, ni señal de una presencia general de lo divino en nuestra mente. La vida interna es don; por eso, ella supone una ruptura con respecto a todos los estadios precedentes de la vida y de la historia.

2. Interioridad cristiana. Sus momentos

Dios no es mi interioridad, sino el que se desvela a través de ella; no es mi hondura, sino aquel que me sostiene y asienta en esa hondura, como indicaremos presentando los momentos que ahora siguen. Pensamos que el camino de interioridad cristiana se explicita en estos rasgos: gratitud, sinceridad, apertura libre, escucha de Dios, creatividad. Ellos se pueden entender de una manera sucesiva o pueden también interpretarse de un modo unitario, en inclusión que relaciona a los extremos (gratitud con creatividad, sinceridad con escucha de Dios) y acentúa la importancia del momento central: la propia libertad humana. En las notas que ahora siguen destacamos el aspecto sucesivo de esos rasgos, aunque aludamos de pasada a su unidad (o su inclusión) interna.

a) *Gratitud*

A mi entender, en el principio de toda la oración individual cristiana está la acción de gracias. El creyente, sorprendido por la luz de Cristo, cuando busca una palabra que refleje su experiencia, dice: ¡gracias! Ya no dice: ¡tengo miedo! ¡Señor, ayúdame! ¡misericordia! ¡estoy perdido!..., aunque sabemos que todas esas voces y sentencias son valiosas, si reflejan una intensa presencia de misterio. Los cristianos, cuando expresan su vivencia más profunda de las cosas, dicen más sencillamente: ¡gracias!

ESQUEMA

a) *Gratitud*: soy porque Dios, en gran amor, ha querido que yo sea; por eso acepto su regalo, me descubro amado y le agradezco el don de la existencia.

b) *Sinceridad*: al aceptarme como soy yo, me conozco; no quiero camuflar mi vida ni engañarme; sólo así puedo hacerme y vivir en transparencia.

c) *Libertad*: descubro que Dios mismo me confía la tarea de ser y realizarme; de esa forma, como dueño de mí mismo, soy capaz de responder de mi existencia; por eso, la oración se centra en la experiencia de mi propia libertad humana.

b') *Escucha de Dios*: soy libre, pero no me encuentro abandonado; puedo dialogar con Dios, acojo su palabra y le respondo, en actitud de alianza; de esa forma expreso mi plegaria.

a') *Creatividad*: por eso, en último nivel, orar es realizarme; es cultivar la vida como tarea que Dios mismo nos ha puesto gratuitamente para que podamos hacernos, ser personas.

Esta gratitud es la respuesta del creyente que se sabe sorprendido, enriquecido por la *gratuidad de Dios* que le regala su mismo amor y reino. El Dios de Jesucristo no comienza por pedirnos cuentas, no

se acerca con los libros de la ley, no espera para amarnos que nosotros cambiemos y le amemos por anticipado. Dios mismo precede nuestro caminar y se anticipa, ofreciéndonos por Cristo amor y reino, en actitud de nueva creación, sin condiciones.

Por eso, cuando el fiel cristiano quiere penetrar en su interior y encuentra allí la gracia antecedente de su Dios que le ha ofrecido amor sin exigirle nada, sólo puede responder con la palabra de su propia *gratitud*. Esta es, a mi juicio, la primera palabra del cristiano: discípulo de Cristo es quien aprende a recibir su gracia y le responde con un gesto de gracia, como Pablo ha destacado en todo su evangelio (cf. Gál 3-4; Rom 3-5).

De esa forma, el interior del hombre viene a renacer y modelarse en actitud de gratuidad. Por gracia de Jesús hemos nacido a la existencia verdadera, superando los principios y las normas de la vieja ley israelita. Somos hijos de Dios, ya no debemos devolverle ni pagarle nada. Por eso, gozosos, renacidos, ricos, con la misma gran riqueza de Dios sobre la tierra, le miramos y decimos siempre: ¡gracias! Esta es la primera y la más honda de todas las plegarias; es la palabra primordial que fundamenta y enriquece la existencia. Paradójicamente, en el principio de la vida interna descubrimos un gesto, una palabra que nos fundamenta desde fuera: podemos decir «yo» cuando acogemos el regalo de Dios Padre y respondemos en forma de regalo.

b) Sinceridad

Sólo partiendo de esa gracia precedente, puedo contemplar en transparencia el camino y desenlace de mi vida, convirtiendo así la búsqueda interior en un encuentro con mi propia hondura humana. El mismo Dios a quien acojo y agradezco su presencia me permite penetrar en mi interior y conocerme.

Por eso debo desgarrar las viejas máscaras, romper todos los ídolos que he puesto ante mis ojos, destruyendo mi persona. Máscara es aquello que me oculta, impidiendo que descubra mi pecado, mi propia pequeñez o mi egoísmo. Ídolo es aquello que me atrae, me domina, de manera que no puedo verme a fondo y conocerme en transparencia. Frente a

todos los ídolos y máscaras, en este camino hacia lo interno, la oración habrá de ser como un examen (no un descargo) de conciencia: debo descubrirme como soy y conocerme en verdad (desde la gracia), haciéndome diáfano a mí mismo.

Esta sinceridad o transparencia religiosa, que se adquiere en la oración cristiana, es diferente de la claridad y conocimiento de tipo psicológico. Al buscar la realidad de su pasado, superando los bloqueos, represiones y mentiras, los psicólogos pretenden que los hombres se conozcan, se autoacepten y realicen en contacto con los otros, trabajando y actuando dentro de este mundo. El hombre religioso que, evidentemente, puede y hasta debe contar con ese aspecto psicológico, pretende ser (hacerse) diáfano en un plano de misterio. Por eso intenta que la gracia-luz de Dios alumbré en su interior y le ilumine para conocerse como objeto, es decir, destinatario de ese amor divino.

El hombre religioso se conoce desde Dios: descubre su verdad en la verdad del Padre que le pone en pie y le ama. Puede ser sincero, porque el mismo Dios le capacita para serlo; puede hacerse transparente, porque Dios es transparencia. Por eso ya no tiene miedo de los otros ni tampoco de sí mismo: puede conocerse, amarse, disfrutando de sí mismo, porque sabe que Dios mismo le conoce y disfruta en su cariño. Nada tiene que ocultar, nada reprime: todos los repliegues de su vida alcanzan su verdad y su sentido en el misterio religioso.

c) Libertad

En el camino interior no es suficiente conocerse. El hombre religioso no es un mero espectador que está a la espera, a ver qué pasa, como aquel poeta que quería mantenerse libre «de amor, de celos, de odio, de esperanza, de recelos» (Fray Luis de León). El hombre religioso es un sujeto apasionado: alguien que busca ansiosamente en su interior, con la esperanza iluminada por la gracia-amor de Dios que actúa creadoramente en sus entrañas; así deja que Dios le transforme, le encamine, le rehaga. Es un sujeto apasionado que, a la luz de Dios, está buscando su verdad y, en la medida en que la busca, la

va haciendo, se va haciendo, como verdadero creador de su persona.

Por eso, quien penetra en su interior con intención de orar no es hombre que se evade porque tiene miedo a las tormentas exteriores de la vida. No es un ser indiferente, apático, que observa desde fuera el paso de las cosas. Al contrario: el verdadero orante es hombre que, a la luz de Dios, asume el riesgo de su propia vida, para caminar hacia el futuro de sí mismo. Por eso, no le basta ser sincero: los sinceramente indiferentes quedan siempre fuera de la casa donde espera el Dios que quiere darnos el regalo de su gracia. Por eso, resulta indispensable la apertura creadora, la búsqueda profunda que iniciamos caminando hacia el futuro y la verdad de nuestra vida.

Somos a medida que buscamos nuestro ser, asumiendo de esa forma nuestra propia *libertad* y nuestro riesgo. Dios no quiere hacernos ya perfectos y completos, terminados, como objetos que salen de una fábrica. Nos hace de manera que nosotros mismos «nos hagamos». Por eso, su potencia creadora nos remite a nuestra propia creatividad, a la tarea de asumir y realizar nuestra persona. En este plano, la oración consiste en descubrirnos como libres, asumiendo de manera consciente los caminos y tareas de esa libertad. Sólo así llegamos a la hondura donde surge, se alimenta y nace, siempre nueva y siempre creadora, nuestra propia vida humana. Somos una especie de Dios que se ha venido a convertir en creatura; libertad verdadera, aunque finita. De esa forma «nos hacemos», compartiendo la vida con los otros, sobre el mundo.

d) *Escucha de Dios*

Debemos realizarnos, pero no nos encontramos condenados a trazar nuestro camino aislados. Somos libres, pero nuestra libertad no es solitaria, desligada de las otras libertades, separada de la gracia. Por eso, en un momento ulterior de la oración, que empalma con lo dicho acerca de la sinceridad, nos descubrimos potenciados, animados por la voz de Dios que nos dirige su palabra.

Queriendo ser sinceros, intentando realizarnos, descubrimos que Dios mismo es quien nos hace descubrir nuestra verdad, nos capacita para hacernos. Por eso estamos atentos y escuchamos su palabra, en gesto de oración muy honda. Es posible que al comienzo del camino no sepamos del todo dónde vamos. Sólo sabemos que nos gusta la verdad y que intentamos realizarnos como humanos. Pues bien, si esa búsqueda resulta gratuitamente abierta, si el orante no pone condiciones, podemos confiar en la respuesta. «Me hiciste, Señor, para ti y está buscando en inquietud mi corazón hasta que tú le encuentras», dice, en palabra algo cambiada, el gran san Agustín. Busca a Dios, aunque lo ignore, el hombre que está abierto en su interior hacia el misterio que funda su existencia. Pues bien, cuando se expresa Dios y se revela, el hombre advierte que ese encuentro no es sin más efecto de su esfuerzo, no es salario del trabajo realizado. Todo aquel que escucha a Dios puede afirmar, por experiencia, que Dios mismo le ha llamado y encontrado.

Por eso, la oración viene a expresarse como una *acogida*. Yo he buscado en actitud sincera y apertura creadora. Pero lo importante no es al fin mi búsqueda y tarea (cf. Lc 17, 10). Lo que importa es que Dios mismo me ha llamado: se ha dejado encontrar, se ha presentado, ofreciéndome su vida y su palabra, conforme al elemento primero ya citado (gratuidad). Pero ahora ya no me limito a responderle con un gesto agradecido (gratitud): le escucho, sigo escuchándole, de forma que su misma palabra me ilumine, me enriquezca.

Tres son, en esta línea, los aspectos de toda la oración cristiana. Por un lado, es *confesión de dependencia*: el orante sabe que, al crearse, no puede estar fundándose a sí mismo; sabe que se encuentra sostenido, amado y potenciado por aquel que le regala la existencia. La misma dependencia se vuelve *compañía*: el orante no sólo vive en Dios (o desde Dios), sino con Dios, como un amigo que dialoga de manera responsable, madura, creadora, libre, con su amigo. Finalmente, esta oración de escucha implica *envío*: la palabra de Dios no se limita a sostener y acompañar; ella nos pone sobre el mundo, de manera personal y responsable, a fin de que nosotros mismos nos hagamos.

e) Creatividad

El tema ha sido ya esbozado en los momentos precedentes: Dios me invita con su gracia a realizarme, de manera que yo sea dueño, creador de mi existencia. No estoy ciego, ni camino simplemente a tientas, como pobre sonámbulo que sueña; me conozco y voy trazando de esa forma mi existencia. Ahora descubro lo que implica hacerme libre, responsable de mí mismo, haciendo así que fructifique la palabra que Dios mismo ha sembrado en mi existencia (cf. Mc 4, 1-9).

La oración no es una especie de barniz que el hombre pone al exterior de su persona, a fin de embellecerla; no es un simple ejercicio de evasión o autodominio, que a veces realizamos para así tranquilizar nuestra conciencia. La oración de la que trata nuestro tema es *la experiencia misma de la vida*, es la manera en que el hombre puede realizarse de verdad como persona. Como hemos dicho ya, nuestra verdad no se halla definida de antemano; no estamos previamente programados, en un tipo de fatalidad omnipresente. Dios ha puesto en nuestras manos la tarea de la vida; nos ha dado una vida a fin de que nosotros la tomemos en las manos, la tracemos, la formemos, en ámbito de gracia.

Por un lado, nos sabemos *pecadores*: sabemos que la vida misma que llevamos es pequeña, limitada, llena de peligros. Así tenemos miedo y muchas veces queremos olvidarnos de la gran tarea que el Señor ha puesto en nuestras manos. Por eso nos perdemos en las cosas, nos lanzamos como ciegos al gran juego de la vida de este cosmos para diluirnos, dispersarnos y olvidarnos en la rueda de la tierra. Recorriendo su camino de pecado, si lo asume de manera voluntaria y programada, el hombre intenta borrar y destruir su propio ser humano. En términos teológicos diremos que «quiere condenarse», esto es, perderse para siempre, de manera que su vida ya no vuelva ni culmine en lo divino.

Pues bien, *hombre de plegaria* es quien asume la tarea personal de realizarse, conforme a la palabra y libertad que Dios le ha dado. Por eso, la oración se viene a convertir en el principio creativo o, mejor, transformativo de la vida: sabe de oración el que se acepta como caminante y, en camino, asume la ta-

rea de expresarse, realizarse como humano. De esa forma participa en el misterio creador de Dios que, en el principio de la Biblia, se revela como aquel que va diciendo una palabra (hágase), y así crea cada una de las cosas. Pero, al fin, dice «hagamos», y se pone a realizar el ser humano. El sentido de ese «hagamos» resulta misterioso y puede interpretarse de maneras diferentes. Pero aquí, en nuestro contexto, adquiere un matiz bien definido: Dios nos dice: «hagamos los dos juntos»; colabora tú conmigo haciendo tu existencia y, de esa forma, entre los dos, en comunión de amor y libertad, la haremos.

En este nivel viene a situarnos eso que llamamos oración de interioridad. He descubierto que Dios mismo habita en mi interior, haciéndome ser libre, capaz de realizarme. Ahora descubro que, al hacerme, colaboro con Dios, actualizando así el misterio de su creación. En esta perspectiva se ilumina el momento final de mi oración interna, interpretada como creatividad, es decir, como una colaboración en la tarea primordial de Dios, que nos incluye en su palabra de tal forma que los dos venimos a decir ya juntos: «hagamos».

La oración es, por tanto, una palabra creadora compartida. Ciertamente, seguimos siendo pecadores, creaturas limitadas, perdidas, de este mundo. Pero en un misterio de gracia que no puede nunca comprenderse, Dios mismo ha querido que colaboremos en su obra. Por eso nos ha hecho creadores de nuestra más profunda realidad, de nuestra vida personal, eterna. Eternamente seremos aquello que nosotros mismos fuimos realizando en nuestra vida, como indica de manera simbólica ya el credo cuando habla de salvación o condena perdurable. Pero con esto desbordamos nuestro tema, que vendremos a asumir más adelante en perspectiva comunitaria, cristológica, trinitaria.

APLICACION

- *Plano de conocimiento.* Puede ser interesante revisar y de esa forma actualizar los grandes testimonios de oración de interioridad:

- *En el Antiguo Testamento*, la vivencia de interioridad viene marcada por la certeza de que Dios ha estable-

cido un pacto con los hombres. Como respuesta al pacto pueden entenderse las grandes oraciones de los Salmos (22; 31; 43; 51; 88, etc.) que reflejan diferentes formas de sentir y expresar la unión profunda con Dios.

– Para el Nuevo Testamento es primordial la transparencia del hombre ante Dios, tal como se viene a reflejar en parábolas y enseñanzas de Jesús (cf. Lc 15, 17-18; 18, 11s; Mt 6, 5-6). Siguiendo en esa línea, Pablo interpreta la interioridad como vivencia del Dios-gracia, por encima de las obras de los hombres.

– La tradición cristiana ofrece modelos ejemplares de búsqueda interior en plano de oración. Citamos las *Confesiones* de san Agustín, el *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús y la *Historia de un alma* de santa Teresa del Niño Jesús.

● *Plano de vivencia*. Exige un momento de reflexión personal en torno a los diversos aspectos del tema arriba expuesto. Cada uno ha de juzgar lo que ya tiene y aquello que le falta. Quizá venga a ser muy importante una «conversación espiritual» con un amigo o director que pueda ayudarme a interpretar mi situación interna. También sirve de ayuda la manifestación y revisión comunitaria de ese tema, cuando existe un verdadero grupo de plegaria.

LECTURAS

Bibliografía básica y valoración cristiana del tema en S. Guerra, *Meditación oriental y meditación cristiana*: Co-

munidades 26 (1979) 139-149, con Fichero de Materias 1-8. Nosotros resaltamos:

- D. Acharuparambil, *Espiritualidad hinduista* (BAC 437). Ed. Católica, Madrid 1982.
- M. Ballester, *Oración profunda. Camino de integración*. PPC, Madrid 1979.
- H. Caffarel, *La oración interior y sus técnicas*. Paulinas, Madrid 1987.
- H. M. Enomiya-Lasalle, *El Zen, un camino hacia la propia identidad*. Mensajero, Bilbao 1975.
- Id., *El Zen*. Mensajero, Bilbao 1972.
- Id., *Vivir en la nueva conciencia*. Paulinas, Madrid 1986.
- L. Gardet y O. Lacombe, *L'expérience du Soi. Etude de Mystique comparée*. DDB, Paris 1981.
- P. Hinnebusch, *La oración, búsqueda de autenticidad*. ST, Santander 1970.
- W. Johnston, *La música callada*. Paulinas, Madrid 1980.
- J. Lanfrance, *El poder de la oración*. Narcea, Madrid 1982.
- Id., *La oración del corazón*. Narcea, Madrid 1981.
- I. Larrañaga, *Del sufrimiento a la paz*. Paulinas, Madrid 1985.
- Y. Ranguin, *La profundidad de Dios*. Narcea, Madrid 1982.
- D. T. Suzuki, *La gran liberación*. Mensajero, Bilbao 1972.

5

Oración comunitaria

Los temas precedentes han mostrado dos primeros espacios de oración: naturaleza e interioridad. Ahora pasamos al nivel de la unidad comunitaria: los creyentes oran en común y así refuerzan y celebran su fraternidad ante el misterio. El tema resulta en cierto aspecto novedoso; por eso lo queremos presentar con una breve introducción histórica.

El *hombre antiguo* vivía más inmerso en la personalidad corporativa del conjunto; hacía suyas las vivencias, ideales y emociones de su grupo (tribu, aldea, gran familia). Por eso, la oración normal, la más intensa, se debía realizar en grupo: el mismo conjunto social se presentaba a Dios y oraba de acuerdo a unos ritmos que estaban relativamente fijados por la tradición y el uso. No existía un desarrollo autónomo y marcado de la vida individual en plano religioso. Cada cual participaba en la oración y movimiento espiritual del grupo. Por eso resultaba relativamente fácil traducir en forma de plegaria la vida del conjunto. Mejor dicho, al no existir un «yo» muy fuerte, al faltar una conciencia individual intensa, cada uno de los miembros de la comunidad hacía suya la vivencia y oración del grupo. Por eso, podemos afirmar que en el principio se encontraba la oración comunitaria.

Esta experiencia de oración refleja un elemento constante de la vida humana. El hombre es ser que vive en comunión. Por eso la riqueza del conjunto

precede a la vivencia de los individuos. No tenemos que hacer comunidad, lo somos por nacimiento y forma de existencia. Lo que cambia es la manera de expresarla y concretarla, en plano social y religioso.

En esta perspectiva, definimos la oración como una forma de crear y cultivar comunidad interhumana. Los hombres se vinculan así desde lo interno, como seres que están entrelazados en su misma entraña de misterio. En este aspecto, la oración no es una especie de salida al exterior sagrado (al mundo como signo de Dios). Tampoco es una entrada intimista hacia el nivel de la conciencia individual. *La oración es experiencia de vida compartida*: es la manera de vivir y cultivar la comunión como presencia del misterio que sostiene y potencia nuestra misma relación interhumana.

Ciertamente, el *cristianismo*, en una línea destacada ya por Ez 18, ha puesto de relieve la responsabilidad individual de la persona, como centro de vida independiente, como un «alma» con valor divino. Por eso es necesaria la oración del individuo, que madura y se decide ante su Dios, en gesto de creatividad personal, inalienable. La persona no se puede diluir en un conjunto de individuos. Cada orante está llamado a recorrer su propio camino de escucha de Dios y de respuesta, como ha destacado el tema precedente.

Pero el mismo cristianismo ha suscitado y potenciado un tipo fuerte de oración comunitaria, en clave de amor mutuo y *comunidad nueva en el Cristo*. La independencia mayor de los individuos viene a potenciar una más honda experiencia de plegaria compartida: los creyentes forman un cuerpo en el Cristo, de manera que comparten así vida y plegaria, suscitando un tipo nuevo de comunidad o «persona» en el Espíritu. Pero de eso trataremos luego.

Ahora queremos recordar que el *hombre moderno de occidente*, a partir de la reforma y el barroco, ha destacado de manera casi exclusivista el valor de la oración privada, aun dentro de la iglesia. Triunfa el individualismo y se cultiva el «yo», de una forma que se pierde el valor de comunión del grupo. Lo que importa es el despliegue individual, en un camino de creatividad que es solitaria. Por eso se destaca la oración privada, sea en plano de meditación-contemplación (católicos) o de abandono fiducial en manos del crucificado (protestantes). El encuentro religioso, en su faceta más profunda, tiende a convertirse en un gesto privado. Por eso, hablando en general, la oración comunitaria pierde su sentido o se mantiene en plano ritualista externo.

El *hombre actual*, al menos en la iglesia católica, se encuentra en un momento nuevo. Es evidente que no puede abandonar ya la oración privada, con todo lo que implica de cultivo personal de la presencia de Dios. Sin embargo, ha comenzado a descubrir de nuevo la oración comunitaria. Quizá influyen en su nueva situación diferentes movimientos de carácter social y psicológico que iremos reflejando en lo que sigue. Pero influye, de manera más profunda, la visión del evangelio, que destaca el valor comunitario de toda la experiencia religiosa.

1. Principios

Para plantear mejor el tema de la oración comunitaria, preguntamos: ¿cómo se viene a crear comunidad?; ¿qué fuerza incide para que se forme un grupo humano? De manera general trazamos este esquema: a) en *plano instintivo*, las personas se reúnen por razón de una tendencia vital que les impul-

sa a cohabitar, formando así un principio de familia; b) sobre el instinto influye un tipo de *tendencia afectiva*, que vincula de manera más intensa y permanente a los esposos, a los padres con los hijos, etc., de forma que se expande y perfecciona la familia; c) hay un nivel de *crecimiento compartido* que suscita y define la fraternidad: hermanos son aquellos que comparten un origen semejante y así forman «nación», grupo que nace de la misma tradición fundante; d) hay un *plano laboral* donde la unión entre los hombres está impuesta por la necesidad de producción económica: sólo un grupo grande puede cultivar ciertos terrenos o crear industrias de carácter más extenso.

Pues bien, al fondo de todos estos planos, podemos descubrir un nuevo aspecto de la unión comunitaria en *plano religioso*. Desde tiempos muy antiguos, los orantes han venido a destacar un rasgo *religioso en la manera de crear y cultivar su comunión*: Dios mismo les vincula como voz de unión y como unión ya realizada desde el fondo de su misma vida humana.

La misma experiencia religiosa suscita, según eso, una especial vinculación comunitaria: la misma acción de Dios convoca a los creyentes, les reúne como pueblo religioso, les integra ante el misterio. La unidad interhumana, con sus rasgos afectivos, laborales, familiares, culmina abiertamente como unión sagrada de los fieles. Así lo indican todos los grandes testimonios religiosos, desde viejos mitos tribales hasta el mensaje de Israel en los profetas: la unión interhumana llega a culminar en un nivel de fe que se comprende, se explicita y se celebra en plano de misterio.

Esta dimensión comunitaria resulta especialmente valiosa para el cristianismo. Es evidente que hay niveles de comunidad eclesial que surgen a partir de los estratos precedentes (familia, instinto, afecto, trabajo). Pero la unidad más honda de los fieles sólo puede alcanzar su densidad en gestos religiosos de alabanza y de plegaria.

El mismo don de Dios nos hace ser comunidad: el don del Padre en Cristo nos hace hijos (hermanos) por su gracia. Por eso, los creyentes compartimos la vida en fe, formando un cuerpo en Cristo. En esta

perspectiva ha de entenderse la oración como un encuentro en plano de misterio, en unidad con Cristo, en apertura al Padre.

La oración arraiga a la comunidad religiosa en lo gratuito: lo que junta a los creyentes no es un tipo de ventajas materiales, ni tendencias afectivas, ni tampoco la unidad de origen nacional. Les une la palabra del Padre que reciben y cultivan en común. Por eso, la oración no es tuya o mía, como encuentro solitario con un Dios del individuo. La oración es nuestra: es gracia de Dios que se comparte entre los fieles.

Ya que el mismo Dios se dice *nuestro* (esto es, de todos), *nuestra* habrá de ser la forma de alabarle en la plegaria. Tan pronto como tiendo a Dios con el Cristo y por el Cristo, me descubro inmerso en un espacio de solidaridad interhumana donde pueden destacarse estos aspectos: a) los creyentes nos unimos en plegaria con el Hijo y de ese modo bendecimos a Dios Padre al descubriarnos-realizarnos como hermanos; b) a través de la oración hallamos que Dios mismo es un encuentro de amistad: es el amor del Padre con el Hijo en el Espíritu, de forma que su vida interna es una especie de plegaria; c) por eso, volviendo hacia la tierra, descubrimos que la unión comunitaria de los fieles, reflejada en fe y entrega mutua, viene a presentarse como una expansión y consecuencia de la comunión intradivina.

Hay una palabra antigua de la iglesia que proclama: «lex credendi, lex orandi»: la oración responde a la verdad de lo creído. En esta misma perspectiva podemos añadir: «lex orandi, lex amandi»: la oración es un reflejo del amor, es la vivencia intensa, apasionada, antigua y siempre nueva, del amor que constituye la verdad de la existencia. La novedad que Cristo ha revelado y transmitido como herencia de Dios sobre la tierra es la siguiente: el amor a Dios se expande y se realiza en el amor interhumano. A partir de aquí podemos precisar la ley de la oración cristiana:

- la oración es el *despliegue y ejercicio del amor a Dios*: vivir en la presencia de su gracia y responderle de manera agradecida, creadora;
- la oración es la *verdad y el ejercicio del amor hacia los otros*: les amo, pues son hijos de Dios y

hermanos de Jesús, el Cristo; les amo, porque en ellos se desvela la presencia misteriosa de Dios sobre la tierra. De esta forma se explicita el misterio primordial y creador del evangelio: descubriéndonos amados por Dios y respondiéndole en amor, debemos cultivar al mismo tiempo nuestro amor interhumano. Así lo mostrarán las notas que ahora siguen.

2. Notas

Suponemos ya que existe comunión de fieles que se juntan para amar como cristianos. Son parroquia, quizá comunidad de base, un grupo religioso de plegaria. ¿Cómo han de integrarse en oración? ¿Cómo han de orar? Para responder de una manera inicial a estas preguntas, presentamos un esquema de oración en siete tiempos: misterio, transparencia, diálogo, creatividad, amistad, celebración, gratuidad. Son tiempos que se pueden explicar de forma sucesiva, como etapas de un gran aprendizaje de plegaria compartida. Pero pueden también interpretarse de un modo unitario, formando una inclusión: los extremos se vinculan de dos en dos (misterio y gratuidad, transparencia y celebración, diálogo y amistad), de tal manera que en el centro venga a destacarse la creatividad comunitaria. Las reflexiones que ahora siguen resaltan algo más el aspecto lineal, dejando como fondo la unidad inclusiva de las notas.

a) *Misterio*

Al presentar la oración de interioridad, comenzábamos hablando de la gracia. Aquí, sin olvidar aquel aspecto, hemos querido comenzar por el misterio, que en el fondo es otra forma de expresar aquella gracia (que luego destacamos en la nota siete, que forma una inclusión con la presente). Pero dejemos las introducciones. Vengamos ya hacia el tema: cuando un grupo de creyentes se reúne en oración comunitaria, sabe que en la hondura de su gesto se desvela una presencia superior que les convoca y, a la vez, les sobrepasa.

Cada uno de los fieles por aislado y todos en conjunto se descubren cimentados, acogidos, vincu-

lados, por la fuerza de un «tercero» que les llama. Esta es la fuerza del misterio, el Espíritu de Dios que les convoca por el Cristo. Así, la comunión interhumana deja de encontrarse formada por un grupo de personas que se espían mutuamente dentro del gran campo de batalla de la tierra. En un nivel aún permanecen la batalla, los conflictos. Pero los orantes se sitúan en un plano superior de gracia donde el mismo Espíritu de Cristo les sostiene y les conduce a la unidad en el encuentro.

ESQUEMA

a) *Misterio.* «Donde dos o tres se encuentren reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). Toda oración comunitaria está fundada en la certeza de que Cristo preside nuestro gesto de plegaria.

b) *Transparencia.* Los orantes, ofreciendo su plegaria, comparten su existencia: por eso dejan de esconderse y engañarse unos a otros; pueden presentarse como son, en limpidez y claridad, en confianza.

c) *Diálogo.* Al conversar con Dios, los fieles pueden conversar también unos con otros. Así razonan, comparten la palabra, en actitud de encuentro abierto hacia el misterio.

d) *Creatividad.* Dialogando entre ellos, los orantes desarrollan una acción intensa: de esa forma crean, suscitan una especie de palabra nueva de esperanza y vida compartida, que es presencia de Dios sobre la tierra.

e) *Amistad.* En el diálogo de amor culmina la apertura anterior de las palabras. Por eso la oración se vuelve un ejercicio de amistad: los grados de amor de Dios se traducen ahora en grados de amor interhumano.

f) *Celebración.* La oración comunitaria culmina de esa forma en fiesta de Dios sobre la tierra. Los orantes se introducen en la gran celebración de Dios, el canto de su vida trinitaria.

g) *Gratuidad.* El misterio se vuelve gratuidad: es gracia de Dios que los orantes celebran al vivir y celebrar la oración comunitaria. Por eso, ella no tiene otros fines ni motivos: vale por sí misma.

Por eso, en la oración comunitaria ya no puede haber protagonismos personales: protagonista sólo es Dios que actúa en el Espíritu de Cristo. Cada miembro del grupo cumplirá su cometido en el conjunto. Habrá alguno que señale los momentos, que modere la oración del grupo, pero nunca puede presentarse como presidente, dominando la plegaria. El presidente es siempre el Cristo que nos dice: «Cuando estéis reunidos en mi nombre... yo mismo habré de estar en medio de vosotros» (Mt 18, 20). Esta presencia activa de Jesús en medio de los suyos, suscitando gratuidad y abriendo un campo de misterio, fundamenta y ratifica la oración comunitaria.

b) *Transparencia*

De ella hablamos al tratar de la oración individual (de interioridad). Ahora volvemos a tratarla en dimensión comunitaria, como signo de aquella claridad y confianza mutua que vincula a los orantes que celebran la grandeza de Dios en su plegaria.

El hombre tiene un elemento radical de soledad, una raíz de vida propia, un gesto, una actitud que nunca puede confundirse con los gestos y actitudes de los otros. Por eso, el ser humano se define a modo de persona: como ser fundado en Dios, distinto de los otros, incomunicable. Pues bien, siendo solitario, responsable de sí mismo, el hombre puede volverse compañero, solidario de los otros. Dios mismo le funda de manera que se pueda abrir a los demás de forma amorosamente libre, superando los niveles anteriores de imposición, de lucha y miedo.

Vengamos al grupo de oración. Cada uno de los fieles sigue siendo independiente, tiene un interior, es responsable de sí mismo y nadie puede obligarle a departir con los demás por fuerza. Pero al mismo tiempo, se descubre vinculado a los demás en gracia, de manera que gratuitamente puede (y quiere) compartir con ellos el misterio radical de su existencia en la plegaria.

De esa forma, sin imposición social, dejando a cada uno que se exprese en libertad, puede lograrse aquello que resulta humanamente inalcanzable:

que se rompa la barrera de recelos, de dominios y de miedos, de violencia y deseos de poder que escinden a los hombres. Surge, en pura gratuidad, un gesto superior de transparencia que desborda los niveles anteriores de amo y esclavo, de señor y siervo, de padre y de hijo. Todos aparecen ahora como hermanos, en clima de confianza que les capacita para dialogar en libertad. No tienen miedo unos de otros, pues la vida de todos se halla en Dios y todos saben que al amarse (dialogar en transparencia) están amando al mismo Dios que les convoca así a formar comunidad.

Muchos tratadistas definieron la oración como verdad del individuo que se sabe a sí mismo, mientras sabe (conoce) el ser divino. Pues bien, en este plano de unidad comunitaria, la oración viene a expresarse como transparencia: es la verdad del grupo donde todos se sitúan frente a frente, sin miedo, ni recelo, ni mentira. La verdad de Dios se expresa así a través de la verdad interhumana.

c) *Diálogo*

Misterio de Dios y transparencia mutua hacen posible el diálogo de la comunidad. A este nivel, *orar es dialogar* entre creyentes, en plano de confianza, transparencia y apertura. Eso significa que el mismo Dios está en el fondo de la unión que liga a los hermanos.

Cada orante se coloca en manos de Dios en la medida en que coloca el ritmo de su vida al interior del propio grupo. Cada cual se expresa en gratuidad y cultiva la alabanza cuando acepta a los demás en gratuidad y cultiva con ellos la alabanza.

En un primer momento destacamos la *actitud pasiva*. Al encontrarnos de manera confiada en manos del grupo de oración, explicitamos nuestro gesto de pasividad religiosa: Dios mismo nos habla por la voz de un grupo eclesial que, unido en el Espíritu, realiza su camino de oración. Esto resulta evidente cuando me introduzco en una celebración litúrgica: yo vengo, asumo el ritmo de vivencia y alabanza de la comunidad, hago mía su palabra, invoco a Dios usando su misma invocación. De manera semejante

me comporto en los restantes niveles de oración comunitaria: en un primer momento, la oración implica dejar que la palabra de la comunidad me empape y transfigure hasta muy adentro. En ese estar pasivo ante el grupo en oración, expreso y concretizo mi pasividad ante Dios. Por eso, nunca puede orar en comunión aquel que sólo quiera y sólo sepa ser activo, el que suponga que siempre ha de llevar la voz cantante.

También debemos destacar la *dimensión activa*: el orante ha de expresar en la plegaria su palabra, ofreciendo a los demás su voz de canto, su experiencia de fe, gozo y alabanza. Poniéndose en manos del grupo, cada orante ofrece aquello que descubre y sabe, según marquen los momentos especiales de plegaria (meditación, alabanza, petición de perdón, etc.). Esa actividad implica que el orante se descubre gratuitamente responsable de la vida y oración de sus hermanos: tiene que ofrecerles su palabra, para acompañarles de esa forma en el camino de plegaria. Lo hará con gran respeto, con rubor, pero sin miedo, sin vergüenza, porque el grupo es grupo en transparencia.

La oración comunitaria es diálogo, hemos dicho: es palabra compartida y celebrada de un grupo que, poniéndose en las manos de Dios, está poniendo a cada uno en las manos de los otros. Por eso, orar es aprender a dialogar: comunicar la vida unos a otros, sabiendo que en la misma comunión se hace presente Dios entre los hombres.

d) *Creatividad*

En la oración individual, la colocábamos al fin. Ahora queremos situarla como centro. No basta con que el grupo sea transparente, unos con otros, unos frente a otros. Se trata de lograr que la apertura a Dios y el diálogo entre hermanos nos expanda y profundice de manera que podamos expresarnos con hondura, poniendo lo que somos y tenemos en el centro de la vida compartida, ante el misterio.

Muchas veces nos han dicho que el orante es creador en solitario: ha de encerrarse, separado de los otros, de manera que así, en intimidad ante su

Dios, pueda ir tejiendo su trama de palabras y gestos religiosos. Pues bien, sin destruir ese nivel, nosotros afirmamos que hay un rasgo de creatividad que sólo puede desplegarse en apertura a los hermanos. De esa forma, en ámbito de escucha, de respuesta y de confianza compartida, cada orante irá aportando lo mejor de su existencia, colocándolo en las manos de los otros, en un gesto de plegaria.

Este nivel de creatividad se expresa donde, en gesto de vida compartida, vienen a integrarse soledad y encuentro con los otros. *No podemos renunciar a nuestra soledad ante Dios*: hay un momento en que mi vida se halla radicalmente encerrada en sí y sólo se abre, en palabra de gracia y de confianza, ante el misterio de Dios Padre. Pero, al mismo tiempo, desde el fondo de esa soledad, en gesto de misterio religioso, *mi vida participa de la vida de los otros*: la inquietud del grupo es mi inquietud, su riqueza mi riqueza, su búsqueda es motor y camino de mi propia búsqueda. De esa forma comparto su oración, su mismo gesto de apertura hacia el misterio.

Soy cristiano en la medida en que me vuelvo miembro del gran cuerpo de Jesús, el Cristo. Así voy madurando desde y con los otros. Con ellos empiezo a orar, asumo su actitud y su palabra de encuentro religioso. Ciertamente, cada uno se salva y se condena en un camino de vida personal. Pero es camino que debemos recorrer en grupo: los hermanos de la iglesia me ofrecen espacio de existencia, campo de apertura hacia el misterio, lugar de vida compartida con el Cristo. Esto significa que no puedo encontrar a Dios (realizarme en oración) si no me apoya y me potencia la comunidad cristiana. Por mi parte, yo descubro una parcela de mi vida que no se plenifica, no culmina en plano salvador si no la ofrezco a los demás, si no comparto con ellos mi palabra de oración y mi apertura hacia el misterio.

La oración se viene a realizar de esa manera como gesto de creatividad compartida. Juntos vivimos, nos movemos y existimos, de manera que la vida se convierte en ejercicio de comunicación fraterna, religiosa. Juntos vamos caminando, suscitando vida y alma, en un proceso en que, existiendo en Dios, nosotros aprendemos a existir en los hermanos.

De esa forma nos creamos, en camino de existencia solidaria: Dios nos hace de manera que nosotros mismos nos hagamos; por eso, al asumir su creación, tenemos que crearnos, en un gesto dialogal de escucha, de acogida, de respuesta. Este es el momento central de la oración cristiana, aquel en que asumimos nuestra vida y nos hacemos vida compartida, en apertura de amor a Dios y hacia los otros.

e) Amistad

Esa creatividad conduce a la amistad que es transparencia dialogal en plano de amor y corazón. De una forma general podemos distinguir un diálogo a nivel de pensamiento-razón y otro a nivel de corazón-afecto. *Dialogamos a nivel de pensamiento*, cuando compartimos las ideas y buscamos juntos, como seres racionales que discurren razonando, escuchando, respondiendo. Esa es la línea en que quisieron situarnos los antiguos griegos, especialmente el maestro Sócrates, patrono de todos los que piensan y discurren a nivel de idea. Su intento es primordial, pero resulta a nuestro juicio insuficiente. Por eso, debemos aprender a *dialogar a nivel de corazón*, desde el misterio del afecto compartido. Es lo que ahora llamamos amistad, conforme a la palabra de Jesús a sus discípulos: «Ya no os llamo siervos, sino amigos; porque el siervo no sabe lo que piensa su señor; pero yo os he dado todo lo que el Padre me ha ofrecido» (cf. Jn 15, 15-16).

Jesús ha dialogado en amistad con sus discípulos, en gesto de vida compartida. A partir de aquí debemos afirmar: la oración comunitaria se define como *ejercicio de amistad*: es un camino en que el afecto se comparte, y así, con el afecto, se comparte también el corazón. Hay otras formas de amistad, que pueden fundarse en aficiones semejantes, sentimientos o confianzas electivas. Pues bien, en un sentido estricto, debemos afirmar que la oración comunitaria es imposible si ella no suscita un clima de amistad entre los miembros que van a realizarla. La misma presencia de Dios ha de expresarse en forma de confianza mutua, como gozo de sentirse unidos, compartiendo en el camino la existencia.



Esta oración de amistad tiene una notas y exigencias que no pueden encontrarse en otros tipos de amistad humana: ofrece sentido trascendente (se sostiene en la presencia de Dios), pero, al mismo tiempo, se explicita en unos rasgos que parecen más pequeños, en los gestos del afecto y del cariño compartido. Ella no busca los aspectos sensibleros del encuentro, no se cierra en intimismos muy pequeños, de dos o tres personas que se aíslan, se separan y distinguen de las otras, en un círculo de simples confidencias. Por principio, un grupo de oración abre un espacio de amistad más amplio, de manera que así pueda extenderse y acoger a otros que vivan también la cercanía humana en forma de presencia gozosa del misterio.

En este aspecto, el grupo de oración no puede desligarse del camino concreto de la vida. A veces se ha tendido a disociar los planos: vivo con mi grupo, mi familia, en gesto de conflicto, de egoísmo; digo que no saben, que no entienden, que con ellos no se puede realizar camino de plegaria. Pero luego busco un grupo artificial donde me siento a gusto, en oración que dura media tarde a la semana. Esto resulta, a mi juicio, ficticio. El grupo de oración habrá de ser, de alguna forma, grupo de existencia, de unidad interhumana y vida compartida. Sólo en esa línea cobra su sentido y plenitud el diálogo de tipo religioso donde la oración es una forma de amistad comunitaria.

f) Celebración

En privado podemos meditar, pedir, vivir la hondura de Dios y contemplarle. Pero hay algo que no hacemos: no podemos celebrar la fe y la vida en Cristo, descubriendo la existencia como espacio de amor que vence el miedo y la muerte de este mundo. Por eso, ningún modo de oración privado llega a ser definitivamente valioso, ninguno alcanza la riqueza y plenitud de la oración comunitaria, que se expresa, por ejemplo, por la eucaristía.

Por eso, los cristianos destacamos la oración comunitaria como gozo compartido de Jesús, como presencia misteriosa de su vida sobre el mundo, en el camino de la historia. De esa forma, en oración

abierta al gesto del amor común y de la entrega de la vida, vamos construyendo iglesia, en actitud celebrativa.

Esta oración comunitaria es primordialmente festiva: celebración de fe, recuerdo compartido de Jesús, que está presente en nosotros como «pascua» o paso que nos lleva sin cesar hacia el misterio nuevo de la vida ya resucitada. Celebrando así el camino de Jesús, podemos superar ya desde ahora los peligros y miedos de este mundo, la ley de imposición, la angustia de la muerte. Toda la existencia de los fieles viene a culminar de esta manera como *fiesta compartida de Jesús*, celebración de vida. Cristo mismo se hace «cuerpo» en la comunidad de los creyentes: explicita su misterio, anticipa su futuro, y todos los creyentes reunidos viven ya en un gesto de unión sacramental la presencia victoriosa de su gloria. Por eso, la oración comunitaria se revela y se realiza plenamente como fiesta.

Conforme al esquema de inclusión que presentamos al comienzo de estas notas, la celebración festiva expresa aquello que antes vimos como *transparencia*. La fiesta es, ante todo, claridad: luz que nos permite estar «desnudos», los unos con los otros, en gesto de alabanza luminosa. La vida nos parece muchas veces «carga», peso que debemos arrastrar, como cautivos, sobre el mundo: un campo de sospechas donde todos nos miramos de reojo y solamente nos unimos entonando cantos a la muerte. Pues bien, en contra de eso, la oración cristiana, al conducirnos al ámbito de fiesta, nos hace ser ligeros, libres, transparentes. Desde el fondo de este mundo, renacidos en Jesús, podemos entonar el himno nuevo de la vida en libertad, en alegría, en esperanza.

g) Gratuidad

Como hemos indicado previamente, presentando la primera nota de este esquema, la gratuidad final es una especie de respuesta a la palabra y presencia de misterio con que había comenzado la oración comunitaria. Todo el resto pasa, todo puede esfumarse, diluirse, en un momento: al final sólo nos queda la palabra y gesto de la acción de gracias.

Esta oración comunitaria sólo puede realizarse cuando el grupo, superando los problemas y miedos de este mundo, aprende a vivir en gratuidad. Por eso, esta oración no se realiza por motivos sociales; tampoco vale para resolver problemas de este mundo en actitud de magia; nunca se puede cultivar con fines egoístas, materiales, ni poniendo condiciones al misterio. Hablando humanamente, ella «no vale para nada».

No vale para nada, pero *vale y se celebra por sí misma*: porque es bello, creador y gratificante cultivar la presencia de Dios de una manera compartida; porque es hermoso dejar que Dios se muestre como tal, divino, desde el fondo de la unión comunitaria, arraigando así nuestra amistad en el nivel de su amistad y gracia.

El mundo viejo es plano de lucha donde chocan intereses económicos, sociales, ideológicos. El mundo es campo de batalla donde todos tienen que esconderse unos de otros, acotando un campo de egoísmos privados que les capacite para hallarse en cercanía, sin peligros ni temores. Pues bien, en medio de ese mundo, la oración comunitaria hace posible el surgimiento de un espacio de vida compartida, en gratuidad. Surge un espacio de existencia donde todos vengan a sentirse libres, cada uno con los otros, caminando juntos hacia el reino de la vida como gracia.

Esta oración comunitaria abre un espacio de gracia en nuestra tierra: puestos ante Dios y unidos los unos con los otros, vamos poniendo lo mejor que somos en común, de tal manera que podamos compartir la vida sin violencias, sin imposiciones. Así, en comunidad resulta hermoso ser hermano, pues la misma vida viene a desvelarse como gracia.

APLICACION

Hay una oración comunitaria de tipo *oficial* que se encuentra regulada por la misma jerarquía de la iglesia. Se trata de la *eucaristía* y la *liturgia de las horas*, que más tarde estudiaremos (temas 10 y 13). En este caso, todos

los orantes pueden (y en algunos casos deben) participar de una manera personal en la plegaria: petición de perdón, oración de los fieles, reflexión en torno a la palabra proclamada, acción de gracias, etc. Pero el conjunto de la acción celebrativa está fijado ya por la liturgia y viene presidido por alguien con delegación oficial (un presbítero en el caso de la eucaristía). Pero hay *otras formas de oración comunitaria* que no están ya reguladas de manera fija y deben prepararse, organizarse en cada caso (como en ciertas celebraciones de laudes y vísperas, paraliturgias, liturgias de acción de gracias, celebraciones penitenciales, de la palabra, etc.). Para ellas pueden valer las siguientes observaciones:

- *Haya un orden de oración* elegido por los propios orantes, procurando buscar lo esencial en cada caso. Esto exige una preparación cuidadosa, en plano personal y también comunitario.

- *Haya libertad para la creatividad y participación*. Cuanto más preparada esté la oración, más grande puede ser el margen de espontaneidad, en sus diversas formas: acción de gracias, peticiones, cantos, alabanzas, reflexiones, confesión de culpas, etc.

- *Que alguien modere la oración*. El verdadero presidente es Cristo, pero en su nombre debe organizar alguien los ritmos de plegaria, marcando los tiempos, pasando de un momento a otro momento, procurando que se cumpla lo esencial de cada caso. Es evidente que en los casos de liturgia oficial (eucaristía, penitencia sacramental, etc.), ese moderador es el nombrado oficialmente por la iglesia (presbítero, quizá diácono).

LECTURAS

Sobre el tema de la oración comunitaria está surgiendo una bibliografía extensa, que resulta difícil de clasificar, por la misma novedad y diversidad del material. De modo especial citamos:

- L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia*. ST, Santander 1979.
- A. Cartier, *Caminos y lugares de oración*. Narcea, Madrid 1984.
- P. Finkler, *Cuando el hombre ora*. Paulinas, Madrid 1981, 138-178.

- S. Galilea, *La amistad con Dios. El cristianismo como amistad*. Paulinas, Madrid 1987.
- E. Gentili, *L'amore, l'amicizia e Dio*. Gribaudo, Torino 1978.
- B. Giordani, *Encuentro de ayuda espiritual*. Atenas, Madrid 1985.
- A. Hortelano, *Comunidades cristianas*. Sígueme, Salamanca 1987.
- F. Jálics, *Aprendiendo a orar*. Paulinas, Madrid 1984, 99-119.
- P. A. Liégé, *Comunidad y comunidades en la iglesia*. Narcea, Madrid 1978.
- J. M. Lozano (ed.), *Vita comunitaria*. Ancora, Milano 1979.
- X. Pikaza, *Palabra de amor*. Sígueme, Salamanca 1982.
- Id., *El Espíritu y la comunidad*. Sec. Trinitario, Salamanca 1989.
- J. J. Tamayo Acosta, *Comunidades cristianas populares*. Sígueme, Salamanca 1981.
- Varios, *Trinidad y vida comunitaria*. Sec. Trinitario, Salamanca 1980.
- Id., *La direzione spirituale oggi*. Dehoniane, Napoli 1981.
- Id., *Comunidades de base: Concilium 104* (1975).
- Id., *Il dialogo spirituale*. Milano 1974.

6

Oración desde la historia

Los cristianos entendemos la historia como espacio primordial de la presencia de Dios. Ya hemos tratado del mundo y de la vida interna, señalando su importancia en la vida de plegaria. Hemos tratado después de la unidad comunitaria: el amor entre los hombres viene a ser reflejo del amor de Dios, lugar donde podemos encontrarle. Pues bien, ahora queremos ocuparnos de la historia y presentarla como espacio y centro de la vida de plegaria.

De manera introductoria, podemos ver en la oración un tipo muy profundo de conciencia humana y religiosa de la historia. Ciertamente, hay otras formas de entenderla y de vivirla, en clave cultural, económica, guerrera o sociológica. Pero hay un nivel y hondura de la historia que sólo se comprende en plano de plegaria.

Historia es el camino de los hombres que, naciendo unos de otros, se transmiten sus saberes, su experiencia, sus maneras de estar y trabajar sobre la tierra. Los hombres nunca nacen con la mente «en blanco», como tabla rasa en la que nada se halla escrito. Nacemos asumiendo en el proceso educativo lo que han hecho y han sabido las generaciones anteriores. Ellas nos ofrecen un punto de partida en la existencia.

En un sentido extenso, podemos distinguir tres elementos dentro de la historia. Nacemos de un *pa-*

sado cultural y humano, que es distinto en cada caso, en cada tiempo y cada pueblo; de esa forma llevamos inscrito en nuestro origen un conjunto de posibilidades que enmarcan y condicionan nuestro hacer en la existencia. Pero la historia es *un presente*: sólo hacemos nuestro aquel pasado, si lo reasumimos en gesto de creatividad personal y compromiso que define ya de un modo más preciso nuestro ser actual, nuestra existencia. Finalmente, nos hacemos historia en la medida en que, asumiendo el pasado, tendemos a un futuro que nosotros mismos realizamos, abriendo así posibilidades y caminos nuevos en la vida.

Hoy, partiendo de la filosofía griega y, sobre todo, de la tradición cristiana, podemos hablar de una *historia universal* donde se incluye la suerte y el camino de todos los hombres de la tierra: sus recuerdos, sus proyectos y sus decisiones. Este es el nivel en que nosotros queremos situarnos, superando la visión particular de aquellos *pueblos más antiguos* que sólo conocían el espacio reducido de su propia historia. La mayor parte de esos pueblos ha vivido su historia (su origen, su camino) de una forma preconsciente, en una especie de «sueño interior», interpretado en plano religioso: el dios primero, el héroe de los mitos, ha sembrado sobre el mundo un pueblo que es reflejo de su propio ser o de su fuerza. Ese pueblo nace ya formado, y de esa

forma permanece entre los otros pueblos de la tierra. Los *judíos*, en cambio, han expresado por primera vez la anchura y los momentos de la historia, concebida ya de un modo universal.

La historia es *universal*, porque en ella se incluyen y penetran todos los pueblos de la tierra. Ciertamente, Israel juega un papel muy importante, como pueblo elegido de Dios; por eso ha de actuar y realizarse en medio de los otros pueblos de la tierra. Centrada en Israel, la historia se concibe ya de un modo universal y humano: como proceso de realización en que los hombres maduran y definen su existencia. Esto significa que la humanidad no nace hecha, *se va haciendo*, en un proceso de creatividad histórica que incluye recuerdos, proyectos, decisiones.

La historia incluye unos *recuerdos*, como he dicho ya y como ahora debo precisar. Recuerdo es lo que está detrás, en el principio: aquello que nosotros recibimos de los antepasados. Normalmente, los pueblos paganos (es decir, los no judíos) tienden a fijar la historia a partir de esos recuerdos: ya está dicho para siempre lo que somos; por eso, nos debemos centrar en el principio, es decir, en el origen «divino» y decisivo del que procedemos. Por eso, estrictamente hablando, no avanzamos; no creamos algo nuevo. Tenemos que volver hacia el pasado y asentarnos en aquello que ya somos, desde siempre y para siempre, en lo divino. Es evidente que esta forma de entender nuestros recuerdos (en la línea que Platón ha definido en su filosofía) hace imposible toda historia: estamos ya fijados desde atrás; por eso retornamos siempre hacia la patria originaria del principio, como Ulises, prototipo de esta historia.

Pues bien, para nosotros, descendientes de Israel, esos recuerdos han de convertirse en *proyectos* creadores de futuro. No tornamos como Ulises a la tierra materna del principio. Salimos como Abrahán hacia un futuro, una existencia nueva que nosotros mismos vamos forjando en nuestra marcha. Eso significa que Dios no se halla atrás; está en la misma aventura del camino, caminando con nosotros hacia aquello que resulta aún desconocido. Esto significa que la vida humana está dotada de una especie de «excedente de realidad»: es más que

todo lo que tiene; por eso se adelanta hacia el futuro. En gesto creador avanza, se proyecta, definiendo así su propia realidad, como viviente que forja su destino personal, rompiendo (superando) los restantes planos del destino cósmico en que todo se encuentra ya fijado. No está fijado el futuro; lo va fijando el hombre a medida que avanza, en un camino en el que Dios se expresa (se revela) como *compañero de la marcha*.

Pero no basta ese nivel de «fantasía proyectiva». En un momento dado, con la visión más o menos precisa de su responsabilidad, los hombres *han de optar*, decidiendo su futuro y realizando de esa forma su presente. En el centro de esa opción, en el camino que conduce hacia su propia realidad en el futuro, los hombres religiosos sienten y descubren que la historia misma les desborda: ellos buscan un nivel de realidad que sobrepasa su propia realidad actual, se arriesgan en unas decisiones que no pueden fundar y evaluar de forma puramente humana. ¿Por qué actúan así? Porque descubren a Dios mismo en el camino de la historia, como indica para siempre la experiencia israelita.

1. Israel, descubrimiento de la historia

El pueblo de Israel ha descubierto, en clave de plegaria, el camino de su historia. Lo que sabe del pasado y del futuro no es efecto de una observación neutral y externa de los hechos; es signo y consecuencia de su misma experiencia religiosa.

a) *Israel ha descubierto en oración el valor de su pasado*

En el principio no está un Dios fontal, materno, a quien debemos retornar en el camino de la historia. En el principio está la esclavitud del pueblo que padece bajo Egipto, está la vida errante de los viejos patriarcas de la estepa. Por eso, a partir de ese principio hay que entender siempre la historia como proceso de salida: los patriarcas abandonan su vieja patria y ya no pueden retornar a ella; los hebreos salen de Egipto, cruzan el mar con la ayuda

de Dios e inician un camino que jamás podrá llevarles de nuevo hacia el pasado.

Esta es la experiencia de principio y nacimiento que Israel descubre en su plegaria. Por eso, los judíos ya no entienden la tierra como espacio de la manifestación eterna, repetida, siempre idéntica, de Dios hacia los hombres. La tierra es un camino, lugar donde en llamada y en salida creadora (en éxodo) los hombres van trazando desde Dios su misma forma de existencia.

b) Israel ha descubierto en oración la realidad de su futuro

Así lo indican sus textos primordiales. La llamada de Abrahán sigue enmarcando un campo de esperanza para el pueblo: «Vete a la tierra que yo te mostraré...; daré a tus descendientes esta tierra» (cf. Gn 12, 1-3; 15, 18-21). Cada vez que asumen esos textos, los descendientes de Abrahán, israelitas, se saben dirigidos por Dios hacia un futuro que encontramos también simbolizado por el éxodo. La experiencia salvadora de otro tiempo (Ex 1-15) sigue siendo prototipo de una más profunda salida salvadora: los judíos se saben convocados por Dios, de tal manera que deben superar su cautiverio actual y dirigirse hacia la nueva tierra de la vida y la justicia (cf. Is 40-55). Esta proyección de futuro, actualizada de forma siempre nueva por profetas y videntes de la apocalíptica, define el sentido de la historia israelita. En medio de ella, Dios se expresa como aquel que impulsa al pueblo, haciéndole capaz de realizarse en esperanza.

c) En oración ha descubierto el pueblo israelita su presente

Lo ha descubierto como tiempo de unión con Dios o pacto. El pacto implica un doble compromiso de fidelidad, un ámbito de alianza. Está primero la fidelidad de Dios que recuerda y mantiene su palabra, como principio de existencia para el pueblo. Está después la fidelidad del pueblo que res-

ponde a Dios y acepta su camino de futuro. Esto significa que la historia no puede interpretarse con medios racionales, como expresión de aquello que siempre permanece (en nivel de verdad eterna). Tampoco puede realizarse y conquistarse por las armas, en esfuerzo impositivo de este mundo. Hay en la visión de la historia israelita una experiencia superior de gratuidad: Dios mismo es quien sostiene y dirige hacia el futuro el camino de los hombres.

d) Finalmente, la historia se concibe en clave de inversión

La gracia de Dios es eficaz y actúa de manera poderosa, revelándose de un modo peculiar en el reverso de las fuerzas de la tierra: Dios se muestra y obra poderosamente en la miseria y pequeñez del mundo al hacerse solidario de los pobres y esclavos. Por eso, orar desde la historia implica descubrir la mano salvadora de Dios allí donde parece que los hombres acaban destruidos: Dios sostiene a los hebreos en su esclavitud; con ellos padece el cautiverio; con ellos avanza hacia el futuro de la libertad. Por eso, esta oración supone un compromiso de solidaridad con los pequeños-pobres de la tierra, abriéndonos al mismo tiempo a la esperanza: en oración descubren los profetas de Israel el mundo nuevo de justicia que se acerca y cantan, desde ahora, la justicia de Dios que ha de invertir las condiciones actuales de la historia.

Según esto, Israel ha interpretado y realizado en oración el camino de su historia: así interpreta los sucesos del principio (éxodo) y adelanta la experiencia del futuro (en la promesa). A partir de ese trasfondo, presentamos algunos elementos y formas de su vida de plegaria:

- *Elementos.* El sentido de la historia puede explicitarse de maneras diferentes. Nosotros destacamos cinco aspectos o elementos: *Confesión de fe:* los fieles reconocen de manera solemne la acción-presencia de Dios en su principio y su camino (cf. Dt 26, 1s). *Memoria:* los judíos cantan la grandeza de Dios mostrando y precisando, en forma narrativa, los momentos primordiales de su acción en el pasado (cf. Sal 105). *Confesión de culpas:* junto a la ac-

ción de Dios se muestra el rechazo o reacción negativa del pueblo que le ofende y peca; por eso, los judíos oran reconociendo sus propios pecados (cf. Sal 106). *Petición de perdón*: el orante reconoce sus pecados porque intenta superarlos, apoyado en el amor de Dios, a quien concibe como gracia (cf. Sal 107). *Canto de esperanza*; descubriendo a Dios en el camino de su historia, los orantes anticipan de algún modo su futuro, actualizando en gozo su esperanza (cf. Is 43, 1-7.14-21).

• *Formas*. Los elementos anteriores se combinan ofreciendo diversos modelos de oración histórica, que aquí sólo esbozamos. Para un estudio más completo del tema, debemos acudir a los trabajos de especialidad, citados en la bibliografía. Como orientación para el lector no especialista, distinguimos estas formas: *Salmos de confesión histórica*, donde se incluyen varios de los elementos ya citados (cf. Sal 78-80, 89, 100-103, 135-136, etc.). *Himnos y plegarias* que interpretan el transcurso o sentido de la historia (cf. Ex 15, 1-18; Dt 32, 1-43; Tob 13, 1-18; Jdt 16, 1-17; Eclo 36, 1-19; Dn 3, 24-45). *Textos penitenciales* que interpretan el pasado como culpa y de esa forma hacen posible un nuevo gesto de perdón de Dios (cf. Lam). *Profecías de esperanza*: la misma oración se convierte en una especie de palabra creadora que, apoyándose en Dios, nos encamina a la verdad de su futuro como tiempo de perdón y plenitud (cf. Is 40-55; Zac 9-14; Dn).

A partir de aquí, entendemos a Israel: ha sido el pueblo que, en altura de oración, ha descubierto la presencia de Dios y su tarea en el camino de la historia. Precisamente por fundarse en esa presencia de Dios, Israel ha desplegado una increíble actividad de creación histórica tanto a nivel de comprensión como a nivel de búsqueda y tarea práctica. Pero con esto desbordamos nuestro tema.

2. Oración cristiana de la historia. Elementos

Nosotros, los cristianos, aceptamos con el Viejo Testamento la experiencia israelita de la historia, actualizada y realizada por Jesús, el Cristo. En esa perspectiva podemos retomar los temas anteriores.

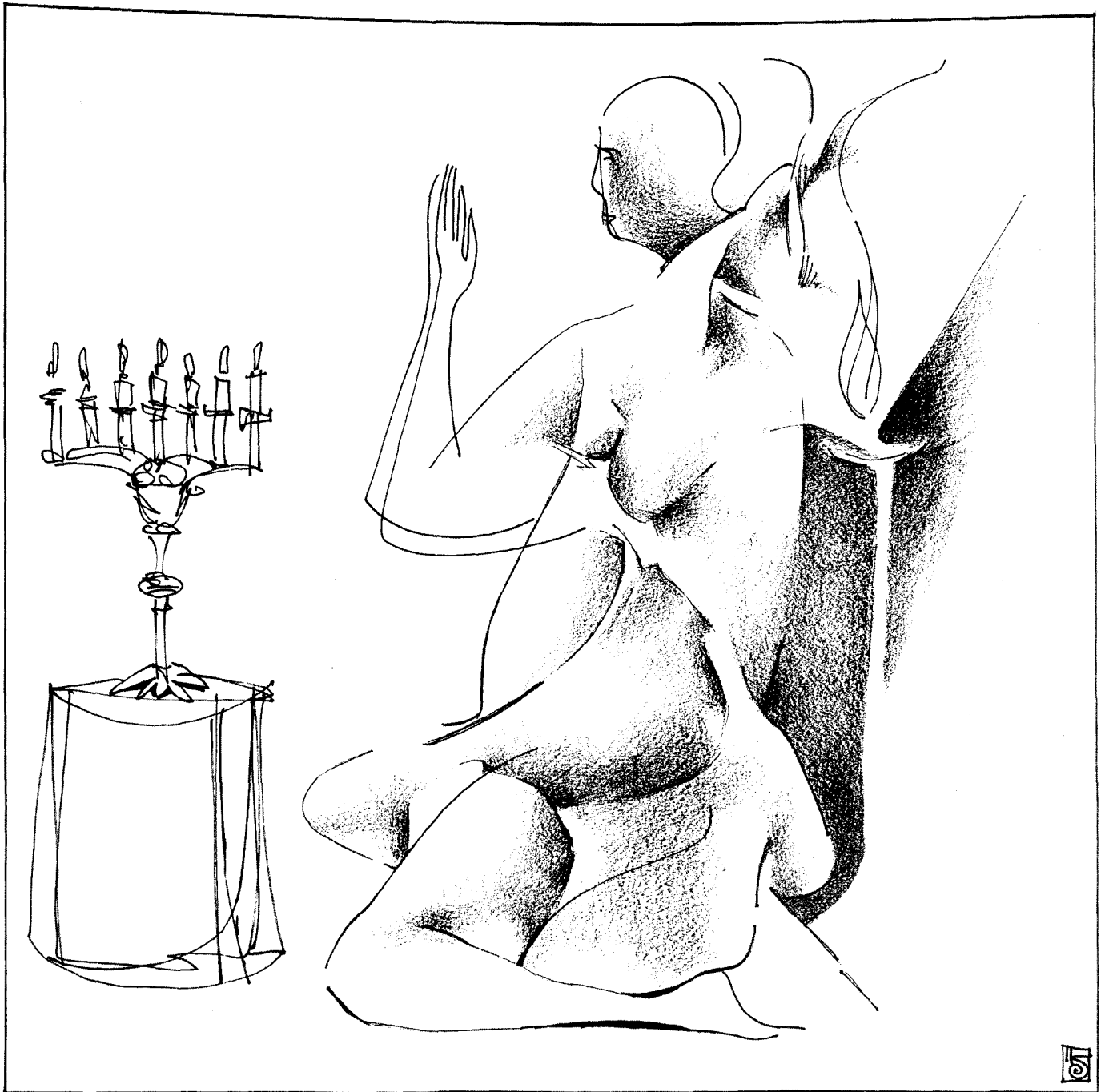
Nuestra oración actualiza el pasado de Jesús. Orando recordamos su camino, descubriendo la presencia de Dios en sus palabras, en sus gestos y en su muerte. Así viene a mostrarlo de manera muy precisa la plegaria eucarística de anámnesis: «Hacedlo en memoria de mí» (cf. Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-26). Por eso, la oración suprema de la iglesia está centrada en la palabra de recuerdo de la cena de Jesús: «Porque en la noche en que fue entregado, tomó el pan...». Así se viene a centrar y así culmina toda la oración cristiana.

Nuestra oración anticipa el futuro de Jesús. Así decimos, conforme a su enseñanza: «Venga a nosotros tu reino» (Lc 11, 2). Ese reino es el futuro de Jesús, es la verdad de su persona. Por eso, tras la pascua, seguimos invocando: «*Marana tha*, ¡ven, Señor Jesús!» (1 Cor 16, 22; ApJn 22, 20). Más allá de todos los proyectos transformantes de los hombres, más allá de las miserias y la muerte de la tierra, la oración viene a entenderse como un anticipo de reino, esperanza de Cristo hecha plegaria.

En oración vivimos el presente de Jesús como misterio de gracia que sostiene ya nuestra existencia. Por eso confesamos a Jesús como Señor, en la más honda de todas las plegarias (cf. 1 Cor 12, 3; Rom 10, 9). De esa forma nos mostramos fieles a la nueva realidad pascual, mostrando ya que hemos pasado de la muerte a la vida.

Pues bien, siguiendo en esa línea, la oración se muestra como espacio de inversión cristiana. Los antiguos sentimientos pasan; pasan los principios y las leyes de la tierra. Queda para siempre el gesto y sentimiento de Jesús que se entregó por nosotros a la muerte, haciéndose un esclavo entre los pobres y esclavos de la tierra (Flp 2, 5s). Este es el lugar de la inversión definitiva. Aquí se cambian y transforman todas las antiguas condiciones de la historia. Por eso, orar implica descubrirme vinculado y vincularme voluntariamente al gran misterio de la entrega de Jesús que, por su muerte, ha dado muerte a los poderes de violencia y destrucción del mundo.

Orando asumo la experiencia de Jesús, cargando en mis espaldas el peso de pecado de la historia. No quiero elevarme, no me pongo por encima de los otros: me hago humano y hago mío todo lo que ha



sido el camino de dolor y pecado de los hombres. Sólo de esa forma, en solidaridad profunda con los pobres y vencidos de la historia (unido al Cristo que está crucificado), puedo asumir el compromiso pascual de transformación y la victoria de Dios en nuestra historia. Las notas que ahora siguen quieren fijar algunos rasgos o elementos de esta forma de oración cristiana.

ESQUEMA

- *Recuerdo de Jesús.* La visión cristiana de la historia está fundada en la experiencia concreta de Jesús. Sin el recuerdo de su vida y de su muerte, sin la espera confiada y anhelante de su vuelta, todos los restantes rasgos de la historia pierden ya su contenido.

- *Solidaridad interhumana.* La historia verdadera surge allí donde los hombres se descubren vinculados en dolor, en compromiso, en esperanza. Sólo si se apoya en ese gesto de solidaridad, adquiere consistencia la oración cristiana de la historia.

- *Vivencia y compromiso personal.* El recuerdo de Jesús y la experiencia de solidaridad interhumana despiertan mi memoria. En un primer momento me descubro ante Dios como perdido, impotente, incapaz de realizar cosa alguna. Pero luego, perdonado y potenciado por el mismo Cristo, puedo descubrir que mi existencia queda valorada en la medida que valoro a los demás: asumo su experiencia y voy creando con ellos un camino de justicia abierto hacia la pascua de Jesús, que es meta y es sentido de toda nuestra historia.

a) *Solidaridad-encarnación*

Principio de oración es descubrirnos dentro de la historia, como el Cristo que ha querido hacerse un hombre entre los hombres. De esa forma me descubro solidario, unido a mi familia y a mi pueblo, al grupo en que he nacido y he crecido. Pero, al mismo tiempo, desde Cristo, yo me siento solidario de to-

dos los hombres y mujeres de la tierra. En este aspecto, orar implica descubrirme humano: dejar que resuenen en mi vida los sonidos de la historia de los hombres, sus latidos y dolores, sus problemas. Yo me encuentro unido a ellos y no quiero separarme: no rechazo a los demás, no niego a nadie, a nadie quiero condenar o separar como a inferior o pervertido.

Vista en ese plano, la oración de la historia implica un ejercicio de encarnación, a nivel intelectual y también de sentimientos. Sé que soy humano en Cristo y siento que ningún problema de la historia me resulta ajeno. Por mi vida se entrecruzan los caminos de los hombres; en mi espalda pesan todos los pecados de la tierra. Por eso yo no quiero defenderme, no me justifico ni tampoco culpo a nadie. Al contrario, me descubro responsable y me pongo, como Cristo, en el centro de la historia de los hombres.

b) *Esperanza de reino*

En medio de esa historia yo descubro con Jesús que «llega el reino». Así interpreto cada uno de los hechos y señales de la tierra como signos de ese reino que se acerca. Sufro el peso del pecado y de la carga de la historia, pero siento que más grande que ese peso de pecado es el misterio de la gracia. Ciertamente, no soy sordo: escucho los lamentos de los pobres, los hambrientos y oprimidos. Ciertamente, no soy ciego: veo que la tierra se halla llena de dolor, cruzada por heridas de guerra, de violencia, hasta de muerte. Pero, unido a Cristo, escucho y veo algo más hondo: llega el reino de Dios sobre la historia.

La oración es de esa forma el latido y la razón interior de la esperanza. El verdadero orante sabe, conoce y evalúa los sucesos. No es un hombre ingenio, no se esconde ni se oculta, ni ignora lo que pasa. Pero en medio de todo va encontrando y desvelando las señales del reino que se acerca. Por eso, orar es apostar por el futuro de Dios y su justicia desde el fondo de la lucha y la injusticia de la historia. El orante conoce anticipando, viviendo en esperanza la gloria y redención completa.

c) *Compromiso en favor de la justicia*

El orante se sabe ya comprometido en el camino de Jesús desde el momento actual de nuestra historia. No es espectador que mira desde fuera. No es tampoco un analista intelectual que se define en el nivel de las ideas. El orante no conoce el reino en clave intelectual. Tampoco puede interpretarlo en plano de teoría. Lo conoce por participación interna: sabe que su propia vida está implicada en un camino de reino y de esa forma la conoce, vitalmente, en actitud de compromiso.

Antes que unos gestos de acción comprometida en favor de la justicia del reino (cf. Mt 6, 33), la oración de historia implica el compromiso mismo de la vida: es una forma de ser, de sentir, de sentirse en actitud de gracia, en apertura hacia los hombres. Mi vida no se apoya en lo que soy, en lo que puedo, en lo que tengo: me apoyo y me realizo desde el reino, de manera que el futuro mismo de Dios va definiendo y conformando mi presente.

d) *Nueva comprensión del hombre*

Este compromiso de oración que es, ante todo, una forma de vivir en apertura al reino, abre mis ojos y me capacita *para ver*, es decir, para juzgar la realidad del mundo, los procesos de la historia. En la línea ya iniciada en el AT, que Jesús ha culminado en su camino de amor hacia los pobres, yo descubro la presencia de Dios en nuestra historia. Ciertamente, vivo en el perdón universal, pero ahora entiendo que los pobres son privilegiados de Dios. De esa manera aprendo a interpretar la historia desde el lado de los perdedores, desde el lado de los derrotados, los hambrientos y sedientos, los desnudos, exiliados y cautivos de la tierra (cf. Mt 25, 31-46). Ellos, perdidos y olvidados, son el signo de Dios entre los hombres. De esa forma, en oración intensa, siento la mentira organizada de los grandes estados, el engaño de los triunfos exteriores, la bestialidad de los imperios que han triunfado en esta tierra (cf. Dn 2 y 7).

No solamente veo, sino que, en cierto modo, *siento*. Mejor dicho, me siento ya ligado a la suerte

de los pobres, perdidos, derrotados. De esta forma soy con ellos, para ellos, de manera que mi vida se define como vida en favor de los cautivos de la tierra. Antes de todo lo que pueda hacer, yo «soy»: me siento y vivo vinculado a los dolores de la historia. Sólo de esa forma puedo traducir en oración y en gesto activo la vida y la justicia de Dios sobre la historia.

e) *Experiencia de la muerte*

Orar desde la historia significa actualizar la suerte y vida de Jesús, el Cristo. El que vive de esa forma, en favor de la justicia, en gesto de apertura esperanzada hacia los otros, sabe que la vida no le pertenece. La ha entregado ya, es para los pobres; de esa forma, sólo puede realizarla en actitud de solidaridad con todos los que sufren y mueren sobre el mundo.

A partir de aquí se entiende la experiencia de muerte: vivo y siento como propios los dolores de los hombres; sufro y agonizo en la agonía de todos los que mueren, aplastados por el peso de opresión sobre la tierra; me desgarran y me perfora la herida de una historia que se funda en el poder y siempre busca armas de muerte y de violencia para destruirse. De una forma especial siento la muerte de los seres más cercanos, de aquellos que me rozan y penetran, por familia, afinidad o pueblo. Pero, al mismo tiempo, vengo a descubrir que toda muerte se halla unida a la pasión de Cristo, donde ya la muerte viene a ser victoria de la vida abierta hacia los pobres y humillados de la historia. Por eso no me angustia ya ni me deprime ninguna destrucción de nuestra tierra: la caída de los pueblos, los estados y poderes no me oprime, casi no me importa; tampoco me perturba demasiado el fin de las culturas, eso que podríamos llamar ocaso de occidente; en ese plano, ni la misma suerte externa de la iglesia me preocupa demasiado. Todo es importante, pero todo ha dejado de ser trascendental en el misterio de Jesús, el Cristo.

En ese aspecto, vivir la muerte de la historia significa aceptar la propia muerte y descubrir que en ella actúa y llama, nos convoca, Jesucristo. No se

trata de esperar que venga ya la muerte, al fin de nuestro tiempo. Se trata de verla como ya llegada: es saber que en Cristo he muerto, que la vida antigua ya ha perdido su potencia y que ahora vivo como si estuviera «al otro lado de la muerte», en ámbito de don, de gratuidad, de gloria.

f) *Vivencia pascual*

Una vez que hemos llegado a ese nivel, en experiencia de oración, descubro que la historia viene a realizarme: al fondo de la entrega de la muerte está la vida que brota como pascua. Por eso, orar en actitud de historia significa reasumir de forma personal, comunitaria, universal, el signo creador de nuestra fe, el misterio fontal de Jesucristo.

Normalmente, partiendo de la celebración litúrgica, explicamos el misterio pascual con elementos que se toman de la naturaleza: el agua que limpia, el fuego que ilumina, el soplo que da vida, la tierra que germina en primavera. Todos estos signos resultan positivos y, en un determinado aspecto, siguen siendo necesarios. Pero también debe centrarse el tema en otro plano: en el camino y crisis de la historia.

Lo que verdaderamente resucita es la vida que se entrega como Cristo. Resucita la existencia de los derrotados, los perdidos y humillados de la tierra. Resucita el que ha entregado su aliento por los pobres, en camino de justicia: Jesucristo, el mesías de la historia. Y resucitan con él todos los pobres, los vencidos, derrotados, aplastados de la tierra. En este aspecto, reasumir en oración la experiencia pascual significa vivir ya desde ahora en el reverso de la historia: allí donde pequeños, enfermos y perdidos pueden caminar y cantar en esperanza.

Ese reverso de la historia se convierte así en lugar de la *inversión*, del cambio primigenio en que se expresa el Dios que «da la vida a quien no vive todavía y resucita a los que ya se han muerto» (cf. Rom 4, 17.24). Sólo al situarnos aquí, podemos entender la oración cristiana y comprendemos el sentido original de nuestra historia.

APLICACION

- *Recuperación vivencial.* Según lo indica nuestra exposición, los orantes pueden actualizar, personalmente o en grupo, las fórmulas tradicionales de oración de la historia: salmos y textos del AT, confesión de fe cristiana (credo), eucaristía, etc. De esa forma asumen como propia la plegaria de Israel y de la iglesia.

- *Momento de gratitud.* El recuerdo de la gracia de Dios en nuestra historia me hace ser agradecido. Pasan a segundo lugar otros sentimientos y emerge como centro inspirador de mi existencia una palabra de gozo y gratitud: confieso a Dios por lo que ha sido, le canto por aquello que está siendo, espero su llegada transformante y total para el futuro.

- *Revisión y compromiso.* Fundándome en la historia de Jesús, reviso mi actitud y compromiso en el presente: mi manera de enfrentarme ante la lucha, la opresión y la violencia (estatal o grupal) de nuestras mismas sociedades. Esta misma revisión habrá de hacerse en un nivel comunitario. La oración de la historia será verdadera cuando se transforme (y nos transforme) en gesto de servicio hacia los pobres en el mismo presente de la tierra.

LECTURAS

- Y. M. Congar, *El misterio del templo. Economía de la presencia de Dios del Génesis al Apocalipsis*. Estela, Barcelona 1967.
- M. de Fraine, *Orar con la Biblia. Razón y Fe*, Madrid 1964.
- O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT*. Guadarrama, Madrid 1971.
- A. González, *La oración en la Biblia*. Cristiandad, Madrid 1968.
- Id., *La oración de la Biblia para el hombre de hoy*. Marova, Madrid 1977.
- H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua*. Sigueme, Salamanca 1980.
- L. Lacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, I-III. Duculot, Gembloux 1979.
- J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del NT*. Sigueme, Salamanca 1981.

H. J. Kraus, *Los salmos*, I-III. Sígueme, Salamanca 1989.
E. Otto y T. Schramm, *Fiesta y gozo*. Sígueme, Salamanca
1983.

J. Trublet y J. N. Aletti, *Approche poétique et théologique
des psaumes*. Cerf, Paris 1983.
C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*. Clark,
Edinburgh 1981.

II

**CRISTO,
LA ORACION CRISTIANA**

En un lugar muy importante de sus cartas, Pablo dice: «Para mí vivir es Cristo; yo no vivo, es Cristo quien me vive» (cf. Flp 1, 21; Gál 2, 30). Ampliando esa palabra, pudiéramos decir: «Para mí el orar es Cristo; yo no oro, es Cristo quien me ora». De esa manera, la oración se vuelve misterio cristológico, lo mismo que la vida de los fieles.

Al decir que *orar es Cristo*, podemos entender esta palabra en varias formas. Cristo es, en primer lugar, mesías; por eso, su oración ha de entenderse y realizarse de un modo *mesiánico*, es decir, como experiencia de acción liberadora de Dios en medio de la historia: así lo ha explicitado María en su Magnificat. En segundo lugar, Cristo es Jesús de Nazaret, el hombre que ha vivido y expresado la verdad de Dios en forma humana; por eso le llamamos *oración encarnada*, humanizada, dentro de la historia. Ese Jesús nos ha dejado su *oración del reino* como herencia; por eso debemos explicar y actualizar el Padrenuestro, como fórmula suprema de plegaria. La oración de Jesús se reasume dentro de la iglesia como *eucaristía*: es la alabanza de los fieles que, unidos en el Cristo y con el Cristo, elevan a Dios Padre su palabra de amor y acción de gracias. Finalmente, este misterio de oración que es Cristo ha

de entenderse en *perspectiva trinitaria*: orando nos unimos al amor del Padre con el Hijo en el Espíritu, asumiendo así la vida de Dios en nuestra vida.

Estos son los temas que desarrollamos en las páginas que siguen, retomando el método empleado en los temas precedentes. La novedad está en que ahora nos servimos más extensamente de la Biblia cristiana, esto es, del Nuevo Testamento. Los motivos anteriores podían aplicarse de algún modo a orantes de las grandes religiones de la tierra (judaísmo, islamismo y, en algún sentido, budismo e hinduismo). Los motivos que ahora vienen son más estrictamente cristológicos: nos llevan hasta el centro de la fe y allí nos dejan, con el Cristo, frente al Padre. Aquí es donde captamos con más fuerza la palabra de la iglesia que decía: «*lex credendi, lex orandi*»: la misma fe conforma, define y explicita el sentido de la vida y oración cristiana. No hay una oración aislada de la vida: nosotros expresamos y vivimos en forma de plegaria aquello que es el centro de la fe cristiana, Jesucristo. Por eso, todos los temas que ahora siguen muestran de algún modo la verdad de esa palabra que pusimos al principio: orar, en realidad, es Cristo.

7

María, la oración mesiánica

El evangelio y la tradición cristiana presentan a María como orante: es la mujer que ha vivido y expresado toda la esperanza israelita en forma de plegaria. Nadie habíaorado como ella, nadie se enfrentó con Dios como hizo ella, en actitud de escucha, gratuidad y compromiso. Por eso, nosotros los cristianos la miramos como prototipo de plegaria.

Conforme a la palabra de la iglesia (GS 55), María forma parte de *los pobres de Yahvé*. De esa forma ha orado con aquellos que, desde la pobreza y la miseria de este mundo amenazado por las fuerzas de lo malo, buscan la presencia salvadora del Señor. De esa forma ha vinculado su palabra a la palabra de millones de humillados de la tierra que esperaban redención de Dios, gritando en el dolor de su impotencia.

Según otra tradición igualmente valiosa, María oraba con *las mujeres de su pueblo*, en la frontera de la sociedad israelita. La oración de la mujer se encuentra más ligada a los poderes verdaderos de la historia, a la búsqueda de vida, a la paz entre los pueblos. Los varones tienden a ganar la vida a fuerza de discursos y de guerras. Viven más inmersos en la ola de violencia que recorre nuestra tierra, pues en ella parecen sentirse más seguros. Por eso se hacen fuertes a través de la violencia. Por el contrario, las mujeres habitan más cerca de las fuentes de la vida, en el lugar donde la misma vida se convierte

en donación y nacimiento. Pues bien, en ese lugar se ha situado María cuando canta en oración el nacimiento de la nueva humanidad sobre la tierra.

La oración de María es finalmente *oración de profetisa*. Ella se vincula a los profetas de su pueblo, a los varones y mujeres que mantienen viva la esperanza de Dios, porque descubren que Dios mismo es esperanza para el pueblo. María ha retomado en su palabra la palabra de los grandes profetas de Israel. Por eso se sitúa en el lugar de decisión, en aquel campo donde viene a realizarse el juicio de Dios sobre la historia.

Teniendo en cuenta esos aspectos, queremos precisar algunos rasgos de oración mariana. Por eso retomamos el Magnificat, que vemos como diálogo con Dios y con los hombres. Partiendo de María, indicaremos el sentido de eso que en el título llamamos la «oración mesiánica», centrada en la experiencia del mesías de Dios, que ya se expresa dentro de la historia.

1. Diálogo con Dios

Lucas nos presenta de manera muy precisa la plegaria de María al narrar la anunciación. Tres son, a mi juicio, sus momentos principales: acogi-

da, iluminación histórica y participación personal. Vamos a indicarlos brevemente.

El primero es *la acogida*. María está a la escucha. Ella recibe la palabra de Dios cuando ese Dios le habla. Por eso es toda oídos, un misterio de grande transparencia. Ella está en su casa, entre los riesgos, los problemas, la esperanza de la tierra. Allí recibe la llamada de Dios y allí responde, en actitud de plena claridad, de participación perfecta.

Dios se acerca ya desde el pasado de *la historia de su pueblo*. Pero, al mismo tiempo, viene actualizando su gracia y su presencia entre los hombres: «alégrate, amada de Dios». Esta es una palabra que realiza lo que dice. Dios mismo se vuelve amor cercano y cercanía de vida en la persona de María.

En este primer plano, orar es acoger, recibir la palabra de Dios, recibiendo su misterio desde el mismo fondo de la vida. No se trata de hacer nada, no hace falta proyectar, ni planear, ni transformar la tierra. Orar es simplemente recibir el don de Dios, dejarse saludar, reconocer, en medio de la tierra. Esto es quizá lo primordial: vivir en un nivel de admiración, allí donde se acerca Dios, haciéndose presencia de vida muy cercana.

Al acoger la palabra de Dios, María empieza a ser activa. Ella puede preguntar, y así pregunta, transformando su gozo admirativo en *participación personal* en la historia de la salvación. Ella pregunta y obtiene una respuesta que nos lleva al centro donde actúan las promesas:

Concebirás y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús; éste será grande y se llamará Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre (Lc 1, 31-32).

Este es el culmen de la historia israelita, el centro de la historia universal: un ser humano, una persona de la tierra acoge en transparencia la Palabra. Significativamente, Dios se ha dirigido hacia María en gesto de felicitación: ¡Alégrate, amada! Dios le alaba en hondo amor, mostrándose a la vez trascendente y muy cercano. María acoge la alabanza, se goza en el saludo y lo sitúa dentro de su propia condición de caminante, dentro de la historia. Así convierte la palabra de Dios en palabra y vida humana.

María descubre la presencia de Dios en el presente de su vida y tiende hacia el futuro de Dios al caminar hacia el futuro de su propia historia. De esa forma, su plegaria se convierte en transparencia de Dios dentro de la tierra. Ella acoge la palabra y la introduce en el espacio de su propia libertad humana, preguntando a Dios antes de dar una respuesta. Luego ya no pide nada. Simplemente se sitúa en las manos de Dios y en esas manos pronuncia su palabra de respuesta creadora, el «hágase» (Lc 1, 38).

Esta no será palabra impersonal que ignora lo que dice o lo dice de manera marginal, desde fuera de la vida. Es la palabra misma de la vida de María, es la vida condensada en forma de respuesta. María se pone en manos de Dios y allí se dice, respondiendo a Dios con su persona: «Hágase en mí según tu palabra».

Se han cruzado y fecundado de esa forma dos caminos. El camino de Dios que abre un espacio de amor y libertad para los hombres. El camino de los hombres que responden a Dios y colaboran libremente en su tarea creadora. Hasta ahora, Dios podía actuar en solitario, como creador que no conoce límite a su obra. Ahora, Dios ha puesto un límite en su amor: se sitúa ante María y necesita que ella misma le responda y colabore, en nombre de la historia.

De manera consecuente, al llegar a este nivel, descubrimos ya que la oración tiene dos rasgos o momentos bien entrelazados. Por un lado, es oración del mismo Dios que pide su permiso para actualizar su vida (hacerse carne) en las entrañas de la carne de María. Por otra parte, es oración humana, de María que le escucha, le acoge, le responde.

El mismo Dios comienza suplicando. Eso significa que ha tomado al hombre en serio. Ha colocado un límite de amor para su amor, ha suscitado ya personas, y por eso debe respetarlas. Dios ha querido al hombre como libre, y sólo libremente puede ahora tratarlo como humano. Por eso, la primera petición viene de Dios que ha presentado su misma omnipotencia en actitud de súplica a María.

Al llegar a este nivel de la existencia, Dios suplica, no se impone. No se mueve como fuerza ciega

que planea impasible sobre el cosmos. No es un violador que se aprovecha de María. Por ser grande, se hace débil, viene a ser pequeño, y débilmente, en actitud de puro amor, llama a las puertas de los hombres. Ciertamente, María le responde en nombre propio; pero, al mismo tiempo, ella se expresa como portadora de amor y de palabra de una humanidad que busca la presencia de Dios sobre la tierra.

Así se ratifica en oración el gran misterio de la unión de Dios y el mundo. La misma relación que antes venía a presentarse en forma de dominio (Dios Señor, el hombre esclavo) se revela ya como misterio de unas bodas: encuentro en que los dos participantes actúan en verdad, en transparencia, en diálogo de amor donde no existen más imposiciones.

Ciertamente, Dios es Dios, el hombre humano. Pero, en misterio insondable de respeto y donación, Dios se ha entregado en manos de los hombres: pone acción y vida, su mismo corazón (el Hijo) en brazos de María. Por su parte, María sigue siendo creatura, limitada; pero sabe dialogar con Dios de una manera abierta y personal, como mujer responsable de sí misma.

Dios, siendo absoluto, se ha venido a convertir de esa manera en limitado, por amor. Pudiendo obrar por fuerza, ha suplicado. Pudiendo imponer, ha renunciado por amor a toda imposición sobre los hombres, es decir, sobre María. De esa forma se desvela como Dios que colabora con los hombres, revelando en nuestra historia el gran misterio de su encuentro trinitario.

Por su parte, la respuesta de María, siendo limitada, dentro de la historia, se introduce en el misterio más profundo de Dios, en el lugar donde dialogan el Padre con el Hijo en donación (generación) eterna. Ella se convierte de esa forma en persona verdadera. Hasta ahora, era viviente que moraba en esperanza, en búsqueda de sí y en inquietud profunda. Una vez que ha respondido a Dios con la palabra de su «hágase», ella viene a revelarse ya como persona: su palabra se introduce en el misterio de Dios y allí se queda para siempre, como voz definitiva. Una creatura vacilante de la tierra, como es ella, puede mantenerse frente a Dios y responderle,

dialogando de manera radical en su presencia. Por eso, su palabra permanece para siempre, es palabra de persona.

Muchos tratadistas, al llegar a este lugar del diálogo de Dios y de María, acuden a la imagen sponsal, tan honda y verdadera. Dios actúa como esposo; responde ya la humanidad como una esposa. La imagen es valiosa y debe conservarse, siempre que sepamos trascender la división sexista y no entendamos a Dios como varón y al ser humano como mujer subordinada. Ciertamente, María es mujer y como tal es madre en este mundo. Pero en su más honda dimensión, al dialogar con Dios, ella no viene a presentarse ya como mujer-esposa (sometida) que responde al Dios varón-esposo (superior). Ella aparece más sencillamente como ser humano: ella es persona que dialoga, acoge la palabra de Dios y le responde. Por su parte, Dios no actúa ya como varón en clave de superioridad sexista (masculina). Dios se encuentra más allá de esa escisión sexual, es fuente originaria del amor, primera persona intradivina: es Padre-Madre al que, de un modo simbólico, invocamos desde el mundo como Padre. En esta perspectiva debemos situarnos, si queremos entender en plenitud el tema, allí donde el amor de Dios desborda el plano de los sexos concebidos sobre el mundo de una forma jerárquica (el varón superior, la mujer dominada). Lo que aquí estamos presentando es el misterio de lo humano y lo divino, unidos en encuentro primordial de amor, por medio de María. María es más que una mujer, más que varón. Ella es persona: un ser humano que dialoga con Dios en libertad. En este diálogo con Dios, en oración, ella se viene a presentar como primera creatura verdaderamente libre, la primera persona de la historia. En este nivel de encuentro personal divino-humano y no en el campo bisexual donde la superioridad de Dios vendría a reflejarse en su carácter masculino nos sitúa el texto comentado.

2. Oración comunitaria

El diálogo con Dios (anunciación) acaba en una referencia muy concreta: «Isabel, tu pariente, también ha concebido...» (Lc 1, 36). Esta señal nos pone

en el camino del Antiguo Testamento, mostrando que la historia de María no se encuentra aislada: su oración no puede desligarse de la vida y oración de sus hermanos. Por eso, ella camina hacia Isabel, su prima, para orar en compañía (cf. Lc 1, 39-45). Las dos mujeres se miran y saludan, de manera que su encuentro se convierte en encuentro de plegaria. Orar es saludarse desde Dios, en actitud de gozo y alabanza que se eleva hacia el misterio. Así quiero destacarlo, resaltando tres momentos.

a) *La visita es ya plegaria*

María viene grávida de Dios y cuando llega es el mismo Dios quien llega a visitar a su pariente: «Y sucedió que, al escuchar Isabel el saludo de María, saltó de gozo el niño en sus entrañas» (Lc 1, 41). Descubrimos de esa forma el gozo de María que se expande y transparenta, el gozo de la vida hecha presencia de Dios y lugar de su alegría sobre el mundo.

Este es el comienzo de toda la oración comunitaria: los orantes se reúnen para compartir el gozo de la vida; llevan internamente a Cristo y desde Cristo se visitan, se saludan. Este es el encuentro verdadero, el lugar donde se enciende, se ilumina la existencia. Sobre la aridez de un mundo que parece condenado ya al fracaso, surge una luz nueva: la alegría de la vida que Jesús expande desde el gozo y la presencia de María.

b) *La oración de la alabanza compartida*

A la presencia de gozo de María responde la alabanza de su prima: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre» (Lc 1, 42). Orar no es bendecir sencillamente a Dios, es bendecir también a los hermanos, creaturas de Dios, sobre la tierra. Muchas veces, al ponernos en contacto con los otros, nos movemos en la línea de la adulación, el silencio o el desprecio. Nos utilizamos, nos mentimos o ignoramos mutuamente. Pues bien, cuando el encuentro es verdadero, viene a explicitarse como

bendición: debemos recordar al otro el bien que nos ha hecho y alabarle como mediador de Dios o creatura que refleja sobre el mundo la grandeza del misterio.

Los salmos de Israel alaban a Dios por las estrellas, por el sol y por la luna. Llegando hasta el final en esa línea, la nueva madre israelita alaba a Dios porque le ha visto ya presente por María, que es más grande que todas las restantes creaturas. También nosotros, unidos en plegaria, tenemos que cantar y bendecir a Dios por los hermanos, descubriendo así los unos lo bueno de los otros, y alabando juntos al Señor porque la vida viene a hacerse bendición en su presencia.

c) *Dios, principio y fin de toda la alabanza*

A la alabanza de Isabel (que es Israel) ha respondido María con la misma voz de su alabanza dirigida a Dios. De esa manera, los momentos anteriores del saludo y bendición interhumana se convierten en canto compartido a Dios y a su grandeza, en el Magnificat.

Hablo de un canto compartido porque, siendo María la primera orante del Magnificat, algunos manuscritos antiguos lo atribuyen a Isabel, su prima. Esa atribución me parece muy significativa. Ciertamente, pienso que el autor del evangelio ha presentado el Magnificat en forma de expresión orante de la vida y experiencia de María. Pero debo añadir que esto no impide que ese canto pueda ser también una plegaria de Isabel: las dos mujeres se han hablado y saludado en oración. María ha comenzado ofreciendo su saludo. Isabel le ha respondido en alabanza. Parece pues normal que ambas se puedan ahora unir en una intensa plegaria compartida de alegría mesiánica.

Dios mismo aparece así como misterio que funda y fortalece la oración comunitaria. Dos personas se han juntado en nombre del Señor, ofreciéndose palabra de gozo y alabanza. Por eso ambas asumen al final una misma palabra de alegría: «Proclama mi alma la grandeza del Señor...» (Lc 1, 46). En esta



perspectiva, Isabel se nos presenta como la primera de todas las personas que hacen suyo el canto de María y lo proclaman jubilosas, como signo de realización mesiánica. También nosotros cantamos el Magnificat, viniendo a ser los compañeros de Isabel en la alabanza final, definitiva, que inició María con su canto.

3. El Magnificat, oración mesiánica. Momentos

Seis parecen, a mi juicio, los momentos principales de esta gran plegaria de María que ahora vamos a exponer de un modo rápido, genérico. Dejamos los aspectos literarios y técnicos del tema. Nos fijamos solamente en los matices de oración que ofrece el canto.

a) *Lo primero es la alabanza*

«Proclama mi alma la grandeza del Señor» (Lc 1, 46). María ha recibido la alabanza de Isabel y la devuelve, dirigida hacia la altura del misterio: sólo Dios es fuente de honor y de alabanza. Ella no niega, no rechaza, no se esconde; pero pone en manos de Dios toda su gloria. En ese aspecto, orar es descubrir a Dios, reconocer cantando su grandeza: mostrar el gozo de que Dios sea divino y declararlo de manera abierta.

Sólo así, en un gesto de alabanza, el hombre puede hablar de Dios, decir su nombre, recordar su gracia. Todas las restantes formas del lenguaje resultan limitadas, incapaces de llegar hasta el misterio. Hablan, quizá, de lo divino, pero no penetran hasta Dios, no le presentan ni conocen sobre el mundo.

b) *Lo segundo es siempre el gozo*

«Y se alegra mi espíritu en Dios, mi salvador» (Lc 1, 47). Cierta erudición religiosa suele hablar de Dios como «tremendum», aquel que hace temblar,

nos mete miedo. María le ha sentido más bien y le presenta como el «exaltandum», aquel que se revela como fuente de grandeza y plenitud para los hombres. El Dios que es grande (kyrios) aparece al mismo tiempo como fuente de amor liberador (sōter): apoya y fundamenta mi existencia; por eso yo le alabo en gozo jubiloso y exaltante.

La oración, según María, es cántico de gozo: gozo porque hay Dios y porque en Dios viene a encontrarse sostenida, fundada, mi existencia. Este Dios ya no es aquello que nosotros pudimos echar antes de menos: no es aquello que buscamos angustiados, sin hallarlo. Es el misterio que ahora *echamos de más* al descubrirlo y aceptarlo como un gozo de vivir que nos sorprende, nos embriaga y enriquece. Le echamos de más, pero ya nunca podremos entenderle como innecesario, sobrante, algo que un día olvidaremos. De ahora en adelante, la vida sólo adquire plenitud en este espacio de gozo y alabanza.

c) *Viene después el reconocimiento*

«Porque ha mirado la pequeñez de su sierva, porque ha hecho en mí cosas grandes aquel que es poderoso» (Lc 1, 48-49). En oración miro y descubro que me encuentro recreado. Miro y advierto que me miran, en amor fundante. Voy haciendo cosas y siento que me hacen, con poder muy fuerte. Y así digo: yo soy porque Dios mismo es la raíz de mi existencia. Me ha mirado con mirada de cariño creador, me ha moldeado con el centro de su mano poderosa que me afirma y me confirma en la existencia.

En este aspecto, orando yo me reconozco: descubro que valgo al estar valorado, sostenido por la fuerza del amor y la presencia del mismo Dios excelso. Así recibe valor mi vida interna: confío en mí al mirarme, pues descubro las huellas, la mirada, el amor del mismo Dios excelso. Conozco a Dios reconociendo su acción en mi existencia. Conozco mi existencia descubriendo que está fundamentada en el misterio del Dios grande. Por eso, no me encuentro jamás abandonado, no me encuentro más perdido o arrojado sobre el mundo: puedo sostenerme en pie y sostengo mi camino porque el mismo Dios lo

ha sustentado al amor de su mirada. Así me encuentro valorado ya y reconocido. No debo mendigar, no he de buscar ya ansiosamente mi verdad, porque Dios me ha enriquecido, ofreciéndome su propia verdad como sentido radical de mi existencia.

d) *Así respondo con una confesión de fe*

Diciendo que ese Dios de la mirada y el poder «es santo y su misericordia se extiende de generación en generación sobre aquellos que le aman» (Lc 1, 49-50). Aquí se exponen los grandes atributos de Dios: poder, santidad, misericordia. Desde esa perspectiva recordamos ahora el Padrenuestro que, conforme a la versión de Lucas (11, 1-3), atribuye a Dios tres nombres principales: padre, santidad y reino. María ha proclamado su plegaria todavía antes que Cristo anuncie su evangelio. Por eso, en el lugar donde Jesús nos hablará del Padre-Dios, ella presenta al Dios-poder, al Kyrios o Señor que es «dynatos»; pero éste es un poder que se define luego, lo mismo que se hará en el Padrenuestro, en clave de santidad y misericordia (=reino).

Estas palabras de María, que presentan el poder de Dios en clave de santidad y misericordia, constituyen una confesión de fe que sigue siendo primordial para nosotros, los cristianos: el Dios a quien primero se ha llamado Señor y Salvador (Kyrios y Sōter), el Dios que mira y obra (con amor y con poder), es el que viene a presentarse ahora como santidad y misericordia, aquí, en el mismo centro de la historia. Esta presencia de Dios es la que alienta la vida de los hombres, en clave de plenitud mesiánica; por eso, María ha respondido en actitud de fe: acepta y confiesa la actuación de Dios que viene a reflejarse en su persona.

e) *La oración de la justicia*

Pues bien, esa experiencia orante de María se expande y universaliza hasta abarcar toda la historia de los hombres. Se trata de una historia dividida que enfrenta a ricos-pobres, opresores-oprimidos. Parece que este mundo ya se encuentra irremedia-

blemente condenado al fratricidio: desde el gesto de Caín que todavía sigue asesinando a Abel, su hermano, los hombres se asesinan y oprimen mutuamente.

Pues bien, alzándose en el centro del conflicto, María eleva su plegaria y dice con palabra creadora que esa lucha impositiva ha terminado: Dios invierte con su gesto de amor y de justicia el gesto de injusticia-asesinato de los hombres. Acaba de esa forma la espiral del odio, aquel poder de imposición en el que siempre triunfan los violentos (ricos y opresores) y en su puesto viene a situarse el más profundo poder de una justicia realizada como amor sobre la tierra.

ESQUEMA

- *Plano fundante.* «Despliega el poder de su brazo; dispersa a los soberbios de corazón». La oración de María nos sitúa ante el principio de la acción de Dios, allí donde se invierten los poderes de la historia. El hombre intenta realizarse por sí mismo, en gesto de dominio, de soberbia. Dios despliega su vida como gracia poderosa que disipa (dispersa) esa soberbia.
- *Plano político-social.* «Derriba del trono a los poderosos, eleva a los oprimidos». Poderoso de este mundo es quien se eleva a costa de los otros. Pues bien, ante la gracia de Dios caen, se derrumban todos los poderes de la tierra. Sólo queda la vida de los pobres-oprimidos que quieren realizarse de verdad y caminar en esperanza.
- *Plano socio-económico.* «A los hambrientos los colma de bienes, a los ricos los despide vacíos». La misma gracia de Dios viene a introducirse en el lugar de la ruptura y división interhumana, invirtiendo así las formas de existencia precedente, en una especie de revolución originaria. Precisamente aquí donde empieza a realizarse esta revolución adquiere su sentido el canto de María.

De esta forma, la plegaria de María se convierte en expresión de la justicia escatológica: «Dios des-

pliega el poder de su brazo, dispersa a los soberbios de corazón; derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes; a los hambrientos los sacia de bienes, y despide vacíos a los ricos» (Lc 1, 51-53). Orar es descubrir la acción de Dios, es descubrirle cercano y poderoso sobre el mundo, como poder (dynatos) que triunfa de aquello que es falsa potencia de los ricos-poderosos de este mundo (los dynastas). De esa forma, lo que parecía más lejano (la alabanza de Dios) se ha convertido en lo más próximo y cercano. Dios viene a mostrarse ya por siempre como vida-amor para los pobres.

f) *Acordándose de su misericordia*

Todo lo que Dios realiza sobre el mundo es expresión de amor intenso, muy cercano, que transforma la vida de los hombres, invirtiendo por amor la suerte de los pobres. Sólo de esa forma puede acabar ya la opresión y empieza un nuevo tipo de existencia en paz para los hombres. Pues bien, María dice que esa paz de Dios es consecuencia de la misericordia originaria, prometida «a Abrahán y a su descendencia para siempre» (Lc 1, 55).

La oración se convierte así en *recuerdo de Dios* que mantiene la palabra dada en otro tiempo y que actualiza su amor hacia los hombres. Es, al mismo tiempo, *recuerdo de los hombres* que han creído en la misericordia de Dios, la han aceptado y la mantienen viva en su experiencia de creyentes, caminantes. Sobre un mundo de ruptura, división, en el que chocan ricos-pobres, opresores-oprimidos, ya no existe más respuesta y solución que la misericordia creadora, revelada por Dios y realizada sobre el mundo por aquellos que cantan con María su grandeza creadora.

4. El poder de la oración

La palabra de María sobre el cambio de la historia (inversión de ricos-pobres, opresores-oprimidos) nos sitúa ante el tema del poder de la oración. ¿Cómo proclamar un cambio de esa hondura? ¿Quién será capaz de realizarlo?

Suele decirse que *poeta* es el que forja una palabra creadora que suscita lo que dice, que realiza lo que afirma. Así, la misma palabra de canción se vuelve gesto activo, poético (de poiein, hacer), en el nivel etimológico del término. Por eso, los poetas crean, suscitando una conciencia nueva, una manera de vivir distinta y poderosa.

De esa forma es creador y profético el canto de María: ha dado nombre a la inquietud social, ha forjado una palabra creadora de justicia que transforma la vida de los hombres. Pero todavía hay algo más. María se presenta como *orante*, poniéndose precisamente en el lugar donde Jesús nos dice: «Pecadid y se os dará... Cuando pidáis algo, creed que Dios os lo concede ya y sabréis que ya os lo ha concedido» (cf. Mt 7, 7-9 par; 21, 22). En este plano de fe actúan las palabras de María: abren la puerta a la esperanza y nos colocan en el mismo lugar donde se encuentra realizada esa esperanza.

Todavía debemos resaltar otro elemento: María es *profetisa*, es la mujer-profeta de los tiempos del final, que se sitúa en perspectiva mesiánica y nos dice en su oración y canto aquello que sucede en el presente: ha llegado con la voz de Dios (la anunciación) el mundo nuevo, y ella, mensajera de Dios, debe proclamarlo con las voces de su canto. Por eso, su palabra no es anuncio de futuro, sino proclamación de lo presente: ella desvela la verdad y condición del nuevo mundo de Dios que está llegando, la verdad de lo mesiánico.

María dice en su plegaria lo que ha visto y ha vivido: dice lo que lleva dentro de sí misma, como voz que se hace carne en sus entrañas. Por eso, ella se puede levantar cantando y dice que Dios abre su brazo de manera que dispersa a los soberbios de la tierra. Ante la acción de Dios se esfuman los poderes de soberbia de la historia. Sólo queda el amor hecho potencia de vida, la vida como amor que cambia y enriquece a las personas.

Aquí ha venido a situarse y situarnos la plegaria de María. Ella está llena de fe y en actitud de fe descubre la igualdad profunda de los hombres. El anciano *Zacarías*, sacerdote de la historia israelita, distingue todavía a las personas en nivel nacionalista: por un lado, pone al pueblo de la alianza (los

judíos); por el otro, a los gentiles, adversarios y enemigos, que dominan en la tierra. De esa forma ha de entenderse el principio de su canto, que llamamos Benedictus.

Bendito sea el Dios de Israel porque:
suscitó un cuerno de salvación,
en la casa de David su siervo;
es la salvación que nos libra de nuestros enemigos
y de la mano de todos los que nos odian...
Para que, estando sin temor,
liberados de la mano de los enemigos,
podamos servirle en santidad y justicia,
en su presencia todos nuestros días
(Lc 1, 67.69.71-73).

Este es el canto de la liberación israelita, canto del reino de David que triunfa con el triunfo de su pueblo. Por eso, los judíos liberados reinarán sobre la tierra y vivirán en clave de justicia-santidad, expresando su victoria sobre el templo. Al otro lado de la línea, derrotados para siempre, quedarán los pueblos enemigos, los gentiles.

Pues bien, el canto de María supera ese nivel israelita y nos sitúa en el lugar donde los hombres se dividen por razón del poder en opresores-oprimidos o, en función de la riqueza, en ricos-pobres. En ese plano ya no existen judíos ni gentiles, ya no existen pueblos santos que pretenden expresar o realizar unos derechos de Dios sobre la tierra. En lugar del viejo pueblo santo de Israel, ella descubre ahora a los pobres y oprimidos de la tierra; ellos, perdidos, marginados, son el signo de la acción de Dios sobre la historia.

Partiendo de ese fondo de los pobres-oprimidos, María puede hablar ya de una paz universal y de un encuentro de amor pleno que se expresa cuando «Dios dispersa a los soberbios de corazón» (Lc 1, 51). Cesan el poder y la riqueza de los opresores. Dios empieza a construir un pueblo nuevo, abierto a todos, partiendo de los pobres.

¿Cómo? María no organiza para ello ningún tipo de invasión armada, ningún partido militar, ninguna guerra santa. Conforme al evangelio, ella inaugura el tiempo nuevo con la misma voz de su palabra creadora (Magnificat), con el gesto de su vida

que se pone al servicio de la vida de Dios que es Jesucristo. Esa ha sido su tarea, esa su acción transformadora. Por eso, ella es patrona de todos los que quieren transformar el mundo en términos de amor universal, de gracia que comienza actuando entre los pobres.

Esta ha sido la oración de María. Ella ha educado a Jesús en la palabra del Magnificat. Le ha hecho crecer en un amor universal, abierto hacia los pobres, en el cambio y crisis de la historia. Ella, la pobre «esclava del Señor», ha colocado sobre el mundo la más rica y poderosa fuerza de justicia, como un explosivo de efecto universal que alcanza a todos los confines de la tierra; ha puesto sobre el mundo a Jesucristo, amor de Dios, que cumple con su vida el programa del Magnificat.

Esto significa que el Magnificat no puede separarse del camino de Jesús y su palabra. El Magnificat es voz fuerte de poeta, es oración y profecía que nos hace penetrar en el misterio de Dios y su presencia entre los hombres. Por eso sólo puede interpretarse y entenderse en vertiente cristológica, a la luz de todo el evangelio. Conforme a esto, María puede presentarse como la primera evangelista: su oración es evangelio hecho palabra de alabanza creadora y canto del reino entre los hombres.

Siendo una mujer embarazada, humanamente dirigida hacia el futuro del hijo que lleva en sus entrañas, María viene a presentarse como portadora de la nueva humanidad. Por eso canta desde el fondo de su mismo corazón, descubre ante los hombres la verdad del mundo nuevo que ahora irrumpe como reino y plenitud de Dios en nuestra historia.

APLICACION

- *La figura de María.* El canto del Magnificat nos lleva hasta el lugar donde entendemos en clave de oración y libertad la vida de María. La Madre de Jesús puede convertirse así en maestra de oración, la primera orante de la historia.

- *Reflexión sobre el contenido.* Los temas del Magnificat nos llevan al misterio de Dios, haciéndonos entrar en el lugar de la opresión y lucha de la historia. Por eso debe-

mos hacer nuestros sus motivos, desde la experiencia actual del mundo y de la iglesia. Sería conveniente recrear el Magnificat, con expresiones de vivencia personal, introduciendo en la oración aquellos problemas e injusticias que juzgamos primordiales en nuestra propia situación ideológica, política y económica.

• *Compromiso práctico.* María ha vivido y cumplido el Magnificat educando a Jesús para el reino. Nosotros, que vivimos el Magnificat en forma postpascual, debemos cumplirlo actualizando el reino. Esta oración sólo podrá ser verdadera en la medida en que se aplique (la apliquemos) en la misma vida externa. Precisar los modos y caminos para hacerlo.

LECTURAS

Bibliografía sobre el tema en M. A. Asiain y F. J. Aisa, *Espiritualidad mariana: Comunidades 45* (1984), Fichero de Materias, y en S. de Fiores y S. Meo, *Nuevo diccionario de Mariología*. Paulinas, Madrid 1988. Se acercan más a nuestro tema:

L. Boff, *El rostro materno de Dios*. Paulinas, Madrid 1980.
R. E. Brown (ed), *María en el NT*. Sígueme, Salamanca 1982.

S. de Fiores, *María en la teología contemporánea*. Sígueme, Salamanca 1989.
P. Gabriel, *Orar con María*. M. Carmelo, Burgos 1987.
J. C. R. García Paredes, *María, la mujer consagrada*. Ed. Claretianas, Madrid 1979.
I. Gomá Civit, *El Magnificat, canto de salvación*. Ed. Católica, Madrid 1982.
J. Lanfrance, *En oración con María, la madre de Jesús*. Narcea, Madrid 1985.
J. McHugh, *La madre de Jesús en el NT*. DDB, Bilbao 1979.
M. Navarro, *María, la mujer*. Ed. Claretianas, Madrid 1987.
X. Pikaza, *La madre de Jesús. Ensayos de mariología*. Sígueme, Salamanca 1989.
L. Pinkus, *El mito de María*. DDB, Bilbao 1987.
J. Ratzinger y H. U. von Balthasar, *María, la primera iglesia*. Narcea, Madrid 1982.
M. Rubio, *María de Nazaret. Mujer, creyente, signo*. Narcea, Madrid 1981.
A. Serra, *María según el evangelio*. Sígueme, Salamanca 1988.
Varios, *María en la vida religiosa*. Ed. Claretianas, Madrid 1986.

8

Jesús, la oración encarnada

En un sentido estricto, se podría decir que la *oración es Dios*: Dios mismo es el amor comunicado, el diálogo supremo de la gracia, en perspectiva trinitaria. Desde este fondo interpretamos el gran texto de Jn 1, 14: «La palabra se hizo carne y habitó, puso su tienda, entre nosotros». La palabra de oración de Dios se ha vuelto humana en Jesucristo; de esa forma le podemos presentar como *oración encarnada*, humanizada.

Desde esa perspectiva planteamos nuestro tema, sabiendo que el misterio no consiste en que nosotros invoquemos a Dios y le ofrezcamos el amor por vez primera. El misterio está en que Dios nos haya amado primero, enseñándonos a orar o, mejor dicho, ofreciéndonos su hondura de oración en Cristo (cf. 1 Jn 4, 10). Dejemos por ahora el aspecto trinitario del tema y vengamos a la historia de Jesús, aquella vida en la que el mismo Dios se hace presente entre los hombres como ofrenda de oración, oración humanizada.

La temática esbozada en nuestro tema tiene dos vertientes: a) podemos hablar de la *oración de Jesús* como misterio evangélico fundante: Jesús nos ha ofrecido el reino y nos ha dicho todo lo que sabe, lo que ha visto en el secreto de su Padre (cf. Jn 15, 15); toda su vida y experiencia viene a presentarse como camino de plegaria; b) pero Jesús nos ha enseñado a

orar, y en ese aspecto podemos hablar también de *nuestra forma de oración cristiana*, de discípulos del Cristo. Así lo mostrarán las reflexiones que ahora siguen, que se encuentran sin embargo más centradas en el rasgo antecedente: la oración del mismo Jesucristo.

1. Presupuestos

La oración de Jesús no se ha fundado expresamente en la *sacralidad del cosmos*. Ciertamente, Jesús sabe que el mundo es obra de Dios y así lo reconoce en hermosas palabras de inspiración orante (cf. Mt 6, 25s). Sin embargo, su plegaria no es reflejo o consecuencia del conjunto sacral que forma el cosmos. Jesús no ha contemplado a Dios en la belleza o esplendor del mundo, interpretado como campo de presencia del misterio; no ha entendido su oración como proceso de inmersión ritual en el latido de la tierra, ni tampoco la ha entendido como ascenso ideal que le conduce desde el mundo en movimiento hasta el origen inmutable de las cosas.

Jesús tampoco identifica la oración con el *cultivo de la interioridad*. Ciertamente, él toma el corazón como lugar de Dios: por eso afirma, en palabra de difícil interpretación, que «el reino se halla den-

ESQUEMA

• *Orar como Jesús.* En este primer plano, Jesús es un maestro de oración, como han podido serlo Buda o Mahoma, promotores de plegaria, iluminados que enseñaron el camino de apertura hacia el misterio. Por eso, Jesús ha de incluirse entre los grandes creadores religiosos, modelos de oración y guías de la vida interna.

• *Orar por medio de Jesús.* Jesús no es sólo ejemplo, es salvador, mesías. Por eso colocamos en sus manos nuestra vida y esperanza, sabiendo que «todo lo que pidieréis al Padre en mi nombre (en nombre de Jesús), se os concederá» (Jn 14, 14; 16, 23-24). Orar es confiar nuestra existencia en Cristo sabiendo que él nos toma de la mano y nos conduce al reino de Dios Padre.

• *Orar a Jesús.* En un tercer momento, viviendo ya el misterio de la pascua, descubrimos que Jesús es Señor, Hijo de Dios. Tiene en su mano el poder de cielo y tierra (cf. Mt 28, 16-20); por eso le invocamos llenos de confianza, pidiéndole que venga en forma plena (*Marana tha*, cf. 1 Cor 16, 22) y proclamando su gloria entre los hombres (cf. Flp 2, 6-11; Col 1, 15s). En esta perspectiva, el primer mártir cristiano (Esteban) muere pidiendo a Jesús que «reciba su espíritu» (Hch 7, 59).

tro de vosotros» (Lc 17, 21); y añade con plena autenticidad que ese interior, el corazón del hombre, es el lugar de la pureza y la impureza, del encuentro con Dios y de la huida respecto del misterio (cf. Mt 15, 18s). El mismo Jesús cultiva personalmente la oración en soledad, en el silencio de la noche, en la montaña (cf. Mc 1, 35; 6, 46; Mt 14, 26; Lc 5, 16; 6, 12; 9, 28-29). También a sus discípulos les manda que se aparten para orar en soledad (Mt 6, 5-6). A pesar de eso, estrictamente hablando, la oración de Cristo no se puede interpretar como oración de pura intimidad. Al recogerse en su interior, Jesús está buscando al Padre; caminando hacia el misterio de su vida más profunda, él busca el misterio todavía más profundo de ese Padre que le funda en la existencia y le conforta.

La oración de Cristo no es tampoco un ejercicio de simple *comunión sagrada* con los hombres y mujeres de su pueblo. Ciertamente, sabe orar y ha orado con todo el gran proceso de la historia israelita. Por eso sube al templo en su niñez (cf. Lc 2) y, haciendo suyo el ritmo de oración del pueblo, viene a presentarse como verdadero israelita. Pero, en un momento dado, Jesús rasga ese nivel de piedad israelita: profetiza contra el templo (cf. Mc 11, 15-19 par), viene a orar con los pequeños, pobres, pecadores, marginados que están fuera del sistema sacral. Con ellos se vincula en gesto de solidaridad y confesión de culpas (cf. Mc 1, 9-11 par) y recibe el mismo signo del bautismo que es un tipo de oración escatológica, en espera del juicio de Dios sobre la tierra.

Llevando hasta el final esa postura del bautismo en el Jordán, Jesús ha roto la solidaridad nacionalista de los fieles de Israel. Por eso busca un nuevo tipo de unidad y comunión en la plegaria. Así, ha enseñado a orar a sus discípulos (cf. Lc 11, 1-4), y al morir presenta toda su existencia, su camino, como una plegaria compartida, abierta a sus discípulos en la eucaristía (cf. Mc 14, 12-26 par). Jesús mismo se vuelve fundamento y centro de oración comunitaria, como luego mostraremos (tema 9). Pero ahora destacamos el aspecto previo: ha roto la unidad israelita en su plegaria y se ha empeñado en reunir en oración a las ovejas perdidas de Israel y a todos los hijos de Dios que se encontraban dispersos por el mundo (a todos los hombres; cf. Jn 11, 51-52). Por eso ha comenzado su gesto de oración con Juan bautista, entre los hombres pecadores, marginados de su pueblo.

Ciertamente, Jesús quiere fundar su palabra de plegaria en la plegaria de la *historia israelita*. En ese aspecto, es mucho más que orante cósmico o «guru» de la oración interna. Es un profeta: hombre que escucha la palabra de Dios y la interpreta (la actualiza) en el presente de la historia. Pero debemos añadir que en su oración Jesús supera el nivel de los profetas: más que profeta, es mensajero y realizador final del reino, es aquel hombre escatológico que expresa y actualiza el gran misterio de Dios sobre la tierra. Por eso, la tradición cristiana le ha llamado «hijo de hombre»: el hombre del final, hombre verdadero en el que hallamos para siempre

(y recibimos) nuestra plenitud, rompiendo y superando todos los niveles precedentes de la historia. En ese aspecto, debemos afirmar que Jesús no se limita a interpretar la historia en su plegaria. Hace algo más: expresa y actualiza el reino a través de ella.

Por eso decimos que Jesús ha orado *como Hijo de Dios*. Hay en su plegaria un elemento de intimidad, misterio y cercanía que sólo se comprende en perspectiva trinitaria, de diálogo del Hijo con el Padre. De esa forma, Jesús ha traducido y realizado en forma humana el misterio originario, eso que llamamos la oración de Dios, como unidad del Hijo con el Padre. Luego presentamos los aspectos y momentos de ese tipo de plegaria. Pero ya en esta sencilla introducción queremos esbozar sus rasgos. La oración del Hijo está fundada en el *reconocimiento*: Hijo es quien descubre que su vida es don del Padre y así lo reconoce con su mismo gesto de alabanza. En segundo lugar, esta oración es una *entrega*: el Hijo ha recibido del Padre vida y alma; por eso la devuelve, se devuelve al Padre, en transparencia. Finalmente, la oración es *comunión*, es vida compartida. Hijo y Padre se presentan de esa forma vinculados, unidos, como amigos, en un mismo camino de gozosa entrega de la vida. Pero con esto planteamos un misterio de alta teología. Volvamos otra vez a los comienzos. Veamos la oración de Jesús como un encuentro con el Padre, dentro de la historia.

2. Encuentro con el Padre

La oración de Jesús es, ante todo, experiencia fundante de su *encuentro con el Padre*. Es encuentro en *cercanía*: lo que Jesús tiene más próximo a sí mismo es el rostro de Dios Padre; así le ha descubierto en el primer destello de su amor y su conciencia; le conoce antes de conocerse, agradece su amor y le venera antes de ocuparse de sí mismo o de las otras tareas de la tierra. Este es un encuentro en *gratuidad*: Jesús no ha descubierto esa presencia y cercanía de Dios Padre con trabajos especiales; sabe que el amor del Padre no se compra con favores, no se logra con ideas; Dios es gracia original, y como gracia le ha acogido Jesucristo, en actitud de

gozo agradecido. Finalmente, éste es encuentro de *participación*. Jesús sabe que Dios no se halla fuera. Le descubre dentro, sosteniendo su vida, viviendo su existencia. Por eso, la oración implica un gesto de participación: Jesús hace suya la «suerte» de Dios y de esa forma la explicita y realiza dentro de la historia.

Por eso, el Dios de la oración viene a mostrarse ante Jesús como el *amigo-salvador*. No es el poder sagrado del cosmos al que un día nos unimos en tensión contemplativa; no es destino en el que ciegameamente debemos arrojarnos. Dios se ha desvelado ante Jesús como poder que le origina y le envía a la existencia. Por su parte, Jesús se ha descubierto en la oración como enviado de Dios para actuar en nombre suyo, realizando su plan sobre la tierra.

Esa cercanía de Dios que Jesús ha descubierto y cultivado en la plegaria se refleja de manera radical en la palabra de llamada y de respuesta, de acogida y comunión. Dios le ha suscitado, diciendo: *eres mi Hijo* (cf. Mc 1, 11). Jesús le reconoce respondiendo: *¡Abba!*, *eres mi Padre* (cf. Mc 14, 36). Ahora nos vamos a fijar en la segunda palabra, suponiendo conocida la primera (esto es, aquella en la que el Padre engendra a Jesús como su Hijo).

En *plano exegético* sorprende la manera en que Jesús invoca a Dios. Le llama *Abba-Padre* en sentido de fuerte intimidad y confianza, que la iglesia ha resaltado al conservar esa palabra en su forma original, en arameo (Mc 14, 36; Rom 8, 15; Gál 4, 6; el mismo término está al fondo de diversos textos donde la palabra se ha traducido en forma griega: cf. Mt 11, 25-27; 26, 39-42, etc.). Tres son, a mi entender, los rasgos que ella ha destacado:

- *Fundamentación*. Padre es quien suscita, sostiene la existencia. No es un creador sin más, alguien que sólo nos pone sobre el mundo. Tampoco es una ley externa que nos guía de manera necesaria. Padre es quien nos hace nacer desde la entraña de sí mismo, desde el «seno» materno de su vida. Por eso somos una expansión de su existencia.

- *Independencia personal*. Padre es quien nos hace ser distintos: nos saca de sí mismo, de manera que debemos existir de una manera independiente, realizarnos. Por eso no podemos volver hacia su

entraña, refugiarnos en su seno, resguardarnos en eso que pudiéramos llamar su «amor materno». Padre es quien nos lanza hacia lo nuevo, haciendo que asumamos de manera personal nuestra existencia.

• *Cercanía y esperanza.* Finalmente, el Padre es cercanía personal. No se halla fuera de nosotros, separado, ausente: con nosotros camina, se preocupa de nosotros y dialoga, en un proceso de realización abierto hacia el futuro. Por eso, el Padre es la esperanza, no como refugio que nos hace estar seguros y tranquilos (sin movernos ni arriesgarnos), sino como certeza de que al fin del camino y de la entrega de la vida podemos encontrarle de una forma nueva, es decir, resucitada.

Esta palabra del *Abba*, cuyos rasgos acabamos de esbozar, enmarca la actitud más honda de Jesús, su forma de vivir y realizarse en medio de los hombres. Todos los restantes elementos de su vida pueden entenderse a partir de esta palabra. Por eso la tomamos como *clave hermenéutica*, lugar donde se expresa el misterio de Dios para los hombres.

El *Abba* nos sitúa *en plano personal*, porque destaca la unidad de encuentro entre Jesús y el Padre. El evangelio nos presenta a *Jesús como persona*: ha dialogado con los hombres en sentido muy profundo; ha dialogado con el Padre, definiendo y precisando de ese modo su existencia. En esta línea descubrimos que *también Dios es persona*: no es principio general, ley necesaria de este cosmos; es aquel que ha originado, acompañado, respondido a Jesús en la existencia. Hay un adagio antiguo que decía: si sólo uno es persona, no es persona. La persona se realiza en compañía, en diálogo de unión y comunión originaria. Pues bien, en ese plano descubrimos, en un mismo movimiento de amor y de oración, que el Padre y Jesucristo son personas.

Esa unidad personal del Padre con el Hijo se define *en forma de plegaria*, como indica de manera ejemplar Mt 11, 25-27: nadie conoce al Padre sino el Hijo, nadie conoce al Hijo sino el Padre. Conocer es entregarse, en amor hondo y completo. Así se entregan y conocen, en gesto de oración, el Padre y Jesucristo. La oración no es, por tanto, un elemento periférico, una especie de roce en que se ligan dos vivientes ya constituidos. Al contrario: la oración es

elemento primordial, constitutivo de los seres personales; es la forma que ellos tienen de encontrarse y realizarse. En ese aspecto, podemos afirmar que la misma Trinidad, la unión del Padre con el Hijo en el Espíritu, es la forma primigenia de oración, la vida originaria.

3. Descubrimiento de la propia vocación

El encuentro con el Padre no ha llevado a Jesús a ningún tipo de sentimentalismo romántico, a ninguna forma de piedad cerrada, separada de la historia y sus problemas. Precisamente la oración arraiga a Jesús en una vida abierta hacia los hombres, en el centro de su mesianismo.

Dos son, a mi juicio, los momentos que resalta su plegaria, según lo ha precisado nuestro esquema precedente. Por un lado, *la oración es llamada, vocación*: Dios mismo señala a Jesucristo su tarea al ofrecerle su Espíritu y decirle: eres mi Hijo (Mc 1, 9-11 par). Por otro lado, la oración implica *una respuesta: es compromiso* de Jesús que asume la palabra de Dios Padre y que realiza su existencia por el reino.

Estos son los polos del proceso religioso de Jesús. *Viviendo desde Dios*, ha recogido su llamada, ha recibido su voz, ha obedecido a su mandato. *Viviendo para Dios*, ha prometido cumplir lo que supone esa llamada, realizando de esa forma su existencia. Por eso, su oración es una vida en comunión, es un encuentro donde destacamos dos momentos primordiales: la llamada primera del bautismo (Mc 1, 9-11 par) y la respuesta del final, del huerto de Getsemaní (Mc 14, 32-42 par).

Primero destacamos el bautismo. La tradición evangélica ha sido lógicamente muy sobria al referirse a la plegaria de Jesús. De todas formas, en la línea de los grandes relatos de llamada y vocación profética (cf. Is 6; Jr 1) ha querido presentar también su vocación. Cuando bajaba todo el pueblo a bautizarse (cf. Lc 3, 21), bajó también Jesús, entremezclado con los publicanos y las prostitutas que, conforme al evangelio, aceptaron la llamada del

bautista (cf. Mt 21, 32). Siendo una experiencia de Dios, ese bautismo es, a la vez, una experiencia de inmersión dentro del pueblo: rodeado del dolor y sufrimiento de los hombres, en medio de una muchedumbre que padece y busca ansiosamente salvación, Jesús recibe la palabra del Padre que le llama y le encomienda su tarea redentora.

Esta experiencia bautismal de vocación no es, por tanto, un hecho inesperado, una especie de casualidad que irrumpe, estalla, desde fuera, ungiendo al Cristo para un gesto y una vida que no había antes buscado ni soñado. Ciertamente, la experiencia es nueva, creadora: Dios desborda siempre y le desborda también a Jesucristo en este mundo. Pero Jesús se ha preparado cuidadosamente para aquella voz y para el gesto que la voz le ha encomendado. Se había preparado como buen israelita, en los años oscuros y lentos de su vida en Nazaret, escudriñando la Escritura y encarnándose en los grandes problemas de su pueblo, en una tierra atravesada por la voz de la injusticia, el odio y el llanto. Se había preparado Jesús con Juan bautista. Por eso, antes de ir para enseñar, quiso aprender; antes de hablar, quiso escuchar, como discípulo de Dios que aprende en el camino de la historia de los hombres. Vino Jesús a compartir la experiencia de ese pueblo derrotado, destruido, envuelto en el pecado, ante la voz de Juan bautista. Así pudo escuchar la voz de Dios, estando bien atento a los lamentos y dolores de los hombres.

Así fue su vocación donde tenía que haber sido: ante las aguas del Jordán que se le muestran como cuna de nuevo nacimiento. Juan había presentado el agua como signo de diluvio y muerte: iba preparando a los hombres a morir, ante la ira justiciera de Dios (cf. Mt 3, 7-12). Pero Jesús, envuelto en el dolor de su pueblo, sintió que el agua del Jordán se transformaba en semilla para el reino. En el comienzo de la historia de su pueblo, cruzaron este río los hombres de Israel, para nacer y vivir sobre la tierra (Jos 1-2). Este pues es el tiempo del comienzo verdadero: nace para siempre el pueblo verdadero.

Jesús vive la escena como espacio de nuevo nacimiento: «Se abrieron los cielos y oyó una voz que le decía: Tú eres mi Hijo amado, en ti me he complacido» (Mc 1, 11). Todo lo demás ha sido preparación,

era camino. Ahora ha llegado ya la meta: el mismo Dios se le desvela como Padre, en intimidad y fuerza creadora. Sobre aquello que parecía tumba de la historia (el juicio del bautista), Jesús halla la cuna de la historia nueva. Esa cuna es Dios, la voz del Padre. El sentido de la historia es el Espíritu, «que vino a posarse sobre él, como se va posando una paloma» (Mc 1, 10). La misma oración de Jesús se ha convertido así en tarea: debe realizar la obra mesiánica en el mundo.

Toda la vida posterior de Jesús viene a entenderse como expresión de esa tarea, un desarrollo de aquello que ha escuchado y recibido en el bautismo. En esta perspectiva, podemos afirmar: la vida y la misión del Cristo se despliega y se realiza a partir de su plegaria. Su mensaje de reino, su palabra de amor hacia los pobres, su gesto de ayuda a los perdidos (todo su camino posterior) es la expresión de esta plegaria bautismal que se hace vida en medio de la historia.

Significativamente, la tradición evangélica vuelve a situarnos ante el mismo tema en el momento final de la existencia de Jesús, allí donde el camino iniciado en el bautismo parece que se quiebra: en *la oración del huerto de los olivos* (cf. Mc 14, 32-42 par). Esta es la hora decisiva. Jesús ha recorrido su camino, ha cumplido su tarea y al final parece hallarse fracasado. Humanamente hablando tiene la impresión de que su esfuerzo ha sido un espejismo. En un momento semejante, Jeremías llamó a Dios «mentiroso» (Jr 15, 18), diciéndole que juega, se burla de nosotros. Pues bien, Jesús padece también una experiencia semejante. Pero en palabra de oración emocionada, en la agonía final de su existencia, él mantiene su antigua vocación y se muestra fiel a Dios hasta la muerte, como ahora indicaremos.

El primer texto que vemos es *Heb 5, 7-10*. Jesús, Hijo de Dios, se desnuda en oración: con temor y con temblor se ha abierto al Padre, como un hijo dolorido a quien alcanzan las angustias del infierno. Dios le ha enviado; a Dios apela «pidiendo que le libre de la muerte». Pero el texto continúa: siendo verdadera su oración y transparente su actitud, desde el centro de su propia plegaria dolorida, el Hijo aprende a cumplir la voluntad del Padre; acepta su

palabra y de esa forma culmina su camino filial. El texto presupone un proceso en tres momentos: a) Jesús *ruega* al Padre, pidiendo que le libre de la angustia de este mundo (de la muerte); b) centrado en oración, descubre que *la voluntad de ese Dios-Padre* es diferente; c) *acepta* la voluntad del Padre y realizándola se realiza a sí mismo (culmina) como Hijo. Sólo de esa forma, Jesús viene a presentarse ante nosotros como mediador de salvación: abre el camino que nos lleva, por la entrega de la vida, hasta la vida verdadera.

El segundo texto es *Mc 14, 32-42 y par.* Jesús ora desde el fondo de su angustia, en la misma situación de muerte que indicaba el texto precedente: «¡Abba, Padre! Tú lo puedes todo. Aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (*Mc 14, 36*). Por eso comentamos su sentido de manera semejante: a) ciertamente, el texto implica un elemento previo de encuentro con el Padre: sólo quien ya vive de algún modo la experiencia de Dios, quien le ha encontrado en su camino, puede hablarle de esta forma; b) a partir de aquí, se entiende la *ruptura primigenia*, es decir, la diferencia que Jesús advierte entre su propia voluntad de carne y la desnuda voluntad del Padre. Jesús busca su propia seguridad, tiene miedo al sufrimiento. El Padre, en cambio, le mantiene en el camino de la entrega y del amor hasta la muerte; c) la oración implica, finalmente, un *ajuste misterioso* entre Jesús y el Padre. Sobre la debilidad del deseo de su vida y del miedo de su muerte (carne), Jesús quiere acoger la voluntad del Padre, en gesto de confianza abierta por encima de la muerte.

En esta línea podemos llegar hasta *Mc 15, 34 par.* En la agonía postrera de la cruz, Jesús invoca: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?». Esta oración tiene un aspecto de silencio de Dios y oscuridad que nos sitúa en ámbito de muerte. El Dios de la vida, del trabajo creador y la apertura hacia los otros parece diluirse, y así viene a ponerse en primer plano un rostro diferente: un Dios que es lejanía y dureza, impotencia y abandono. Sólo el que ha llegado hasta esa noche de Dios y ha seguido buscando en medio de ella, manteniéndose en la fe, la invocación y la esperanza, sabe lo que implica la oración cristiana. Por eso, toda plegaria acaba siendo aceptación de la propia finitud,

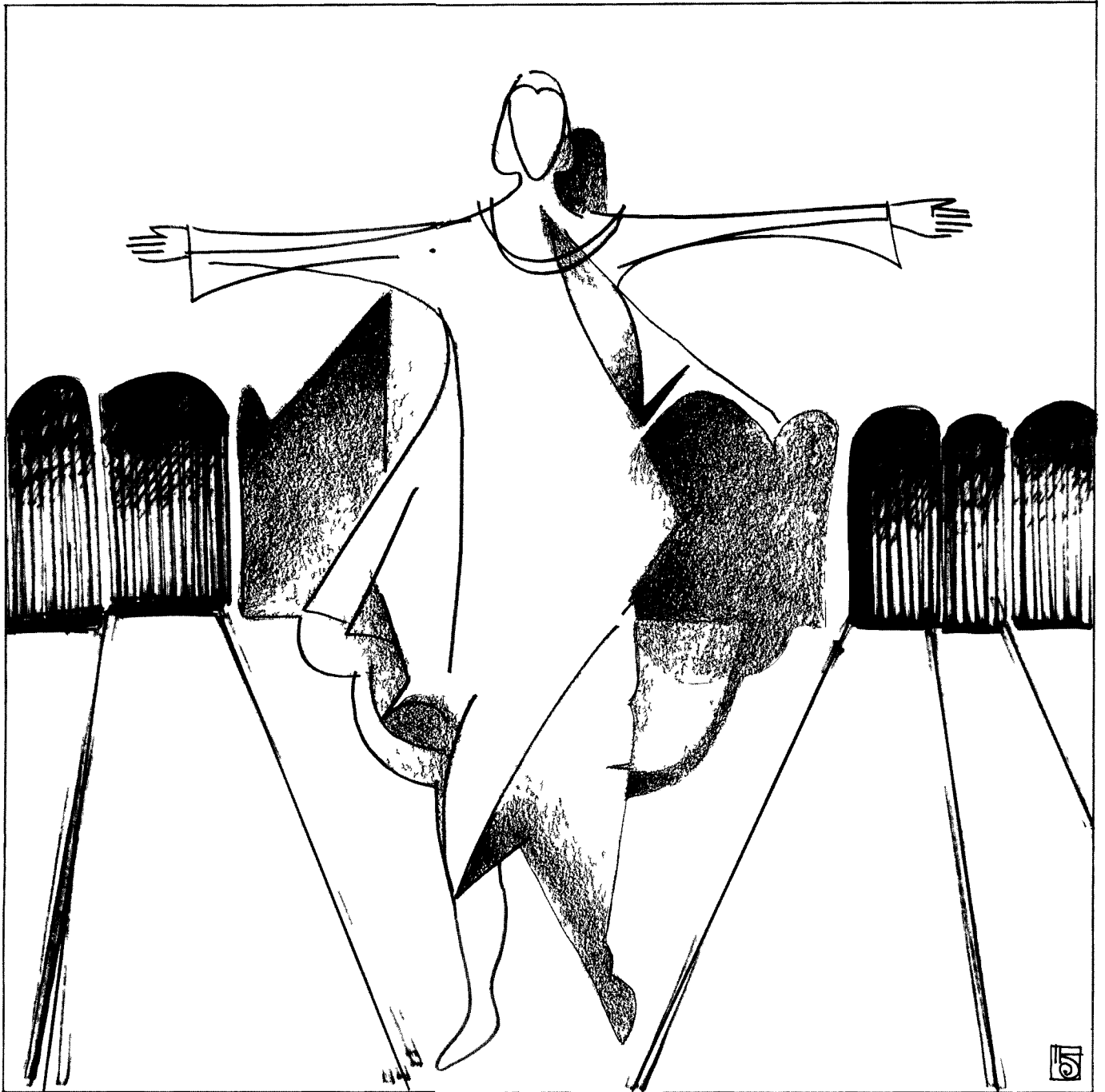
acogimiento de la muerte en medio de la (posible) oscuridad, angustia y abandono.

Esta oración presenta un rasgo de búsqueda: abandonado humanamente por su Dios, Jesús sigue llamando. Su vida está desfigurada, como signo de fracaso en medio de la historia. Así muere Jesús, con todos los que mueren angustiados, aplastados, destrozados por la misma violencia de la historia, por la lucha de los hombres. Entre ellos se sitúa Jesucristo, asumiendo de esa forma el sufrimiento de una humanidad enferma, dolorida. Pero, en medio de la enfermedad y del dolor, sigue gritando: «¡Dios mío, Dios mío!». El abandono se convierte de esa forma en campo de experiencia de Dios. La muerte y el fracaso vienen a mostrarse como espacios de plegaria.

Evidentemente, esa plegaria dolorida del calvario no se puede interpretar como una voz cerrada, dentro de sí misma. Por un lado, *Jesús ora con todos los que sufren*, convirtiendo en oración el sufrimiento de la tierra, aunque los hombres todavía no lo sepan. Por otro, *Jesús ora poniéndose en manos de Dios Padre*, como sabe interpretar Lucas (*Lc 23, 46*). Dios mismo está presente en medio de esa angustia: sostiene a Jesús en el camino de la muerte, le acoge en ella y así le resucita, en el misterio de la pascua. De esa forma, la plegaria de la muerte es una especie de primera parte; la segunda corresponde al Padre, que responde «resucitando a Jesús de entre los muertos» (cf. *Rom 4, 24*).

4. Apertura hacia los hombres

A partir de lo anterior, llamada de Dios y entrega de Jesús, podemos situar el tema en otro plano, en eso que pudiéramos llamar *nueva oración comunitaria*. Jesús ha vivido su oración como llamada al compromiso por los hombres, dentro de la historia. En oración ha traducido y presentado ante su Dios el sufrimiento de la tierra: el hambre y sed, la desnudez y la opresión, el cautiverio y la injusticia de los hombres; por eso, el evangelio dice que ha hechos suyos los dolores de la historia (cf. *Mt 8, 17; 25, 31-46*).



La oración de Jesús implica, en este plano, un gesto de solidaridad con todos los sufrientes: asume como propio, en actitud vicarial, reparadora, el pecado y el dolor de nuestra tierra. Así se viene a presentar ante Dios Padre como «representante» de los hombres. Así ha podido rogar, en actitud de redentor universal, en nombre de todos los que sufren y buscan en la historia.

Jesús pide y pidiendo está comprometido con su propia petición, de tal manera que su vida viene a presentarse como la palabra de oración universal que dirigimos los hombres hacia el Padre. En la palabra de Jesús vienen a caber nuestras palabras. Allí están los humillados, derrotados, aplastados de la tierra, elevando por Jesús la voz de su protesta y sus propias peticiones: ¡venga el reino, danos hoy el pan de cada día!

Más aún, esta oración de Jesús viene a expresarse en forma de entrega solidaria, muy comprometida, en favor de los más pobres. Desde el fondo de su propia oración, Jesús ha ido ofreciendo perdón de Dios a los pecadores, salud a los enfermos, pan a los hambrientos, solidaridad a los marginados, buena nueva y esperanza a todos los que esperan en la tierra. En esta perspectiva, podemos destacar dos elementos: 1) por un lado, Jesús ora por todos, ya que a todos ha ofrecido salvación y reino, en nombre de Dios Padre; 2) por otro lado, Jesús sólo ha podido ayudar de un modo externo a algunos pocos, realizando con ellos el gran signo del reino que se acerca; en otras palabras, su oración sólo ha curado a unos enfermos muy concretos en la tierra.

En relación con ese tema de las curaciones, nos dice el evangelio que Jesús ha presentado su oración al Padre; no le pide la presencia universal del reino, sino un signo más concreto, una victoria sobre los poderes adversos, de lo malo, que se expresan en las enfermedades de los hombres (cf. Mc 9, 29; Lc 10, 18; Jn 11, 41). Jesús haorado igualmente por los niños, que son signo de los necesitados de este mundo (cf. Mt 19, 13). También ora por sus discípulos, que son los mensajeros del reino sobre el mundo (cf. Lc 6, 12s; 22, 31-32). En una perspectiva semejante ha de entenderse su oración en favor de aquellos que le juzgan y le matan (cf. Lc 23, 34). Pues bien, a partir de ese trasfondo, queremos pre-

sentar algunos textos que resultan especialmente significativos dentro de esto que llamamos la oración de Jesús por los hombres (con los hombres).

El primer texto nos habla de la *necesidad de compañía*. En el momento final, situado ante la opción definitiva, angustiado por la muerte, Jesús pide el apoyo de los hombres, sus amigos: «Permaneced aquí y orad conmigo» (cf. Mt 26, 38). El mismo Hijo de Dios, mesías de los hombres, busca en oración la compañía y el apoyo de esos mismos hombres que ha querido como compañeros para el reino. Por eso, la angustia de Jesús acaba siendo dolor de soledad porque le falta compañía: «¿No habéis podido acompañarme una hora en la plegaria?» (cf. Mt 26, 40). En este mismo Jesús, necesitado de ayuda en su oración, hallamos el sentido y fundamento de toda la oración comunitaria.

El segundo texto ha traducido en oración *el gozo de Jesús ante el misterio del reino* que se acerca como don para los pobres: «Gracias te doy, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños» (Mt 11, 25-26). El evangelio se convierte de esta forma en alabanza: Jesús ofrece al Padre su palabra de gozo, acción de gracias, porque el reino es don de amor, es gracia abierta hacia los pobres de la tierra. De esa manera, el mismo Jesús que pide compañía de oración el día de la angustia, en el huerto de los olivos, aparece aquí como el orante solidario: en palabra de oración eleva ante el misterio de Dios el gozo de todos los pequeños de la tierra.

En otra perspectiva, teológicamente más elaborada, nos sitúa Jn 17, que la tradición ha bautizado con el nombre de *oración sacerdotal*. Despidiendo a los suyos, al final de una especie de solemne testamento, Jesús ora por sí mismo (Jn 17, 1-2), por sus creyentes (Jn 17, 9-19) y por todos los que un día vayan a creer (Jn 17, 20s). Ruega en gesto de reconocimiento agradecido (Jn 17, 6-8), de entrega personal (Jn 17, 4), de búsqueda del reino, etc. En estas palabras de oración, Jesús expande hacia los hombres el misterio salvador de Dios: su entrega creadora, su encuentro trinitario. De esta forma nos conduce hasta el lugar originario, al lugar donde la vida surge y se expansiona como gracia.

En *línea litúrgico-sacrificial* se sitúa la oración de Jesús en favor de los hombres conforme a la carta a los Hebreos: «El mesías no ha entrado en un santuario hecho por hombres; ha entrado en el mismo cielo, para presentarse ahora ante Dios, en favor nuestro» (Heb 9, 24). Lo que el mundo necesita es plegaria redentora. Pues bien, Jesús la ha realizado: se eleva ante Dios Padre, como sacerdote, presentando su vida-sangre en favor de los pecadores. Nos hallamos de esa forma en el principio donde toda oración viene a fundarse: el mismo Hijo de Dios se hace oración en favor nuestro, elevando eternamente su ofrenda redentora por los hombres.

5. La oración de Jesús. Notas y momentos

Hemos visto los aspectos fundantes de la oración de Jesús: encuentro con el Padre, entrega personal, apertura hacia los otros. Ahora indicaremos, brevemente, cuatro de sus notas.

Jesús manda rezar con *sencillez*, sin grandes gestos ni palabras, porque sabe bien el Padre cuáles son nuestras miserias (Mt 6, 7). El mismo Jesús ha orado de esa forma, sin dar publicidad ni importancia externa al tema. Por eso enseña a superar los formulismos y apariencias: manda orar en lo secreto, de manera que el gesto no se vuelva ocasión de vanagloria (Mt 6, 50-6). De esa forma busca la tiniebla de la noche y lo escondido de los montes para estar en oración ante su Padre (Mc 1, 36; Lc 6, 12).

Tan grande es la *naturalidad* de sus gestos, que Jesús se identifica con su propia oración. El evangelio nunca dice que haga esfuerzos especiales para orar. Su plegaria constituye la profundidad de su ser, la transparencia de su vida ante el misterio. Jesús no es profesional de la oración, ni al modo fariseo (con largas plegarias oficiales), ni al modo oriental (con un difícil proceso de interiorización contemplativa). Es sólo un hombre que ora en lo más hondo de su vida y su persona. La plegaria es la verdad de su existencia y no un aspecto añadido, como adorno superpuesto al resto de su vida.

La oración es el lugar de la *confianza*. Jesús no

actúa partiendo de teorías o de citas. Habla con autoridad, desde su propia experiencia de Dios, desde su encuentro ante el misterio, cultivado en la plegaria. Por eso, en la oración se funda la certeza de sus gestos, su apertura al Padre, su confianza por el reino. Eso mismo es lo que pide a sus discípulos: «Pedid y se os dará, buscad y hallaréis...». Al decir eso, refleja su propia experiencia: todo es posible a quien se encuentra abierto hacia el misterio: «Si tenéis fe, diréis a esa montaña...» (Mt 17, 20; 21, 21; Mc 11, 23). La vida ha germinado en una dimensión de radical confianza ante Dios, como expresión de fe, en presencia del misterio. En esa dimensión, la plegaria implica ya certeza de que Dios escucha y cumple, en su verdad más honda, aquello que pedimos.

Nota final de la oración es la *constancia*. No se trata de rogar en un momento de apretura y olvidarse luego. Eso sería una manera de actuar utilitaria. La oración es el misterio de la vida abierta a Dios. Por eso constituye un gesto permanente, repetido, siempre igual y siempre nuevo, de vida transparente ante Dios Padre. No se ora simplemente «para...», sino porque en el centro de la vida surge la plegaria. Por eso, su valor y su exigencia nunca acaban.

Indicadas ya las notas, podemos señalar también algunos rasgos o momentos principales de esa historia de oración que es la existencia humana de Jesús. De manera general, y repitiendo cosas ya indicadas, citaremos los siguientes:

- *Oración y bautismo. Vocación* (Mc 1, 9-11 par). Jesús escucha la voz del Padre que le llama, reconociéndole Hijo y confiándole su acción mesiánica. Orar es asumir la vocación, en diálogo fundante con el Padre.

- *Oración y tentación. Desierto* (Mt 4, 1-11 par). Toda la escena se introduce en un contexto de retiro-ayuno, que la tradición bíblica presenta como elemento integrante de oración, en su doble perspectiva de ejercicio de autodomínio y de apertura a Dios. Pues bien, a la luz de la absoluta cercanía de Dios, y desde el fondo de su propia opción mesiánica, Jesús descubre la tensión y tentación de lo «diabólico». La misma oración se convierte de esa for-

ma en prueba, lugar de división, discernimiento. Por eso, el que ora debe decidir iluminado por la luz de Dios que ha recibido en su existencia.

• *Oración y misión apostólica* (cf. Mc 1, 14-15). En oración ha realizado Cristo su tarea mesiánica de entrega por los hombres. En oración escoge a sus discípulos y anuncia el gran mensaje de liberación universal (Lc 6, 12-26). En oración pide operarios para el reino y agradece la presencia salvadora de Dios en favor de los pequeños de la tierra (cf. Mt 9, 38; 11, 22-30).

• *Oración y transfiguración* (Lc 9, 28-36 par). Lucas sitúa la escena en un trasfondo de plegaria: en esta hondura de oración, la vida se transforma, se vuelven translúcidos los gestos, se ilumina Dios y la existencia empieza a desvelarse como campo de encuentro y apertura hacia el misterio. En esta línea, la oración tiene un aspecto gozoso, iluminado: es como un éxtasis de amor que se explicita en toda la existencia.

• *Oración y entrega de la vida* (Mt 26, 36-46). Esta es la oración de muerte antes citada. En esta línea, orar es aprender a morir: es devolver la vida al misterio de vida de Dios Padre que nos pone por amor en el camino; acabamos el camino y vamos entregando la existencia como don al Padre de los dones.

APLICACION

• *Estudio personal*. Resultará importante recoger los textos donde el evangelio alude a la plegaria de Jesús. En esa línea, cada orante trazará su propio esquema, destacando los momentos principales, para estructurarlos de un modo conjunto.

• *Vivencia personal*. La experiencia de Jesús es experiencia de oración, que se refleja después en los aspectos más diversos de su praxis salvadora. Cada orante se sitúa en la línea de Jesús, interpretando también los diferentes momentos de su vida (vocación, tentación, misión, transfiguración...) en clave de plegaria.

• *Compromiso*. La oración de Jesús se ha explicitado en un intenso compromiso por el reino. De manera semejante ha de expresarse la oración cristiana: si oramos con Jesús (como Jesús y por Jesús), haremos nuestro su modo de existencia. ¿Cómo podemos concretarlo a nivel individual y también comunitario?

LECTURAS

Sobre la oración en clave de seguimiento de Jesús ofrecen amplia bibliografía M. Márquez y A. Muñoz, *Seguimiento y vocación: Comunidades 56* (1987), Fichero de Materias. De la oración de Jesús tratan las cristologías. Destacamos las siguientes:

- J. Alfaro, *Cristología y antropología*. Cristiandad, Madrid 1973, 413-476.
- Ch. A. Bernard, *La Prière chrétienne*. DDB, Paris 1967.
- L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*. Cristiandad, Madrid 1981, 110-143.
- J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1986.
- V. Codina, *Seguir a Jesús hoy*. Sígueme, Salamanca 1988.
- J. Comblin, *La oración de Jesús*. ST, Santander 1977.
- J. Espeja, *Jesucristo, palabra de libertad*. San Esteban, Salamanca 1979, 139-166.
- J. Galot, *La conciencia de Jesús*. Mensajero, Bilbao 1973.
- O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*. Ed. Católica, Madrid 1975, 78-175.
- J. I. González Faus, *La humanidad nueva*. EAPSA, Madrid 1974, 57-122.
- J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del NT*. Sígueme, Salamanca 1981.
- X. Pikaza, *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1989.
- H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* Sígueme, Salamanca 1982.
- J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, II, I*. Cristiandad, Madrid 1982, 127-178.
- W. Thüsing, en K. Rahner y W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*. Cristiandad, Madrid 1975, 211-226.

9

Padrenuestro, la oración del reino

Lc 11, 1 ha introducido el Padrenuestro de manera muy significativa. Jesús estaba orando y su oración aparecía como fundamento de una vida nueva, liberada. Acabó su rezo y un discípulo le dijo: «Jesús, enséñanos a orar, pues también Juan el bautista enseñó a orar a sus discípulos».

No sabemos cómo era la oración de Juan, aunque podemos deducirlo de su misma actitud y su mensaje: suponía que el mundo ya se encuentra terminado: cae el hacha de Dios a la raíz del árbol, arde el fuego, brama el viento del gran juicio y todo se termina (cf. Mt 3, 7-12). Por eso, ante ese juicio de Dios, queda sólo la plegaria de la confesión de culpas y la espera temblorosa. Orar es situarse, suplicante, ante «la ira venidera».

Jesús, en cambio, ha puesto el reino en el lugar donde se hallaba el juicio. Por eso, su oración es diferente. Por un lado, muestra plena y gran confianza en Dios. Por otro, nos sitúa dentro de las necesidades de este mundo: pan, perdón interhumano y libertad. La iglesia ha comprendido esa ruptura y novedad de la oración del Cristo. Así lo indica todavía en el momento central de su eucaristía. Terminada la oración llamada «canon» o plegaria sacerdotal, el presidente se dirige a la asamblea y dice: «Fieles a la recomendación del Salvador y siguiendo su divina enseñanza, *nos atrevemos* a decir: Pa-

dre nuestro, que estás en los cielos. Santificado sea tu nombre...».

A lo largo de su tiempo de preparación, el catecúmeno aprendía a vivir el Padrenuestro. Pero sólo al final del camino, después de bautizado, en el contexto de la gran celebración eucarística, podía proclamar abiertamente las palabras de Jesús, uniéndose así al resto de los fieles. En ese aspecto, podemos definir a los cristianos como aquellos que, unidos a Jesús, asumen en plegaria el Padrenuestro:

Fieles a la recomendación del Salvador. Oramos así porque Jesús nos lo ha enseñado (Lc 11, 2). Sólo obedeciendo a su palabra, podemos hacer nuestra la palabra en la que Dios se muestra como Padre y nosotros le pedimos que realice el reino.

Y siguiendo su divina enseñanza. No podemos orar de esta manera con la fuerza que nosotros poseemos. Oramos así porque Jesús, Hijo de Dios, nos ha enseñado; oramos porque el mismo Dios nos ha formado (recreado) como hijos a través de su bautismo.

Nos atrevemos a decir. La invocación al Padre es palabra de osadía que ninguno puede asumir por cuenta propia. La iglesia, reunida en oración, sabe que Dios mismo es quien le impulsa y quien le ofrece fuerza (atrevimiento) para hacer suya esta palabra.

1. Elementos principales. Invocación y peticiones

Dos son los elementos de oración del Padrenuestro. Uno es la *invocación*: nos ponemos ante Dios y le llamamos, diciendo: Padre nuestro, que estás en los cielos. Otro son *las peticiones*, de las cuales tres son más teológicas, pasivas, y tres más intrahistóricas, activas.

La *invocación* traza un comienzo de saludo que presenta y abre, en hondura de diálogo cercano, el campo del misterio: el hombre sale de sí mismo, llega al principio de la gratuidad y allí descubre a Dios, al que venera como Padre. La versión lucana (Lc 11, 2-4) es absolutamente sobria: sólo dice: «¡Padre!». Con eso basta: el hombre mira a Dios y siente la voz de su palabra que le acepta y reconoce como hijo; por eso, al responderle de manera invocativa, sabe que le sobran todas las restantes palabras: diciendo ¡Padre!, ha dicho suficiente. La versión de Mateo (Mt 6, 9-13) es expansiva: busca un ritmo de ampliación y belleza litúrgica, añadiendo: «(Padre) nuestro, que estás en los cielos». Aquí aceptamos con la tradición y la liturgia la versión extensa de Mateo, que sencillamente comentamos:

- *Padre*. Es la respuesta agradecida, emocionada, temblorosa, de aquel que previamente ha escuchado la voz de Dios que dice: eres mi hijo. El que responde así es que acepta la llamada previa, la reasume y ratifica. Quien invoca a Dios de esa manera, está expresando un gesto de absoluto ofrecimiento: no proclama ningún tipo de teoría, no formula ningún dogma; se pone simplemente en el regazo de Dios, le reconoce como fundamento de su vida y le confía de esa forma su existencia. Orante verdadero es el que sabe decir esta palabra, renaciendo sobre el mundo como Hijo de Dios.

- *Nuestro*. La oración incluye a los hombres como hermanos. Llamamos a Dios Padre nuestro, porque todos los creyentes, y en el fondo todos los humanos, nos sabemos hermanos. Le llamamos nuestro, porque nos unimos en fraternidad originaria. Esta es la segunda palabra que debemos aprender, si pretendemos ser humanos: junto al Padre y desde el Padre estamos *nosotros*, la fraternidad de los vivientes que se comprometen a trazar y realizar uni-

dos la existencia. Nos convoca el mismo Padre; por eso le llamamos «nuestro»; y de esa forma nos podemos mirar unos a otros, reconociéndonos hermanos, en camino donde después descubriremos que también el pan es nuestro (Lc 11, 3). Entre el *Padre nuestro* y el *pan nuestro* viene a explicitarse y realizarse la oración del reino.

- *Que estás en los cielos*. Junto al padre y los hermanos, viene a desvelarse el *cielo*: es el nivel de gloria superior en el que habita Dios, aquel nivel de humanidad futura que nosotros vamos suscitando y reflejando sobre el mundo como hermanos. Cielo es, por un lado, lo que se halla *encima*: como plano superior de realidad en que nosotros nos fundamos. Pero, al mismo tiempo, es *el futuro*: la justicia y plenitud de Dios que se va manifestando y que nosotros queremos cultivar sobre la tierra. Por eso, al afirmar que Dios «está en los cielos», confesamos, por un lado, su grandeza y, por el otro, nos comprometemos a buscarle y expresar su realidad sobre la tierra (en camino de reino).

Invocando a Dios de esta manera, unimos confesión de fe con alabanza. Confesamos la fe cuando invocamos ¡Padre!, descubriendo su poder y proclamando su gloria sobre el cielo. Esa misma confesión se hace alabanza cuando elevamos hacia Dios nuestra palabra de júbilo gozoso, acción de gracias. Pues bien, desde el fondo de esa confesión y esa alabanza, pasamos a *las súplicas*, que son seis peticiones que explicitan la presencia misteriosa de Dios (santificado sea tu nombre, venga tu reino...) y su acción liberadora en medio de la historia de los hombres (danos el pan, perdónanos como nosotros perdonamos...).

Estas palabras han unido *la presencia del misterio con la petición humana*. Todo en la oración es un misterio: santidad de Dios, venida de su reino, pan escatológico, perdón... Estas son realidades primigenias que explicitan el sentido y la presencia de Dios entre los hombres. Por eso, la oración, antes de pedir, descorre el velo, como en gesto de osadía inmensa, y nos invita a contemplar la hondura del misterio de Dios que es santidad, reino, voluntad salvadora, pan de vida, perdón y libertad para los hombres. Sólo entonces puede surgir la petición: ante el misterio que se expresa como don de gracia,

el hombre se atreve a intervenir y suplicar; ya no busca partiendo de la nada; sabe lo que es Dios, sabe lo que debe pedir y le conviene, como caminante sobre el mundo; por eso alza su voz, presenta su plegaria.

El Padrenuestro es a la vez una *oración de gracia y compromiso*. En un primer momento, todo es gracia: la presencia del Padre, la certeza del pan y del reino. Así, al principio la oración es gesto de alabanza, adoración y gozo emocionado. Por eso, al situarnos ante Dios y descubrirnos bien necesitados, en camino, le pedimos una ayuda, le rogamos que venga en nuestro auxilio. Pero luego descubrimos que toda esa palabra implica un compromiso: pidiendo reino, tenemos que ponernos al servicio de ese reino; implorando perdón, nos comprometemos a perdonar; buscando el pan de Dios, buscamos como humanos nuestro pan... De esa forma descubrimos que Dios nos ha ofrecido salvación desde la misma hondura de la acción y vida humana. Ni Dios sería gracia ni nosotros libertad, si Dios quisiera conducirnos hacia el reino por la fuerza; Dios nos salva «haciendo que nosotros nos salvemos», asumiendo una tarea de creatividad compartida en favor de la santidad, el reino, el pan, el perdón, la libertad entre los hombres.

Así, se encuentran vinculados el tiempo de la historia y la escatología. En una primera lectura, todas las peticiones del Padrenuestro parecen llevarnos hacia el campo de la acción final de Dios: escatológico es el reino, el pan de cada día (epiouisión, o de mañana), el perdón de los pecados, la victoria final sobre Satán... Lo que pide la oración es en el fondo la llegada transformante de Dios sobre la historia de los hombres. Pero, al mismo tiempo, todo lo que suplicamos a través de esta oración ha de entenderse desde dentro de la historia: el futuro del reino empieza a reflejarse y realizarse en nuestra historia, allí donde los hombres son como Jesús, aman, perdonan, acogen, dan la vida, compartiendo el pan y libertad de una manera gratuita y fraternal sobre la tierra.

Pero vengamos ya a lo que pedimos en concreto. Pensamos que las seis peticiones de Mt 6, 9-13 (en la versión ampliada) pueden ser articuladas en dos grupos de tres, que se distinguen por el tema y por

la misma forma de la frase. Las tres primeras son de *tipo más teológico*: pedimos que Dios mismo se revele, de verdad, como divino, en sus tres notas de santidad-reino-voluntad de salvación; por eso, el verbo se halla en voz pasiva, indicando que el sujeto verdadero de la acción es Dios. Las tres últimas parecen de *tipo más histórico*: pedimos a Dios que nos ayude a resolver los grandes problemas de este mundo, que son pan-perdón-libertad; de esa manera, nuestra acción liberadora viene a situarse en el contexto de la acción de Dios y viene a interpretarse como expansión y consecuencia de su revelación sobre la tierra.

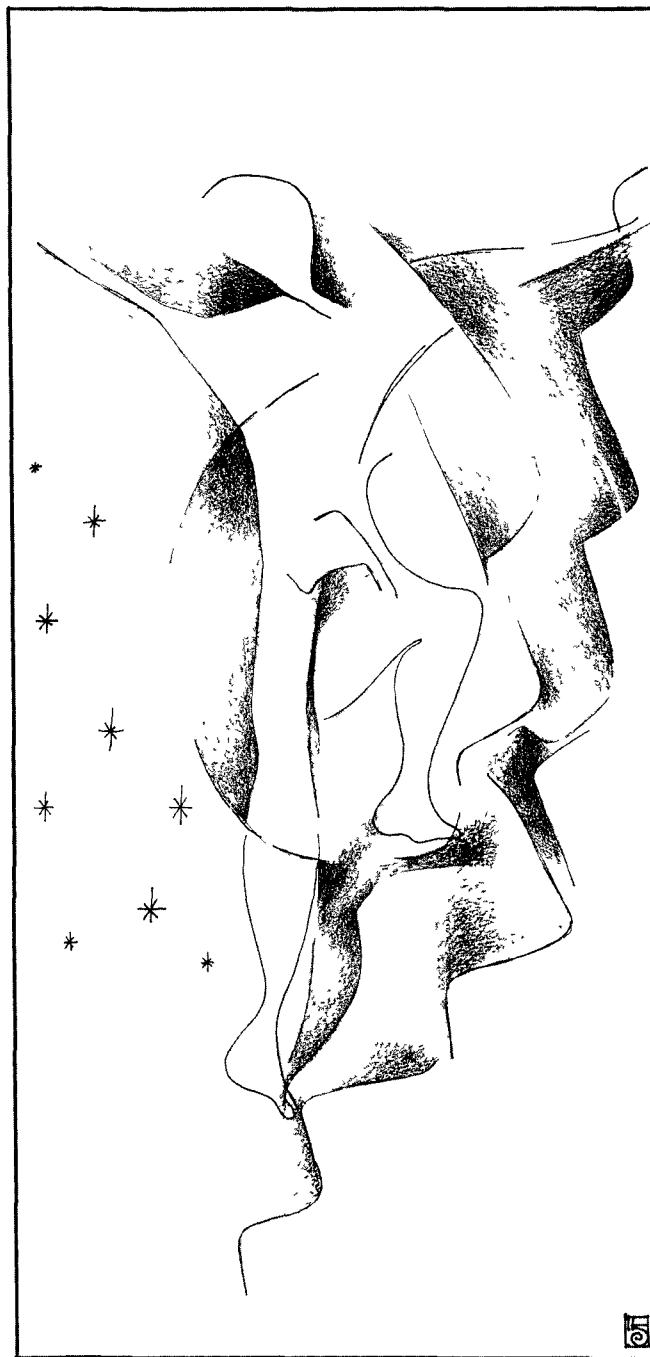
ESQUEMA

- *Orar es penetrar en la hondura de Dios*, allí donde se expresa su misterio de Padre como fundamento de toda santidad-reino-voluntad liberadora. De esa forma, el Padrenuestro es la más honda confesión de fe cristiana que nosotros profesamos con Jesús (el Hijo), por la gracia del Espíritu.
- *Orar es penetrar en el conflicto de la historia*, allí donde se vuelven más fuertes los problemas del pan, de la violencia social, de la amenaza escatológica. Orar no es repetir unas palabras. No es tampoco avivar un sentimiento de presencia del misterio. Orar es asumir de forma nueva la exigencia del reino (como pan compartido, perdón y libertad) desde el mismo centro y raíz de nuestra vida.
- *Orar es decir y realizar*. Ora quien dice, dejando que la misma voz de Dios se exprese a través de su existencia. Pero, al mismo tiempo, sólo sabe orar el que realiza esa palabra en forma de existencia compartida.
- *Por eso, la oración es material y espiritual*. El Padrenuestro es oración muy material que se realiza allí donde los hombres caminan en tensión de reino, en justicia y solidaridad (pan y perdón compartidos). Pero, al mismo tiempo, es oración espiritual: abierta hacia el misterio de Dios como santidad y reino en Cristo.

Las tres primeras peticiones tienen forma impersonal pasiva, de manera que, estrictamente hablando, deberían traducirse: santifica tu nombre, trae tu reino, cumple tu voluntad. El texto original, en griego, emplea una técnica común en el lenguaje bíblico: pone el verbo en voz pasiva y de esa forma introduce a Dios como sujeto, sin tener ya que nombrarle (según eso que se llama el pasivo divino). De esa forma, en cada caso, pedimos la revelación de Dios: pedimos en el fondo que Dios «sea», es decir, que se exprese y manifieste, mostrándose divino. A Dios mismo le pedimos que santifique su nombre, traiga el reino y cumpla su voluntad. Así llegamos a la paradoja radical, la sublime osadía de nuestra plegaria: pedimos que Dios «sea ya», es decir, se muestre; nosotros, seres de la tierra, situados ante el Padre, tenemos arrojado de pedirle que exprese sobre el mundo la verdad de su mismo ser divino, que se muestre como reino, santidad universal, voluntad liberadora.

Las tres peticiones finales revisten forma personal activa: danos hoy el pan, perdónanos, líbranos... No nos limitamos a decirle a Dios que sea (se revele). Le pedimos ya que actúe de una determinada forma salvadora. Sólo a partir de las peticiones anteriores adquieren todo su sentido las presentes: situados ante el misterio de Dios que, al fin, se manifiesta plenamente, le presentamos nuestras necesidades más concretas (pan, perdón y libertad), comprometidos a luchar por resolverlas.

De manera algo simplista, se podría decir que el Padrenuestro tiene dos niveles. *Uno más piadoso*: es el nivel del ser de Dios, de su presencia entre nosotros como reino-santidad-voluntad salvadora. *Otro es más liberador*: es el nivel de las necesidades materiales y sociales de los hombres, pan-perdón-libertad. Muchas veces intentamos escindir esos niveles, dando primacía al uno sobre el otro, según nuestras tendencias. Jesús, en cambio, los vincula y unifica, haciendo así que el Padrenuestro sea la más piadosa y más liberadora de todas las plegarias.



2. Peticiones teológicas (en voz pasiva)

Aluden al mismo ser de Dios como misterio que se expresa sobre el mundo. Lo que en ellas pedimos sobrepasa las posibilidades de la historia. Nos atrevemos a decirle a Dios que exprese y manifieste su verdad, como divino. En diálogo con Dios, el padre Abrahán (cf. Gn 18) no pudo convencerle para que perdonara a las ciudades pervertidas. Nosotros, animados por Jesús, tenemos la osadía de pedirle que exprese ya su realidad paterna, se desvele del todo y se manifieste.

En ese contexto es primordial que recordemos la palabra fundante. Así, decimos: *Padre*, santifica tu nombre, trae el reino, cumple ya tu voluntad... No rezamos a un *Dios en general*, no le pedimos que se muestre como santidad-reino-deseo impositivo sobre el mundo. Nos ponemos ante *el Padre* y le rogamos que actúe en consecuencia, como amor cercano y fuerte que da vida.

Por eso, *la santidad debe entenderse desde el Padre*. No es un tipo de fuego que arde y quema desde arriba, de manera caprichosa, sobrecogedora. No es la lejanía tremenda y fascinante, poderosa, fuerte, que parece aplastarnos y quemarnos con su llama. Santidad es la manera de actuar del Padre a quien pedimos: «santifica tu nombre»; de esa forma le pedimos que se exprese como creador, cercano, compasivo; le pedimos que revele ya su santidad librando a los cautivos y oprimidos de la historia.

De manera semejante, *el reino ha de entenderse desde el Padre*. Anotemos un detalle: el Dios que reina no recibe ya nombre de rey, sino de Padre. Eso significa que su reino no se extiende con poder de imposición sobre la tierra, por la fuerza del dinero o de las armas. Reino es el amor del Padre que nos hace crecer y realizarnos como hijos (hermanos). Por eso, al decir a Dios que «traiga el reino», le estamos pidiendo que actúe como Padre, de manera que su paternidad se exprese y triunfe en cielo y tierra.

A partir de aquí, puede entenderse el sentido de *la voluntad de Dios*. Voluntad no es un capricho, no es destino, ni ley inexorable que planea por encima de los hombres. Voluntad de Dios es el amor del

Padre que libera ya a los hombres, haciéndoles capaces de crecer y realizarse libremente. Esta es su voluntad santa, paterna, que se expresa como salvación de los pequeños y los pobres, como ahora indicaremos.

a) *Santificado sea tu nombre* (= *santifica tu nombre*)

Nombre es aquí la realidad de lo nombrado, es decir, Dios como Padre. Sabemos que ese Padre es santo; ¿cómo pedir que se santifique? Conforme a la palabra del Antiguo Testamento, sabemos que Dios se santifica realizando su promesa salvadora. Por eso, ahora pedimos que actúe y se revele, desplegando ya su santidad, al desvelarse como salvador de los cautivos y perdidos de la historia israelita (cf. Ez 36, 21s). Sólo en la medida en que reciben y actualizan (asumen como propia) esa acción liberadora de Dios, los pobres de Israel (los pobres de la historia) penetran en el campo de la santidad divina. No es que nosotros «santifiquemos» a Dios, sino, al contrario: Dios se santifica (se revela como santo) al ofrecernos ya su santidad liberadora, como fuente de verdad y de existencia.

Lo que al fondo de esta petición se encuentra en juego es la verdad de Dios como misterio de amor comprometido, dentro de la historia. En una concepción ontologista, en la que Dios viene a mostrarse como ser inmutable que planea por encima de la historia, es imposible (blasfemo) pedir de esta manera: Dios es santo ya en sí mismo, de tal forma que resulta ingenuo, equivocado y mentiroso pedirle que «se santifique», se haga santo. En una visión israelita es diferente: Dios viene y se vuelve santidad precisamente al mostrarse como santo, introduciéndose de forma salvadora en la historia de los hombres, conforme a su palabra de promesa. Por eso, desde un mundo que parece dominado por la mancha y el pecado, sobre un mundo donde reinan los poderes de injusticia, elevamos nuestra voz y le pedimos al Padre que «venga» y «santifique su nombre», que se muestre como santo librando a los pequeños de su pueblo (de su historia).

Evidentemente, al pedir a Dios que sea (venga)

como santo, el orante también se compromete a vivir conforme al cambio que esa venida presuponga. Sólo quien prepara el camino de venida de ese Dios, sólo quien acoge en obediencia activa el signo de su santidad, puede suplicarle de esta forma. Por eso, las palabras «santificado sea tu nombre» implican mi propio compromiso: quiero hacerme instrumento y mediador de esa santidad de Dios sobre la tierra, como lo ha sentido Isaías en el día de su vocación profética (Is 6).

b) *Venga tu reino*
(= *trae tu reino*)

El texto original de Lucas y Mateo dice simplemente «venga» (trae) tu reino, en la línea de la petición anterior. La traducción litúrgica ha expandido: venga «a nosotros». Evidentemente, esa expansión es legítima, aunque corre el riesgo de escindir los planos: en Dios ya existiría salvación y reino; lo que falta es que se apliquen para el hombre (para nosotros). De esa forma se introduce en el texto un dualismo que puede resultar peligroso. Frente a eso, debemos recordar que el evangelio habla de Dios como reino en la medida en que ese reino está siendo ya «para nosotros».

En su texto original, la petición se eleva a Dios, le pide que traiga, haga presente el reino. Ciertamente, reino y santidad se identifican de algún modo, aunque santidad destaca más lo trascendente (misterio de Dios), y reino se fija más en el camino de la historia salvadora (Dios entre nosotros, como Padre). No olvidemos, sin embargo, que también el reino es Dios: su acción de Padre que actúa entre los hombres.

En un primer momento, esta súplica nos lleva a un campo de *confesión de fe cristiana*. Por ella aceptamos la palabra de Jesús que ha proclamado «llega el reino» (cf. Mc 1, 15), ofreciendo la más honda de sus revelaciones: creyentes son los que aceptan y acogen con su vida este mensaje, recibiendo con Jesús el don del reino.

Pues bien, el Padrenuestro ha traducido aquella confesión en forma de *plegaria*: nos ponemos ante

Dios y le pedimos que se exprese y manifieste, que traiga ya su reino. Llamamos a Dios con Jesucristo y le decimos que muestre su verdad, que manifieste su misterio como reino. Según eso, lo que aquí pedimos no afecta sólo al hombre, mientras Dios sigue incambiado. De manera filial, muy atrevida, pedimos que Dios cambie ya, se exprese finalmente como reino.

En un segundo plano, las palabras de esta petición implican también un compromiso de los hombres: porque Dios trae su reino, debemos convertirnos (cf. Mc 1, 14-15). De esa forma actualizamos las palabras fundantes de Jesús: «Buscad primero el reino de Dios y todas las restantes cosas vendrán por añadidura» (Mt 6, 33). Por eso, al decir: «trae tu reino», nos hacemos buscadores de Dios sobre la tierra; nos ponemos a su luz y convertimos toda nuestra vida en compromiso en favor de la justicia (cf. Mt 6, 33).

c) *Hágase tu voluntad...*
(= *cumple tu voluntad*)

Esta petición se mueve en la línea precedente. Dios quiere cumplir su voluntad: quiere expresar su realidad más honda y desvelarse ya como salvador escatológico del hombre. Por eso, en un sentido estricto, el Padrenuestro no nos pone ante el misterio de una voluntad genérica (ontológica) de Dios que viene a reflejarse en el destino de este mundo. Tampoco empieza pidiendo a los hombres que se pongan a cumplir lo que el Señor divino manda. La petición del Padrenuestro es más sencilla y más urgente: situados ante el Dios que es Padre, le pedimos que exprese ya su voluntad paterna, que cumpla aquella gracia y salvación que ha prometido.

Esta oración, desde el trasfondo escatológico del judaísmo, presupone un tipo de ruptura o desajuste entre aquello que Dios quiere (salvación final) y aquello que permite realizar (realiza) sobre el mundo actual, que se halla dominado tantas veces por lo malo, por la muerte. Pues bien, desde ese fondo le pedimos a Dios que haga cumplir su voluntad, que actualice sobre el mundo su querer de Padre, que nos salve. Sólo en un sentido derivado, el cumpli-

miento de esa voluntad de Dios viene a mostrarse en cada uno de los rasgos y detalles de la historia. También en un sentido derivado, se supone que el hombre ha de actuar comprometido, actualizando así la voluntad de Dios sobre la tierra.

Le pedimos a Dios algo que nos sobrepasa y que nosotros no podemos cumplir en nombre suyo. Le pedimos que se exprese y cumpla su palabra salvadora. Que desvele su misterio y que realice ya su voluntad escatológica. Decimos que se exprese ya como divino: que no espere más, que no aguarde. Que los tiempos se han cumplido, que las cosas ya se encuentran preparadas, y que actúe. De esa forma, nosotros, los orantes, nos ponemos en sus manos.

Estas palabras de oración expresan, de manera nueva, el mismo contenido de las peticiones precedentes. Santidad y reino constituyen la hondura y contenido de la voluntad de Dios. Por eso nos parece consecuente que, en su forma condensada, el Padrenuestro (Lc 11, 2-4) no tuviera esta palabra sobre el cumplimiento de la voluntad divina. También resulta lógico que Mt 6, 10 la haya incluido en su versión litúrgica, partiendo quizá de la plegaria de Jesús en el huerto de los olivos (Mt 26, 42): siguiendo el ejemplo de Jesús, sus fieles deben pedir a Dios que cumpla ya su voluntad, aunque ello implique lucha y sufrimiento sobre el mundo.

Jesús pidió que Dios cumpliera ya su voluntad sobre su vida, en medio de la angustia. Los orantes amplifican esa petición: hágase tu voluntad «en cielo y tierra». El cielo pudiera ser el lugar donde se cumple ya la voluntad de Dios. La tierra, en cambio, es el lugar en donde debe empezar a realizarse. De todas formas, parece más probable una traducción en la que «cielo y tierra» vengan a entenderse como totalidad de lo creado (cf. Gn 1, 1). De esta forma, viene a explicitarse aquello que pudiéramos llamar el centro del misterio teológico del Padre-nuestro: instruidos por Jesús, los creyentes nos ponemos ante Dios y le pedimos que sea (se desvele) en plenitud como divino. Introducimos así nuestra petición humana en el abismo de su vida y voluntad divina.

3. Peticiones históricas (en voz activa)

Cambia en estas peticiones el tenor gramatical y el mismo contenido de la súplica. No pedimos a Dios que manifieste su misterio, sino que nos ayude en los problemas centrales de la historia: pan, perdón y libertad. Las peticiones anteriores (santidad, reino, voluntad de Dios) llevaban, de un modo poderoso, hasta el lugar en donde el mismo Dios se manifiesta ya como divino, en su venida escatológica. Pues bien, esa venida de Dios está anunciada y se anticipa desde ahora en unos signos muy concretos de la tierra: pan, perdón y libertad. Tres son los males que amenazan nuestra vida: hambre, lucha mutua, cautiverio (tentación como lugar donde me pierdo, me destruyo). Desde el fondo de esos males, le pedimos a Dios que se revele como amigo, que se exprese y manifieste en el camino como salvador para los hombres.

La misma santidad del reino viene a desvelarse de esa forma a través de las señales de la tierra. Signos del reino son el pan y el perdón para los hombres. Por eso, al pedir lo que pudiera parecernos superior (santidad, reino), tenemos que pedir también aquello que pudiera parecernos inferior (pan, perdón). La misma oración de Dios se encarna de esa forma en nuestra historia.

a) *El pan nuestro de cada día,
dánosle hoy*

Pan es la realidad material: los bienes de este mundo que los hombres necesitamos, como medio de realización y de consumo en el camino de la historia. Dentro del pan viene a incluirse la amplia gama de otros bienes (comida, vestido, casa, trabajo) que son indispensables para realizar nuestra existencia.

El texto nos habla de un *pan «epiousion»*, cuyo sentido resulta en principio difícil de precisar. Puede significar el *pan cotidiano*, aquello que necesitamos para cada día, tal como lo ha visto la traducción litúrgica: a Dios no le pedimos abundancia, un capital para guardar y atesorar nerviosamente; le pedimos sólo aquello que necesitamos para mante-

neros en la vida y caminar, conforme a su palabra. Pero el término puede significar también el *pan escatológico*, esto es, del reino: hemos pedido por el reino; ahora pedimos el pan y el alimento de ese reino. Pienso que ambos planos se hallan implicados y deben mantenerse al mismo tiempo: a) como peregrinos anhelantes, buscamos desde ahora y suplicamos por el pan del reino; b) pero como peregrinos dentro de la historia, descubrimos que ese futuro del reino se actualiza y anticipa en el pan de cada día; de esa forma, los bienes materiales se convierten en señal y promesa de aquellos que serán definitivos.

En un segundo momento descubrimos que el pan *es nuestro*. Se lo pedimos a Dios como signo de su gracia en este mundo. Pero, al mismo tiempo, confesamos que nos pertenece, según los dos sentidos que ese término puede recibir y ha recibido, a mi juicio, en ese texto: a) *El pan es nuestro, pues lo trabajamos*, conforme a la palabra original de Gn 1, 29-30; 2, 15-16. Dios lo ofrece si nosotros lo ganamos. Por eso, conforme a esta oración, estamos obligados a buscarlo y producirlo con esfuerzo. Así, la misma petición nos lleva a la tarea creadora, dentro de la historia. b) *El pan es nuestro, pues lo compartimos*. No es mío, ni tuyo, ni del otro; es de todos los orantes que convierten su comida (posiciones) en lugar de comunión mientras caminan en la tierra. En este aspecto, pedir a Dios el pan implica estar comprometidos a tomarlo en compañía, a compartirlo en fraternidad y justicia. Santidad y reino de Dios son para todos. Para todos han de ser los bienes de este mundo, que son una expresión de aquella santidad sobre la tierra.

Sólo en esta perspectiva podemos entender e interpretar la palabra original de *Padre*. Juntos hemos invocado a Dios diciendo: *Padre nuestro*; su paternidad nos vinculaba en la hermandad de la plegaria. Pues bien, ese mismo Padre viene a desvelarse en el *pan nuestro* de la vida compartida, en la comunicación fraterna de los bienes materiales, del trabajo y de la hacienda. Por eso, una religiosidad misticista que acentúa el «Padre nuestro», en plano espiritual, olvidando la exigencia material del «pan nuestro», pierde su sentido, se convierte en mera ideología.

Sobre este fondo puede interpretarse el pan en perspectiva de fiesta, *eucaristía*. Recordando a Jesús, los creyentes se han unido ya en los planos anteriores (desde el reino, santidad, etc.). Ahora ratifican esa unión en el misterio del pan sacramental, compartido en la liturgia de la iglesia como pan de Cristo. De esa forma, el mismo pan se vuelve «cuerpo de Jesús», señal de su presencia sobre el mundo.

b) *Perdona nuestras deudas,
como nosotros perdonamos
a nuestros deudores*

En un primer momento, el perdón es don escatológico: don de salvación que el mismo Dios ofrece a los pequeños de este mundo. Todos necesitan el perdón, pues todos viven alejados de la gracia. Y para todos es posible ese perdón, pues Jesús así lo ha dicho en su evangelio.

Pues bien, para los cristianos, el problema está en el paso del perdón escatológico, final, al perdón de cada día que se expresa en nuestra misma vida compartida (en el perdón interhumano). Por eso dice la oración: «como nosotros perdonamos...». De esta forma actualizamos dentro de la historia, en formas siempre deficientes y pequeñas, el misterio de un perdón que nos trasciende: somos expresión y signo del perdón de Dios sobre la tierra, somos de esa forma creaturas transformadas por la gracia.

La oración concreta luego el campo del perdón diciendo: «nuestras deudas... nuestros deudores». Significativamente no se habla de pecado en especial, sino de deuda, en término que es mucho más profundo, más extenso. El *pecado* se mantiene en plano sacral: es una ofensa religiosa que se puede interpretar en clave de rechazo voluntario contra Dios. La *deuda*, en cambio, nos sitúa en una línea abierta que se expande al conjunto de los bienes de la vida. El mismo Dios nos ha ofrecido y regalado todo aquello que tenemos; a sus ojos nos sentimos muy deudores, de manera que resulta imposible que le demos o paguemos aquello que debemos. Por eso le pedimos que perdone «todas nuestras deudas» y no sólo aquello que hemos hecho mal, como pecado, ofensa, falta...

La certeza del perdón de Dios, vivida en la oración del Padrenuestro, nos capacita para decir luego: «como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Inconscientemente solemos traducir esa palabra en clave religiosa, interpretando deuda en forma de ofensa o de pecado. En esa trampa reductora ha caído, lamentablemente, una traducción litúrgica extendida por América Latina, que ahora se ha vuelto oficial para todos los países de lengua castellana: «perdona nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden». La traducción no es mala, pero resulta insuficiente, a no ser que se quiera reducir expresamente el campo de perdón al plano de la ofensa o del pecado religioso; en ese caso, ella sería no sólo insuficiente, vendría a convertirse en peligrosa, antievangélica.

El Padrenuestro no pretende ser una plegaria de cristianos satisfechos que justifican su actitud diciendo que perdonan «los pecados u ofensas de los otros», pero no aplican el perdón al campo entero de la vida, con sus elementos psicológico-afectivos, económico-sociales. El Padrenuestro es oración escatológica y nos pone ante el misterio del perdón universal de Dios. Dios perdona en Cristo todo aquello que nosotros le debemos: borra nuestras culpas, cancela nuestras deudas, no nos pide nada. De esa forma debemos perdonar no sólo las ofensas, sino también las deudas (materiales, psicológicas, sociales...) en la línea de Mt 18. La oración se vuelve transparente sólo allí donde se vuelven transparentes la exigencia y el misterio del *nosotros*. La petición anterior nos situaba ante un pan *nuestro*, compartido. Esta nueva petición nos pone ante un espacio de *gratuidad* donde podemos compartir nuestra existencia, sin andar cobrando deudas a los otros.

Al llegar aquí, la misma voz de la oración se vuelve vida: la transparencia del pan es transparencia de perdón y existencia compartida. Ya nadie puede exigir deudas a nadie. Cesan a ese plano el mío y tuyo, la exigencia de intereses y de cobros. Cesan los principios de la vieja competencia social, nacional o estatal; los hombres pueden compartir la vida, regalando lo que tienen porque saben (confían) que los otros quieren regalarles igualmente la existencia, con los dones de la tierra.

Llegamos de esa forma a la raíz de toda la ora-

ción cristiana. Orar es confiar, abriéndose a un nivel de gratuidad donde podemos confiarnos la existencia. Por eso, Mc 11, 25 y Mt 6, 14-15 han entendido la plegaria como un tipo de perdón amplificado. No es que para orar bien nos hallemos obligados a perdonar primero. La misma oración es ya experiencia del perdón de Dios en Cristo que se expande y explicita en nuestra vida.

La oración es experiencia del perdón de Dios. Descubro que la vida es gracia y que en la gracia de Dios estoy inmerso, estoy fundamentado. De esa forma, siento que mi vida se hace paz: no necesito defender ninguna causa, ni justificar postura alguna. El perdón de Dios me llena y yo respondo en actitud de gozo desbordado, como un hombre libre, perdonado.

La oración es experiencia de perdón hacia los hombres. No le digo a Dios que «yo perdono», pues quizá no tengo fuerzas para proclamarlo. Le digo que nosotros «perdonamos»: quiero aceptar el perdón de los demás y les ofrezco mi perdón. Me siento culpable con todos y con todos me siento perdonado, en solidaridad gozosa, humilde, confiada.

Ciertamente, esta solidaridad del perdón no se puede imponer o exigir por medio de la fuerza, pues entonces dejaría de ser algo gratuito para convertirse de nuevo en ley obligatoria de intercambios. Nosotros, los orantes, no formamos un grupo de perfectos. No intentamos avanzar a base de argumentos, ni queremos transformar la tierra con métodos de ciencia o de política. Pensamos que la tierra se transforma únicamente por la gracia y el perdón. Por eso nos dejamos perdonar y perdonamos, sin llevar cuentas de aquello que nos deben. De esa forma, en actitud de honda confianza, nos ponemos desde el mundo en ámbito de reino.

c) *Y no nos dejes caer en tentación,
más líbranos del mal (maligno)*

Ambas frases van en paralelo, son dos caras de una misma petición original. La vida del hombre se encuentra bordeada por la gran tentación escatológica: la amenaza del fracaso final, que está simboli-

zado (y concretado) en lo diabólico. Sabemos por el evangelio que Jesús ha venido a liberarnos de esa maldición, ofreciéndonos la gracia de un acceso confiado hacia Dios Padre. Pues bien, esa certeza original: Cristo nos libra del maligno, se traduce ahora a manera de súplica: ¡líbranos, oh Dios, de ese maligno!

En vertiente escatológica, esa tentación es la gran apostasía, aquel lugar de prueba decisiva en que los hombres pueden acabar dominados por lo diabólico. Pedir a Dios que nos sostenga en esa prueba, rogándole nos libre del maligno: este es el deseo final de los hombres, es la petición definitiva. Cuando Dios se manifieste, destruyendo el poderío de Satán y liberando a los perdidos de la tierra, habrá santificado su nombre, cumpliendo su voluntad y realizando el reino. Entonces se abrirá sobre la tierra el tiempo del perdón universal, el banquete de la vida.

También estas palabras de Jesús se expanden y explicitan en la historia de los hombres. La tentación final se concretiza y de manera decidida se realiza a través de las continuas tentaciones de la historia. Por eso, en esfuerzo de oración cotidiana, pediremos a Dios que nos libere del maligno y trabajaremos por lograr que las huellas de ese mal (de lo satánico) no manchen ya la tierra.

En esta línea debemos dar un paso más. Tentación es todo aquello que nos puede destruir en el camino que conduce al reino. Hay una tentación organizada que se encuentra vinculada con el hambre y la injusticia, con la falta de perdón y la violencia entre los hombres. Por eso, pedir que Dios nos libre de la tentación o del maligno significa estar comprometidos en todo lo que implica libertad.

Esto sitúa nuestra petición final en clave de liberación humana, dentro de la historia. Pedimos a Dios que nos libere, pero al mismo tiempo liberamos (ofrecemos espacio de vida en libertad) a los hermanos que están a nuestro lado. Por eso, la oración final del Padrenuestro ha de expresarse de una forma activa: intentamos crear sobre la tierra aquellas condiciones de existencia que ayuden a los hombres a vivir en libertad y realizarse como humanos, de manera que puedan superar la tentación final del mal, de lo maligno.

APLICACION

• *Vivir el Padrenuestro en perspectiva pascual.* Un ejercicio importante de piedad consiste en recrear la invocación y peticiones que Jesús nos ha enseñado desde el mismo fundamento de su pascua. Dios es *Padre* porque ha resucitado a Jesús. De esa forma ha desvelado para siempre su *nombre, santidad y reino*. Por eso, ahora podemos proclamar las peticiones anteriores de esta forma: gracias, Padre, porque en Cristo has santificado tu nombre, has revelado tu reino, has cumplido tu voluntad... En esta perspectiva, Cristo viene a desvelarse como pan escatológico y perdón cumplido: las peticiones se vuelven así gesto de gozo y gratuidad, porque ha llegado el reino.

• *Pero la misma pascua de Jesús nos resitúa en perspectiva abierta:* debemos y podemos cumplir en esta tierra la verdad del Padrenuestro. Las peticiones se convierten de ese modo en exigencia de transformación individual y comunitaria: orar es compartir un pan que producimos como «nuestro» (para todos); orar es cultivar la gratuidad interhumana, en un camino que desborda las fronteras de la misma iglesia... Una comunidad es cristiana y puede presentarse como iglesia allí donde la invocación común del Padre (que está fundamentada en Cristo) viene a traducirse en la experiencia concreta de la vida compartida, en plano de pan, perdón y libertad.

LECTURAS

Sigue valiendo la bibliografía citada para el tema precedente. Orientación bibliográfica más amplia en las obras de S. Sabugal aquí citadas.

- J. Alonso Díaz, *Padrenuestro*, ST, Santander 1954.
- J. Alonso J., *Teología, acto de esperanza. El Padrenuestro*. PS, Madrid 1974.
- L. Boff, *El Padrenuestro. Oración de la liberación integral*. Paulinas, Madrid 1979.
- J. M. Cabodevilla, *El discurso del Padrenuestro*. Ed. Católica, Madrid 1979.
- J. Carmignac, *Recherche sur le Nôtre Père*. Paris 1966.
- C. Carretto, *Padre, me pongo en tus manos*. Paulinas, Madrid 1981.
- J. Lanfrance, *Ora a tu Padre*. Narcea, Madrid 1986.
- R. Maritain, *El Padrenuestro*. Narcea, Madrid 1972.

- X. Pikaza, *Anunciar el evangelio a los cautivos*. Sígueme, Salamanca 1985, 345-351.
- A. Ródenas, *Orar con Cristo*. Sec. Trinitario, Salamanca 1979, 51-132.
- S. Sabugal, *El Padrenuestro en la interpretación catequística antigua y moderna*. Sígueme, Salamanca 1982.

- Id., *Abba. La oración del Señor*. Ed. Católica, Madrid 1985.
- H. Schürmann, *El Padre Nuestro*. Sec. Trinitario, Salamanca 1982.
- N. Silanes, *El Padre*. Sec. Trinitario, Salamanca 1980.

10

Eucaristía, oración de la iglesia

En el tiempo de la historia de Jesús, la fórmula primera de oración ha sido el Padrenuestro, plegaria de esperanza y de presencia del reino escatológico de Dios entre los hombres. Tras la pascua, en el tiempo de la iglesia, esa oración viene a incluirse dentro del contexto más amplio de plegaria de alabanza, comunión y acción gracias que es la eucaristía. Jesús mismo se vuelve así principio y signo de oración para sus fieles, en un rito de carácter paschal, celebrativo, en que se incluyen todos los aspectos de la vida y compromiso de la iglesia.

Más que una oración particular, la eucaristía constituye la verdad y contenido de toda la verdad cristiana. Por eso nos resulta imposible reasumir todos sus rasgos y sus consecuencias. Los esquemas que pretenden encuadrarla acaban siendo insuficientes, incapaces de expresar su pleno contenido. A pesar de ello, vamos a condensar y explicitar algunos de sus rasgos.

1. Momentos básicos

La eucaristía se define, en primer plano, como *palabra proclamada*. En ella se presenta Dios como el que habla, viene hacia los fieles y les llama, revelándose a través de sus mandatos, sus promesas y

sus cantos. Por eso, la primera actitud de los creyentes que celebran la grandeza de Dios en la eucaristía se expresa de esta forma: proclaman y acogen la palabra proclamada.

La eucaristía se define, en segundo lugar, como *sacramento de Cristo*. No es sencillamente una palabra que convoca, que proclama o narra. Es un momento del misterio de Dios que nos ofrece en Cristo su presencia. Por eso, asumir la eucaristía significa trasladar la vida al plano del encuentro radical con el misterio, en compromiso de alabanza y fiesta.

La eucaristía es, finalmente, *compromiso*. La palabra de Dios, proclamada como gracia, y el sacramento de Cristo, vivido como misterio, implican para el hombre un cambio de actitud: de ahora en adelante, tenemos que actuar fundados en aquello que Cristo nos ofrece, en gesto de apertura a Dios y transparencia ante los otros.

Todo esto resulta, a mi entender, bien claro. Más complejo es el intento de relacionar esos momentos. Para ello nos podemos valer de tres esquemas. El primero parte de la palabra, el segundo del sacramento, el tercero del compromiso.

Los autores *protestantes* se han fijado de manera especial en la *liturgia de la palabra*. Al principio se encuentra la palabra, como voz de Dios que expresa

su misterio en nuestra vida. En esta línea se sitúan los grandes orantes del Antiguo Testamento, aquellos que acogieron esa voz y la expresaron como principio de existencia. Pues bien, en esa línea se mantienen los creyentes de la nueva alianza: ellos se vienen a mostrar como personas que «escuchan la palabra y la ponen en práctica» (cf. Lc 8, 21 par). Los gestos vienen luego y siempre resultan de algún modo derivados. Al principio de la eucaristía está la escucha radical de la palabra.

Generalmente, *los católicos* destacan el *aspecto más sacramental* de la eucaristía. La palabra es una especie de principio, preparación para el misterio. Lo que importa es ante todo ese misterio: presencia de la vida de Jesús que se ha entregado por los hombres y que así sigue entregado en las especies consagradas (pan y vino) de su cuerpo y de su sangre. La eucaristía cristiana es por tanto más que una palabra que nos lleva a la obediencia de la fe. Es la misma entrega de Jesús hecha presencia misteriosa entre los hombres, sacrificio que redime nuestras culpas y nos hace ya participantes de la gracia de Dios sobre la tierra.

Finalmente, *algunos cristianos de este tiempo*, tanto católicos como protestantes, han puesto de relieve el nivel del *compromiso*. Conciben así la eucaristía como gesto de entrega de la vida de Jesús que nos convida a entregarnos por los otros en acción liberadora. Palabra y sacramento tienen su valor, pero se entienden solamente en esa perspectiva. Una palabra que se acoge en actitud cerrada, de intimismo fiducial, resulta insuficiente: queda fuera de nosotros, no transforma de verdad nuestra existencia. Tampoco el sacramento celebrado por sí mismo, en plano ritualista, resulta suficiente. El cristianismo es más que una liturgia de misterios, vivida sólo dentro de la iglesia. La oración del cristianismo desemboca en vida. Por eso, la antigua oposición entre palabra (protestantes) y misterio (católicos) debe superarse en el espacio de la vida interpretada como acción liberadora en favor de los cautivos y oprimidos de la tierra.

Nosotros aceptamos el esquema precedente: la eucaristía es, por tanto, palabra y sacramento que se abren a la vida. Es palabra que se vuelve activa dentro de los fieles, como una semilla de justicia

que nos hace creadores de reino sobre el mundo. Es, a la vez, un sacramento que nos lleva al centro de la vida para celebrarla en actitud de gozo y entrega por los otros.

2. Trasfondo trinitario

La liturgia cristiana es, ante todo, *eucaristía*, es decir, acción de gracias que los fieles cristianos dirigen hacia el Padre. La actitud de los creyentes ante Dios se expresa de diversas formas: pavor ante el misterio, dolor que nos retuerce, amor que nos fascina, angustia y emoción, alegría, exultación y llanto. Todos esos gestos y otros muchos constituyen la savia de la vida religiosa, la respuesta del hombre ante el fulgor de lo divino. Sin embargo, los auténticos cristianos deben lograr que predomine otra actitud: en la raíz de lo que buscan, dicen, sienten, por encima de terrores o fascinaciones, ellos han venido a descubrir y proclamar su acción de gracias. Por eso lo que viven ante Dios se llama *eucaristía*: se reúnen ante el Padre de quien brotan todas las grandezas del cielo y de la tierra; reconocen su presencia, cantan su grandeza y agradecen su don originario. Esta es la oración oficial de los creyentes. Los fieles que se juntan en plegaria no se empeñan en buscar respuesta a los problemas; no se angustian, no discuten, no planean la manera de cambiar la tierra. Vienen para realizar algo que es mucho más valioso: se juntan con el fin de darle gracias a su Dios, en el gesto solemne del prefacio: «En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación darte gracias, siempre y en todo lugar, Señor, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno, porque...». Así comienza la palabra clave de la iglesia. Los creyentes reunidos ya no tienen que estudiar y resolver problemas. Tampoco se han juntado para maldecir y lamentarse. Se reúnen y se juntan sobre todo para dar gracias al Padre.

En segundo lugar, la liturgia de la iglesia es *comunión con Cristo*. ¿Por qué le damos gracias a Dios Padre? Por los muchos dones de su vida, por la vida misma y, sobre todo, por el don de Jesucristo. Mirando hacia Jesús, hemos podido descubrir que nuestra historia no es lugar de perdición, campo de angustia: estamos cimentados, apoyados, en el don

de Cristo. Por eso, la alabanza de Dios Padre (eucaristía) se convierte en el recuerdo solemne de Jesús, esto es, *anámnesis*. La oración nos lleva al evangelio con su historia: no nos introduce en un espacio superior de trascendencia en el que Dios habita, desligado de las cosas de la tierra. Al contrario, la plegaria de la fe (la eucaristía) nos conduce directamente a Cristo, llevándonos al campo donde viene a explicitarse, condensarse, celebrarse su vida entre nosotros: recordamos el pasado de su vida, vivimos su presencia pascual en los creyentes (comunión) y anticipamos su vuelta escatológica. Por eso, orar implica hallarse con Jesús: es evocarle, celebrarle, recibirle como triunfador sobre la muerte y fundamento de la vida. De esa forma, la oración se vuelve encuentro personal con Cristo y campo de vida y surgimiento de la iglesia.

ESQUEMA

- *Eucaristía*. Significa acción de gracias que nosotros, los creyentes, dirigimos a Dios Padre. Así expresamos nuestra vida-amor filial, por medio de Jesús: agradecemos el don de amor del Padre.

- *Anámnesis*. Significa recuerdo. Los cristianos guardamos la memoria de Jesús como tesoro que enriquece nuestra vida, en fiesta de amor y mesa compartida. Así lo celebramos jubilosamente al reunirnos en gesto de plegaria.

- *Epticlesis*. Significa invocación. Unidos por Jesús y convocados por el Padre, los cristianos invocamos la presencia de su Espíritu y vivimos ya su vida de amor definitivo; hemos triunfado del miedo, de la lucha y de la muerte.

En tercer lugar, la oración de la iglesia es *epiclesis*, es decir, *invocación del Espíritu Santo*. Sólo de esta forma se completa su misterio trinitario. Damos gracias a Dios Padre porque, recordando a Cristo, recibimos la presencia transformante de su Espíritu. Así, llamamos al Espíritu dentro de la gran

celebración para que venga y transfigure (transubstancie) el pan y vino de la historia, de manera que se vuelvan cuerpo y sangre del Cristo, dentro de la iglesia. Le invocamos, en segundo lugar, para que congregate a los hermanos reunidos en plegaria, suscitando así la iglesia como cuerpo del Señor resucitado entre los hombres. Por encima de las fuerzas de esta tierra, más allá de los poderes de la historia, los orantes de la eucaristía viven sostenidos, potenciados por la fuerza de Dios que es el Espíritu. Por eso, su oración es ante todo «carismática»: es el signo y sacramento de la gracia de Dios sobre la tierra. Todo el gesto, todo el ritmo y la riqueza de la eucaristía se funda y se realiza en el Espíritu: orar es penetrar en el misterio de su gracia, de manera que esa gracia nos penetre, nos transforme, nos recree, haciéndonos presencia misteriosa de Jesús sobre la tierra.

La oración cristiana culmina, conforme a lo indicado, en perspectiva trinitaria: a) *en relación al Padre, se llama eucaristía*: vinculados con la creación, desde el fondo de la historia, los fieles de Jesús alaban y bendicen a Dios Padre, en gesto siempre nuevo de acción de gracias; b) *en relación al Hijo, esta plegaria se vuelve comunión*: los fieles recuerdan a Jesús, de tal manera que su vida se convierte así en espacio de encuentro con el Cristo, dentro de la misma historia; c) *en relación al Espíritu, debemos resaltar la experiencia pneumatológica*: el mismo Dios Espíritu ilumina con su vida nuestra vida, haciéndonos vivir en actitud de gozo y transparencia.

3. Pasado, presente y futuro de Jesús

De los tres elementos arriba señalados, queremos destacar ahora el segundo: la eucaristía se define como presencia sacramental de Jesús en medio de los fieles que celebran su recuerdo, cantan su grandeza, aguardan su venida. Esta presencia de Jesús habrá de ser cuidadosamente definida, separándola del mito del eterno presente de Dios, de que nos hablan las viejas religiones.

La *religiones paganas* sacralizan el ritmo de unidad o algún aspecto privilegiado del gran cosmos (de la naturaleza). En un determinado aspecto, todo

gira, todo pasa y todo torna sobre un mundo sometido al ciclo indefinido de las cosas. Pues bien, en medio de ese flujo, a través del rito religioso, los creyentes vienen a ponerse en contacto con lo eterno: se les abren los ojos y descubren el tiempo originario; se les cambia el corazón y viven vinculados al misterio primordial, eterno y siempre repetido, del origen de las cosas.

Por el contrario, *la celebración cristiana* del misterio, a través del gesto eucarístico, nos lleva a un campo de experiencia muy distinto: nos conduce al tiempo de Jesús, nos fundamenta en su historia salvadora. No se trata, por tanto, de escapar del tiempo y refugiarnos en lo eterno. Lo que importa es asumir la historia bien concreta de Jesús, con su pasado, su presente y su futuro, como fuente universal de salvación.

a) *La eucaristía recuerda el pasado de Jesús*

Hay recuerdos que se borran, se deslíen y destrazan, con el paso de los tiempos: la humanidad sigue avanzando, sin memoria y ciega, sobre ruinas de edificios destruidos. Pues bien, en contra de eso, la oración de los cristianos quiere conservar y celebrar por siempre una memoria: guarda el recuerdo de Jesús, la gracia de sus gestos, el poder de sus palabras, el fulgor de su figura. Ese recuerdo es fundamento de la eucaristía.

Se trata de un recuerdo histórico. Los fieles de la iglesia ya no evocan y reviven el presente inmemorial de Dios, sino el pasado concreto de Jesús, su muerte bajo Poncio Pilato, su comida de amor con los discípulos, su pascua. De esa forma, en gesto de gran celebración, emerge ante los fieles el tiempo fundante de la entrega de Jesús, la fuerza de su muerte.

Esa presencia de Jesús nos lleva hasta la hondura del misterio, porque «Dios estaba presente en Cristo, reconciliando el cosmos consigo mismo» (cf. 2 Cor 5, 19) y culminando así su creación. Por eso recordamos el pasado de Jesús, en el que Dios ha querido recrear el cosmos, como de manera convergente han mostrado Juan y Pablo.

Por eso, culminando lo que estaba esbozado en las celebraciones litúrgicas de las religiones de la naturaleza, la eucaristía nos arraiga en el principio de la nueva creación de Dios, que es Cristo. Pero debemos mantener bien la diferencia: ya no estamos cimentados en un presente eterno de Dios que se revela siempre idéntico en el cosmos. Por medio de la pascua, conservamos la vida de Jesús, el Cristo. Por eso le encontramos dentro de la historia y allí le recordamos. Si en un momento dado su figura individual e histórica acabara, acabaría el cristianismo, convertido en pura ideología o mito.

b) *La eucaristía celebra la presencia de Jesús*

Así actualiza la memoria del que ha sido (ha muerto y ha resucitado). Esto significa que Jesús es el gran *presente*: frente a todos los que niegan el momento actual, frente a todas las nostalgias de un pasado esplendoroso pero muerto, frente a todas las posibles utopías de aquellos que sólo valoran el futuro, Jesús se manifiesta en el momento actual. Por eso, nuestro tiempo es tiempo lleno de Jesús, fundado en la gracia de su entrega por nosotros.

Pero esa presencia de Jesús no puede interpretarse en clave de presente intemporal, eterno. Jesús sigue siendo el que fue y ya puede actuar porque es el que vendrá. Por eso, su presencia tiene un *carácter pascual y personal*. Es presencia pascual, de tiempo pleno, realizado, ya resucitado (no eterno). Es también presencia personal: como Hijo de Dios encarnado, actualiza en nosotros el misterio fundante del amor divino en su misma entrega y donación humana.

Este es un tema que resulta teológicamente difícil de explicar, porque se cruzan diferentes aspectos y momentos del misterio. Por eso lo dejamos así, sencillamente esbozado. Por ahora es suficiente saber esto: la eucaristía de Jesús hace presente a Dios, pero es también presencia del hombre pascual, resucitado. Más tarde mostraremos sus dos rasgos fundantes, creadores: a) Jesús está presente *como sangre derramada*, esto es, como aquel que se entrega por los otros, dando por ellos su vida; b) *Jesús*

está presente como pan que se comparte entre los fieles, haciendo que así puedan vivir en comunión.

c) *La eucaristía anticipa el futuro de Jesús*

Jesús anunciaba ya el reino; el banquete de vida de Dios para el hombre. Como signo de reino, ofreció perdón a los perdidos, gracia a los que estaban alejados, vida a los enfermos... Todo su camino en el mundo era un signo anticipado de aquel reino.

A partir de aquí, se entiende ya nuestra palabra: la eucaristía es, dentro de la iglesia, el signo primigenio del banquete y de la vida que Jesús ha proclamado, el signo de su reino. Por eso, ella despierta y alimenta la esperanza escatológica de Dios sobre la tierra; nos hace pregonar la hermandad definitiva en el amor, el goce de la vida compartida, el reino.

En ese aspecto, la eucaristía es misterio de esperanza, pues celebra y anticipa aquello que vendrá. Por eso, en el centro de su gesto, los fieles hacen suya la palabra primigenia: ¡ven, Señor Jesús! Lógicamente, cuando el presidente nos invita a compartir la comunión del Cristo, advierte que ya estamos invitados a la cena del Señor, a la comida plena de su reino. De esa forma, lo que ahora celebramos y cantamos es un anticipo de aquello que un día cantaremos con el Cristo, en el misterio de la gloria. Lógicamente, actualizando el pasado de Jesús y anticipando su venida salvadora (parusía), la gran celebración cristiana nos sitúa en el mismo centro de la historia. Vinculados con Jesús, volvemos a nacer, nacemos a la vida como gracia. Vinculados a Jesús, aprendemos a morir: de alguna forma anticipamos ya el camino de la muerte al vivirla como triunfo final de Jesucristo, pascua redentora.

4. Presencia de Cristo. Los signos del vino y del pan

Retomemos los signos anteriores del vino y pan como expresión de la presencia de Jesús. Ellos constituyen el centro cristológico de la eucaristía: orar

implica, en esta perspectiva, revivir el sacrificio de Jesús e introducirse en su misma comunión de vida.

a) *Oración sacrificial. Fiesta del vino*

Estrictamente hablando, pudiéramos distinguir oración y sacrificio. Sacrificio es una ofrenda que los hombres presentan ante Dios en señal de gratitud, sumisión o reverencia. Oración es el diálogo que entablan con su Dios. Sin embargo, en un nivel cristiano, los dos gestos vienen a encontrarse: *sacrificio* primigenio es la vida de Jesús, abierta hacia Dios Padre, en gesto de obediencia radical y entrega por los hombres; pues bien, la misma vida de Jesús es *oración*, al entregarla en manos de Dios Padre.

La oración eucarística actualiza el sacrificio de Jesús. Por el signo del vino compartido, bendecido y celebrado, Jesús se hace presente entre sus fieles como sangre derramada. «No quiero sacrificios (de animales); por eso he dicho: aquí vengo a cumplir tu voluntad» (cf. Heb 10, 5). Esta es la plegaria primigenia, plegaria que culmina en la actitud del huerto de los olivos: Jesús ofrece su vida, todo el desgarrón de su existencia, a fin de cumplir la voluntad de Dios, abriendo así un camino para el reino. Esto es lo que asume y actualiza ya la eucaristía: Jesús como sangre derramada es sacrificio para el reino, es vida que se entrega en manos de Dios, para los hombres.

Sólo a partir de ese sacrificio, fundándose en la cruz de amor de Cristo, como vida que se ofrece por la vida del mundo, recibe su sentido la unión interhumana y se sustenta la vivencia del misterio. La comunión sólo es posible allí donde los hombres regalan su existencia, donde pierden su vida por los otros. Por eso, sin la sangre de la ofrenda o sacrificio de Jesús, resultaría imposible la unidad interhumana que se expresa por el pan, la comunión del cuerpo que reúne a los dispersos, congregándoles en gesto de solidaridad y entrega mutua. Sólo en este fondo comprendemos el misterio de Dios interpretado como amor que da la vida, como vida que se extiende de manera creadora en medio de los hombres.

Cuando los cristianos asumen la oración eucarística y celebran el gesto de Jesús, actualizándolo

de forma salvadora, están siendo invitados a lograr que su existencia se haga sacrificio por los otros. La comunión del vino de la sangre de Jesús sólo recibe valor pleno de oración cuando se asumen sus dos planos: uno receptivo, otro activo.

Primero hallamos el *gesto receptivo*: el creyente acepta el don de gracia de la sangre de Jesús, la asume como fuerza de perdón y garantía de amor que le libera de todos los principios de egoísmo y podredumbre de la tierra. «Me amó y se entregó por mí»: me sigue amando y me sostiene con su sangre; tal es el principio de toda eucaristía (cf. Gál 2, 20).

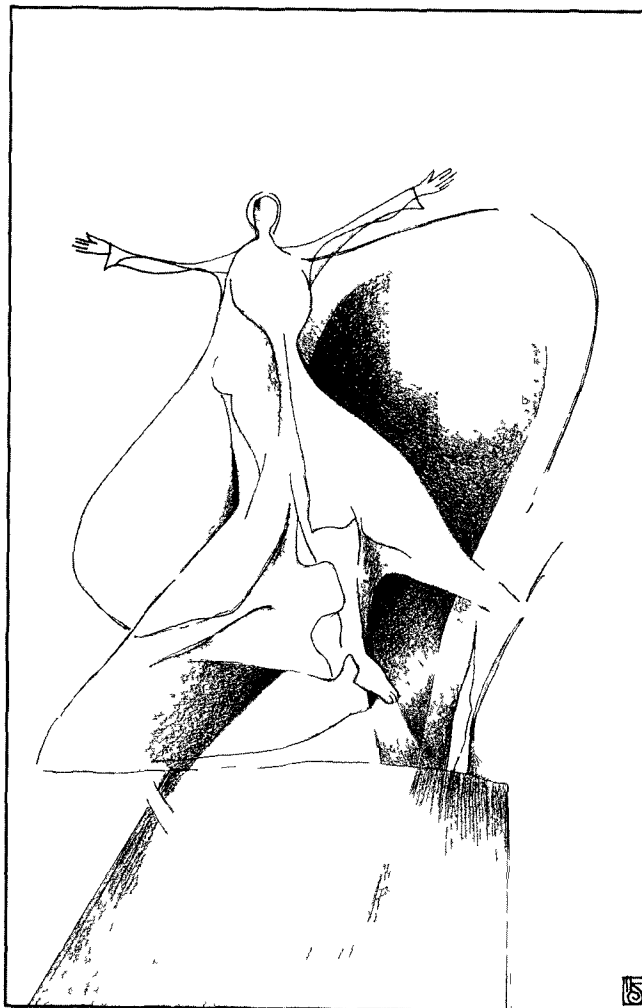
Después viene el *elemento activo*: por Cristo y desde Cristo, he de expresarme como vida que se ofrece por los otros. Existo de verdad en la medida en que me entrego, vivo en cuanto bebo la sangre de Jesús y, de esa forma, empiezo a derramar la propia sangre de mi vida (bienes y persona) por los otros. Yo mismo me convierto así en eucaristía. Mi vida, siendo mía, no me pertenece: la voy dando en un gesto de amor y redención por los que están necesitados. De esa forma voy formando, actualizando el cuerpo-sangre de Jesús sobre la tierra.

El sacrificio eucarístico se vuelve así lugar de auténtica *oración liberadora*. Sólo habrá liberación de los demás, cambio del mundo y justicia interhumana, en la medida en que los hombres vayan entregando la existencia, poniéndola al servicio de los otros. Así, la eucaristía, al celebrar la muerte salvadora de Jesús, celebra el gesto y muerte (entrega) de todos los hombres y mujeres que en el mundo siguen derramando su vida por los otros. Sólo así puede encontrarse y sólo así culmina el más hondo sentido de la eucaristía: a través del sacrificio de muchos creyentes (en la sangre de Jesús) se va tejiendo un lugar de comunión (también fundado en Cristo) donde todos puedan encontrarse como hermanos. Este es el sentido creador del vino, signo de la sangre de Jesús, en la eucaristía.

El vino es alegría de la vida, es gozo y fiesta: es aquello que desborda el plano de las necesidades inmediatas (es lujo y no necesidad) y nos conduce al lugar donde es posible vivir en actitud celebrativa. Pues bien, allí donde Jesús convierte su existencia en don de amor y entrega por los otros, lo explicita

en la señal del vino. No se presenta en actitud dolorida y martirial, que carga sobre las espaldas de los otros. Al contrario, Jesús mismo nos ha dicho: «Cuando ayunéis, perfumad el rostro, ungid la cara...» (cf. Mt 6, 16-18). Por eso, cuando él mismo ofrece su vida en sacrificio, la ha venido a presentar como un regalo, en don de fiesta compartida que se expresa por el vino.

Sin duda alguna, el sacrificio cuesta. Se trata de asumir la vida y convertirla en don de amor y gra-



cia. Se trata de ofrecer todo el amor, como la sangre que se da y se pierde, gota a gota, por los otros. Pues bien, en esa misma actitud de sacrificio, Cristo se presenta como vino: hace su vida don de fiesta. Significativamente, el vino es «lujo de los hombres». Es innecesario, aunque resulta muy valioso para la vida y convivencia. Pues bien, ese mismo vino del amor, del gozo y de la fiesta es el que Cristo toma como signo de su entrega por el reino.

Por eso, celebrar el gran misterio de Jesús con la señal del vino (no del agua) significa interpretar la entrega de la vida como fiesta que se ofrece por los otros. Verdadero sacrificio es la alegría de la vida compartida, en gesto de amor, hacia los hombres. Por eso, en el nivel del vino, Cristo nos sitúa sobre un plano de vida que desborda y sobrepasa el nivel de lo que es sólo necesario. Los hombres pueden vivir a pan y agua, pueden mantenerse en cautiverio, en opresión, en puro ayuno. Pero sólo pueden celebrar si tienen vino (o un equivalente). Sólo pueden celebrar si es que la vida se convierte de esa forma en don que les desborda, en signo de amor que ellos ofrecen y comparten, en un gesto de entrega de la vida. Allí donde el ritual del viejo sacrificio de la pascua situaba el cordero ya sacrificado, Jesús ofrece el vino de su fiesta. Frente al puro licor que nos embriaga o la droga que destruye la conciencia, el evangelio nos pone el vino sobrio de Jesús, el gozo compartido de la entrega de la vida.

b) *Oración de comunión. Pan compartido*

Muchas veces se ha querido distinguir entre *amor* que nos pondría en unión con los hermanos y *oración* que nos pondría en unidad con el misterio. Es claro que, tomados en sí mismos, los aspectos son distintos. Los gestos de amor suscitan un movimiento de solidaridad que vincula a los hermanos y les lleva a formar grupos de amistad o fraternidad humana. La oración, en cambio, es la apertura interior del corazón hacia el misterio. Sin embargo, ambos aspectos se encuentran vinculados desde el Cristo: su *oración* a Dios se expande y se realiza como gesto de *amor* comprometido hacia los hombres. Pues bien, desde ese fondo podemos plantear mejor el tema.

La eucaristía es *comunión, como presencia de Cristo entre los hombres*. Es presencia reflejada simbólica y realmente en el pan que se reparte, el pan que es cuerpo del Señor que comulgamos cada uno de los fieles. Esa comunión del pan sólo se puede vivir y cultivar como oración, en transparencia profunda y misteriosa.

La eucaristía es *comunión, como encuentro que vincula a los creyentes*. Cristo lleva a la unidad de los hermanos; les convida en una mesa, les convierte en pan comunitario. Así la unión fraterna está fundada en la presencia de Cristo que se expande hacia los fieles; por medio de ella, el mismo signo de oración, centrado en la experiencia de la pascua, se convierte en principio de unidad entre los hombres.

Precisemos mejor esos aspectos. Hemos dicho que la eucaristía es *comunión con el Señor*, es decir, presencia de Jesús entre los hombres, suscitando la *unidad del cuerpo de la iglesia*. Desde ese fondo eucarístico entendemos lo que implica el simbolismo paulino o pospaulino de la iglesia como «cuerpo del Cristo», el simbolismo de la vid y los sarmientos (cf. Jn 15), la figura del hijo del hombre que unifica en su persona las personas de los hombres (Mt 25, 31-46). La eucaristía, vivida en oración y celebrada como fiesta solemne de la iglesia, constituye la expresión privilegiada del misterio de unidad que todos formamos en el Cristo. Por eso desarrolla signos de solidaridad y va gestando aspectos nuevos de vida compartida.

Hemos dicho que la comunión (compromiso de solidaridad de los hermanos en la iglesia) está fundada en la acción de sacrificio de Jesús y de los hombres. Ahora tenemos que dar un paso más: la unión de los creyentes en el Cristo ha de expresarse por el pan y ha de vivirse como misterio en el Espíritu. Estos rasgos son, a mi entender, complementarios.

Precisemos *el signo del pan*, teniendo al fondo lo ya dicho sobre el vino. Dijimos que el vino es fiesta, lujo de la vida que se abre en amor hacia los hombres. El pan, en cambio, es *la comida cotidiana*. Así, pedimos con Jesús: «el pan nuestro de cada día, dánosle hoy...». Es el pan que necesitamos para subsistir, en trabajo y fraternidad.

Sería algo carente de sentido que pidiéramos a Dios diciendo: «el vino de cada día, dánosle hoy...». No pedimos vino, pero lo plantamos, lo criamos y lo compartimos, como signo de la entrega de Jesús y fundamento de fiesta de la tierra. Pues bien, para que el vino pueda celebrarse, es necesario el pan de la comida cotidiana, que vincula a todos los hombres sobre el mundo, en trabajo y mesa compartida.

Significativamente, la comunión no está simbolizada en el cordero de la pascua, que es cordero de fiesta muy particular, que los creyentes ordinarios o más pobres sólo toman una vez al año. La nueva comunión en Cristo se halla abierta a todos, puede realizarse cada día. Por eso la vivimos, celebramos, compartimos con el «pan cotidiano», en medio de la vida normal y las tareas sobre el mundo. El pan es, por tanto, la señal primera de unidad entre los hombres: no es unión de puro pensamiento o de intenciones, de deseos, emociones o experiencias religiosas; es la unión concreta del trabajo compartido y de la mesa en la que todos reciben un lugar; es la unión que se explicita como cuerpo, humanidad transparente y solidaria que se funda en Cristo.

Pero esta unión del cuerpo (plano material, de encuentro humano, de comida compartida) sólo puede realizarse y culminar *por el Espíritu*. El principio radical de la unidad de los creyentes no está en leyes de este mundo, ni en poderes económico-sociales. La unidad se funda en Cristo que ha entregado su Espíritu, su vida por los hombres. Llegamos de esa forma al modelo primigenio del amor y del encuentro: el Hijo y el Padre en el Espíritu.

Ciertamente, la gran fiesta del pan que es la ple-garia eucarística no puede cerrarse en un nivel de unión espiritualizante, pues abarca todos los aspectos de la vida de los hombres. Sin embargo, es primordial el plano del Espíritu: nos une la gracia de su vida, aquel misterio que sólo en oración puede captarse y fomentarse. En ese aspecto, la gran fiesta de la eucaristía implica unión de corazones, diálogo fraterno que vincula en amor y transparencia (en Espíritu de Dios) a los creyentes.

5. Nota final. Oración de misterio

La eucaristía es misterio de fe. Todo lo que en ella se celebra adquiere su sentido a partir de la presencia del Hijo de Dios, que se hace pan de vida humana siendo, al mismo tiempo, trascendente a nuestra vida. Todo en ella pertenece al campo donde el hombre sale de sí mismo y se sorprende en manos de la plena gratuidad, más allá de todos los gestos, palabras y signos de la tierra.

¿Qué es misterio? Es el secreto, aquello que reborda los estratos de la vida de los hombres sobre el mundo, aquello que no puede traducirse en actitudes o palabras de la tierra. Al llegar a este momento, descubrimos que la eucaristía es más que sacrificio (entrega mutua desde Cristo); es más que comunión (solidaridad mesiánica). Es misterio de la fe, es un elemento de la vida de Dios que se explicita y se revela en nuestra vida.

Precisemos. La eucaristía concebida como *sacrificio y comunión* nos lleva al gesto de la entrega y solidaridad fraterna. La eucaristía como *misterio* suscita otra actitud: la adoración. Quizá en tiempos antiguos, a partir de la reacción antiprotestante del barroco, se habían silenciado excesivamente los aspectos de comunión y entrega mutua, destacándose el misterio: más que compartir y actualizar la vida de Cristo en nuestra vida, interesaba postrarse de rodillas y adorar el pan sacramentado, que solíamos llamar Santísimo de Dios. En estos últimos años, las cosas van volviendo a su cauce, de manera que estamos vinculando comunión, misterio y sacrificio. Sin embargo, en algunos lugares se ha podido correr el riesgo inverso: silenciar la adoración. Por eso quiero destacarla nuevamente.

Es claro que Jesús mismo es quien vive en el misterio de la eucaristía, como principio de comunión y vida que se entrega por los otros. Pero, en la raíz de todo eso, su presencia pertenece a un plano de misterio: es Dios quien viene por su Cristo como signo de alimento y vida trascendente. Esta primera «hierofanía» sacramental suscita una respuesta de adoración y reverencia, de agradecimiento y entrega: nos inclinamos, confesamos la grandeza del Señor que se hace pan y vino para el hombre, le cantamos.

De esa forma penetramos en la paradoja religiosa. A veces nos parece que toda adoración degrada. ¿Cómo someternos sin protesta ante una fuerza que nos niega, nos subyuga, nos aplasta? ¿Cómo silenciar la rebeldía frente a un Dios que quiere hacernos dependientes, que nos hace más pequeños, que parece disfrutar de la miseria radical de nuestra vida? Así piensan muchos hombres y mujeres de este tiempo, al rechazar la adoración, al rebelarse contra la experiencia religiosa.

Pues bien, la eucaristía nos revela un misterio diferente. No adoramos un poder de imposición que nos aplasta; veneramos y adoramos a la vida que nos hace nacer, que nos sostiene, nos levanta, en actitud de amor gratuito. La señal privilegiada del Dios de Jesucristo no es la fuerza que subyuga, ni una ciencia que nosotros ignoramos; no es tampoco una verdad de rasgos impasibles, ni una esencia superior que nos mantiene siempre niños, sometidos. El Dios de Jesucristo se desvela ante nosotros y se ofrece en el misterio del pan y el vino compartidos, como origen de la fiesta de la vida, como amor que nos libera y nos mantiene de esa forma liberados, en un gesto de amor hacia los otros hombres, nuestros hermanos.

A través de la eucaristía, adoramos al Dios de Jesucristo, al mismo Hijo de Dios presente sobre el mundo como vida que alimenta nuestra vida. Por eso, al adorar a Cristo-eucaristía, pierden su sentido las señales de la imposición antigua, los signos inhumanos, los poderes de tipo esclavizante. Queda simplemente el milagro de la vida que se entrega y se comparte, se da, se multiplica; queda el milagro de un amor que se explicita y transparenta en el banquete creador del nuevo cuerpo de los hombres solidarios, que caminan hacia el reino.

Adorar implica recibir, reconocer la vida de Dios como principio creador de nuestra vida. Parece que el hombre actual pretende sacudir todos los restos de una posible adoración y entrega religiosa. Quiere ser independiente, realizarse sólo por sí mismo. Sin embargo, una y otra vez está corriendo el riesgo de entregarse en manos de poderes que le encierran, le destruyen, le subyugan (lucha por la vida, idolatría del poder, del progreso, de la ciencia, etc.). Pues bien, en contra de eso, el cristianismo

ofrece un lugar de adoración que resulta humanizante: nos presenta el pan que es vida de Dios y nos invita a realizar y compartir la vida; nos presenta el vino de Dios y nos anima a dar la vida por los otros. De esa forma, al adorar, reconocemos la presencia de Dios y nos hacemos solidarios de su misma entrega y vida. Por eso, ya no estamos humillados, aplastados. Todo lo contrario: veneramos el misterio de Dios y lo asumimos libremente, dentro de la misma historia.

APLICACION

- *Reflexionar* de una manera personal sobre los rasgos y momentos de la eucaristía, procurando elaborar el propio esquema vivencial y también celebrativo.
- *Exponer comunitariamente* el fruto de esa reflexión, precisando las funciones que uno a uno y todos en conjunto venimos a ejercer en esa eucaristía. Exponer así las notas de una comunidad eucarística (parroquia, comunidad de base, casa religiosa...), tanto a nivel de adoración-misterio como en plano de unidad y compromiso.
- *Potenciar la celebración*, destacando cada vez algún determinado aspecto de la eucaristía: saludo inicial, liturgia penitencial, canto de gloria, oraciones, lecturas, canto, reflexión, ofrendas, alabanza, adoración, presencia del Espíritu, liturgia de la paz, acción de gracias, etc.

LECTURAS

- J. Aldazabal, *Claves para la Eucaristía*. CPL, Barcelona 1982.
- O. Casel, *El misterio del culto cristiano*. Dinor, San Sebastián 1953.
- J. M. Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*. Sígueme, Salamanca 1985.
- F. X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual*. Sígueme, Salamanca 1980.
- J. L. Espinel, *La eucaristía del NT*. San Esteban, Salamanca 1980.
- M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*. Cristianidad, Madrid 1983.

- J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús*. Cristianidad, Madrid 1980.
- J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*. Ed. Católica, Madrid 1953.
- J. Lécuyer, *El sacramento de la nueva alianza*. Herder, Barcelona 1969.
- L. Maldonado, *La plegaria eucarística*. Ed. Católica, Madrid 1967.

- A. G. Martimort, *En memoria mía*. Vilamala, Valencia 1965.
- J. M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de la salvación*. Ed. Católica, Madrid 1983.
- M. Thurian, *La eucaristía*. Sígueme, Salamanca 1965.

11

La oración, experiencia trinitaria

Hemos tratado ya de los *espacios de oración* (mundo, interioridad, comunión e historia). Luego hemos visto los momentos que integran la *oración cristiana* (apertura mesiánica, vida de Jesús, Padre-nuestro, eucaristía). A modo de resumen, culminando lo anterior, esbozaremos aquí la *perspectiva trinitaria*.

La oración es signo vivo de la fe: oramos aquello que vivimos y creemos, fundados en la iglesia. Por eso comenzamos tratando del *símbolo de fe*, como expresión, compendio y clave de toda la oración cristiana. Después desarrollamos los momentos de ese símbolo y presentamos la oración como alabanza dirigida al *Padre*, como recuerdo de *Jesús, el Hijo*, y como experiencia del *Espíritu*. De un modo especial nos fijaremos en ese último aspecto, en la oración pneumatológica.

1. Confesión de fe. Rezar el credo

La confesión de fe o el credo es una fórmula de afirmación creyente muy precisa y condensada, que refleja la experiencia religiosa de una comunidad, unifica su visión del misterio y delimita las fronteras de sus fieles, uniéndoles en gesto interior y separándoles respecto de los fieles de otras religiones.

Estrictamente hablando, sólo tienen confesión de fe unitaria y vinculante aquellas religiones que derivan de una revelación positiva del misterio: judaísmo, cristianismo, islamismo. Las restantes (por ejemplo, el budismo) permanecen en un plano más abierto y general de experiencia religiosa, esto es, no han definido su acceso hacia el misterio en expresiones normativas o fórmulas creyentes.

En función de la experiencia cristiana, nos importa la confesión de fe del *judaísmo*. En ella distinguimos primordialmente dos modelos: uno histórico, otro ético-pactual. Israel ha elaborado una *confesión de fe histórica* que, vista desde Dios, se expresa así: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de la tierra de Egipto...» (Ex 20, 2; Dt 5, 6). Presentada desde el hombre, en su versión deuteronomica, aparece de esta forma:

Mi padre era un arameo errante, bajó a Egipto... y allí se convirtió en un pueblo grande... Los egipcios nos maltrataron... y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo tenso y nos trajo a este lugar, para darnos esta tierra (Dt 26, 5-9).

Situada en ese contexto, la oración implica un gesto de reconocimiento: el orante de Israel acepta la presencia de Dios en su historia y le agradece su ayuda. Orar supone actualizar la fe en el Dios que

actúa. Pues bien, al lado de ésta hay otra *confesión que llamamos ético-pactual*:

Oye, Israel, Yahvé nuestro Dios es solamente uno. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas (Dt 6, 4-5).

Esta es la oración fundamental de los judíos, la que asumen y repiten noche y día como «shema» o distintivo de su propia experiencia nacional y religiosa. Por ella se introducen en el campo de su fe, confiesan que el Dios de la alianza es el único Señor (aspecto pactual) y se comprometen a servirle-amarle desde el fondo de su vida (aspecto ético). Según esto, orar implica hacer consciente el gran misterio de fe y vida que implica ser israelita (cf. Sal 93; 97, etc.).

El cristianismo reinterpreta la confesión de fe judía a partir de Jesucristo: su oración es por tanto una vivencia de la fe, es el compromiso del creyente que se sabe vinculado, en amor y decisión interna, al don de Dios que se ha expresado por siempre en Jesucristo.

En un primer momento, *la confesión está ligada a Cristo*. Así lo muestra el evangelio cuando dice que es preciso que nosotros confesemos o aceptemos su nombre, su acción y su persona (cf. Lc 12, 8-9; Mc 8, 38). Esa aceptación se concretiza en una serie de fórmulas que han sido fijadas por la tradición evangélica y cristiana: tú eres el Cristo (Mc 8, 29); Jesús es el Señor, el Hijo de Dios (cf. Flp 2, 11; Rom 10, 9; Mc 1, 11, etc.). Por medio de esas fórmulas, en gesto de fidelidad y entrega de la vida, el creyente se decide a confiar en Jesucristo y venerarle como enviado de Dios sobre la tierra.

Esta confesión recibe desde el principio un *carácter histórico*: por ella aceptamos el sentido salvador de lo que Cristo es y realiza, especialmente su pascua, como indica de manera ejemplar 1 Cor 15, 3-4: «El Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; fue sepultado; resucitó al tercer día, según las Escrituras; se apareció...». En ésta y otras fórmulas de tipo semejante, aunque a veces más limitadas (cf. Rom 10, 9; 14, 15; 1 Cor 8, 11), el creyente reconoce la presencia de Dios en Jesús y le confiesa como Cristo o salvador de nuestra historia.

La confesión de fe se amplía pronto en un *contexto trinitario*, desde el momento en que la vida-historia de Jesús se abre hacia el Padre y el Espíritu. Las fórmulas binarias (Hijo-Padre) son muy numerosas. En ellas aparecen vinculados Dios y Jesucristo: éste como Señor, aquél como Dios que le resucita (cf. Rom 10, 9). Esa confesión, centrada en el único Dios Padre y el único Señor, que es Jesucristo, atraviesa el mensaje de Pablo y fundamenta la fe posterior de la iglesia (cf. 1 Cor 8, 6; 1 Tim 2, 5-6; 6, 13-14). En un momento dado, con la inclusión del Espíritu Santo, la fórmula recibe un carácter ternario (trinitario). Dentro del Nuevo Testamento, ese esquema que vincula a Padre, Hijo y Espíritu aparece ya como principio inspirador de fe y de confesión cristiana (cf. Mc 1, 9-11; Mt 28, 19; 2 Cor 13, 13; Ef 4, 5). Pero el desarrollo pleno del esquema se realiza sólo en la iglesia posterior.

La confesión de fe del NT, centrada en Cristo, se explicita en los *credos eclesiales*, articulados ya de forma claramente trinitaria. Dos son sus formas principales. El primero es más pequeño, ha sido utilizado en la liturgia bautismal y condensa la adhesión de fe de los creyentes que acceden a la iglesia. Se llama *Credo apostólico o romano* y sigue siendo fundamento de fe de los cristianos; conserva una estructura claramente narrativa y está centrado en el camino de Jesús, Hijo del Padre y principio del Espíritu en la iglesia. El segundo, más teológico, ha sido elaborado en los concilios de Nicea y Constantinopla y, para superar las herejías de aquel tiempo (sobre todo el arrianismo), explicita el sentido de la adhesión creyente a Cristo y al Espíritu; presenta al Cristo como el Hijo eterno de Dios, que participa de la misma «ousia» o sustancia divina, y destaca igualmente el carácter divino del Espíritu. Estas dos son, a mi juicio, las fórmulas centrales de oración creyente; la confesión de fe de los cristianos. Ciertamente, hay otros credos venerables (atanasiano, de Epifanio, toledano...), pero ninguno de ellos tiene ya carácter normativo dentro de la iglesia.

Al llegar aquí, debemos preguntarnos: ¿no hay que separar confesión de fe y plegaria? Ciertamente, en una perspectiva son distintas: la confesión de fe es más objetiva, un compendio de artículos que aceptan todos los creyentes; la oración, en cambio, ofrece un rasgo personal más hondo de confianza,

entrega de la vida. Sin embargo, bien interpretada, la misma confesión cristiana es oración, como ahora indicaremos. Cuatro son en este aspecto sus rasgos principales.

Orar implica *confesar la fe*: se trata de expresar así nuestra verdad como salvados, proclamando la grandeza del Dios que es salvador. Por eso, el credo es oración que se celebra y se proclama, con gran solemnidad, en expresión de compromiso eclesial y fiesta de los fieles.

El credo implica *adhesión personal* a la palabra proclamada. No basta que digamos y aceptemos una serie de verdades abstractas. Por el mismo credo comenzamos a vivir comprometidos con la historia y vida de Jesús, como persona que nos llama al seguimiento y nos conduce, en el Espíritu, hacia el Padre.

Este compromiso de fe nos introduce *dentro de la iglesia*. Por eso, el credo es oración fundamental de los creyentes que se unen y se encuentran congregados por la misma confesión ante el misterio. De esta forma, la iglesia se define a sí misma y se realiza como espacio donde Cristo se desvela y donde el hombre encuentra a sus hermanos.

Finalmente, el credo ratifica la *racionalidad de la fe que confesamos*. No quiere introducirnos de manera general en un espacio de misterio inexpresable (un panteísmo difuso); tampoco nos conduce a un Dios que se clausura en la historia israelita. El credo de la iglesia abre el sentido de la fe como misterio que se ofrece a todos los pueblos de la tierra, en la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu (cf. Mt 28, 19).

A partir de aquí, podemos afirmar que el credo contiene en forma condensada la verdad de todas las restantes oraciones. En su trasfondo comprendemos la alabanza dirigida al Padre, el recuerdo de Jesús, la vivencia del Espíritu. De ese modo se formula y explicita el contenido trinitario de toda la oración cristiana.

En ese aspecto, orar implica aprender a decir *creo*. Todas las restantes palabras son un derivado de ésta. Al principio, al fin y al centro de la vida, los cristianos somos hombres que decimos *creo, cree-*

mos. De esa forma nos ponemos de nuevo en el camino de Israel que avanza en fe, a manera de pueblo peregrino; nos unimos también a los enfermos que Jesús ha ido encontrando y curando con su misma palabra de evangelio.

Orar es vivir y cultivar la fe en el Padre, por Jesús el Cristo, en el Espíritu. Esta es la actitud que nos sustenta y nos distingue de todos los restantes hombres y mujeres de la tierra. Es la palabra de una vida que asumimos, como fuente de gozo, en un camino abierto hacia la pascua. Por eso nos conforta el evangelio cuando dice: «Esta es la victoria que ha vencido al mundo, vuestra fe» (1 Jn 5, 4). Esta es la victoria y plenitud de nuestra vida en el camino de la historia.

2. Creo en Dios Padre

La oración tiende hacia el Padre en un camino de trascendimiento que nos lleva hasta el principio fontal de toda vida. Nos ponemos en manos del misterio donde cesan las palabras y se apagan las certezas anteriores. Sólo en esa hondura viene a iluminarnos la más honda luz de gratuidad, el Dios a quien Jesús nos muestra como Padre.

Por eso, desde un punto de vista cristiano, la oración no es un proceso de realización o intimidad en que venimos a fundirnos con el todo de este cosmos, la verdad del absoluto o el sentido de la historia. La oración nos introduce en ese espacio de plena trascendencia donde, dirigidos por Jesús, miramos, admiramos y decimos: ¡Padre! La oración cristiana empieza siendo, por tanto, búsqueda del Padre. Sabemos que el principio originario de la vida no es silencio; no es tampoco la marea siempre repetida de este cosmos, ni la lucha de la historia. En el principio se halla el Padre que nos crea, nos aliena y nos redime por su Hijo, en el Espíritu.

Toda oración tiene, por tanto, un elemento de búsqueda del Padre: le encontramos por medio de Jesús, cantamos su grandeza y aceptamos su presencia salvadora en el Espíritu. Por eso, todo intento de «cerrar» la trascendencia, igualándola a la

hondura de este cosmos o al camino de la historia, destruye la verdad del hombre como abierto, niega la experiencia original del Padre.

El cristiano está llamado a respetar ese misterio trascendente, rechazando con pasión todo deseo de negarlo o diluirlo entre las cosas de este mundo. La trascendencia de Dios Padre es principio original y fuente de existencia. Así lo ha revelado con su vida y con su muerte Jesucristo. Por eso, la oración cristiana se define como intento de alcanzar con Cristo la presencia salvadora de Dios Padre. El Hijo mediador y el Espíritu de amor reflejan esa misma trascendencia de Dios y la explicitan y actualizan sobre el mundo.

Según esto, la oración ofrece siempre un elemento de apertura hacia el principio donde brotan las fuentes de la vida, en actitud de adoración, de gozo y esperanza. Pero nosotros no buscamos sin más la trascendencia, dejando que el silencio invada y determine todos nuestros gestos (budismo). Tampoco interpretamos esa trascendencia fontal como poder siempre escondido que no puede nunca pronunciarse, ni expresarse en signos de esta tierra (judaísmo). Nosotros recibimos el Espíritu de Cristo y con el Cristo conocemos la verdad de Dios y pronunciamos ya su nombre: ¡Padre! (cf. Gál 4, 6). En esta perspectiva se sitúa la liturgia de alabanza de la iglesia cuando empieza su plegaria eucarística diciendo: ¡gracias te damos... Padre!

Esta palabra de llamada, que es principio de nuestra confesión creyente (creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso...), llena de sentido nuestra vida. Por encima de todas las restantes expresiones de la historia, conseguimos llegar a la palabra de Dios que es Jesucristo, diciendo de esa forma: ¡Padre!

Pues bien, al llegar a esa palabra descubrimos que *orar es renacer*: volver con Jesucristo al seno de Dios Padre, para reasumir y recrear de esa manera la existencia. Hay un texto muy significativo que nos lleva hasta el lugar de esta experiencia. Nicodemo, maestro viejo, se acerca hacia Jesús. Tiene miedo de venir de día, porque es sabio y no está bien que le confundan con un joven aprendiz. Le interesa la posible novedad de Cristo y le pregunta, en me-

dio de la noche. Entonces oye: «Si no naces otra vez... Si no naces de lo alto, si no naces del agua y el Espíritu» (cf. Jn 3, 1-5).

ESQUEMA

● *Creo en Dios Padre.* La oración es aquí un gesto de confianza originaria: aceptamos el misterio de Dios como principio de vida; así fundamos nuestra vida en el misterio de su gracia. Podemos arriesgarnos en la fuerte lucha de la tierra porque el mismo Dios nos ha creado para realizarnos por medio de la lucha.

● *Creo en Jesucristo, su Hijo, nuestro Señor.* La oración se ha convertido en gesto de confianza dentro de la misma historia: descubro la presencia de Dios en Jesucristo; por eso yo confío en su evangelio y quiero vivir comprometido en su camino de amor generoso y de pascua, en apertura al reino.

● *Creo en el Espíritu Santo.* La fe se vuelve aquí experiencia del misterio de Dios como un amor abierto hacia el perdón, la comunión, la vida eterna. Esta experiencia orante del Espíritu resulta inseparable del camino de Jesús, tal como ha sido explicitado por la iglesia. En ella debe traducirse y encarnarse la oración de fe de los creyentes.

De esa forma, Jesús le ha situado ante el principio de la vida y oración cristiana: el viejo sabio de Israel puede volver a realizarse, como niño, entrando al seno de Dios Padre, que se muestra así como principio de vida verdadera (es madre originaria). Orar es situarse en el seno y en las manos de ese Padre, en actitud de nuevo y profundo nacimiento.

Nosotros estamos en la misma situación de Nicodemo. Nos creemos viejos sabios: tenemos la vida ya acabada, perfecta, realizada. Nos creemos orantes ya desarrollados, con rasgos definidos para siempre. Pues bien, Jesús nos lleva nuevamente hasta el misterio de Dios Padre: nos pone allí, de tal manera que podamos revivir en nuevo nacimiento. Ahora descubrimos que Padre es el que acoge, es el

que ama. Pero Padre es sobre todo el que permite que nazcamos de nuevo, en existencia abierta hacia la gracia.

Por eso en la oración debemos vincular las dos palabras primordiales: creo y Padre. *Creo*, esto es, entrego mi vida en un camino de realización abierta hacia la gracia. *Creo en el Padre* (Madre) que me toma de la mano, que me lleva en su seno, que me acuna, diciéndome ya: ¡vive! Por eso, creer implica estar dispuesto a nacer, en perspectiva cristiana. No tenemos aún la vida terminada. No tenemos el camino ya fijado. Somos hombres y mujeres que conservan eso que llamamos «neotenia», ese «estado naciente» que nos capacita para superar las fijaciones y volver a situarnos nuevamente en brazos (en el seno) de Dios Padre. Quien se vuelve niño y desde el gesto de niño invoca al Padre, el que camina sabiendo que su vida no se encuentra todavía terminada, el que confía en el misterio de Dios Padre desde el mismo camino de la historia... ése es quien sabe orar como cristiano (cf. Mc 9, 33-37; 10, 13-16 par).

Por eso, en la oración nos vinculamos siempre con Jesús, el Hijo, haciendo nuestro su camino de apertura al Padre; por eso mantenemos vivo el espíritu de la filiación, que nos permite repetir de forma nueva y creadora la palabra ¡Padre! (Gál 4, 5-6; Rom 8, 12-17). No somos servidores, un hato de esclavos que Dios habría hecho para mantenernos dominados. Somos hijos, somos libres. Por eso, la plegaria abierta al Padre es ejercicio de vida en filiación, es libertad hecha palabra de llamada y alabanza.

3. Creo en Dios Hijo, Jesucristo

A Dios Padre le buscamos y llamamos desde el Cristo. Al Hijo Dios, en cambio, le hemos encontrado dentro de la historia, como Dios que se hace carne entre los hombres. Así le recordamos: «Creo en Jesucristo, su Hijo, nuestro Señor, que nació de la Virgen María, padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado. Resucitó al tercer día...». Estas palabras constituyen el centro de la fe y de la oración cristiana.

En un *nivel de mito*, el recuerdo de los fieles conducía hasta el espacio primordial de Dios que vence al caos y organiza el cosmos. Platón ha estructurado este recuerdo de forma filosófica: todo el proceso de oración y vida de los hombres se desvela a modo de camino de búsqueda que tiende (nos conduce) a la raíz de nuestro ser, allí donde venimos a encontrarnos sustentados, en el mismo ser divino.

El *cristianismo*, en cambio, no recuerda la victoria de Dios sobre las fuerzas enemigas del gran caos (mito), ni pretende conducirnos al recuerdo del principio (Platón). El camino de recuerdo verdadero nos lleva hasta la historia de Jesús, al lugar de su venida (nacimiento), al espacio de su acción liberadora (vida pública), al momento de su entrega dolorida y victoriosa (pascua).

Por eso, la oración del recuerdo tiene forma radicalmente cristológica. Al Padre no se le recuerda; se le ensalza, se le alaba, se le canta. Tampoco se recuerda al Espíritu: se evoca su presencia, se le llama. Por el contrario, al Cristo, Hijo de Dios, le recordamos. Esta es la confesión de fe: afirmar que anduvo entre nosotros, que entregó su vida al Padre por los hombres. Por eso, la oración más cordial de los cristianos es aquella narración en que de un modo reverente, participativo, vamos contando y aceptando los momentos o misterios de la historia de Jesús, proclamándolos con gozo, celebrándolos en fiesta.

Esta oración recibe el nombre técnico de *anámnesis* (recuerdo) y se explicita de una forma oficial y jubilosa dentro de la eucaristía, en el canon de la misa. Dos son, a mi juicio, los motivos que llevan a vivir y celebrar este recuerdo.

Recordamos a Jesús *para alabar y bendecir a Dios*. Esta es la razón más honda de todo nuestro gesto: exaltamos a Dios reconociendo lo que ha hecho por nosotros en el Cristo.

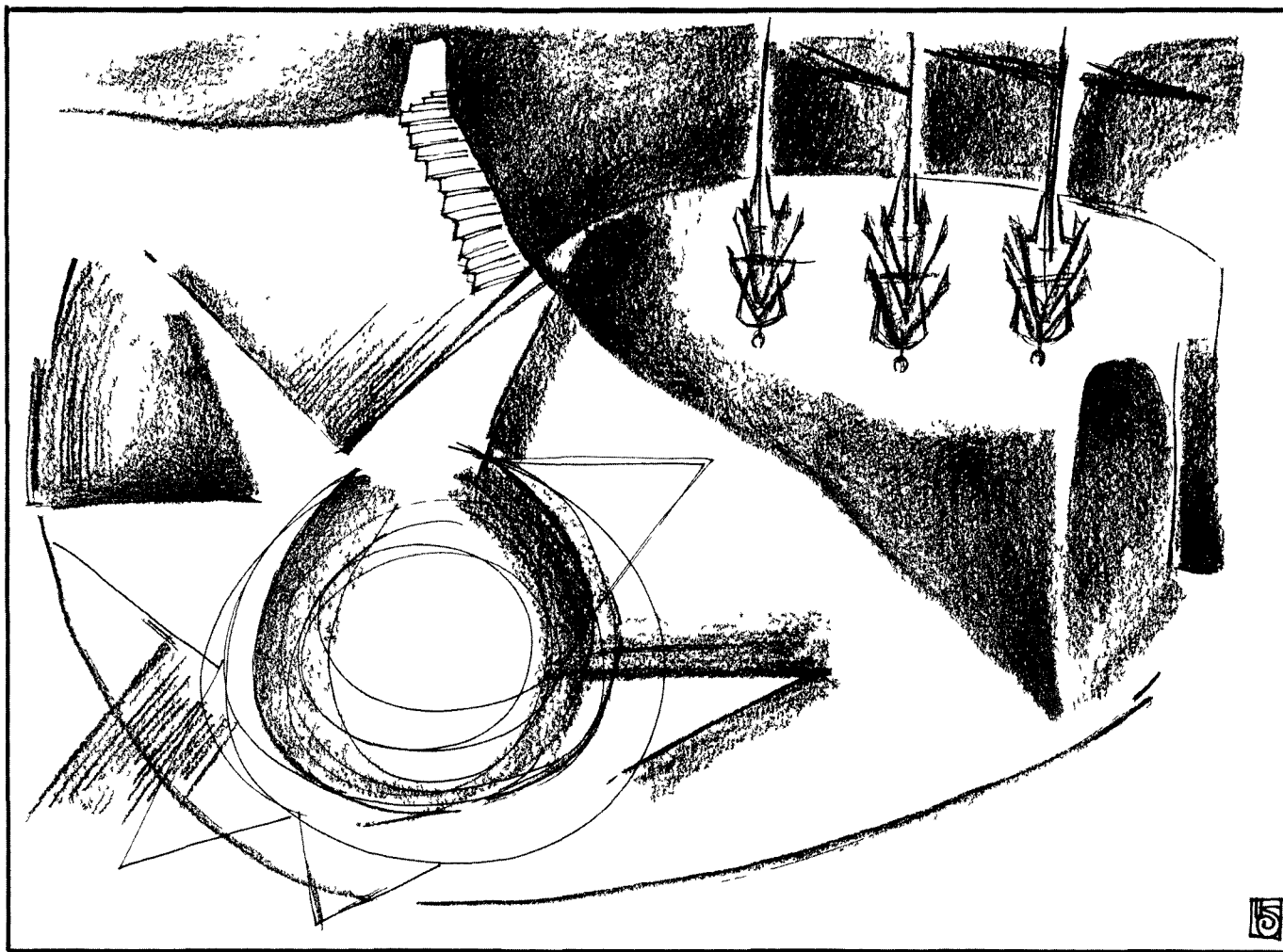
También recordamos a Jesús *para acoger su obra redentora*. Cuando la iglesia reunida, por boca del presidente de la celebración, repite las palabras de la cena de Jesús y narra el gesto de su entrega por los hombres, actualiza su misterio entre nosotros, en medio de la historia.

La celebración del recuerdo supera la distancia temporal y, sin borrar lo ya pasado, ilumina y actualiza el movimiento de vida de Jesús dentro de la iglesia. En este nivel, la verdad de aquello que cantamos en el credo (nació, murió, resucitó, vendrá) se vuelve fundamento de vida para los creyentes. Por medio de la misma plegaria, nuestra vida se convierte en ampliación y presencia de la vida de Jesús.

Oramos, según eso, para asumir y actualizar la obra mesiánica del Cristo. No buscamos un recuer-

do regresivo que nos lleva a la ilusión de lo pasado. Tampoco nos cerramos en un tipo de recuerdo presentista, donde sólo importa la experiencia actual. Este recuerdo nos capacita para realizar el mismo camino de Jesús dentro de la historia. En ese aspecto resultan fundamentales algunos rasgos de la vida de Jesús que ahora anotamos, especialmente su oración de fe.

La *oración de fe* se encuentra vinculada a la presencia y a la acción mesiánica de Cristo entre los



hombres. Jesús iba suscitando un camino de esperanza y creación sobre la tierra. A su lado venían, se agolpaban los enfermos: cojos, mancos, ciegos, mudos, leprosos y tullidos. Pues bien, Jesús no les ayuda desde fuera. No les dice «yo te curo», en actitud de magia transformante. Jesús les va llevando al campo de la fe, hasta el espacio donde ellos mismos puedan decir «creo» desde el fondo de su vida, de manera que crezcan en su vida y la enderecen, la transformen de manera creadora.

En este aspecto, la oración más alta consistía en decir: *creo, pero ayuda mi incredulidad* (Mc 9, 24), *creo que tú lo puedes todo* (cf. Mc 5, 36; Jn 11, 26-27). Quizá pudiéramos decir: *orar es ya creer y creer es ya crear*, o dejar que el mismo Dios actúe de manera creadora en nuestro camino de existencia. *Orar es creer*. Cuando digo *creo*, asumo el presente de mi vida, me asumo y me acepto en un camino en el que Dios se hace presente. No dejo que el demonio de la duda, la impotencia, el odio venza en mi interior y me destruya. Pero, al mismo tiempo, estoy diciendo: *creo en ti*, Jesús. Creo a través de Jesucristo. Por eso tengo que escuchar su palabra y acoger el don de su existencia para así curarme.

Significativamente, esta oración de la fe de Jesús se traduce, a la luz del evangelio, en una especie de poder de *sanación*. Por eso he dicho que creer es crear, dejar que el mismo Dios actúe en mi existencia. Esta oración me aleja, a la vez, del conformismo y de la magia.

El *conformismo* se traduce en aceptar la vida como es o nos parece. La vida está ya hecha, cada cosa tiene su lugar, y así lo acepto. De esa forma vengo a situarme en una perspectiva fatalista, derrotada: me dejo derrumbar y angustiarse en la existencia. Quizá sucumbo al egoísmo de mi gozo, sin tener en cuenta el sufrimiento de los otros: la vida es así, yo me aprovecho de ella sin fijarme en lo que son o hacen los pobres.

La *magia*, en cambio, quiere transformar la vida desde fuera, manejando a los poderes divinos, sin comprometernos de manera personal en la existencia. La oración de magia quiere servirse de Dios (de lo divino) para conseguir provecho propio.

Pues bien, contra conformismo y magia, resalta-

mos la importancia de la *oración de fe*: confío en Dios y dejo que el poder de Dios me anime, dándome confianza por el Cristo. En esta línea nos sitúa el evangelio cuando dice que «todo es posible para los creyentes» (Mc 9, 23). Es aquí donde se entiende la palabra: «Si tenéis fe, diréis a esa montaña...» (Mt 17, 20; 21, 21). La oración de fe nos une con el Cristo y nos sitúa en el lugar en el que Dios ofrece su poder de creación, de amor y entrega, en medio de la tierra.

Esta oración de fe, esta forma intensa de plegaria con el Cristo, nos ayuda a superar las depresiones, los miedos, las angustias, las enfermedades de carácter psicósomático, etc. Pero lo que importa más no es ya la curación externa, es la existencia nueva, renovada, que vivimos desde el Cristo. No hay aquí lugar para sentirnos alejados, como espectadores de un drama que se juega fuera de nosotros. El orante asume la existencia de Jesús y, de esa forma, renace en su existencia.

Recordemos, una vez más, que la oración fundamental de recuerdo de Jesús se llama eucaristía. Al lado de ella, la iglesia conoce y cultiva otras formas de oración menos oficiales, menos importantes, pero igualmente cargadas de sentido. Citaremos tres, a modo de ejemplo.

- *Anuncio del ángel a María* (Lc 1, 28.42). En gesto de participación gozosa, la iglesia ha convertido en plegaria las palabras de saludo del ángel a María (ave, llena de gracia...), uniéndolas a la respuesta de Isabel (bendita tú entre las mujeres...). Esta es, ante todo, una plegaria de recuerdo: a través de esas palabras, los orantes actualizan el misterio de la encarnación del Hijo de Dios, por medio de María.

- *Recuerdo de la pasión*. Más que en una fórmula sencilla, condensada, el recuerdo de la pasión suele expresarse por un gesto complejo: el vía-crucis. Así, el orante acompaña a Jesús en su camino de dolor, actualiza su entrega redentora, se vincula a su propio sacrificio.

- *Recuerdo de la resurrección*. Lamentablemente, la iglesia no ha popularizado que yo sepa (en occidente) ninguna fórmula de recuerdo pascual, independiente de la eucaristía. En esa perspectiva

se podrían emplear las palabras de 2 Tim 2, 8.11: «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos; si con él morimos, viviremos con él». Una plegaria de ese tipo, paralela al Avemaría y asumida de manera intensa por los fieles, resultaría a mi juicio muy valiosa dentro de la iglesia.

4. Creo en el Espíritu Santo

Nos parece fácil recordar a Jesús, buscando al Padre, pero ¿cómo invocaremos al Espíritu? Hemos recibido su gracia, pero no vemos su rostro. Vivimos en su amor, pero resulta imposible recordarle y amarle como al Cristo de quien habla el evangelio. Así debemos precisar lo propio del Espíritu. Más que destinatario final de la plegaria, el Espíritu es la vida, es la verdad y sentido de la misma plegaria que nosotros dirigimos al Padre por el Cristo. A partir de aquí, veremos los aspectos y los temas principales de eso que llamamos «oración pneumatológica».

a) *Espíritu y oración*

El Espíritu es el ámbito y verdad interior de la oración. Orar implica situarse en su campo de existencia, en esa especie de atmósfera divina que enriquece a los creyentes. Por eso decimos que el Espíritu *inhabita* en nuestra vida: nos penetra, nos inunda, nos ofrece su amor como espacio en que nosotros podemos realizarnos plenamente.

De esa forma planteamos aquello que podríamos llamar misterio interno de toda la oración cristiana. Cuando oramos, no vivimos separados de Dios: está en nosotros, sustentando nuestra vida, haciéndonos vivir y trascendernos, el Espíritu de Cristo. De esa forma nos volvemos más profundos, creadores, más hermanos.

El Espíritu es ante todo *interioridad*. Por eso, al llegar hasta el espacio más hondo de la vida, descubrimos que allí habita el mismo ser divino. Orar implica por tanto cultivar radicalmente esa presencia del Espíritu, viviendo así su vida de gracia, de

confianza. En ese aspecto, aquello que en otro lugar hemos llamado «oración de interioridad» (cf. tema 3) viene a mostrarse ahora como oración en el Espíritu.

El Espíritu es también *creatividad*: aquel poder de Dios que, según Rom 8, nos conduce a la filiación y libertad completa de los hijos de Dios. Por eso, orar en el Espíritu supone dejar que la presencia creadora de Dios sea poder de creación en nuestra vida. Nosotros mismos nos volvemos, de esa forma, creadores: podemos asumir y culminar nuestra existencia en el Espíritu de Cristo.

Finalmente, el Espíritu es *poder de comunión* que nos permite vivir en unidad de amor con los hermanos (los amigos). En oración descubrimos la presencia del Espíritu de Dios como unidad del Padre con el Hijo. En oración tenemos que expresar nuestra existencia como amor hacia los otros.

Reasumiendo los rasgos anteriores, podemos afirmar que el Espíritu sostiene nuestra vida y transforma nuestra muerte. *Sostiene nuestra vida* allí donde parece que la vida se derrumba: fundado en Dios, descubro que no valgo por aquello que yo hago, que yo tengo o que yo puedo; valgo porque el mismo Espíritu de Dios me hace valer con su asistencia. *Transforma nuestra muerte* porque es «Espíritu de aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos». «Por eso, aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos vivificará también nuestros cuerpos mortales, por medio del mismo Espíritu que habita en nosotros» (Rom 8, 11). De esa forma, nuestra vida y nuestra muerte se desvelan como espacio de presencia del Espíritu, a través de la plegaria.

En esta perspectiva podemos dar un paso más y sostener que la oración de los cristianos aparece como *experiencia carismática*: nos introduce en el lugar de la presencia gratuita, espontánea, creadora del Espíritu que actúa, por medio de Jesús, entre nosotros. Por eso, la oración ha de vencer todos los miedos: tenemos que rasgar las máscaras que cierran nuestros ojos, los velos que nos tapan y nos impiden descubrirnos, transformarnos, desde la plegaria.

Toda oración reasume, de algún modo, la expe-

riencia de pentecostés. La comunidad reunida se prepara desde Cristo para el reino. Pues bien, en medio de la espera, los creyentes reciben el Espíritu, poder de creación que rasga el techo viejo de este mundo, rompe la clausura de la casa donde estamos encerrados y nos abre como testigos de su gracia sobre el mundo. Los orantes se descubren, de esa forma, transportados, recreados por la misma fuerza de Dios que ya actuaba en Cristo. Se hallan dentro de eso que pudiéramos llamar el gran «volcán» o terremoto de Dios: sopla su viento, arde su fuego, llega el agua de su gracia y las palabras viejas de la tierra se convierten en palabra jubilosa de esperanza (cf. Hch 1).

Esta experiencia carismática supone una ruptura de nivel: los nuevos creyentes se descubren recreados en el Cristo, como miembros de la iglesia escatológica. Ellos forman una comunión de liberados, nueva creación que surge por la fuerza del Espíritu de Cristo. Pues bien, en ese espacio de nueva creación nos encontramos igualmente nosotros, los cristianos de este fin del siglo XX: aquí estamos, dejando que la ola del Espíritu se eleve y nos eleve, cantando y renaciendo mientras Dios prepara ya en nosotros su nueva creación.

b) *Vivir en el Espíritu*

A partir de lo anterior, nos preguntamos: ¿cómo se define el Espíritu a lo largo de la historia salvadora? Sabemos que en el *Viejo Testamento* el Espíritu se viene a desvelar como regalo de amor, principio general de la existencia. Por el *Nuevo Testamento* sabemos que ese don del Espíritu se encuentra plenamente revelado en Cristo; el mismo Cristo se ha venido a convertir en fuente, origen del Espíritu en la pascua. Por eso, nosotros, los creyentes, venimos a nacer a la existencia verdadera en el Espíritu, en camino que proviene de Dios Padre y nos conduce nuevamente al Padre. Así lo indicaremos en un plano experiencial, dogmático y litúrgico.

El Espíritu aparece, antes que nada, como *dato de experiencia*: es el amor, campo de vida, en que nacemos por Cristo desde el Padre. Por eso, en esta línea, el gesto primigenio del orante es anterior a

todas las palabras: deja que el Espíritu de Dios se manifieste en su persona, desbordando las sentencias, juicios y hasta dogmas de la tierra. Como bellamente se ha dicho, el Espíritu es aquel «desconocido» que alienta, nos sustenta, desde Cristo, más allá de la palabra.

Pero, en un momento ulterior, debemos expresar el sentido del Espíritu de *un modo dogmático*, empleando las palabras de la iglesia. Sabemos que el Espíritu es la vida de Dios, derramada por Cristo en nuestros corazones. Por eso, la oración pneumatológica es divina: Dios mismo está orando como Espíritu a través de nuestra vida, por el Cristo (cf. Rom 8, 26). Hemos penetrado en Dios, Dios nos penetra como amor que ha sido derramado, expandido, en nuestros corazones (cf. Rom 5, 5).

Esto es lo que viene a recordarnos la *liturgia* cuando dice que nosotros oramos siempre al Padre «por medio de Jesucristo, su Hijo... en la unidad del Espíritu Santo». Podemos ir al Padre, podemos invocarle y alabarle, podemos glorificarle y suplicarle porque Jesús nos ha impulsado y porque así vivimos inmersos en la vida del Espíritu. Más que meta final o mediador, el Espíritu es lugar o fuerza de plegaria.

c) *Pedir el Espíritu*

Desde esta perspectiva, es normal que los cristianos pidan la venida del Espíritu (cf. Lc 11, 13). Pasan a segundo plano las restantes peticiones, los bienes de este mundo. Sólo hay una gracia que interesa de verdad, un don que nos alumbró y enriquece: es el Espíritu. Por eso, los creyentes lo suplican a Dios Padre en el momento más solemne de la eucaristía, en las palabras de la *epiclesis consecratoria*: «Santo eres, en verdad, Señor, fuente de toda santidad. Por eso te suplicamos que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para ti, de manera que sean cuerpo y sangre de Jesucristo» (*Plegaria Eucarística III*).

El Espíritu es quien viene a realizar la acción sagrada, consagrando los dones de este mundo y transformándolos en Cristo (cuerpo y sangre del Señor) en medio de la historia. Al lado de ésta, hay otra

epiclesis llamada eclesial. El celebrante pide ahora por los fieles, suplicando que el Espíritu les llene y les convierta en iglesia verdadera: «Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y sangre de Cristo» (*Plegaria Eucarística II*).

Aquí se ruega a Dios para que envíe su Espíritu y reúna a los creyentes en el Cristo. A partir de estas dos formas primordiales, pueden entenderse todas las restantes peticiones del Espíritu. Una y otra vez, la iglesia ruega al Padre-Dios, pidiéndole el Espíritu, a fin de que Jesús se haga presente, a fin de que la iglesia se edifique y se superen los males de este mundo. La visión pneumatológica de Pablo (Rom 8) se convierte así en plegaria: pedimos que el Espíritu de Dios ore en nosotros y transforme nuestra vieja tierra en reino escatológico.

Los dos ejemplos anteriores resultan normativos y modélicos. Sin embargo, la iglesia ha dado un paso más: en ciertos momentos se dirige directamente al Espíritu, pidiéndole que venga. Ella es bastante sobria y reticente en este campo: así, no emplea normalmente estas plegarias. Por eso se dirige de ordinario al Padre. Pero, en su oración privada y, además, en ciertos días especiales (pentecostés), ella se atreve a dirigirse al Espíritu, pidiéndole de un modo directo su llegada.

Hay fórmulas narrativas donde se habla de eso que pudiéramos llamar la historia del Espíritu, en el día de pentecostés. Así lo hace, por ejemplo, el himno clásico del oficio de lecturas de pentecostés (*Iam Christus astra ascenderit...*), que ahora se reza en la hora intermedia. En una línea semejante se mantiene el himno antiguo del oficio de laudes (*Beata nobis gaudia...*), readaptado en la nueva liturgia de las horas: «Esta es la hora en que rompe el Espíritu el techo de la tierra, y una lengua de fuego innumerable purifica, renueva, enciende, alegra las entrañas de la tierra».

Pero interesan más las *fórmulas invocativas*, que forman el centro de eso que pudiéramos llamar la devoción pneumatológica. Por medio de ellas, el Espíritu recibe un rostro, adquiere un tipo de personalidad. Se le llama directamente, se dialoga con su fuerza, se le implora. Tres son, a mi juicio, sus formas principales:

- *Fórmulas de tipo introductorio.* Han sido utilizadas frecuentemente para prepararse a la oración mental. La más conocida ha sido: «Ven, Espíritu Santo; llena los corazones de tus fieles y enciende en ellos el fuego de tu amor». Se pide así que la plegaria brote como nueva experiencia de pentecostés en los orantes.

- *Fórmulas de invocación devocional.* Es significativa la secuencia del día de pentecostés, utilizada también en la liturgia de las horas: «Ven, Espíritu divino, manda tu luz desde el cielo, Padre amoroso del pobre, don en tus dones espléndido, luz que penetras las almas, fuente del mayor consuelo». La fórmula está llena de un devoto sentimiento, como grito que implora la presencia efectiva y afectiva del Espíritu de Dios sobre la tierra difícil de los hombres.

- *Fórmulas de tipo más teológico.* Responden más precisamente a eso que pudiéramos llamar la verdad inmanente del Espíritu Santo. Es significativa la fórmula de vísperas de pentecostés: «Ven, Espíritu creador, visita las almas de los tuyos, llena de tu gracia los corazones que tú creaste. Tú que eres llamado paráclito, don del Altísimo Dios...».

Estas y otras fórmulas nos llevan al misterio del Espíritu que viene a presentarse como amor intradivino, abierto hacia los hombres. Este es un amor que en el fondo tiene rostro de persona: como gracia de Dios que nos llama y guía, de manera muy cercana. Por eso le invocamos y pedimos que venga hacia nosotros. Esta invocación recibe todo su sentido en un contexto en que se unen pobreza y abundancia, abandono radical y creatividad intensa. Como necesitados, llamamos, suplicando una presencia. Como ricos de Dios, ya gozamos de la gracia de su Espíritu que mora entre nosotros. Por todo eso, pensamos que el lugar privilegiado de la invocación pneumatológica, dentro de la iglesia, es una forma de liturgia abierta a la experiencia carismática. Allí donde los fieles se reúnen, cantan a su Dios, recuerdan a Jesús y se introducen en el mismo camino de su pascua, emerge la experiencia del Espíritu: cesa el mundo antiguo, surge la verdad del mundo nuevo, la presencia transformante de Dios entre los hombres.

APLICACION

- *Recoger y clasificar* las confesiones de fe de la Biblia y de la misma tradición de la iglesia, conforme al esquema precedente o siguiendo otros esquemas y modelos. Pueden emplearse para ello algunas de las obras citadas como lecturas.

- *Elaborar el propio credo*, a nivel individual o comunitario, recogiendo los elementos fundamentales de la confesión de fe y del compromiso cristiano. Conservar, a ser posible, la estructura trinitaria.

- *A nivel de compromiso* se deben precisar las exigencias de la fe, traduciendo el mismo credo en «fórmulas de vida». Implicaciones individuales, comunitarias, eclesiales y sociales de ese compromiso.

- *A nivel vivencial* puede ponerse de relieve la experiencia carismática como forma privilegiada de oración trinitaria, según la tradición que existe en esa perspectiva.

LECTURAS

Existe más bibliografía sobre oración carismática que sobre oración trinitaria en general, a pesar de la labor que realiza en ese campo el *Secretariado Trinitario* de Salamanca. Sobre el primer aspecto, cf. P. Fernández, *La*

renovación carismática. Documentación. Sec. Trinitario, Salamanca 1978, 205-228.

M. Alonso Uribe, *El actual Pentecostés del Espíritu Santo.* Paulinas, Bogotá 1976.

S. Carrillo Alday, *Renovación cristiana en el Espíritu Santo.* Inst. Sagrada Escritura, México 1976.

S. Grossmann, *El Espíritu Santo en nuestra vida.* Verbo Divino, Estella 1976.

J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos.* Sec. Trinitario, Salamanca 1980.

J. Lanfrance, *Perseverantes en la oración. Comentario al «Veni Sancte» y al «Veni Creator».* Narcea, Madrid 1984.

R. Laurentin, *Pentecostalismo católico.* PPC, Madrid 1976.

H. de Lubac, *La fe cristiana.* Sec. Trinitario, Salamanca 1988.

H. Mühlen, *Espíritu, Carisma, Liberación.* Sec. Trinitario, Salamanca 1976.

Id., *Catequesis para la renovación carismática, I-II.* Sec. Trinitario, Salamanca 1979.

L. J. Suenens, *¿Un nuevo Pentecostés?* DDB, Bilbao 1975.

Varios, *Experiencia y teología del Espíritu Santo.* Sec. Trinitario, Salamanca 1978.

Id., *Los carismas en la iglesia.* Sec. Trinitario, Salamanca 1976.

III

**CAMINOS
DE ORACION**

Hemos presentado los espacios y momentos que precisan y definen la oración cristiana. De ahora en adelante, situados ya sobre esa base, precisemos los caminos principales que ha seguido, a lo largo de la historia, esa oración cristiana.

Estudiando la oración, los tratadistas distinguen desde antiguo tres estadios o niveles. Hay un *nivel de palabra exterior y sentimiento donde viene a situarse la oración vocal*. Este es el plano de la observación sensible, ligada a las figuras (imágenes), palabras recitadas y recuerdos creadores de la fantasía. *En un nivel más alto se hallaría la oración meditativa*, cultivada y realizada a través del pensamiento: nos ponemos ante Dios y comenzamos a trazar así un discurso intelectual, abierto al evangelio. *Finalmente, está el nivel contemplativo* donde, más allá de los sentidos y la misma inteligencia, el hombre aprende a mirar de una manera directa hacia el misterio (sin imágenes ni ideas), en un plano de visión que compromete toda la existencia.

Nosotros aceptamos por comodidad esta manera de enfocar el tema, distinguiendo así tres tipos o cami-

nos de oración: vocal, meditativa y contemplativa. No se trata, como a veces se ha pensado, de peldaños de un camino, de manera que primero está la *voz* de las palabras exteriores, luego el *pensamiento* de la meditación y finalmente el *misterio* contemplado sin palabras ni conceptos. Más que peldaños, son aspectos, dimensiones o maneras de enfocar un único camino donde influye siempre el sentimiento (palabras exteriores), los conceptos de la mente y la visión interior del corazón.

Conforme a nuestro esquema, no seguimos aquí ninguna escuela. Sin embargo, de manera indicativa, hemos querido resaltar ciertas figuras y experiencias que nos valen para situar y presentar mejor el tema: la oración vocal la interpretamos siguiendo en un momento los modelos del llamado peregrino ruso (el hesicasmo); para hablar de la meditación, citamos a Ignacio de Loyola; la contemplación la formulamos en la línea de Teresa de Jesús. Para completar el esquema, situándolo en un plano de experiencia eclesial, entre oración vocal y meditativa, introducimos la *liturgia de las horas*.

12

Oración vocal, oración de las imágenes. La tradición ortodoxa

Sabemos bien que la oración es un camino personal, lo más íntimo y privado que encontramos en la vida de los hombres: por eso, no hay palabras que puedan reflejarla; cada orante ha de inventar sus gestos interiores, su manera de adentrarse en el misterio. Pero, al mismo tiempo, esa hondura del encuentro religioso nos invita a practicarlo con fórmulas sagradas: buscamos las palabras que han sido ya empleadas por la tradición y nos valemos de ellas para dialogar con Dios. Esta es la paradoja: por un lado, la oración se encuentra más allá de las palabras, por eso ha de vivirse en el silencio de todos los sentidos y las voces exteriores; pero, al mismo tiempo, estamos obligados a buscar palabras que se encuentren cargadas de sentido, para repetir las una y otra vez ante el misterio.

La misma paradoja se repite en relación a las figuras o signos exteriores. La oración desborda todas las señales. Por eso debemos trascender las imágenes sensibles, de manera que podamos dialogar con Dios de una manera directa, cara a cara. Pero, al mismo tiempo, descubrimos que la misma oración nos introduce en un espacio lleno de señales, imágenes y signos religiosos. Por eso, los orantes se han hecho pintores y poetas, escultores y arquitectos, reflejando así en iconos exteriores la grandeza

del misterio que han llegado a vislumbrar en su experiencia originaria.

ESQUEMA

- *Orar es decir* de tal manera que podamos adentrarnos en la misma realidad de la palabra que decimos. Por medio del Espíritu, Jesús, que es la palabra de Dios, se ha hecho «palabra de oración» en los labios y en la mente de aquellos que le invocan, repitiendo su nombre o sus invocaciones. La iglesia cristiana, por su misma fe en la encarnación, nunca ha podido ni podrá renunciar a la palabra de oración externa que los fieles cultivan en su propia oración individual o comunitaria.

- *Orar es contemplar, mirando* y admirando la presencia de Dios en cada una de las criaturas de este mundo; ellas son signo, icono de su gloria. De manera peculiar, nuestra oración consiste en mirar hacia Jesús; por eso sirven los iconos, las imágenes sagradas, pues permiten que fijemos mejor nuestra atención para venerarle y reasumir así su obra sobre el mundo.

1. Oración vocal. Sus tipos religiosos

Las oraciones vocales constituyen fórmulas de canto, alabanza o plegaria que han sido fijadas por la tradición de una determinada comunidad y que liberan al creyente de la necesidad de inventar cada día sus palabras al tender hacia el misterio. El orante se vale de palabras que le ofrece su comunidad, las asume, las repite, y de esa forma va expresando su plegaria con los rasgos de alabanza, petición y entrega personal que han empleado otros orantes.

Estas oraciones presentan, ante todo, un *valor de fijación*. Se trata de fórmulas que, siendo significativas por tema y por belleza, condensan la experiencia religiosa de una comunidad y permiten expresar por medio de ella los más hondos sentimientos de amor y devoción ante el misterio. Por ser bellas y profundas, las fórmulas normales de plegaria tienden a fijarse en la conciencia de un determinado grupo y valen para evocar y recrear su experiencia religiosa.

Hay un segundo *valor de objetivación*. Enfrentado ante el misterio, el orante corre el riesgo de perderse en detalles accesorios. Unas veces será racionalista en demasía, otras muy sentimental. Es posible que confunda oración y fantasía de su mente. Para superar ese peligro, son valiosas las fórmulas normales y profundas de plegaria. Ellas «objetivan» los aspectos principales del encuentro con Dios, lo expresan en modelos de valor extenso, y de esa forma un grupo de creyentes puede unirse porque emplea las mismas palabras de plegaria. Por eso, normalmente, la oración comunitaria se realiza utilizando fórmulas vocales que conocen (o que pueden recitar leyendo) los miembros de ese grupo.

Las fórmulas vocales son *repetitivas*. Hay un tipo de repetición que es formalista, contrario a la experiencia religiosa. Pero todo orante sabe, al mismo tiempo, que ninguna palabra de oración es decisiva; ningún gesto domina a Dios y puede apoderarse del misterio. Por eso viene a repetir las expresiones, reiterando siempre la alabanza, súplica y recuerdo. Así lo puede hacer, utilizando para mayor facilidad

plegarias ya fijadas, fórmulas usuales que le ofrece su comunidad orante.

La oración vocal puede entenderse de diversas formas, como ahora brevemente indicaremos. De manera quizá convencional, y utilizando el esquema ya empleado en la primera parte de este libro (temas 3-6), quiero distinguir tres grandes tipos de oración vocal, según las religiones de la naturaleza, interioridad e historia.

Las *religiones de la naturaleza* sacralizan de manera simbólica (en el mito) el proceso de vida y armonía de unidad del cosmos. En su esquema (formulario) de oración, lo más valioso es, a mi juicio, el *mito*: aquel poema o palabra narrativa, evocativa y laudativa que recuerda y actualiza el principio de este cosmos, la presencia de Dios entre los hombres. La oración del mito canta o recita en forma ritual, en medio de la fiesta del Dios bueno, la victoria de la vida por encima de la muerte, el surgimiento del orden de este cosmos sobre el fondo de la lucha o el vacío primigenios. Ese mito, narrado, cantado, asumido y celebrado, actualiza el gesto original de la victoria de Dios y ofrece a los creyentes la certeza de que todo (mundo y vida) tiene ya un sentido. Por eso, orar implica introducirse en el lugar de surgimiento de las cosas, reflejando la presencia divina sobre el mundo. Orar es sustentar la realidad de nuevo sobre el orden y sentido de aquel Dios que ha dominado el caos.

Así lo expresan en canción y en epopeya los antiguos mitos de los pueblos, repetidos por siglos, celebrados en las fiestas de la tierra, de la tribu o templo. Estas son las oraciones que recita-canta el sacerdote, que repite y goza el pueblo, mientras todos participan en la gran acción sagrada, como oyentes y testigos del misterio: renacidos en la fuente de Dios en donde todo tiene su principio (cf. tema 18).

En esta perspectiva, la oración vocal (cantada, bailada, danzada) penetra y plenifica todo el campo de experiencia del orante. La oración de la palabra celebrada en medio de la fiesta se convierte en principio de existencia para todos los creyentes. Oraciones son los gestos, el ritual del sacrificio, los colores del vestido, los dibujos de la máscara... que llevan al orante hasta el comienzo de los tiempos, de ma-

nera que su vida se renueva y recibe allí sentido y consistencia.

Las *religiones de la interioridad* (hinduismo, budismo) tienden a dejar de lado las fórmulas sagradas de oración ritual, ligadas a los ritmos paganos de este cosmos. Esos ritmos, entendidos como fases repetidas de un proceso cíclico de muerte y nacimiento, se interpretan ya de un modo simbólico, interior, espiritualizante. El hombre debe superar el plano de reencarnaciones de este cosmos. Por eso ya no puede fundarse sobre el mito religioso donde se contaba el nacimiento anual del cosmos. La oración se ha transformado ya de un modo muy profundo: no trata de integrarnos en el ritmo de vida de este mundo, sino todo lo contrario: ella pretende sacarnos de ese ritmo, introducirnos (en proceso de gran concentración) en las raíces más profundas de la realidad mental, sagrada. Lo divino (el gran brahman) se identifica con la hondura de lo humano (atman). Por eso, la oración no es ya palabra que vincula la existencia de los hombres al proceso sagrado de este cosmos. Al contrario: es la palabra de búsqueda y presencia interior que nos desliga del cosmos y nos hace penetrar en el misterio divino supracósmico.

Propiamente hablando, estas religiones no debían tener fórmulas hechas de oraciones, plegarias vocales repetidas. Lo que intentan es vencer y superar el pensamiento, la aficción de los sentidos; concentrarse más allá de las palabras y los signos de este mundo en el vacío más profundo de la propia vida donde habita lo divino. A pesar de eso, ellas se pueden valer y se han valido de fórmulas vocales o mentales que repiten rítmicamente, a fin de conseguir concentración. Suelen ser jaculatorias breves, a veces silábicas (como el *om* hindú), que deben repetirse metódicamente, conforme a los ritmos de la respiración; de esa forma, ellas conducen a un estado de hondura o devoción mental cercano a la contemplación. Algo en parte semejante han realizado, como luego mostraremos, los cristianos hesicastas.

En esta perspectiva, las fórmulas sagradas ya no dicen externamente nada. Ellas sirven como medio para concentrar la mente o dirigirla hacia un nivel al parecer más alto de experiencia religiosa. Los

orantes se vacían de aquello que encadena su mente a la existencia más externa, de imágenes mentales y fantasmas que llenan su cerebro. Igualmente se vacían del deseo y apetencia de las cosas. Retornan a un estado previo de conciencia y, repitiendo fijamente una palabra (una sentencia religiosa), clavan la atención, se paran en la hondura del misterio, sin pensar siquiera en lo que externamente siguen pronunciando. El orante ya no nace y vive con el cosmos. Nace en el misterio de sí mismo, accediendo de esa forma al nivel de lo sagrado.

Como *religión de la historia*, el judaísmo conoce y elabora una extensa gama de oraciones vocales que van desde la súplica angustiada a la alabanza jubilosa, desde el recuerdo histórico a la confesión de los pecados y la bendición ritual. Se trata de oraciones que reflejan todos los estilos de plegaria de la humanidad antigua. La novedad israelita está en la forma de entender la historia y formular la relación con lo divino, en clave de encuentro personal. Pueden variar los tonos, gestos y palabras, pero hay algo que siempre permanece: el camino histórico del hombre y la revelación personal de Dios en la plegaria.

La plegaria israelita expresa todo el sentido de su hondura religiosa, explicitada de una forma general en el libro de los salmos. Así podemos hablar de *oraciones de recuerdo histórico*, que evocan y actualizan la presencia de Dios en el camino antiguo de su pueblo (cf. Sal 78; 105). Hay también oraciones de *petición de ayuda*, que interpelan a Dios y le suplican que actualice su presencia salvadora en el futuro (cf. Sal 40; 78). También existen *confesiones de fe*, como fórmulas de reconocimiento: el creyente se sitúa ante Dios y acepta su presencia personal, gratuita, en medio de la historia (cf. Dt 6, 4-9). De esta forma, la oración se viene a presentar como expresión de la experiencia histórica del pueblo: las fórmulas, fijadas, repetidas, celebradas, muestran los diversos rasgos y momentos de ese modo de entender y realizar la historia.

Por eso, los judíos no repiten de manera cúllica el gran mito del principio (plano cósmico). Tampoco quieren superar los cambios, imágenes, figuras de este mundo, repitiendo, para concentrarse, una fórmula sagrada (religiones de la interioridad).

Ellos han creado colecciones de salmos y de cantos que les valen para contar-interpretar-celebrar la historia en plano religioso. En esa misma línea se sitúa el *cristianismo*. Por eso asume las fórmulas sagradas de recuerdo, súplica, alabanza de los salmos. Más aún, el mismo Nuevo Testamento nos presenta formas nuevas de plegaria en clave de alabanza (himnos de ApJn), bendición (Ef 2, 3-14) y sobre todo de triunfo escatológico. Estos cantos de gozo y de victoria de Cristo constituyen un aspecto esencial del cristianismo (cf. Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20), una palabra que la iglesia siempre ha repetido de manera profunda, jubilosa. También debemos recordar el Padrenuestro, que ya hemos estudiado (cf. tema 8). A partir de aquí, podemos plantear el tema en otra clave.

2. Fórmulas de oración vocal. Repetición y trascendencia

Teniendo en cuenta lo anterior, establecemos una primera distinción: a) Hay una *oración vocal para pensar*: para que la mente diga con su pensamiento aquello que decimos o cantamos con la boca. Aprendemos de esa forma a repetir y revivir por dentro aquello que sabemos de memoria, a fin de actualizarlo y realizarlo en nuestra vida. b) Hay una *oración vocal para no pensar*: en ella las palabras repetidas en lo externo valen, sirven para concentrarnos en lo interno. La mente tiende a vagar como perdida, siguiendo sus impulsos, y por eso resulta muy difícil concentrarse en la plegaria; por eso, los orantes que quieren penetrar en el espacio interno, del silencio de su mente, emplean unas técnicas y medios que les sirven para concentrarse en lo esencial y así olvidarse de lo externo; emplean fórmulas, palabras repetidas, que primero van pensando al pronunciarlas, pero que luego olvidan totalmente al concentrarse. c) Hay, en fin, *ciertas formas intermedias*, que sirven tanto para pensar como para no pensar. Una de ellas me parece el rezo del rosario. Podemos pensar en los misterios meditados, mientras repetimos avemarías sin pensarlas, de un modo mecánico. Pero, una vez que comenzamos así, podemos dar un paso más, de manera que al final ya no pensemos ni en misterios ni en pala-

bras repetidas (avemarías), quedándonos centrados en el Cristo, sin saber externamente aquello que decimos. De todas formas, en un momento dado podemos retornar a la atención y centrarla en los misterios o también en las palabras repetidas, de manera que ellas sean el objeto de nuestra reflexión consistente.

En este aspecto, orar con oraciones vocales puede ser un proceso muy sencillo y muy complejo, al mismo tiempo. Por un lado, *es lo más simple*: se trata de repetir, haciendo nuestro aquello que hemos aprendido, las palabras que dice nuestra iglesia. Así aprendemos a sentir y hablar por mimetismo: reasumimos por dentro lo que estaba en un principio fuera, y de esa forma lo volvemos nuestro. Pero, al mismo tiempo, la oración vocal *es complicada*: debemos recrear, en hondura personal, aquello que escuchamos, repetimos. En este aspecto quiero resaltar cuatro momentos:

- *Aprender a escuchar*. Lo primero es que yo acojo lo que dicen (lo que han dicho) otras personas. Por eso he de ponerme en su misma situación, aceptando su palabra, asumiendo su experiencia, dejando que resuene en mí y me llene aquella voz que ellos dijeron.

- *Aprender a decir*. Debo expresar en un momento como mío aquello que los otros me ofrecieron. Por eso, orar implica aprender a proclamar o recitar, poniendo así mi vida en aquello que pronuncio o que repito. De alguna forma, orar implica «representar»: presentar de nuevo, desde el fondo de mí mismo, aquello que los otros presentaron ante Dios.

- *Aprender a pensar*. A través de lo que acojo (escucho) y de aquello que recito (repito), aprendo a pensar y sentir de una manera más intensa. No soy simple campana que suena, ni una cinta magnética que vuelve siempre al mismo tono; no soy tampoco un altavoz que simplemente amplifica lo que dicen. Soy una persona y personalmente pienso lo que digo. Así personalizo las plegarias más antiguas, recreando con mi vida la vida de los hombres que han rezado antes que yo, en la historia de mi iglesia.

- *Aprender a condecir*, a recitar con otros, en oración comunitaria. La palabra que yo asumo y que repito es más que mía. Es palabra de los otros,

voz de la comunidad, que todos juntos decimos, en plegaria unida, en una misma voz que alzamos al misterio. Nos unimos en el corazón al vincularnos con palabras. Nos unimos en la vida repitiendo fórmulas, en gesto de respeto, de escucha mutua, de oración en compañía. Así, la oración vocal comunitaria resulta un ejercicio importante de participación en la plegaria.

Por eso, la forma de realización básica de la oración vocal tiende a ser *comunitaria*. Cuando un grupo de cristianos se reúne para orar, es evidente que ha de usar fórmulas sabidas, compartidas. Una oración común totalmente espontánea tiende a convertirse en yuxtaposición de monólogos o puro sentimentalismo. Pero también aquí debemos distinguir las situaciones: a) Hay un *tipo oficial de oración comunitaria* (eucaristía, liturgia de las horas) que utiliza un orden fijo de gestos y plegarias (salmos, canon). Aquí la aportación espontánea de los fieles o concelebrantes suele ser más reducida: la unidad de rito adquiere primacía en la totalidad de la plegaria. b) Hay otros *tipos de oración menos oficial* (vía crucis, rosario, exposición del Santísimo, etc.) que ofrecen un margen mayor de libertad; por eso pueden emplearse fórmulas vocales ya fijadas, repetidas por todos, y oraciones espontáneas. Pero aun en este caso, la oración espontánea adquiere valor comunitario; debe proclamarse en alta voz para que todos la asuman como propia. c) Hay, finalmente, unos *tipos más libres de oración comunitaria*, donde adquiere prioridad el gesto y la palabra espontánea del grupo o de sus miembros. La oración se hace más libre, conforme a las tendencias y la propia inspiración del grupo, aunque resultan igualmente necesarias las plegarias hechas: letanías, cantos, salmos o plegarias conocidas que repite todo el grupo orante.

Pero vengamos nuevamente al *plano de oración individual*, donde advertimos dos tendencias principales. Por un lado, la tendencia a la *creatividad personal*, que deja en libertad a los orantes para construir su propia trama de plegaria. Por otro, la exigencia de *trascendencia*: los orantes usan las palabras como medio para alcanzar una experiencia más profunda de inserción en el misterio.

Lo primero es la creatividad personal. Ciertamen-

te, yo comienzo utilizando fórmulas que aprendo. Las palabras de la tradición que he recibido y que revivo me permiten llegar a lo más hondo del misterio religioso. Sólo entonces puedo emplear ya mi palabra, aquella que refleja de manera más profunda mi experiencia, la que expresa mejor mi desnudez y mi riqueza ante el misterio. Por eso es muy posible que yo vaya creando un formulario de oraciones personales que serán ya muy valiosas si la fórmula que empleo brota de mí mismo: debo penetrar, escuchar la voz profunda de mi vida, situarme ante el misterio, de manera que así surja una palabra que explicita mi existencia. Esta será mi oración más personal, que redescubro en los momentos cruciales de la vida.

Ciertamente, yo no olvido la plegaria de Jesús (el Padrenuestro), ni las grandes oraciones de la historia de la iglesia. Pero las empleo de manera personal, según las circunstancias sociales y mi propio ritmo interno. Quizá se pueda comparar con la poesía: hay un momento en que utilizo mis palabras, pues desvelan mi inquietud, expresan mi añoranza o mi alegría; pero otras veces tomo las palabras conocidas de un poeta a quien yo amo, expresando mi sentir con sus canciones.

En esta perspectiva es muy difícil fijar normas generales. Hay creyentes que no pueden rezar si no se valen de oraciones hechas que repiten en ritmos bien estructurados (mañana, noche...); de ese modo logran suscitar un campo de sacralidad al interior de su existencia. Otros empiezan recitando, pero luego parecen incapaces de seguir en ese ritmo: quedan prendidos en un tema, una palabra o gesto que descubren como más valioso en su plegaria y allí siguen por un tiempo, en actitud meditativa (o de contemplación). En este campo, cada uno ha de encontrar su propio ritmo, de manera que consiga abrirse personalmente al misterio.

Con esto hemos llegado ya al segundo plano o dimensión del tema: *la apertura programada hacia un nivel de trascendencia*. Ciertamente, *la oración vocal comunitaria* puede suscitar también una experiencia trascendente, de apertura suprarracional hacia el misterio: las palabras repetidas, en forma de estribillo, letanía, danza y grito, pueden suscitar un entusiasmo colectivo, de manera que el conjunto

del grupo caiga en trance (un tipo de éxtasis o hipnosis, según las circunstancias). Otras veces, sin llegar a esos extremos, ese tipo de plegaria colectiva crea un campo de entusiasmo intenso, fundado en la experiencia colectiva de Jesús y de su influjo entre los hombres. Pues bien, aquí yo juzgo que es preciso *ser muy sobrios*. La oración nunca se puede desbordar en sentimiento puro, incontrolado. No se puede emplear esta manera de plegaria para manejar, manipular, emocionar a un grupo. Por eso, en nivel comunitario juzgo que se debe mantener siempre despierta la conciencia de los fieles, asentada sobre un fondo teológico bien firme, afirmada en el recuerdo de Jesús que se celebra y canta. Es importante la emoción, el gozo compartido, la experiencia de la música y, en ciertos casos y lugares, el mismo cultivo del ritmo y de la danza. Pero añadido que se debe cuidar y cultivar la sobriedad de espíritu, de modo que los fieles conserven bien despierta su conciencia.

Es diferente la *oración individual*. La misma plegaria repetida puede convertirse en fundamento de eso que pudiéramos llamar *ruptura de nivel*, camino de experiencia trascendente. Ya hemos visto la función que ejerce ese tipo de plegaria en las llamadas religiones de la interioridad (budismo e hinduismo). También el cristianismo la ha empleado desde tiempos muy antiguos, a partir del hesicismo que se extiende en oriente desde el siglo XI. Más tarde ha penetrado en occidente, con la ayuda de un famoso libro de plegaria titulado *La oración del peregrino ruso*. El método consta de dos planos o elementos: a) *el primero es de carácter físico*. El orante se concentra, busca con su mente el lugar del corazón y empieza a respirar pausadamente, como si fuera el mismo Espíritu de Dios lo que le llena, lo que inspira y expira en sus pulmones; b) *otro es de carácter mental*. Centrado ya en su vida más profunda, el orante va diciendo *Jesús* mientras inspira-expira. También puede emplear otras palabras o sentencias de hondura espiritual: «Jesús, Hijo de David / ten piedad de mí»; «Señor Jesús / yo te deseo»; «Jesucristo, mi Señor / sostén mi vida», etc.

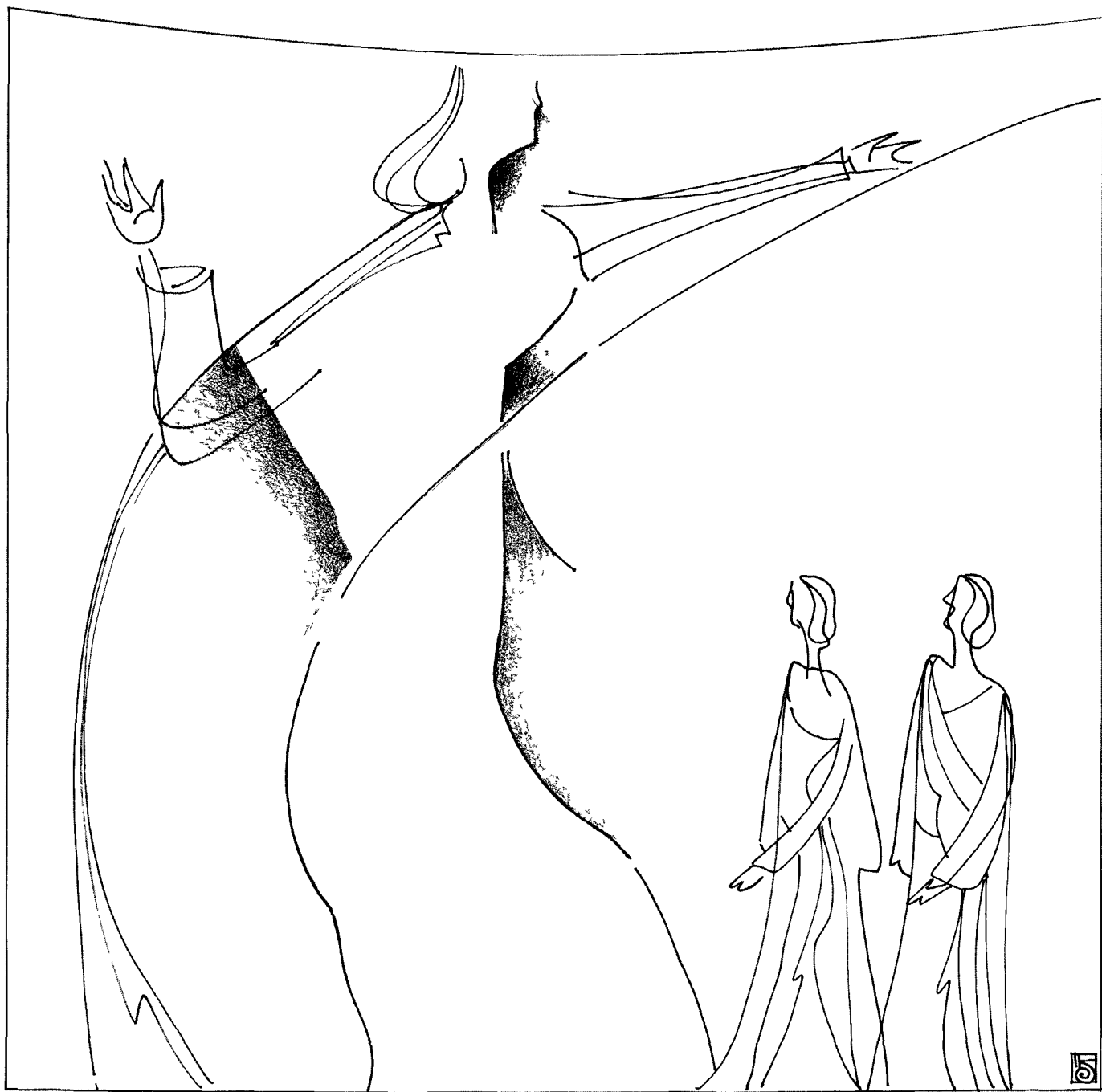
Así, conforme a la visión antigua de los padres hesicastas (Simeón el Nuevo, Nicéforo de Atos, Gregorio Pálamas), la vida o «energía» divina penetra

en el orante, haciéndole olvidar el mundo viejo y conduciéndolo al espacio de la misma vida intradivina. En un nivel externo, los labios continúan diciendo la oración mientras inspiran-expiran a ritmo de plegaria. En lo profundo, el corazón ha superado el nivel de las palabras materiales, las ideas y problemas de este mundo. Repetimos las voces de oración de tal manera que en el fondo de esas voces barruntamos un misterio de amor y plenitud que nos trasciende y arraiga en lo divino.

Por eso, orar implica aprender a trascender; lograr que las palabras de la tierra vengán a mostrarse como «hogar de la palabra», de manera que Dios mismo se desvele en medio de ellas como fundamento superior de la existencia. Al llegar a este nivel, quedan dos cosas importantes. Por un lado, *queda el evangelio* que nosotros repetimos y asumimos como anuncio salvador de Dios en nuestra vida. Por eso, orar supone vivir y revivir el evangelio, en actitud de gracia. Pero queda, al mismo tiempo, *nuestra propia pequeñez* de caminantes que buscamos el apoyo y la presencia de Dios sobre la tierra; por eso repetimos las fórmulas de búsqueda y llamada, en ritmo de concentración y trascendencia. Para que este tipo de oración resulte positivo ha de cumplir las siguientes condiciones:

- *Debe haber concentración*. La palabra repetida es medio para llegar hasta el nivel fundacional de la existencia. Por eso, nos valemos de ayudas muy normales para concentrarnos: cuerpo relajado, respiración rítmica... Pues bien, pudiera haber orantes que se quedan en los medios y no atienden ni siquiera a la palabra que repiten mientras buscan su equilibrio interno. Ciertamente, ellos no oran en nivel cristiano.

- *La concentración se funda en Cristo (en Dios)*. Por eso es importante la actitud con la que voy en búsqueda de Dios y es importante la palabra que utilizo para concentrarme: el nombre de Jesús o un elemento de su vida (un eslogan evangélico). Al principio he de pensar esa palabra, reasumiendo lo que significa. Sólo luego voy dejándola en el fondo, la repito sin notarla, pues la tengo ya asumida y encarnada muy por dentro. Sin necesidad de una atención externa, siento que Dios mismo (o Jesucristo) me sostiene y que respira (alienta) dentro de



mi vida. Por eso, la oración implica un tipo superior, profundo, de descentramiento: dejo mi problema y pensamiento en manos de Jesús y con Jesús me siento, de manera que él exista y se expanda en mi propio corazón, que es lugar de su presencia.

• *Por eso, mi oración implica entrega personal.* Voy poniendo en manos de Jesús (o Dios) lo que yo soy, lo que yo tengo, lo que siento. Por eso, es normal que en el fondo de este tipo de plegaria esté diciendo siempre: «ten piedad de mí», sin advertirlo ni saberlo externamente. Estoy en manos del amor-piedad de Cristo y vivo en actitud de acción de gracias. Más allá de las razones y palabras de este mundo, mi corazón queda lleno, transformado, por la vida de Dios que me recibe y me recrea en sus entrañas.

• *Esta oración está ligada a la visión total del evangelio.* No basta con decir: «Jesús-Jesús», como el Señor ha precisado en su sermón de la montaña; hay que «cumplir» toda su palabra (cf. Mt 7, 1). Por eso, esta oración vocal contemplativa ha de entenderse como un elemento en el conjunto más extenso del camino de los fieles. Sólo puede invocar a Jesús de verdad quien le conoce, quien asume su evangelio y cumple su palabra. Lógicamente, esta oración viene a convertirse en ejercicio de concentración total: vale en la medida en que después se expande, influye en el conjunto de la vida de los fieles.

• *La oración es, en fin, un ejercicio de pacificación interna.* Se trata de lograr que mis ideas, mis deseos no se pierdan (no me pierdan), llevándome por vías que no logro dirigir ni dominar con mi conciencia. Situado en oración, descubro que esa paz interna de la mente y los deseos es don que yo recibo. Lo que no logro por medio de mi esfuerzo, lo consigo como gracia; estoy en manos de Dios, quiero que Dios ame en mi propio corazón y me transforme. De esa forma me concentro y, superando el nivel del pensamiento, dejo que Dios mismo sea quien me piense. Así, después de realizar con humildad este ejercicio, descubro que mi vida adquiere nueva vida: siento que mi mente se concentra, y entonces me siento libre para amar, para entregarme a los demás, para vivir el evangelio.

Sin conocer quizá la tradición oriental de los hesicastas, la misma Teresa de Jesús ha recomenda-

do un tipo de plegaria que es bastante semejante, en su *Camino de perfección*. Ella conoce religiosas que, al ponerse en oración, siguen usando fórmulas vocales y de un modo especial el Padrenuestro. Parecen incapaces de tender hacia el nivel contemplativo a través del ejercicio más mental del racionio (la meditación). Por eso emplean fórmulas vocales. Pues bien, ella defiende esa experiencia y dice que debemos volver siempre a las grandes oraciones, de manera que el mismo Padrenuestro se convierta en fórmula que lleva hasta el misterio.

Se trata de rezar el Padrenuestro de manera lenta, reposa, repetida. Podemos tomar una palabra (por ejemplo ¡Padre!) y repetirla sin cesar, hasta que inunde, transfigure nuestra misma realidad cristiana: somos hijos y dejamos que la vida filial vaya marcando, enriqueciendo nuestra vida. Luego podemos decir: ¡venga tu reino!, repitiendo también esta palabra por mil veces: descubrimos que Dios mismo es reino y nos ponemos en sus manos. Reino es la presencia sosegada de Dios, el pensamiento quieto, allí donde el aliento del Señor es como aliento que nosotros respiramos. Así pudiéramos seguir (cf. tema 9), como ha seguido Teresa de Jesús, a través del Padrenuestro: la oración vocal pensada, repetida, contemplada, se convierte en presencia del misterio, en oración contemplativa.

La misma palabra nos lleva, de esa forma, a un plano superior de gracia que pudiéramos llamar «suprapalabra». Las formas de llegar a este nivel contemplativo son variadas y debemos mantenerlas así, en su variedad. Puede servir el método hesicasta, siempre que sepamos controlar de alguna forma el tiempo de plegaria, vinculándolo al conjunto de la vida. También puede servir un método más amplio, que no está vinculado a la respiración, ni al ritmo igual y siempre repetido de palabras. En este campo, cada cual es libre y libremente ha de trazar y modelar su forma de plegaria.

De todas formas, sea cual fuere el método empleado, quiero insistir en dos aspectos: hondura y sobriedad. *Hondura* significa unión con Cristo; una concentración que sea simplemente psicológica y no introduzca nuestra vida en Cristo acaba siendo, a nuestro juicio, insuficiente. Junto a la hondura, pido *sobriedad*: las fórmulas de concentración, so-

bre todo si utilizan la música y el ritmo, corren el riesgo de llevarnos a la hipnosis o a una especie de alucinación regresiva. Lo que importa no es el trance provocado, ni tampoco el entusiasmo interno; importa el equilibrio de la vida que descubre a Cristo y vive desde Cristo, más allá de todas las palabras.

Por eso, este tipo de oración debe ser dosificado, estando siempre unido a la fidelidad evangélica y al compromiso creador (caritativo) en favor de los demás. Sólo puede repetir fructuosamente: «Jesús, Hijo de David / ten piedad de mí» el que siga de verdad a ese Jesús en toda su existencia. Sólo puede entrar en verdadero trance de oración el que, en su vida normal de cada día, sabe y quiere estar en trance de amor y de servicio hacia los otros. Desligada del recuerdo concreto de Jesús y de su acción liberadora, esta oración puede acabar siendo ilusión mental o hipnosis carente de sentido.

3. La oración de las imágenes

Las reflexiones precedentes han acentuado la función de la palabra. Por eso hemos hablado de oración vocal (de la voz). Ahora queremos hablar de la oración de las imágenes: aquella en que empleamos iconos exteriores (pinturas, esculturas) para dirigernos al misterio.

El *judatismo* se fijaba en las palabras, que reflejan la presencia del misterio de Dios entre los hombres. Por eso dejó a un lado las imágenes, que estaban cargadas de peligro: ellas podían ser razón de idolatría, identificación de Dios con el icono externo.

Por el contrario, algunos pueblos paganos, y especialmente los *griegos*, han dado cierta primacía a las figuras, a la imagen: Dios se manifiesta en la armonía de la naturaleza, en el orden del templo, en la belleza de la estatua. Ciertamente, siguen siendo importantes las palabras, pero, al lado de ellas, sobre un plano de sacralidad intensa, lo divino se desvela también en las figuras, las imágenes del mundo.

El *cristianismo* sigue en la línea de Israel: sabe que Dios se ha revelado en la palabra de la ley-profetas, pero sobre todo en la palabra radical de Dios que es Jesucristo. Pues bien, ese mismo Jesús es la imagen de Dios, como formula Pablo con gran solemnidad (2 Cor 4, 4; Col 1, 15); por eso, el cristianismo ha vuelto a usar imágenes que evocan la presencia y la revelación de Jesús sobre la tierra.

Para el *griego* vale la imagen en sí misma, como expresión del ser divino que se revela a través de la armonía del cosmos o en la misma belleza del cuerpo-ser humano. No interesa la historia personal de Zeus o Afrodita, de Hermes o Atenea; importa la sacralidad profunda del poder y el sexo, del saber o la prudencia que reflejan sobre el mundo sus figuras divinas. En el fondo, todo el cosmos viene a desvelarse en ellas como hondura radical, sagrada.

Para el *cristianismo* importa, en cambio, la persona y vida de Jesús, el Cristo. Importa su existencia concreta, su amor a los demás, su entrega por los hombres, el gesto bien concreto de su muerte y de su pascua. Por eso, la imagen en sí no llega nunca a condensar la realidad de lo divino. Por encima de todas las figuras y las formas exteriores, el Dios de Jesucristo se refleja en la existencia de los hombres, en la acción litúrgica eclesial, en el camino y sufrimiento de los pobres.

En el fondo, la figura humana cobra hondura de misterio. Cristo ha superado con su vida y con su muerte la vieja ley judía que vetaba las imágenes sagradas. Por eso, los cristianos, rechazando toda idolatría (adoración de imágenes de dioses), permiten y propagan el culto de los santos *iconos*: imágenes externas de Cristo, de la Virgen y los santos.

Este es un tema que ha ocupado a la iglesia de manera violenta, apasionada. En los siglos VII-VIII, por influjo del espiritualismo ambiental y por tendencias que parecen infiltrarse por medio del islam (donde pervive la prohibición de las imágenes), algunos cristianos atacaron el culto a los iconos. Pensaron que Dios sigue en nivel de Viejo Testamento: sin figuras ni representaciones. Por eso se hicieron *iconoclastas*, es decir, destructores de imágenes.

Los iconoclastas concentraban su piedad en la

palabra de Dios y en la obediencia interna, más allá de las figuras de este mundo. Dios y su misterio sobrepasan el nivel de representaciones exteriores: por eso no podemos emplear figuras en su culto. La oración auténtica se expresa en la palabra interior, en la obediencia ante el misterio.

Hubo un tiempo de lucha, que escindió la cristiandad oriental en dos mitades. Sólo al fin de un gran debate, los padres de la iglesia, reunidos en el concilio II de Nicea (año 787), resolvieron el problema defendiendo el culto a las imágenes: si el mismo Hijo de Dios se ha vuelto un hombre, el rostro humano puede presentarse como signo de misterio: «Definimos que... las imágenes venerables y sagradas... deben colocarse en las iglesias santas de Dios, en los vasos y en los ornamentos, en las paredes y en los cuadros, en las calles y en las casas: tanto la imagen de nuestro Señor Jesucristo, Dios y Salvador nuestro, como las de la Virgen Santa..., de los ángeles venerables y de los justos. En efecto, cuanto más frecuentemente son contempladas por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que las contemplan al recuerdo y deseo del modelo original» (D. 600-601).

Los signos de la tierra pueden presentarse como espacio de misterio. Cristo mismo es el icono de Dios, la imagen y presencia personal de su amor entre nosotros. Por eso, desde Cristo puede comprenderse el valor sagrado (icónico) que tienen las restantes realidades.

Un primer icono es *la misma naturaleza*. Los elementos de este mundo son reflejo de Dios, como una especie de expansión de Cristo. Por eso oramos ya de un modo nuevo, descubriendo y venerando la presencia de Dios en el hermano sol, la luna y las estrellas (cf. tema 3).

Icono privilegiado de Dios son *los hombres* (varones y mujeres): son signo de Jesús sobre la tierra. Por eso, todo culto a las imágenes pintadas de Jesús ha de encontrarse abierto al «culto a los hermanos», especialmente a los pobres (cf. Mt 25, 31-46). De esa manera, la oración se vuelve gesto de servicio hacia los otros, y el encuentro de Jesús (o con Jesús) encuentro con los hombres.

Están, finalmente, *los iconos de Cristo, de la Vir-*

gen y los santos. Son figuras pintadas o esculpidas que reflejan unos rasgos de Jesús y de esa forma centran nuestros ojos (nuestra mente) en su misterio. Ellas actualizan el misterio de Dios que se ha hecho carne entre los hombres, para que los hombres puedan encontrarle y venerarle.

Ciertamente, esos iconos son obra de pintor, producto de artesano. Pero en ellos la misma creación artístico-religiosa del hombre viene a entenderse como signo del misterio, haciéndose así *sacramental*: figura de Dios entre los hombres. No podemos detallar aquí el sentido total de las imágenes sagradas, en nivel de teología. Pero explicitamos algunos de sus rasgos, desde una perspectiva orante, de plegaria:

- *Las imágenes reflejan un aspecto del misterio*. El nacimiento, vida y muerte de Jesús, etc. En ese aspecto, pueden presentarse como concreción del evangelio, explicitado en signos. Ellas valen de manera especial para los hombres que no tienen acceso a la lectura y para aquellos con cultura más visual que auditiva.

- *Las imágenes sirven para fijar nuestra atención*. Y así nos sitúan cerca de las fórmulas vocales. Muchas veces nos hallamos distraídos, perdidos sobre el mundo. Por eso nos valemos de estímulos visuales, de rasgos o figuras que nos centren y nos sirvan para fijar nuestra atención en el misterio. Ellas nos llevan hacia un plano superior de irradiación de Dios que viene a reflejarse por medio de Jesús entre los hombres.

- *Muchas imágenes resultan valiosas por su historia*. Han sido veneradas desde antiguo, están ligadas a un lugar especial (un santuario) donde se cultiva con intensidad la presencia del misterio. Es evidente que aquí pueden mezclarse elementos no cristianos: recuerdo de dioses anteriores, pervivencia de un culto pagano transformado, rasgos localistas, regionales, nacionales, etc. Pero, a pesar de esos peligros, las imágenes sagradas de la tradición cristiana pueden ser y son signo especial de apertura hacia el misterio y valen como medio de evangelización.

- *Muchas imágenes reflejan una intensa experiencia de oración*. Así lo hacen tanto en su origen

como en su historia posterior. Pueden ser imágenes que irradian una especie de «fulgor sagrado» por su forma ya tradicional (iconos del oriente) o por la misma creatividad del artista que ha expresado en ellos su vivencia de misterio (en occidente). Así pudiéramos decir que las imágenes han sido y son oración hecha figura, objetivada.

- *En ese aspecto, destacamos la objetividad de las imágenes.* Es la objetividad del mismo retrato-estatua, que refleja para todos un aspecto del misterio. Pero se trata, al mismo tiempo, de la objetividad del misterio religioso: Jesús es, más que una palabra, más que un recuerdo, una promesa. Por medio de la imagen, él se viene a presentar ante nosotros en su ser concreto, como hombre de Dios que ha vivido y muerto entre los hombres.

- *Por eso, la imagen puede suscitar un espacio de oración.* Cuando los orantes se sitúan ante Cristo, cuando buscan el rostro de Dios Padre, suscitan un espacio de misterio en que se incluyen signos y figuras, representaciones, sentimientos y razones. Pues bien, en la totalidad de ese misterio de oración, la imagen tiene la virtud de concentrar nuestras ideas, poniéndonos así en un campo de misterio.

En este sentido podemos comenzar resaltando el *aspecto didáctico*. La imagen nos enseña un rasgo de la historia de Jesús, como lo han hecho por siglos los retablos de las grandes iglesias, con sus cuadros, sus estatuas, sus espacios de misterio. En este plano se sitúan igualmente algunos audiovisuales modernos. También citamos el *aspecto artístico*: una buena imagen es reflejo de la gracia y la belleza de Dios que se desvela en colores, formas y figuras. Pero, trascendiendo esos niveles, es preciso que lleguemos al *aspecto puramente religioso*, allí donde la imagen se convierte en medio de un encuentro con Dios, espacio de oración para el creyente.

Orar es aprender a mirar, dejando que la misma imagen nos mire, nos conduzca a su campo de misterio. Por eso, en un primer momento, no podemos pensar ni razonar sobre aquello que miramos. Pero, después de haber mirado, en plano de inserción vital, podemos *pensar en lo mirado*, desarrollando así una forma diferente de experiencia intelectual. En torno a la imagen de Cristo o María viene a suscitar-

se una especie de constelación sagrada: un tipo de misterio en que nosotros venimos a adentrarnos. Tendremos que pensar desde ese fondo, situarnos en el campo de la manifestación de Dios que sale a nuestro encuentro por la imagen. Finalmente, *la oración de las imágenes* se viene a presentar en rasgos de emoción interna, amor y entrega a Cristo. La imagen verdadera es reflejo de Dios sobre la tierra; por eso nos presenta un mundo ya transfigurado, abierto desde el fondo hacia el amor del Padre, en Cristo. Por eso, venerando las imágenes venimos a encontrarnos ya fortalecidos por la fuerza de la gloria y de la vida de Dios que ellas reflejan. Ciertamente, seguimos sobre el mundo, atados a su lucha, amenazados por su muerte. Pero desde ahora podemos descubrirnos ya fundamentados en la gloria futura de Dios y de su reino, que se expresa en las imágenes de Cristo y de sus santos sobre el mundo.

APLICACION

- *Plano del ver.* Trataremos de evocar nuestra oración vocal: sus formas, sus momentos. También intentaremos precisar lo que suponen las diversas imágenes sagradas en el ritmo y contenido de nuestras oraciones.

- *Oración vocal, mi compromiso.* A la luz de la reflexión anterior y del misterio cristiano en su conjunto, planifico mejor mis oraciones vocales, sea en nivel devocional (rosario, avemarías...), sea en nivel celebrativo (eucaristía, liturgia de las horas...). ¿Cómo me siento ante el método hesicasta de la *oración de Jesús*? ¿Puedo aplicarlo de manera personal? ¿Debería adaptarlo? ¿De qué forma?

- *Oración de las imágenes, compromiso personal.* Planifico mejor mi oración ante los grandes signos de Dios en la naturaleza (el monte, el mar, la estrella, etc.). Planifico también mi oración ante iconos de Cristo, de María y de los santos. ¿Cuáles debo resaltar? ¿De qué manera?

- *Posible compromiso comunitario.* Quizá se puede preparar una celebración festiva en torno a las grandes oraciones de la iglesia: Padrenuestro, Magnificat, Avemaría, etc. Será importante que se logre un clima de misterio compartido ante una imagen de Cristo o de su madre.

LECTURAS

Varios movimientos de tipo ecuménico y catecumenal han vuelto a introducir la *plegaria de Jesús* (repetición rítmica y profunda de su nombre) en las iglesias de occidente. Es normal que una gran parte de la bibliografía trate de este tema. Aquí, lo mismo que en el culto a los iconos, es determinante el influjo de la iglesia ortodoxa.

- Anónimo, *El peregrino ruso*. Sígueme, Salamanca 1989.
Anónimo, *Invocación del nombre de Jesús*. Narcea, Madrid 1988.
M. Ballester, *Para orar continuamente*. Paulinas, Madrid 1984.
A. Bloom, *La oración del corazón. Mística y yoga de la iglesia oriental*. Studium, Madrid 1963.
F. Boespflug y N. Lossky, *Nicée II: 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. Cerf, Paris 1987.
Caritone di Valamo, *L'arte della preghiera. Antologia di testi spirituali sulla preghiera del cuore*. Gribaudi, Torino 1980.
J. A. Cuttat, *La Prière du Coeur*. Ed. Orthodoxes, Paris 1953.
P. Eudokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Paulinas, Madrid 1969.

- P. Galignani, *Il mistero e l'immagine. L'icona nella tradizione bizantina*. Casa di Matrona, Milano 1981.
J. J. Goux, *Les iconoclastes*. Seuil, Paris 1978.
I. Hausherr, *Hésychasme et prière* (OChA 176). Roma 1960.
C. Huck Doherty, *Pustinia. Espiritualidad rusa para el hombre occidental*. Narcea, Madrid 1979.
J. Lanfrance, *La oración del corazón*. Narcea, Madrid 1980.
Id., *El rosario*. Narcea, Madrid 1988.
V. Lossky, *Teología mística de la iglesia de Oriente*. Herder, Barcelona 1982.
S. Macario y S. Evagrio, *La filocalia de la oración de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1984.
T. de Mello, *Sadhana. Un camino de oración*. ST, Santander 1988.
J. Meyendorff, *S. Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*. Gribaudi, Torino 1976.
L. Oupensky, *Théologie de l'icône*. Cerf, Paris 1980.
T. Spidlik, *Los grandes místicos rusos*. Ciudad Nueva, Madrid 1986.
Varios, *La oración del corazón*. DDB, Bilbao 1987.

13

Oración celebrativa Liturgia de las horas

El tema precedente se ocupaba de la oración vocal en perspectiva oriental e individual, abierta hacia el nivel contemplativo. Ahora expandimos ese mismo tema en clave más occidental, en visión comunitaria: estudiamos la acción celebrativa de la iglesia en la Liturgia de las horas (Sobre eucaristía, cf. tema 10).

La *oración celebrativa* era ya tradicional antes de la iglesia. Ella se arraiga, por un lado, en la plegaria de los sacerdotes y levitas de Israel que veneraban a Yahvé mañana y tarde, en el ámbito del templo, con salmos y con cantos, con incienso y sacrificios. Por el otro, ella se funda en la historia más antigua de los pueblos que han alzado a Dios su canto y sacrificio, en las jornadas especiales de júbilo y de fiesta.

Nosotros, los cristianos, asumimos gozosos esa herencia, aunque debemos recrearla desde Cristo. Sabemos con Pablo que la auténtica liturgia está en la vida. Es la vida de Jesús que se ha ofrecido al Padre, en un camino de entrega por los hombres (cf. Heb 8-10). Es la vida de los fieles que presentan ante Dios su misma voz y su existencia como ofrenda inmaculada, pura y santa (cf. Rom 12, 1-2). En ese aspecto, no podemos olvidar que la liturgia verdadera es la existencia, es el conjunto de la vida interpretada como don y realizada como ofrenda, abierta a Dios, en comunión de amor hacia los hombres.

Sólo si la vida entera es ya liturgia, puede haber unos *momentos especiales de liturgia* dentro de la vida. Son momentos que explicitan y concretan en forma de alabanza externa y canto, de vivencia y sentimiento, lo que expresa cada día nuestra vida. Es normal que los cristianos, desde tiempos muy antiguos, hayan cultivado momentos especiales de alabanza, transformando su existencia y la existencia de este mundo en voz de canto. Actuando de esa forma, no han querido inventar nada: asumen la vida de Jesús y, desde dentro del camino de este mundo, con los pueblos de la tierra, hacen del mundo flor y canto de acción celebrativa.

Una liturgia de este tipo debe hallarse muy fundada en la experiencia concreta de los hombres. Por eso ha de brotar, casi espontánea, de la vida de los fieles: explícita en voz de canto, en plegaria compartida, el ritmo y alabanza de la misma vida. Por eso, junto a los salmos de Israel, actualizados por Jesús, resultan necesarios en esta perspectiva los salmos y los cantos de plegaria de los pueblos y culturas de la tierra. Esto es lo que, partiendo del Concilio Vaticano II, ha querido explicitar la nueva *Liturgia de las horas*.

Lo ha querido hacer, pero quizá no lo ha logrado de manera suficiente, al menos a mi juicio. Piensan que el «orden» de liturgia que la iglesia latina ha



presentado a los diversos pueblos de la tierra sigue siendo un orden demasiado romano, muy centralizado. Creo que no asume de manera suficiente las distintas experiencias orantes de los pueblos y culturas de la tierra. Pero la intención ha sido buena y el camino se ha empezado. Quizá en algunos años, los cristianos de la India, China, Africa y América Latina... podrán reformular sus formularios de alabanza litúrgica, partiendo de los salmos de Israel, del evangelio y de sus propias tradiciones religiosas. Por ahora pensamos que se puede y debe ahondar en el modelo latino ya existente, que ofrece todavía grandes posibilidades de oración abierta, compartida, gozosa y hasta creadora.

1. El nuevo formulario litúrgico

El Vaticano II, en su *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* (83-101), trata del Oficio divino, resaltando su carácter de oración eclesial. Sobre esa base, Pablo VI ha iniciado una reforma que ha quedado reflejada en la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* (*Laudis Canticum*, 1970). Estos son, a mi juicio, sus aspectos principales:

- El Oficio divino se ha *desclericalizado*. Deja de ser oración casi secreta para clérigos y monjas y se viene a convertir en formulario de plegaria para todos los creyentes. De ese modo quiebra la antigua división que separaba oraciones litúrgico-oficiales (especiales para el clero) y otras formas de oración piadosa propias de los simples fieles. De ahora en adelante, los diversos grupos de creyentes se encuentran invitados a participar en una misma oración oficial y solemne de la iglesia, celebrada en lengua popular y adaptada a las variantes de cultura y tiempo.

- Esta oración se ha vuelto *más comunitaria*. Ciertamente, religiosos y canónigos rezaban en común su breviario (Oficio divino). Pero los clérigos normales (seculares) lo rezaban en privado, como devoción particular de consagrados. Pues bien, de ahora en adelante, sin perder su carácter personal, la Liturgia de las horas cobra un carácter más comunitario, como forma de plegaria abierta a grupos parroquiales, movimientos de cristianos y diversas

comunidades «de base». Parece normal que el presbítero o pastor celebre su Liturgia de las horas, de manera normal, con los creyentes que forman su parroquia o grupo de alabanza.

- Esta oración puede ser *más creadora*. La escisión que antes había entre oraciones oficiales y plegarias más privadas (más devocionales) de los fieles ha venido a ser causa de escándalo y motivo de ruptura dentro de la iglesia. La oración oficial no enriquecía la vida de los fieles. Por su parte, esos fieles, un poco abandonados a su propia forma de plegaria, han terminado cayendo muchas veces en formas de piedad emocional, sin hondura teológica ni fuerza cristiana. La causa de ello ha de buscarse en la falta de creatividad de una jerarquía que se hallaba demasiado centrada en sus propias tradiciones y seguridades. Ha llegado el momento en que, junto a la celebración del recuerdo de Jesús (eucaristía), los fieles de la iglesia puedan acceder, personal y comunitariamente, a unos esquemas de oración que, siendo oficiales o litúrgicos, resulten creadores y gratificantes. Hasta el día en que la iglesia sea capaz de ofrecer a sus distintos grupos de creyentes un espacio de oración abierta y creadora, hay algo que no marcha en la llamada reforma del Oficio de las horas.

- Esta oración será *más cristológica*, es decir, más arraigada en el misterio de Jesús, el Cristo. Hasta ahora, la Liturgia de las horas resultaba demasiado veterotestamentaria, muy centrada en los salmos de Israel. Por su parte, las devociones populares de los fieles se encontraban teñidas de sentimentalismo poco denso. Juzgo que ese estado de cosas debe terminar. Queda el AT con sus salmos, deben aceptarse las modas de los tiempos. Pero, más allá de todo eso, la liturgia de la iglesia habrá de hallarse mucho más centrada en la apertura hacia Jesús, el Cristo. A no ser que la presencia cristológica se exprese con más fuerza de misterio, de exigencia y de poesía, mucho temo que el esfuerzo de reforma venga a resultar baldío. Ha llegado el momento de asumir con plena madurez y seriedad la palabra originaria de la iglesia: «lex credendi, lex orandi», la oración refleja y explícita el contenido de la fe. Por eso, una oración que no resulte radicalmente centrada en Jesucristo y su evangelio de

amor hacia los pobres es contraria a la exigencia y al misterio de la iglesia.

• Finalmente, esta oración ha de encontrarse *más unida con la vida*. Tenemos una especie de divorcio entre liturgia y existencia... Por eso la oración se entiende como refugio peculiar para guardarnos de los males de este mundo. Pues bien, es necesario que unamos estos dos momentos. ¿Cómo? Haciendo *que ore nuestra misma vida*: la existencia plena, el ser del mundo debe ponerse ante el Señor en gesto y palabra de alabanza. A través de la oración, dejamos *que la vida se expanda ante el Señor* y se refleje, en toda su dureza, su esperanza, su exigencia. Sólo así podremos recuperar la vida en Dios y realizarla, sabiendo que Dios mismo la potencia, la sostiene y transfigura.

Todos estos elementos de la nueva adaptación del Oficio divino se han venido a explicitar (al menos inicialmente) en el nuevo formulario de la *Liturgia de las horas* que los fieles celebran en la iglesia. Interpretado al trasluz de una casuística jurídica de tiempos anteriores, ese formulario debería cumplirse hasta el último detalle, en rúbricas, palabras, gestos, por el orbe entero de la tierra. Hoy entendemos mejor esa exigencia, en un nivel más hondo de creatividad y compromiso orante. Los esquemas que ofrece la Liturgia de las horas constituyen un modelo de oración abierta, rica, universal, que nos permite asumir día tras día, año tras año, el ritmo de plegaria del conjunto de la iglesia. Normalmente ha de seguirse. Pero los orantes saben emplear la libertad que les ofrece ya el espíritu eclesial para adaptar su ritmo de oración en días y tiempos especiales, conforme a las culturas que están vivas dentro de la iglesia. Cada comunidad cristiana asumirá su propia tarea creadora, adaptando su esquema de oración, a partir del formulario oficial de la Liturgia de las horas. Sólo de ese modo se mantienen vivas las palabras viejas. Partiendo de los textos oficiales, cada comunidad concretará su ritmo de alabanza, en un esquema donde caben tiempos de silencio, de meditación compartida y de plegarias personales.

2. Consagración del tiempo

La oración es una forma privilegiada de asumir el tiempo como don de Dios y de crearlo humanamente como ritmo significativo de realización para los hombres. Desde el modelo de liturgia cristiana, trazaré unos rasgos de oración del tiempo, destacando las horas del día, los días del año, los años de la vida.

a) Las horas del día

La liturgia es oración de las horas que aparecen definidas como tiempo de misterio. La alternancia de día y de tiniebla trasciende el ritmo cósmico y se viene a convertir en expresión de gracia: gracia es la mañana con su luz recién amanecida, y gracia la llegada de la tarde con las sombras que invitan a plegaria. Partiendo de los ritos de Israel, que se suponen cumplidos por Jesús, la iglesia ha establecido desde antiguo un ritmo de plegaria que destaca algunos elementos de eso que llamamos la *Liturgia de las horas*.

Hay una *oración de la mañana* que es el tiempo de alabanza (Laudes): al romper el día, con el sol que emerge de las sombras, celebramos la pascua de Jesús que triunfa de la muerte. Este es el tiempo de la luz y de la vida, es el momento en que asumimos otra vez la creación y así cantamos la grandeza de Dios en cada una de las cosas. Por eso reasumimos los salmos de alabanza de Israel y con su anciano sacerdote Zacarías preparamos la llegada de Jesús, el sol que nace de lo alto (cf. *Benedictus*, en Lc 1, 68-79).

Hay una *oración de la tarde* que es tiempo de recogimiento agradecido (Vísperas): al acabar el día, los creyentes vuelven del trabajo a la plegaria, celebrando la grandeza de Dios que nos invita a su descanso. Este es el tiempo de la acción de gracias, que convoca en unión fraterna a los hermanos; por eso ellos evocan la presencia de María y cantan con ella su *Magnificat*, pidiendo a Dios que eleve a los pequeños-oprimidos y que sacie de pan a los hambrientos (Lc 1, 46-55), de manera que todos poda-

mos ya sentarnos a la mesa del amor común y la alabanza.

Entre esos dos momentos fuertes de plegaria, la iglesia ha introducido otro que, a falta de un nombre mejor, solemos llamar *Hora intermedia*; ella se viene a celebrar y realizar en un momento de descanso en medio del trabajo. Estrictamente hablando, esta es la plegaria del trabajo. Por eso evocamos el canto del martillo, el giro de la rueda, la eficacia de la mano, el cansancio de la mente (cf. himnos de este tiempo). Envueltos en un mundo que labora, elevamos hacia Dios nuestro latido: el gozo de una tarea realizada o la vivencia del fracaso; la alegría de los campos en sazón o la fatiga de una tierra que parece estéril; la ganancia del esfuerzo o la fatiga inútil, angustiada, de la falta de trabajo. Desde el centro del día, en eso que llamamos *Hora intermedia*, elevamos a Dios nuestra plegaria de la vida, mientras vamos cumpliendo su palabra de labrar y fecundar la tierra.

También hay una *oración de la noche*, como tiempo de entrega de la vida en manos de Dios, conforme a la palabra del anciano Simeón (Lc 2, 29-32). Esta es la oración del hombre que, al final de la jornada, hace un examen de conciencia de sus horas y pone su existencia en manos del descanso, que es el signo de la muerte-pascua. Esta es la oración del sueño que ofrecemos ante Dios como alabanza en el reposo del cuerpo, al ritmo lento de la respiración, en el sosiego de la mente que nos lleva hacia el descanso de Dios mientras dormimos. Esta es oración de pasividad y muerte, allí donde los límites del hombre se tornan más patentes y Dios mismo viene a revelarse ya como descanso (muerte y pascua). Ciertamente, esta plegaria no se puede interpretar sin más como un somnífero en sentido corporal, pero ella lleva en sí una garantía misteriosa de descanso y esperanza. Por eso se ha llamado oración de las Completas, es decir, de aquello que llena y plenifica nuestra vida.

Hay finalmente una *oración meditativa*, que en la nueva liturgia se ha llamado Oficio de Lecturas. Antiguamente se solía celebrar de madrugada, en los nocturnos de «maitines» (primera mañana, antes de amanecer). Pienso que sería conveniente conservar algunas veces este encuadre de silencio y no-

che: los creyentes meditan y reviven el misterio cuando el mundo duerme, preparando así la vida y el trabajo que deben reasumir en la jornada. Pero esta oración meditativa, centrada en la lectura reposada de la Biblia y de los libros santos de la iglesia (y de la historia), tendrá que realizarse de ordinario en los momentos que resulten más estimulantes y apropiados para los creyentes. La oración se vuelve así meditación, tiempo de encuentro personal con el misterio que yo asumo y recreo cada día en mi experiencia.

b) *Los días del año*

El tiempo de oración tiene otro ritmo más extenso, más lento y sosegado, de manera que ella viene a presentarse como liturgia de los días en un plano cósmico, cristiano y personal.

Hay una oración de los *tiempos del cosmos* que se expanden, se completan y repiten cada año. A través de la alternancia de las estaciones, con el ritmo de la siembra y la cosecha y el retorno de las posiciones solares (y lunares), el año constituye para todos los pueblos agrícolas antiguos un espacio unitario de plegaria: vuelven las mismas situaciones, se reiteran las palabras de gozo, invocación o llanto, se celebran las mismas ceremonias. También nosotros, los cristianos, conservamos y, de un modo muy profundo, recreamos este ritmo anual de la plegaria: Cristo es sol que se levanta, Cristo es pascua; a Dios miramos y cantamos, como creador primero y salvador final, mientras respira y rueda año tras año el viejo cosmos. Invierno y primavera, verano y otoño son para nosotros «estaciones» o paradas diferentes de una misma marcha de plegaria.

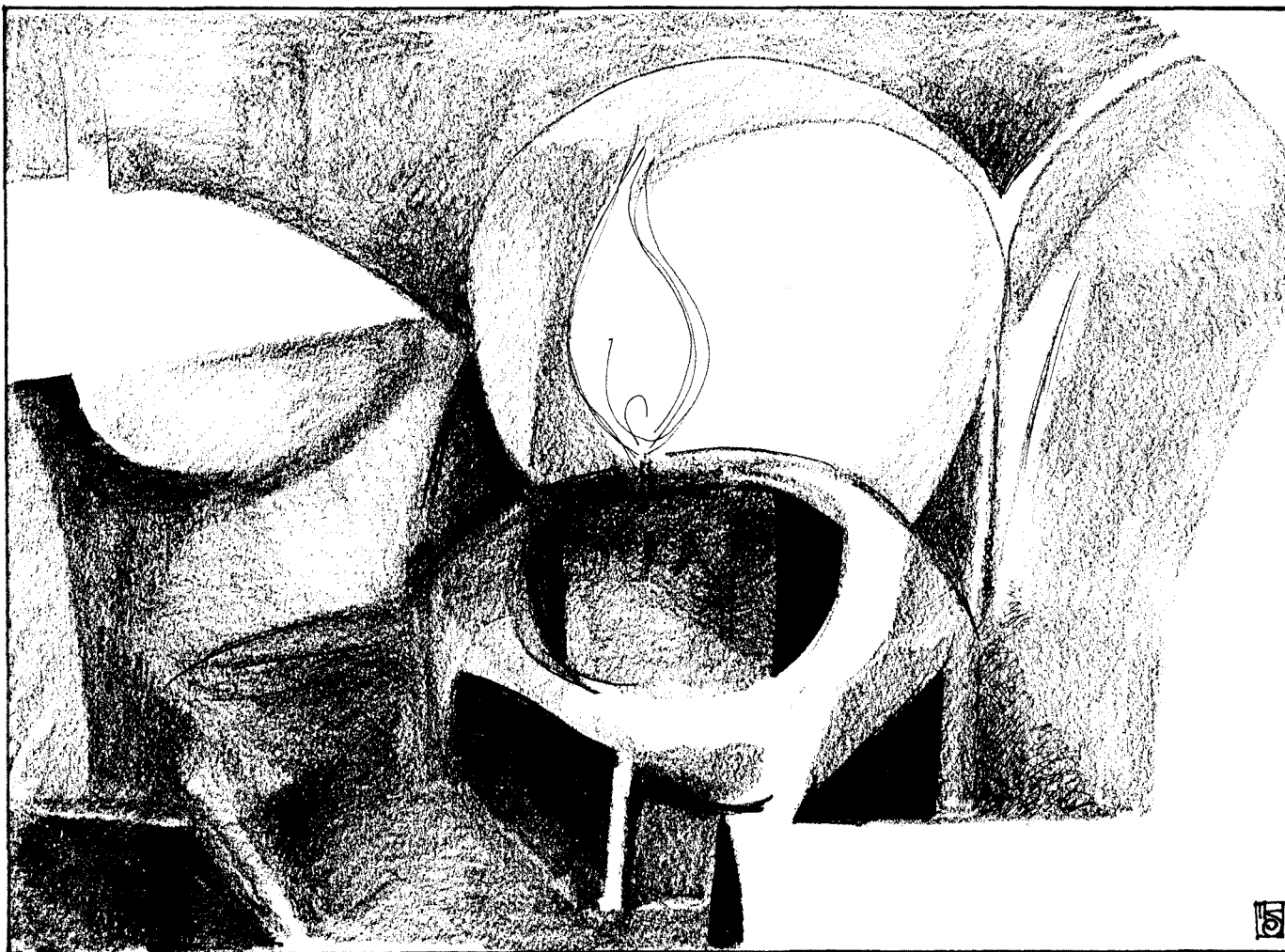
Pero esa marcha tiene ya un *ritmo cristiano*, de manera que los días del año se dividen en un tipo de esquema trinitario. Desgraciadamente, la nueva ordenación de la liturgia, pensada de manera demasiado racional (racionalista), ha diluido los momentos de ese esquema al suprimir el ciclo de pentecostés y convertirlo en «tiempo ordinario». Pienso que debemos conservar el orden más antiguo de los días del «año cristiano», destacando desde Cristo sus tres grandes estaciones o sus tiempos.

• Primero se halla el *tiempo de adviento-navidad*, más vinculado al misterio de Dios Padre: es tiempo de esperanza que nos lleva hacia Israel, para encarnarnos nuevamente en Cristo, naciendo con él a la existencia de la gracia.

• Luego viene el *tiempo de cuaresma-pascua*, que nos introduce en el camino de Jesús, el Hijo: es tiempo de entrega en el que todo está dispuesto para que muramos con el Cristo, renaciendo o mejor resucitando en actitud de pascua.

• Finalmente, el *tiempo de pentecostés* se encuentra vinculado al misterio del Espíritu y se extiende desde su venida (domingo de pentecostés) hasta el final del año cristiano (domingo de Cristo rey, día del juicio del Señor o parusía). Este es tiempo de vida renovada y compromiso misionero abierto a todos los hombres de la tierra.

Esta oración de los días del año debe actualizarse *de manera personal*. Como hemos visto, el año tiene un ritmo cósmico (cuatro estaciones) y otro



cristiano (tres tiempos litúrgicos). Lógicamente, nosotros reasumimos esos ritmos y los transformamos muy por dentro de manera que podemos celebrar y celebramos un «año personal» de encuentro con Dios y de plegaria, que sólo puede precisar y valorar aquel que lo realiza. De esa forma, los ciclos del cosmos (khronoi) y los momentos salvadores del año cristiano (kairoi) se convierten para nosotros en punto de partida o signos de un «kairos personal»: debo asumir y realizar mi propio ritmo de encuentro con Jesús, en un camino que comienza en el Antiguo Testamento (adviento) y me conduce por la muerte-pascua hasta la gloria final (la parusía). Dentro de ese ritmo voy hallando mis momentos de gracia y conversión, de entrega y esperanza. De esa forma voy trazando y recorriendo mis años de plegaria, en un camino siempre repetido y siempre nuevo.

c) *Los años de la historia*

Esos años de plegaria a que aludía el apartado precedente enmarcan un camino que no puede ya planificarse. Por eso, al llegar a este nivel terminan los esquemas objetivos, más universales, y comienza la aventura personal de la existencia, abierta a Dios en Cristo.

Comienza la aventura, pero no es búsqueda ciega en un camino sin señales. Tenemos, ante todo, la *señal israelita*. Cuando oramos y buscamos, nos valemos de los salmos: avanzamos con el pueblo de la alianza, con los hombres y mujeres que tendieron desde lejos al misterio. Por eso, en actitud de nuevo adviento, podemos revivir en nuestra historia personal los años de la historia israelita: así escuchamos la llamada con Abrahán y caminamos con Moisés por el desierto; pasamos por el mar con los hebreos liberados, sufrimos cautiverio en Babilonia y esperamos la liberación de Dios que prometieron los profetas. De ese modo, los años de nuestra oración están prefigurados y anunciados en los años de plegaria de la historia israelita.

Tenemos, ante todo, la *señal de Jesucristo*. Por eso cuando oramos volvemos a su historia para actualizar todo el camino de su vida y de sus gestos.

Así aprendemos a orar al *encarnarnos*, descubriendo que la auténtica plegaria es gesto de inmersión en nuestra historia. Y descubrimos también que la oración es siempre pascua: *estar muriendo* con Jesús, en actitud de entrega abierta hacia los otros. Esta señal de Jesús va definiendo y enmarcando nuestros tiempos de plegaria como *vocación* (llamada de Dios), *tentación* (riesgo de perdernos, buscando otro camino), *transfiguración* gloriosa, etc. Por eso, los anillos que definen y señalan nuestro verdadero crecimiento humano son anillos de plegaria: nuestros años de vida sólo pueden contarse en relación a Cristo, como espacios o momentos de un acercamiento dialogal que ya culmina con la parusía.

ESQUEMA

- *Liturgia israelita*. A partir de las lecturas del AT y por centrarse en la alabanza de los salmos, la Liturgia de las horas se sitúa en un nivel israelita. Seguimos vinculados al pueblo de la antigua alianza y, de ese modo, oramos con todos los que siguen aguardando la llegada de Dios sobre la tierra.

- *Liturgia de Jesús*. En el Oficio divino actualizamos el gesto y la palabra de Jesús, reasumimos su apertura al Padre y celebramos el misterio de su cruz y de su pascua. Este es el centro, es el sentido de toda la oración cristiana, el fundamento en que se apoya nuestra vida de alabanza.

- *Liturgia de la iglesia*. A través de las memorias de los santos, de sus himnos y plegarias, expresamos el valor de la oración en perspectiva ya cristiana. La liturgia no se puede interpretar como una voz particular; es la palabra de gozo y alabanza donde viene a culminar la historia y vida de la iglesia.

En tercer lugar, el tiempo de oración está marcado por el *signo de la iglesia*. No podemos orar de un modo aislado, separados de los otros, solitarios. Nuestro ritmo de oración se enmarca y alimenta en el ambiente de la comunidad que, sostenida en Cris-

to, busca su camino, celebra su victoria y así espera su futura parusía. Por eso, los tiempos de oración son *kairoi* de la iglesia: momentos de un camino universal que nos desborda, de manera que nos vamos haciendo así católicos, universales. En nuestra propia oración suena y resuena la oración de todos los creyentes que «ganan su tiempo» (cf. Ef 5, 16) al despertar del viejo sueño de este mundo y dejarse iluminar por Cristo.

De esta forma se define el *andar de nuestra historia* con sus años creativos y sus años bajos, sus momentos de euforia y sus momentos de profunda depresión y noche. Algunos de esos tiempos y momentos se encuentran vinculados a los ciclos de la propia biología, a los estados psicológicos que influyen tanto en nuestro ritmo. Por eso, para orar es necesario conocerse y aceptarse, buscando los momentos más propicios para la efusión y el silencio, para el canto y para el llanto. En ese aspecto sigue siendo verdadera la palabra del Qohelet: «Hay tiempo de llanto y tiempo de gozo, tiempo de buscar y tiempo de perder, tiempo de callar y tiempo de hablar, etc.» (3, 2-8). Pero en medio de los ritmos y los cambios de las situaciones escuchamos la palabra de Jesús que dice: «Debemos orar siempre» (cf. Lc 18, 1).

Eso significa que *siempre es tiempo de oración*. Cambiarán los modos y las formas, los ritmos, los gestos, las maneras. Pero la oración debe elevarse sin cesar porque ella es verdad de nuestra vida que discurre, se realiza y siempre se funda en el misterio. Por eso es necesario distinguir los tiempos, desde el fondo más humilde de la naturaleza (separando entre el invierno y el verano) hasta la altura del encuentro con el Cristo que nos lleva a su cercana parusía. Al llegar a este nivel, *el mismo tiempo se hace objeto de oración*: así, cuando decimos «venga tu reino» o Marana tha (¡ven, Señor Jesús!), le estamos pidiendo a Dios que el tiempo externo (cosmos) y la historia de los hombres cambie, se culmine y plenifique por el Cristo. Así nuestra oración tiene poder sobre los tiempos y prepara (acerca) la ya próxima venida del Señor, su parusía. Pero con esto desbordamos nuestro tema, entrando en un misterio de cristología.

3. Acción de los orantes

Por su misma estructura, la Liturgia de las horas constituye una oración abierta y oficial dentro de la iglesia. En ella se integran todos los orantes de la tierra que, centrados en Jesús, ofrecen su alabanza al Padre, aunque a veces no lo digan ni lo sepan de manera expresa.

En la base de este tipo de alabanza se halla el *cosmos*: la naturaleza que, centrándose en el hombre, ofrece al Padre su palabra de respuesta. Por las notas anteriores hemos visto que el oficio de oración asume los tiempos de la historia (horas, días, años). Pues bien, debemos añadir que sacraliza al mismo tiempo los espacios de este cosmos, de manera que su misma amplitud e inmensidad viene a expresarse como signo de alabanza. El mundo no es lugar de puro fatalismo, donde sólo existen los azares. No es tampoco espacio de batalla donde el cielo está cerrado y Dios acaba perdiéndose en vacío de silencio. Cada mañana, en oración de Laudes, el creyente sabe despertar con su palabra la palabra de la tierra y convertir el cosmos en principio de alabanza. De esa forma, nuestra misma tierra se convierte en voz de canto, belleza y transparencia. Los que no logran ponerse en este espacio de oración del cosmos nunca pueden celebrar del todo la Liturgia de las horas.

Esta oración es a la vez plegaria de los *hombres* que anhelan la llegada de la plena libertad, la redención del «cuerpo» que se encuentra esclavizado sobre el cosmos (cf. Rom 8, 23). El canto del cosmos se convierte de esa forma en súplica expectante de los hombres que, partiendo de Israel y sus profetas, siguen esperando la llegada del reino y su justicia sobre el mundo. En este plano se mueven gran parte de los salmos y cantos del AT. Hay en ellos muchas voces que resultan fuertes, palabras que se encuentran cargadas de violencia y deseo de venganza. Lógicamente, no podemos asumirlas de manera literal, pero a través de ellas vivimos la plegaria de los hombres que, encerrados en dolor, se duelen esperando la llegada de Dios sobre la tierra. Quizá fuera conveniente abrir más el abanico de expresiones de esperanza, convirtiendo la Liturgia de las horas en un gesto más universal de expectación y asombro ante el misterio. Sobre ese fondo quiero recordar

que, al ser católicos, debemos ser universales: en nuestra voz ha de escucharse y resonar la voz de todos los orantes de la tierra; nosotros elevamos la oración por ellos. Es más, oramos por aquellos que no oran, traduciendo su esperanza y sufrimiento en forma de plegaria. En este aspecto, hemos de ser quizá más hondos, más esperanzados, cuando oramos desde el centro de una humanidad que sigue siendo caminante.

En tercer lugar, oramos *en nombre de la iglesia* que agradece la presencia de Dios en Jesucristo y canta jubilosa su misterio de amor crucificado y su presencia salvadora (por la pascua). Todos los niveles anteriores quedan integrados de esta forma en la alabanza y gozo de la iglesia. Ella se pone ante el misterio de Jesús y, descubriéndose salvada en esperanza, expresa su grandeza y canta al Dios que es el principio de todas sus grandezas. Los motivos anteriores quedan así transfigurados, a la luz del Cristo que ahora canta su misterio de amor-vida filial por medio de la iglesia.

En ese aspecto, siendo palabra de la iglesia, la liturgia es *palabra y voz de Cristo* que se encarna para así enseñarnos su palabra de alabanza. Sabemos ya que toda la vida de Jesús es oración (cf. tema 8). Pues bien, esa oración del Hijo eterno, palabra encarnada en nuestra historia, viene a explicitarse y se realiza a través de la alabanza de la iglesia. Por eso, cuando oramos, no lo hacemos ya por propia iniciativa. Lo hacemos por Jesús, dejando que él se exprese a través de nuestra misma voz y canto. Unidos a Jesús, Hijo de Dios, cantamos-celebramos la liturgia trinitaria sobre el mundo: el Padre escucha en nosotros la palabra-voz del Hijo, y de esa forma nos acoge en su misterio trascendente de alabanza; el Hijo sigue alabando por nosotros a su Padre, a lo largo del espacio y tiempo de la historia, en el Espíritu Santo.

En esta perspectiva distinguimos, para unir las, las diversas palabras de la iglesia. La primera es la *palabra misionera*. Según el testamento de Jesús (Mt 28, 16-20), los fieles deben marchar sobre la tierra, pregonando su mensaje y manteniendo su recuerdo entre los hombres. Por eso, en el principio de todas las palabras de la iglesia, como base y fundamento de su vida, está el anuncio, la misión del evangelio.

La segunda palabra es *de carácter didascálico-profético*, conforme al texto de Jesús que hemos citado: «enseñándoles a cumplir todo lo que yo os he mandado» (Mt 28, 20). Después de los apóstoles que anuncian, vienen los profetas y doctores que explicitan ese anuncio en las comunidades, convirtiéndolo en palabra de vida y exigencia para los creyentes. Eso significa que la iglesia sólo puede mantenerse como tal en la medida en que despliega abiertamente ese mandato de Jesús, haciendo que su voz de gracia sea principio de existencia para los creyentes.

Tercera es la *palabra celebrativa o de oración*. El evangelio, ya anunciado y aceptado por los fieles, se convierte ahora en palabra de oración y canto. El mismo Cristo, la palabra predicada, apóstol de Dios Padre, se transforma ya en palabra exclamativa, jubilosa, eucarística en la iglesia. De esa forma vuelve al Padre el mismo que ha venido de Dios Padre, como indica de manera consecuente el evangelio de Juan (cf. Jn 13-17).

Este esquema nos permite interpretar la voz de la liturgia en el contexto de la economía salvadora: Jesús, Hijo de Dios, *viene* del Padre, *habita* entre nosotros y de nuevo *vuelve* al Padre, preparando así el camino de retorno y plenificación de los hombres sus hermanos, como indica el evangelio de Juan; en esa vuelta jubilosa de esperanza y alabanza adquiere su sentido la liturgia. Vinculados al Jesús que ya *ha venido*, acogiendo en nuestra vida su enseñanza (*permaneciendo* en él), podemos *celebrar* su triunfo, anticipando así su gloria escatológica.

Por eso cantamos en oficio de liturgia: porque ha venido Cristo y nos ha dado su palabra de evangelio; porque ha venido Cristo y sigue siendo maestro de los hombres; por eso, sabiéndonos salvados, entonamos sobre el mundo el mismo canto de Dios y su grandeza. Así, la economía salvadora viene a introducirnos en el misterio trinitario: orando nos unimos con el Hijo que se ofrece amorosamente al Padre, en el Espíritu.

4. Conclusión. Anotaciones prácticas

Pero dejemos ese plano de principios. Sabemos ya que la Liturgia de las horas constituye la conciencia orante de la iglesia. Por eso debe ser *cuidadosamente preparada y celebrada*. No basta repetir unas fórmulas, debemos recrearlas. No basta con oír unas palabras, es preciso convertirlas en principio de alabanza. Por eso hay que insistir en la exigencia creadora de las comunidades cristianas, a fin de que el esquema oficial de la Liturgia de las horas pueda abrirse suscitando espacios de oración intensa y jubilosa. Sin oración, la iglesia acaba perdiendo la conciencia de sí misma. Si la oración no es fuerte o se diluye entre repliegues de puro sentimiento, esa conciencia acaba haciéndose alienada.

La Liturgia de las horas sólo puede llegar a convertirse en oración auténtica si, uniéndonos a Cristo, nos permite *vivir desde la urgencia de este mundo*. Hasta ahora, esa liturgia se encontraba demasiado ligada a una visión estática del cosmos. Por eso se alababa a Dios partiendo del sosiego y equilibrio de la naturaleza. Sin perder ese valor, hay que expresar más la vivencia del trabajo que transforma los objetos de la tierra. Hemos de orar desde la entraña de este mundo conflictivo donde son fundamentales el trabajo, la justicia, la hermandad entre los hombres. Pienso que esta perspectiva no ha incidido de manera suficiente en nuestros rezos. La verdadera reforma de Oficio divino no ha empezado todavía. Este es quizá el tiempo dispuesto para el cambio: son muchas las comunidades que en Europa y América Latina, en todo el mundo, han empezado a orar en gesto activo, desde el mismo campo de trabajo y compromiso de la tierra. Por eso, ahora, partiendo del camino de Jesús, van a surgir en el contexto de la iglesia formas nuevas de oración comunitaria. Ha de surgir una liturgia más profunda y creadora, más abierta hacia el misterio, pero, al mismo tiempo, más cercana a los dolores y trabajos de los hombres de este tiempo.

Esa oración será recuerdo de Jesús, plegaria que se eleva hacia el misterio con las voces más pequeñas de este mundo, recitada en común o compartida. Será también oración meditativa, que permita recoger en lo más hondo del propio corazón el gran misterio del amor de Jesucristo, de su entrega por

los hombres. Pero, al mismo tiempo, habrá de ser plegaria abierta a lo contemplativo: capaz de convertir nuestra existencia en un camino de inmersión en el gran cuerpo mesiánico y divino de Jesús, el Cristo.

Para que esto se realice, es necesario que, fundados en el compromiso de Jesús en favor de los pequeños y los pobres, vivamos la Liturgia de las horas como *fiesta de alabanza*. Esa actitud de fiesta no se puede asumir todos los días con igual intensidad. Por eso habrá jornadas de oración sencilla, en que se siga sobriamente el ritmo de los textos oficiales. Pero en días especiales de domingos y de fiestas, juzgo necesario que se ponga de relieve el valor celebrativo que implica la alabanza. Es conveniente que el espacio de plegaria se prepare con símbolos de fiesta. Es necesario que los mismos orantes se preparen para el gozo y alabanza, no sólo en lo interior, sino también en forma externa. Es aquí y no en la vida ordinaria de trabajo donde tienen su sentido los vestidos corales de los monjes y las monjas (es decir, los hábitos). La misma actitud celebrativa ha de expresarse en cada uno de los gestos: los ritos exteriores y lecturas, las luces y los cantos. Si no tiende a reflejarse algunas veces como gesto de alabanza bien gozosa, bien festiva, la Liturgia de las horas pierde pronto su valor y su sentido.

Sólo así puede surgir la *fiesta de la fraternidad*. La liturgia no se entiende como gesto de evasión de unos creyentes especiales que han huido de este mundo; es ámbito de encuentro, lugar donde los fieles oyen y celebran la palabra, para convertirse de esa forma en compañeros de Dios sobre la tierra, hermanos. Como hermanos buscan la justicia, superan los problemas, cantan. Cesan de esa forma las antiguas divisiones, los enfrentamientos, las rupturas. Los creyentes participan de la gracia común en la plegaria. Así se vuelven capaces de entender lo que supone la justicia sobre el mundo, estando ya comprometidos por lograrla.

APLICACION

- *Nivel personal*. Estudiar la estructura y elementos de las horas del Oficio divino, precisando sus aspectos

más significativos. En esta perspectiva pueden ayudar estas sencillas reflexiones: laudes y vísperas se muestran como *liturgia de alabanza* al comenzar el día y al caer la tarde; la hora intermedia es *liturgia del trabajo*, expresión de la obediencia de los hombres que, siguiendo la palabra de su Dios, laboran en la tierra; completas es *liturgia del descanso*, la expresión del sueño como signo de misterio; finalmente, el oficio de lecturas es *liturgia de la meditación*, tiempo de encuentro personal con la palabra. ¿Cómo vivimos cada una de esas horas? ¿Cómo venimos a expresarlas después en nuestra vida?

• *Nivel comunitario.* Nuestra comunidad o grupo orante ¿celebra la Liturgia de las horas?, ¿con qué intensidad y frecuencia?; ¿cómo se vincula esa liturgia con otras formas de plegaria (carismática, liberadora, eucarística...) que también utilizamos? Programar una posible celebración comunitaria (¿diaria? ¿semanal? ¿mensual?) de la Liturgia de las horas en comunidades de base, en grupos de reflexión cristiana o parroquias.

LECTURAS

Una primera aproximación bibliográfica en M. Diego Sánchez, *La liturgia de las horas: Comunidades* 17 (1977),

Fichero de Materias. Siguen siendo fundamentales las obras citadas en tema 10. Cf. además:

- J. M. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*. Cristiandad, Madrid 1984.
- D. Borobio (ed.), *La celebración en la iglesia*, I-II. Sígueme, Salamanca 1985, 1989.
- C. Castro Cubells, *Sentido religioso de la liturgia*. Guadarrama, Madrid 1964.
- J. M. Iraburu, *La oración pública de la iglesia*. PPC, Madrid 1967.
- J. López, *La oración de las horas*. Sec. Trinitario, Salamanca 1984.
- Id., *En el Espíritu y la verdad. Introducción a la liturgia*. Sec. Trinitario, Salamanca 1987.
- A. G. Martimort, *La iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Herder, Barcelona 1967.
- J. Ordóñez Márquez, *Teología y espiritualidad del año litúrgico*. Ed. Católica, Madrid 1978.
- R. Panikkar, *Culto y secularización*. Marova, Madrid 1979.
- J. Pascher, *El año litúrgico*. Ed. Católica, Madrid 1965.
- M. Righetti, *Historia de la liturgia*, I-II. Ed. Católica, Madrid 1956.
- P. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*. Ed. Católica, Madrid 1959.

14

Meditación: encuentro con el Cristo Ignacio de Loyola

El hombre es ser pensante y como tal debe portarse en la plegaria: razonando de una forma intensa y afectuosa en torno al contenido de su fe. Pues bien, allí donde destaca ese pensar y se convierte en base metódicamente estructurada del encuentro con Dios, surge la meditación en un sentido estricto. Para fijar su contenido, comenzamos distinguiendo los diversos modos en que el hombre emplea su razón.

Hay un *uso teórico*, en plano discursivo. Es lo que suele llamarse pensamiento filosófico. Lo que importa en este plano es alcanzar los fundamentos de las cosas, responder al gran «por qué» del cosmos, a través de una cadena de argumentos que nos lleven a las causas y principios de todo lo que existe (al modo aristotélico).

Hay un *uso práctico* de la razón, que es propio de la ciencia. Más que el «por qué» de los principios interesa el «cómo» y «para qué» de los caminos y los fines. Pensar supone formular de una manera exacta las observaciones, fijándolas de un modo que resulte operativo, a fin de utilizarlas luego de una forma técnica en la praxis. Esto es lo que Pascal llamaba estilo (espíritu) de geometría.

Más allá de ese nivel teórico y de praxis (de tipo instrumental) de la razón, se encuentra aquello que llamamos la *razón meditativa*. Ella es más propia del artista, del hombre religioso que, aceptando los planos anteriores, busca un plano de verdad y de experiencia superior que le conduce, de manera personal, comprometida, hasta las mismas raíces de la vida.

En un sentido general, *sólo podemos meditar sobre aquello que desborda nuestra comprensión racionalista*, aquello que nosotros no podemos resolver ni manejar en claves conceptuales. De esa forma nos ponemos sobre un plano de existencia superior, sobre un nivel donde las leyes de la lógica del mundo se hallan fecundadas (elevadas, transformadas) por un tipo de principios diferentes que son propios del ser de lo divino.

Esta apertura de nivel implica un tipo de *connaturalidad participativa*. Llega un momento en que el pensante (que es ya orante) deja de buscar y resolver, de manejar y estructurar con sus conceptos. Se descubre así inundado por una realidad que es superior, se deja penetrar por su palabra, transformar por su presencia. Esto es lo que llamamos partici-

pación. En ella influye no sólo el pensamiento, sino toda la persona: el corazón, los sentimientos. Por eso, al meditar no pretendemos resolver técnicamente los problemas de este mundo, ni tampoco construimos unos grandes sistemas racionales; buscamos la revelación de Dios, le ofrecemos nuestra entrega personal y nos hallamos así comprometidos con él en un encuentro personal que nos transforma y vivifica.

En forma paradójica podemos afirmar que lo que importa es *pensar de tal manera que nosotros mismos seamos los pensados*. El hombre empieza siendo activo: quiere razonar, resolver, manejar lo que se encuentra ante sus ojos. Para eso le ha hecho Dios con una mente que discurre. Pero, a medida que penetra en la hondura de los gestos y los signos del misterio, el orante va sintiendo que hay un plano superior al pensamiento activo: lo que importa es que alguien piense su vida y la potencia con su amor. Así decimos que al final del pensamiento se halla la certeza de que el mismo Dios nos hace, nos sostiene con su pensamiento.

En sentido general, debemos afirmar que sólo puede meditarse sobre aquellas realidades que nos sobrepasan, es decir, sobre el misterio o sus manifestaciones. Esto significa que la mente al meditar se pone sobre un plano religioso: su campo y sus funciones son distintas del campo y las funciones de la filosofía y de la ciencia.

En un primer momento, *se puede meditar sobre el gran cosmos, lo creado*. En ese caso, el mundo deja de ser simple campo de poderes y energías, de principios y tendencias medibles por la ciencia, y se convierte en signo del misterio, expresión de lo divino. Los fenómenos del cosmos, desde el átomo a la estrella, adquieren así un fondo de luz y de grandeza que los vuelve transparentes ante un orden superior de realidades: donde el hombre, discurriendo sobre el mundo, desemboca en un inmenso campo abierto de misterio y cercanía respecto a lo divino, allí es posible la meditación de tipo religioso.

También *podemos meditar sobre la propia vida*, allí donde la vida se convierte en espejo del misterio. Miro hacia las aguas de mi propio pozo, miro a las corrientes de mi río y descubro allí muy dentro

la mirada y la presencia de Dios que me sostiene. De esa forma, la historia y los sucesos de mi vida pueden convertirse en tema de meditación y de alabanza. Así encuentro a Dios entre los pliegues y caminos de mi vida, meditando sobre aquello que realiza en mi existencia.

En esa misma línea puedo *meditar sobre los hechos, andanzas y fortunas de la historia*. Miro a los sucesos de los hombres y descubro al fondo de ellos la presencia de un amor y una palabra que nos sobrepasa. No es que logre comprender las normas racionales que dirigen el proceso de los tiempos. Más aún, no estoy seguro de que, humanamente hablando, la historia pueda llamarse racional, como pensaba Hegel y su escuela. Con aquellos que hoy se llaman posmodernos, juzgo que la historia no puede resolverse en claves racionales. Pero sigo mirando y veo que ella ofrece motivos suficientes de meditación y de misterio que me llevan hacia el rostro superior de Dios, al ser de lo divino.

Los aspectos anteriores me parecen claros. Pienso, sin embargo, que debemos dar un paso más, diciendo que, *en sentido estricto, sólo se puede meditar sobre la historia de Jesús, el Cristo*. Así lo vio hace tiempo Ignacio de Loyola, así lo han visto los orantes más cristianos de la iglesia. Sobre los hechos de Jesús se extiende, de una forma peculiar, la razón meditativa del cristiano.

Se trata de *unos hechos bien concretos*: nacimiento, vida, muerte y pascua de Jesús. Son hechos que se cuentan, se recuerdan, impresionan los sentidos, interrogan, emocionan, nos desbordan... Situado ante ellos, el orante se plantea el cómo, cuándo, por qué, para qué fines. Estos hechos de la vida de Jesús le hacen pensar: ellos constituyen una especie de enigma permanente en medio de la historia; son como una esfinge que plantea su problema, no para engañarnos, sino para llevarnos hacia el plano superior de la presencia y manifestación de lo divino.

Son *hechos que remiten al misterio de Dios*. Lo que ellos muestran nos desborda, nos inquieta, nos conduce hacia el abismo de una gracia trascendente, nos recoge de nuevo y nos insta en la existencia. Este es el lugar donde la razón empieza a ser, propiamente hablando, razón meditativa, como

aquella de María (cf. Lc 1, 19.51): ella acogía, cultivaba y repetía las cosas de Jesús en el silencio de su propio corazón inquieto.

Pero esta vida de Jesús puede ampliarse. Miro hacia atrás y tomo como base los diversos rasgos de la *historia de Israel*: en ellos descubro el camino de Dios, su manera de acercarse hacia nosotros, en pedagogía siempre abierta a la creatividad y la esperanza. Miro hacia adelante y me fijo en la *historia de la iglesia*: en su pequeñez y grandeza, en su seguridad y desamparo, ella es espacio donde actúa el misterio de la gracia que ha sembrado Cristo sobre el mundo. Podemos meditar sobre los rasgos de su vida, sus figuras (santos), sus instituciones (sacramentos), etc. Pero debemos recordar que ella es objeto de meditación únicamente en la medida en que es reflejo y presencia de Jesús, en la medida en que explicita el misterio de su Espíritu en el mundo. Finalmente, cada orante puede meditar sobre su *misma experiencia personal*: se trata de mirar con ojos de Jesús hacia los hechos de mi propia vida, descubriendo en ellos la presencia de Dios, un camino de misterio; ya no soy un simple enigma para mí; voy encontrando en mi vida la respuesta que Dios me ofrece en Cristo, para realizarme como humano.

1. Meditar sobre Jesús. Ignacio de Loyola

Conforme a lo anterior, los cristianos deben meditar sobre Jesús, y así lo han hecho a lo largo de la historia de la iglesia. Pero en un principio esa meditación no aparecía como un ejercicio independiente de oración, como un esfuerzo que se busca por sí mismo y se realiza de manera organizada, con un método preciso. Los cristianos meditaban a través de la «lectio divina», la lectura reposada, sosegada, intensa de la Biblia; meditaban también al ocuparse de los salmos, al centrarse en la liturgia y sobre todo al situarse ante los hechos de Jesús que esa liturgia reflejaba, actualizaba por sus ritos. Así ha meditado sobre todo la escuela de los monjes (benedictinos).

Pues bien, llegado el siglo XVI, Ignacio de Loyola ha convertido la meditación en ejercicio regular, metódico, constante, en principio de toda la piedad cristiana. ¿Por qué? El cambio se debe a diferentes factores que nosotros no podemos precisar ahora. Citamos sólo algunos para indicar después los elementos de la meditación cristiana.

En primer lugar influye *el nuevo espíritu del tiempo*. Con el renacimiento se introduce un tipo de razón, una manera nueva de ponerse ante el misterio. Diferentes pensadores de la iglesia, como Dionisio Cartujano, habían resaltado ya la urgencia de la «meditatio»: los cristianos debían enfrentarse de manera racional, pensante, con la urgencia del misterio. Este es un camino que, en un plano secular, ha de triunfar tiempos más tarde con el lema de Descartes: «Pienso, luego existo». Pues bien, ya desde ahora los cristianos han tratado de *pensar sobre el misterio*, para cimentar-fundamentar de esa manera su existencia. Por eso han destacado la exigencia de la meditación.

También influye *un tipo nuevo de individualismo*. Hasta entonces, la oración era más bien comunitaria, en un contexto de lectura y alabanza compartida. Ahora ha brotado un hombre nuevo, que se enfrenta de manera más aislada y solitaria con su propia problemática y destino. Por eso busca un modo más individual de unirse a Cristo, de enfrentarse a su misterio y de acoger su gracia. Lógicamente, la liturgia compartida quedará en segundo plano. Cada orante habrá de hacer su «propia liturgia», su camino de encuentro con el Cristo. Por eso es necesaria una manera nueva de meditación.

Finalmente, influye mucho *la personalidad de san Ignacio y el ejemplo de su Compañía*. Debido a su ascendiente personal, al trabajo misionero de los jesuitas y al influjo que ellos tienen en la nueva reforma, o mejor contrarreforma, de la iglesia, la meditación se ha convertido en el método de vida espiritual y de plegaria más seguido por la iglesia en estos últimos cuatro siglos de su historia.

El influjo de Ignacio de Loyola ha sido fuerte. Los momentos de la meditación reflejan, de algún modo, los momentos de su propia conversión cristiana, tanto a nivel de contenidos como de procesos

o caminos. Comencemos fijando el contenido. Ignacio se sentía bien cristiano: caballero que, al ponerse al servicio del gran César, suponía estar luchando por la causa de su Cristo. Pero en ese empeño van surgiendo riesgos y dificultades que terminan siendo insuperables. Por un lado, le limita el *amor hacia su dama*, convertido en eje de discordias sociales, de violencia y vanos pensamientos que dominan su mente largo tiempo. Por otro, le cautiva el *deseo de la gloria* de este mundo, que confunde con la gloria de su Dios sobre la tierra; ese deseo le conduce a combatir hasta Pamplona, en contra de sus propios hermanos, los navarros.

Una bala de cañón corta esta línea de amores y deseos. Enfermo, entre dolores de fiebre y angustias interiores, porque acaban y fracasan sus caminos viejos, Ignacio ha de encontrar otra tarea, una manera distinta de existencia. De la mano de los santos cuya vida va leyendo, bajo el techo de su casa solariega de Loyola, en los caminos que le llevan por Aránzazu a Manresa, Ignacio ha comenzado a descubrir a Cristo, y en el Cristo encuentra su existencia verdadera. Los momentos de la meditación, fijada en clave de *Ejercicios espirituales*, son momentos de su encuentro verdadero con el Cristo. Cristo mismo nace, renace en su existencia, en un proceso de meditación que significa nuevo nacimiento, nueva vida, nueva muerte y pascua verdadera, como indicaremos trazando así un esquema de «cuatro semanas» que expresan los aspectos principales del encuentro con el Cristo:

- *Meditar es renacer con Cristo.* Por eso, los primeros «ejercicios» del espíritu, una vez que hemos quebrado la coraza de pecado de este mundo, nos conducen al lugar del nacimiento. Nace Jesús en el establo de Belén y, de esa forma, el mismo Dios viene a nacer en medio de nosotros. Pues bien, el orante se identifica con el Cristo niño, se hace niño y, dejando los proyectos, ideales y ambiciones anteriores, comienza a renacer con Cristo. En ese aspecto, meditar implica iniciar de una manera nueva la existencia: he de morir a los caminos viejos de mi historia de deseos, vanidades, glorias y disputas de la tierra; he de renacer o, mejor dicho, tengo que dejar que Cristo nazca en mi existencia, haciéndome con él un hombre nuevo.

- *En un segundo aspecto, meditar implica revivir.* Madurar ya con Jesús y caminar con él por los caminos del Jordán y Galilea. En ese aspecto, el orante aprende a revivir: abandona sus seguridades, rompe las antiguas ataduras y comienza a realizar de nuevo la existencia. Pero ahora no camina ya sobre el modelo de este mundo. Toma el evangelio y va asumiendo los momentos de la vida de Jesús: el mensaje de las bienaventuranzas, el amor hacia los pobres-enfermos-marginados, la palabra de justicia, la búsqueda del reino. En esa perspectiva, el orante se va haciendo como un hombre liberado que persigue con Jesús nuevos caminos y rehace de esa forma su existencia.

- *Meditar implica ahora subir con Cristo hacia el calvario.* Esta sería la tercera semana, el tercer rasgo de toda la oración cristiana: orante es quien va haciendo la experiencia de la muerte; es el que ha puesto ya la vida en manos de Jesús y con Jesús está dispuesto a regalarla, entregarla por los otros. Sólo en ese campo de total desprendimiento, de confianza plena y vida ya crucificada adquiere su sentido la oración y nace la meditación cristiana.

- *Finalmente, meditar implica actualizar la pascua.* El camino anterior de nacimiento, vida y muerte nos conduce hasta la aurora de la pascua. Por eso, el orante es hombre que vive de manera anticipada el gozo del Señor resucitado en medio de la lucha y riesgo de la historia. Esta es la semana final, esta es la meta que ilumina y da sentido a todo el camino precedente de configuración del hombre y Cristo.

Algunos han criticado la meditación diciendo que es *racionalista*. Eso puede haber pasado en autores que vienen tras Ignacio: quizá algunos han tomado la meditación como ejercicio donde triunfa lo especulativo. Sin embargo, el esquema precedente muestra que esa acusación es falsa. Ignacio ha presentado la meditación como *ejercicio vitalista*: es un camino de conformación fuerte con Cristo; el orante va dejando su existencia antigua y nace a la existencia de Jesús, de manera que Jesús mismo renazca-reviva-remuera-resucite en su camino. Por eso, el hombre de la meditación es otro Cristo que aparece y actúa de manera liberada, radical, comprometida en nuestro tiempo.

A través de la meditación, Ignacio ha pretendido *forjar hombres liberados* que existan ya con la existencia de Jesús y que, formando nueva compañía de soldados para el reino, actualicen su misión sobre la tierra. Por eso necesita transformarlos, realizando en ellos una especie de *cambio de conciencia* que les vuelva libres y dispuestos para todas las empresas de su reino. Este cambio de conciencia se realiza, a mi entender, en cuatro tiempos que debemos detallar en lo que sigue: hay un *principio* de carácter sensible que dispone nuestra mente para encontrarnos con el Cristo; hay un momento de carácter racional y *discursivo* que nos hace comprenderle; luego le sentimos por dentro, en el *afecto* radical del corazón que se transforma para así nacer de nuevo; finalmente, culmina ese camino con la *decisión* y entrega de la propia voluntad comprometida ya por Cristo.

ESQUEMA

- *Composición de lugar.* Para iniciar el camino de su meditación, el orante ha de evocar y «componer» o recrear en su imaginación el encuadre de una determinada escena evangélica. De esa forma puede concentrarse enteramente en ella.
- *Discurso de la mente.* Centrado en la escena, el orante ha de pensar a fondo acerca de ella. Así discurre: organiza y elabora los diversos aspectos del misterio, para descubrir lo que ellos significan. La oración tiene pues un rasgo de razonamiento.
- *Participación del corazón.* El orante no consigue resolver con su discurso los enigmas que le ofrece el evangelio. Por eso debe introducirse en el misterio. Ya no piensa, no razona. Deja que Dios mismo hable en su hondura, al interior del corazón, y de esa forma participa en el misterio.
- *Transformación de la voluntad.* La oración se convierte en nuevo compromiso que brota del amor de Cristo, en actitud de entrega radical a la misión del evangelio: no soy yo quien se decide y compromete; el mismo Cristo me ama y actúa con su fuerza salvadora a través de mi existencia.

2. Principio sensible

Ignacio no ha querido fundar en la razón su nueva empresa. Sabe que ella es importante, pero sabe que en su base están la imaginación y los recuerdos, los proyectos y deseos sensibles de la vida. Por eso no se puede partir del pensamiento. La oración ha de fundarse en los principios sensibles de la vida, centrándolos en Cristo; sólo así podrá centrar y dirigir después el pensamiento.

Hay otra causa. La meditación cristiana no se ocupa de problemas que se pueden resolver por la teoría: misterios inmutables y verdades eternas de la mente que supera el mundo y se introduce en lo divino. La meditación cristiana ha de enfrentarse con Jesús y con su historia, con aquellos hechos primordiales que suscitan y sostienen nuestra vida de creyentes, arraigándola en el tiempo y espacio de la tierra.

Nótese la diferencia que esto implica con respecto a métodos o técnicas que vienen del lejano oriente. Cierta tipo de yoga y otras *técnicas hindúes y budistas* quieren que el hombre prescinda en la oración de ese nivel sensible. Para hallarse ante el misterio, les parece necesario superar todo ese plano donde imperan las imaginaciones y deseos de la historia. Sólo en el vacío de mi propio yo interior, cuando la vida externa ya se encuentra silenciada, puede haber lugar para el misterio.

La *meditación cristiana* sigue un camino diferente. No trata de olvidar nuestro pasado, sino de cimentarlo en Cristo. No trata de borrar nuestros deseos, las imágenes sensibles que parecen dominar la fantasía. Quiere centrar todo eso en Cristo, concentrando nuestra fantasía y sentimiento en los aspectos más visibles y más fuertes de su historia: nacimiento, vida y pascua.

Esta opción ignaciana es teológicamente importante: Dios no se encuentra en el vacío de este mundo, sino allí donde este mundo madura como humano, en apertura hacia el amor y vida plena, en Cristo. Por eso resulta teológicamente peligroso para el cristianismo un método de tipo introspectivo, una meditación trascendental donde no exista lugar para el encuentro con el Cristo que ha venido en carne, haciéndose por tanto historia humana.

En esta perspectiva podemos enfocar el tema psicológico. La *meditación trascendental* del oriente pone de relieve el aspecto supracósmico de Dios. Por eso, en la oración debemos superar los rasgos que podemos llamar «categoriales», las imágenes y formas concretas de este mundo. Dios emerge en el vacío trascendente de la mente. Por eso, para orar hay que aprender a suscitar ese vacío, superando las pre-ocupaciones de este mundo. Ciertamente, este camino me parece valioso en un primer momento, como medio de lograr autodominio, de tal forma que yo sea dueño de mí mismo. Sin embargo, eso no puede llamarse todavía una oración cristiana.

La meditación cristiana debe penetrar en lo sensible, en el recuerdo de Jesús y de su historia, de manera que esa historia se convierte en lugar de Dios y campo de manifestación de su misterio. La misma ley de encarnación nos pone sobre el mundo, iniciando en lo sensible aquel camino que conduce a lo divino.

Veamos un ejemplo. Supongamos que la meditación tiene por lema el nacimiento (cf. Lc 2, 1-21). Partiendo del texto evangélico, el orante ha de intentar que sus sentidos y potencias se concentren en la escena: dejará que vayan emergiendo los diversos personajes en su fantasía; se adentrará en los hechos viendo, escuchando, gustando lo que allí sucede. De esa forma, la evocación del pasado se convierte en fuente de experiencia para el presente. El orante no es un simple espectador que mira desde fuera lo que pasa. En su oración se vuelve *actor*: penetra en la vivencia de la escena y deja que ella misma le penetre, le conforme, le transforme.

Este ejercicio de concentración sensible resulta necesario por la misma forma de actuar de nuestra mente. Nosotros *pensamos sintiendo*; y muchas veces dejamos que la misma sensación nos lleve y nos transporte a su capricho. Nos hallamos, sobre todo, a merced de una fantasía que va y viene, que vuela y sobrevuela sobre un mundo de fantasmas y deseos que nosotros no podemos dominar del todo. Por eso, la oración implica un ejercicio de dominio de esa fantasía: queremos concentrarla, dirigirla hacia un suceso donde pueda reposar y enriquecerse. No se trata de un control cualquiera, que nosotros ejerce-

mos por decreto; todo lo contrario, dirigimos y centramos la atención sensible en un momento de la vida de Jesús, el Cristo.

Por eso, el mismo ejercicio de concentración implica ya un encuentro religioso. No centramos y aquietamos los sentidos sobre un dato puramente hermoso o agradable de la vida, como quieren ciertas formas de relajación sensible, psicológica. No buscamos una hermosa escena de familia, de mar o de montaña, aunque sepamos que eso pueda ser valioso en un momento, para descargar nuestra atención, como terapia de tipo psicológico. Nosotros queremos concentrarnos en el Cristo, de manera que la fuerza de su vida pueda introducirse de manera creadora y transformante en nuestra vida. Este ejercicio tiene, por tanto, dos finalidades.

Una es de tipo *más metódico*: para orar es necesario concentrarse, comenzando por la imaginación, por los sentidos exteriores. El verdadero orante es hombre que se esfuerza en dirigir y alimentar su actividad sensible. Por eso, en un momento determinado, sobre todo en el comienzo de la noche, cuando llega el tiempo del descanso, intenta revivir unas escenas de evangelio, llenando así su fantasía. El mismo sueño puede cargarse de esa forma del recuerdo de Jesús y su presencia en los niveles pre-conscientes de la mente.

Hay una segunda finalidad de tipo *más teológico*: el creyente es hombre que desea «ver» a Cristo. Por eso le imagina. Ciertamente, ya no conocemos a Jesús en un nivel de carne, como sabe Pablo (cf. 2 Cor 5, 16): no le conocemos con los juicios y principios de este mundo. Pero debemos conocerle en mucha hondura, a partir de la misma sensibilidad y fantasía, en un camino que nos lleva después al pensamiento y decisión creyente. En este aspecto, la oración es ejercicio de hombre pleno: no se cierra en un nivel de pensamiento; quiere encauzar, dirigir, enriquecer todos los planos de la mente, para así fundarlos en Jesús, el Cristo.

3. Reflexión intelectual

Como hemos indicado ya, ciertos métodos de oriente no sólo silencian lo sensible, sino también lo

racional. Pero, ¿es posible? Juzgo que no. El hombre es pensante: Dios le ha dado la razón para discurrir, orientándose entre riesgos, arguyendo, investigando, argumentando. Por eso, la meditación cristiana no se puede cerrar en lo sensible, ni abandona de modo «trascendental» el pensamiento. Una vez que el orante se ha dejado enriquecer por la vivencia sensible de Jesús, ha de pasar de un modo riguroso al nivel del pensamiento.

Repetimos. Al hombre no le basta con vivir en el espacio de la fantasía. En un momento dado se pregunta «cómo», «por qué»: el significado y la función de los diversos personajes que intervienen en la vida de Jesús. Volvamos, por ejemplo, al nacimiento, que de un modo tan certero ha presentado Ignacio de Loyola (*Ejercicios espirituales*, 111-117). Enriquecido por la fuerza de la escena, sintiéndose integrado en su misterio, con las voces, las figuras y colores de los personajes, el orante ha de pensar. Entonces se pregunta *por qué* actúan de esa forma los agentes del misterio: animales, pastores, José, María, Jesús, ángeles y Dios. Dentro de ese «por qué» se van centrando todas las preguntas del cielo y de la tierra: el sentido de la naturaleza (gruta) y de la historia, la existencia de los hombres y la gracia de Dios que se revela como niño, en la impotencia de un pequeño y perdido nacimiento.

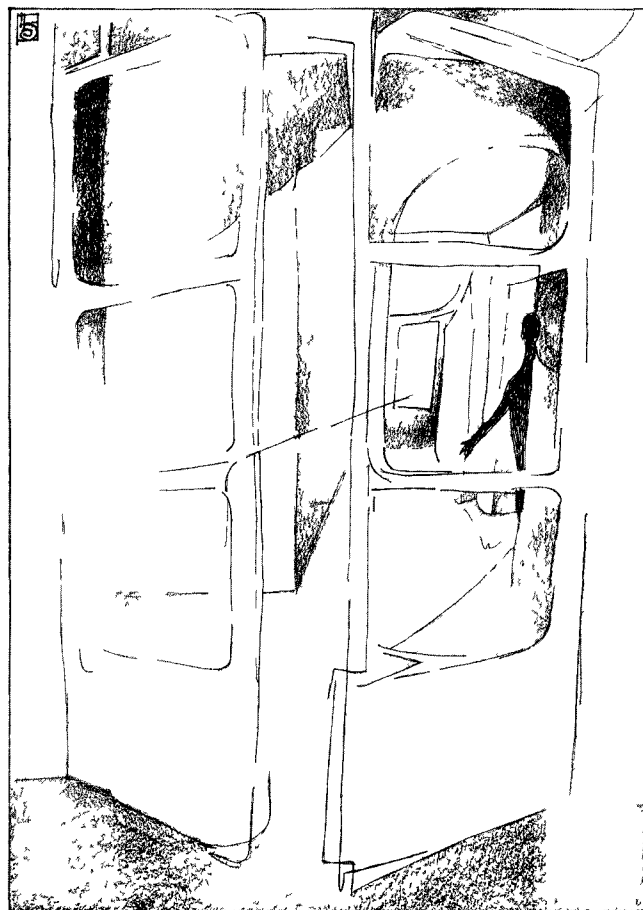
Una vez que ha comenzado ya la reflexión, y la mente ha penetrado, razonando, en el sentido de la escena, se establece un proceso que pretende ser definitivo. El orante es racional y ha de pensar sin miedo. Por eso discurre de manera rigurosa: investiga, compara, interpreta. En un momento dado quiere resolverlo todo, penetrarlo y comprenderlo con su mente. De esa forma, el nivel de lo sensible queda en un segundo plano. Está allí, se pueden revivir colores y formas de la escena; pero hay algo mucho más valioso que se debe conocer e interpretar por medio de la mente.

De esta forma hemos llegado al corazón de la plegaria meditativa: desde el júbilo sensible, de las formas y colores, intentamos alcanzar el pensamiento. Orar implica pensar sobre Jesús, como lugar de manifestación definitiva de Dios. Frente a todos los intentos antirracionales, frente a todas las tendencias de la mística vacía o sensiblera, la ora-

ción se nos presenta en este plano como ejercicio intelectual.

Ciertamente, esta oración no será sólo un ejercicio del discurso, como luego indicaremos. Pero si ella no despliega este nivel, si busca su refugio en el silencio interior o el entusiasmo de una pretendida actuación de Dios que ciega el pensamiento, corre el riesgo de acabar degenerando dentro de sí misma.

Volvemos de esa forma a los problemas del método. Ignacio ha presupuesto que el hombre, en su camino de realización cristiana (orante), ha de pa-



sar por cuatro etapas. Las primeras ya las conocemos: a) *el hombre es ser senciente*: sólo puede aprehender la realidad por los sentidos, permitiendo que ella le impresione y transfigure; por eso, en el comienzo de toda la oración hallamos el recuerdo y fantasía; b) *el hombre es racional*: conoce comparando y discurrendo sobre aquello que impresiona sus sentidos; por eso, al situarse ante Jesús ha de pensar, en el nivel de causas, razones y sentidos. Sólo después podrán venir los aspectos ulteriores de la *contemplación* del corazón (más allá del pensamiento) y de la *nueva voluntad* que se compromete con el Cristo.

Pero volvamos al nivel del pensamiento, que ahora estamos estudiando. ¿Qué debemos hacer en ese plano? Dos cosas primordiales: una *centrar* el pensamiento y otra aprender a *superarlo*. Tenemos que pensar de tal manera que el mismo pensamiento pueda trascenderse, de modo que lleguemos a encontrar a Dios en un nivel más alto de experiencia cordial y decisión creyente.

Decimos que es preciso *centrar el pensamiento*. Del nivel de fantasía hemos pasado al nivel de las razones: de esa forma discurremos, juzgando los principios, los efectos y las conexiones de aquello que miramos. A ese plano, en oración, ya no pensamos de manera general sobre las cosas y las causas de la tierra. Pensamos sobre Cristo, a partir de lo que ha sido el ejercicio anterior del sentimiento; pensamos sobre Cristo a partir de lo que dice el evangelio. Así, centramos la razón de tal manera que no vague, vaya y venga, hasta perderse entre los rostros cambiantes de las cosas. La centramos en la vida de Jesús, para entenderla, de tal forma que en un momento dado vengamos a encontrarnos como dominados, absorbidos por aquello mismo que pensamos sobre el Cristo.

Pues bien, en ese instante, si hemos hecho bien nuestro ejercicio, descubrimos que es preciso *superar el pensamiento*, descubriendo que la historia de Jesús, el Cristo, nos desborda, nos trasciende y sobrepasa, para así arraigarnos y fundarnos dentro del misterio. Ciertamente, en un momento querremos resolverlo todo con razones, de manera que seamos dueños y señores de todo por la mente. Pues bien, en ese plano no podemos meditar, nos conver-

timos en filósofos que quieren dominar el mundo con su mente, haciéndose divinos. Al contrario, si pensamos rectamente, de manera que la vida de Jesús inspire y fundamente nuestra vida, descubrimos que el mismo pensamiento quiebra: no podemos seguir, nos cortamos, nos paramos y dejamos que Dios mismo se acerque y siga pensando desde dentro de nosotros.

Esta es la *crisis* de la meditación, es el momento decisivo: superamos ya el plano del juicio; no podemos resolver con nuestra mente lo que Dios realiza en Cristo; no podemos juzgar a los demás, ni aun dominarnos y juzgarnos a nosotros mismos. Parece que se para el reloj de nuestras horas, el reloj de nuestro tiempo. Hemos empezado a pensar sobre Jesús y descubrimos ya que somos incapaces de seguir pensando. Por eso nos dejamos estar: iluminados por el tiempo de Dios, enriquecidos con su gracia. Dios mismo es el que viene y piensa por nosotros.

Esta crisis y superación del pensamiento, que nosotros buscamos a través de la meditación, no se puede interpretar como un proceso regresivo: no volvemos hacia atrás, para refugiarnos cansados en un plano previo al pensamiento. Este es, al contrario, un *proceso progresivo*: de tal forma nos llena el gesto de Jesús y su camino, que todas las restantes razones y los juicios de la tierra han sido de esa forma trascendidos. Todo lo anterior queda en el fondo. Conservamos la capacidad admirativa de la fantasía y los sentidos. Conservamos y aplicamos el discurso intelectual. Pero en la hondura del alma hemos hallado un espacio de misterio diferente; y allí nos situamos, unidos con el Cristo que realiza su camino con nosotros.

4. Vivencia contemplativa

Con esto hemos pasado a un nuevo plano. El mismo pensamiento nos conduce hasta su límite, de modo que podemos estar allí esperando una presencia más honda del misterio. La razón viene a mostrarse precisamente grande cuando advierte que ella es pobre, que resulta insuficiente: no llega nunca al fin, nunca resuelve los problemas importan-

tes. Orante es el que advierte esta ruptura: es el que «siente» que, pasada la frontera racional, hay un espacio nuevo de sentido.

No es que el pensamiento racional no valga, no es que los esfuerzos de la mente discursiva nos parezcan fracasados. Al contrario. Intensa ha sido la meditación, fuerte el deseo de entender y resolver los temas. Pero más fuerte aún se manifiesta la presencia del misterio de Dios que ahora se expresa desde el fondo de la escena. Por eso, de una forma a veces lenta, otras veloz y fulgurante, pasamos del nivel del entender y dominar a un plano nuevo de admiración y sorpresa, a una presencia divina que nos enriquece y transfigura, más allá del pensamiento.

Recordemos lo ya dicho: *meditar era pensar*, pensar hasta el final en un motivo de la vida de Jesús o en un momento de la historia de la salvación. Pero a través de ese camino discursivo hemos venido penetrando en el misterio, hasta la hondura de la escena, en una especie de experiencia superior, suprasensible: el mismo Dios se nos venía a desvelar en Cristo. Así se invierte el proceso precedente, de manera que *más que pensadores somos ya pensados*. Somos personas, sujetos racionales, hombres libres. Sin embargo descubrimos que Dios mismo es el que vive y alienta en nuestra vida: hay un misterio que alumbraba desde dentro y que va como emergiendo (pensándose, actuando) a través de nuestro mismo pensamiento.

Lo que aquí acontece no resulta absolutamente nuevo. También el *artista y creador*, en un momento dado, cuando llegan al esfuerzo máximo, descubren que una fuerza interior (quizá divina) crea y se expresa por su medio. Parecido es el caso del *amante*: primero piensa que él es dueño de su afecto y sus acciones; pero luego viene a descubrir que hay una fuerza más profunda (de amor) que está actuando a través de su persona. Ambos, amante y creador, acaban siendo unos «poseosos»; poseídos por la fuerza de un poder que les desborda, más allá del mero pensamiento. Algo cercano, aunque en grado muy superlativo, pasa con el hombre religioso: al final de su meditación sobre el misterio, puede y de alguna forma debe descubrir que ese misterio actúa en su interior, le alumbraba, piensa y transfigura. El pen-

sador se ha convertido así en «pensado»: Dios mismo le piensa y le ilumina; es Dios quien se actualiza y explicita en su persona, sin negar ni destruir su independencia.

Ahora debemos precisar los planos. Hay una *posesión* que es mala: el «espíritu» que llena mi existencia me aniquila; rompe mi equilibrio, niega mi persona, no me deja realizarme como libre. Por el contrario, la *presencia* de Dios libra y potencia mi persona, de manera que yo puedo superar el viejo plano discursivo y realizarme libremente, en actitud de amor que llena y transfigura todas mis potencias.

A partir de lo anterior, podemos afirmar que la meditación nunca es auténtica si cierra el camino que conduce hacia el nivel contemplativo. Es evidente que el camino resulta en cada caso muy distinto: depende de la forma de ser de cada uno, de la fuerza-intensidad de la plegaria, de las mismas condiciones culturales... Pero si hay meditación, tiene que estar abierta hacia un nivel suprasensible y superracional de amor contemplativo y de presencia del misterio.

Quizá pueden distinguirse en este plano dos momentos. Habrá *un primer momento de confianza y abandono*: me pongo así en las manos de aquel Dios que actúa en Jesucristo; no importa lo que logro realizar de forma activa; importa lo que Cristo va formando y conformando en mi persona, a través de su presencia. Hay un momento de *ruptura racional*: yo no consigo resolver las cosas con mi esfuerzo; por eso no las puedo ya pensar, ni interpretar en perspectiva de razón humana; me abandono activamente y dejo que el mismo Dios de Cristo actúe de manera creadora en mi existencia.

Así, a nivel contemplativo, la meditación incluye un elemento de *identificación superracional con Cristo*. Supero el nivel en que la vida es más que fantasía y raciocinio. La vida es gratuidad: una experiencia de Jesús que me ha tomado de la mano y que realiza su camino de mesías, salvador universal, en mi camino. Por eso debo renacer y revivir en Cristo, de manera que él conforme mi existencia, como muestran con toda intensidad los más profundos escritos de Juan y de Pablo.

Quizá pudiera hablarse de una *mímesis* de tipo cristológico, mesiánico. Me he vinculado con Jesús y empiezo a vivir «en su existencia» (como miembro de su cuerpo, sarmiento de su viña). Imito a Cristo de manera que sus sentimientos y actitudes (cf. Flp 2, 5s) se explicitan y realizan en mi vida. De esa forma soy «yo mismo» (independiente y personal), siendo a la vez una expresión de la gran vida del Cristo.

Los ejercicios anteriores de imaginación y pensamiento adquieren de esta forma su sentido. Lo que importa no son las fantasías, ni tampoco las razones que yo puedo manejar-manipular por medio de la ascesis. Lo que importa es que la vida de Jesús brota en mi vida, de una forma que parece natural, como espontánea (cf. Jn 4, 14; 7, 37-39). Yo me vuelvo así persona nueva; no he nacido de las fuerzas y poderes de la historia, sino del mismo seno de Dios, en Jesucristo (cf. Jn 1, 12-13).

He dicho ya que la oración empieza a ser como espontánea. No tengo que esforzarme en ordenar y organizar el pensamiento, como sucedía en el momento precedente. La vida de Dios brota por dentro; yo mismo me convierto así en plegaria. Ciertamente, debo volver siempre a los trabajos anteriores, a los ejercicios programados de la fantasía y pensamiento. Pero, por encima de eso, en un momento dado, yo descubro que la misma oración se ha vuelto vida de Dios dentro de mi vida. Por eso dejo que ella misma se expanda y expansione.

5. Compromiso de la voluntad

Conforme a lo anterior, son cuatro los momentos psicológicos que implica esta oración meditativa. Comenzaba por el *sentimiento-fantasia* que nos situaba ante una escena de la historia de Jesús, el Cristo. Seguía la función del *pensamiento* que discutir y que razona sobre el sentido de Jesús y su presencia entre nosotros. Viene luego el *corazón* o facultad contemplativa que se deja fecundar por la palabra de Dios que habla por dentro, más allá de las palabras y sonidos de la historia. Queda, en fin, *la voluntad*, que ha de cambiarse, como vida que se vive desde Cristo.

Este es el final de la oración. La facultad del pensamiento se volvía ya contemplativa. Pues bien, la contemplación se vuelve compromiso. ¿Para qué hemos de cambiar? Antes que nada *para ser*: esto es lo primero; hemos orado *para realizarnos* plenamente. También cambiamos *para obrar*: de la meditación emerge un nuevo temple de voluntad, una capacidad más honda de entrega por los otros. Una oración que no culmine en el gesto muy concreto de un trabajo por el reino acaba careciendo de sentido.

Ciertamente, el hombre de oración quiere cambiar su voluntad y convertirse por medio de su unión con Cristo. Pero no puede empezar a programar el cambio a fuerza de razones (por teoría), ni tampoco a golpe de propósitos (en pura actitud voluntarista). Ese cambio sólo adquiere su sentido y puede realizarse dentro del proceso de oración más amplio, que ahora estamos estudiando.

Significativamente, en el comienzo de ese cambio colocamos un momento de imaginación o fantasía: el orante ha de ponerse ante Jesús, soñar su vida nuevamente, introducirse de manera sensible, emocionada, dentro de ella. Sólo entonces, cuando queda ya empapado, enriquecido, remozado, hasta sensiblemente, en Cristo, puede funcionar a nivel de pensamiento.

Por eso, el pensamiento ya no es puramente discursivo, no es discurso neutro sobre el Cristo. Es pensamiento que se encuentra lleno de Jesús, en actitud de amor y entrega de la vida. Sólo de esa forma, en emoción y unión contemplativa, los orantes pueden advertir que cambia su existencia. Ellos no programan de manera racional el cambio o futuro de su vida. Se ponen en camino de oración y desde el centro de su mismo caminar confían en la mano de aquel Dios que viene a transformarles. Sólo al final de ese proceso, al resplandor de la contemplación, descubrirán que su misma voluntad está cambiada. Entonces sentirán que el cambio es don de Dios, es gracia que les crea y recrea por el Cristo.

Con esto hemos pasado de la *mímesis*, que vimos en el plano precedente, hasta el nivel del *seguimiento* mesiánico y la entrega por el reino. La *mímesis* tenía un rasgo más estático: me siento unido a Cris-

to; su existencia fluye en mi existencia, como río de agua viva, transparente. El seguimiento es más dinámico: Jesús me pone sobre el mundo de manera que yo pueda realizar (continuar) su misma acción entre los hombres.

De esa forma, la oración de identidad cordial (unión de corazones) se convierte en principio de exigencia: soy ya «otro Cristo»; soy soldado liberado de su reino y tengo la tarea de expandir y realizar su gesto salvador entre los hombres. La meditación viene a mostrarse así como ejercicio de transformación en Cristo: dejo ya mi voluntad, cumplo la suya, dentro de la iglesia.

He resaltado este aspecto eclesial porque resulta muy significativo para Ignacio de Loyola. Quizá me ha parecido que el camino de la meditación me separaba de los otros: he dejado a los demás y me he encontrado a solas con el Cristo. Pues bien, al fin de ese camino yo descubro en Cristo a todos sus hermanos: no estoy solo; estoy unido a los restantes miembros de la iglesia, y dentro de ella he de entregarme como Cristo por el reino, que es la gloria de Dios sobre la tierra.

La misma oración nos ha llevado así hasta el interior de la comunidad, nos compromete plenamente al servicio de la iglesia. Lógicamente, los jesuitas (que viven de manera consecuente la exigencia de la meditación) hacen un voto de obediencia radical al Cristo, que se expresa de manera muy concreta en la obediencia al papa. Esto significa que toda la oración ha sido verdadera si culmina en la actitud de entrega por el reino, dentro de la iglesia.

Este es el compromiso original, fundamentante: unirnos a la iglesia, de manera que podamos entregar nuestra existencia por el reino. Quizá algunos orantes deban precisar aún más la entrega por el Cristo, dentro de una línea especial de vocación. Pero lo dicho nos resulta suficiente, en este cuarto nivel de la oración meditativa. Quien asume de manera consciente y programada el dinamismo de la meditación, el que se deje penetrar y conformar por ella, encontrará que es hombre nuevo: vive en Cristo y desde Cristo.

La genialidad de Ignacio de Loyola al precisar este proceso de meditación ha consistido en aplicar

al hombre individual de su tiempo el mismo esquema de encuentro con el Cristo que la iglesia ya vivía de manera más comunitaria, a través de la liturgia. En ambos casos se trata de lo mismo: lograr que los creyentes se arraiguen en Jesús, actualizando su misterio sobre el mundo.

La meditación es, por tanto, un tipo de actualización consciente, individual y programada de aquello que celebra la liturgia para todos los fieles, en el centro de la iglesia. Eso significa que allí donde se vuelve a celebrar con mucha intensidad la vida eclesial en la liturgia, el camino de la meditación recibe contenido nuevo. No se trata de olvidar o abandonar el método ignaciano de oración, quedando sólo con aquello que ofrece la liturgia. En modo alguno. Ambos caminos deben completarse, como nosotros suponemos e indicamos en todos estos temas.

Ciertamente, existe en ciertos grupos una especie de *crisis de la meditación*, que puede tener varias razones: exceso de racionalismo, falta de sosiego, miedo al encuentro personal con Cristo... Pues bien, teniendo en cuenta lo anterior y resaltando el valor fundamental de la liturgia (cf. temas 9, 12), pienso que debemos *revalorizar la meditación*: hay que volver a penetrar de manera personal en el misterio, en actitud de encuentro pleno con el Cristo; si se pierde este nivel de compromiso orante, que realiza cada uno de los fieles, la misma liturgia acaba siendo un gesto ya vacío.

APLICACION

Tomemos como posible escena de meditación el milagro de Jn 9, la curación del ciego de nacimiento. Realicemos metódicamente el ejercicio, organizando cada uno de sus momentos:

- *Sensibilidad* (composición de lugar). Imaginemos la escena, reviviendo los diversos personajes; podemos recrear las palabras de los protagonistas, la reacción del pueblo, los gestos de Jesús, la actitud de los judíos, el camino de búsqueda del ciego...

● *Entendimiento* (discurso de la mente). Preguntamos por qué actúa Jesús de esa manera, por qué ha curado al ciego, por qué se esconde y vuelve al lugar de controversia. Estudiamos el sentido de ceguera y luz, la curación física, el camino de la fe, etc.

● *Corazón* (participación personal). Nos situamos dentro de la escena, como ciegos que Jesús viene a curar con su contacto y su palabra. Cristo actúa ya por dentro de nosotros como médico y amigo. Por eso nos dejamos estar en su presencia, iluminados por su luz y transformados por su fuerza misteriosa. No pensamos, no juzgamos, no buscamos afanosamente soluciones; nos quedamos simplemente entre sus manos.

● *Voluntad* (transformación creadora). No lográbamos ver antes por nosotros mismos. Pero dejando que Jesús nos ilumine, descubrimos el sentido de las cosas. Ahora podemos comenzar nuestro camino «sin otra luz y guía sino la que en el corazón ardía» (Juan de la Cruz, *Noche oscura*). Arde Cristo como nueva luz de amor y compromiso por el reino en nuestros corazones transformados por su gracia.

✱

Tomemos otra escena, ahora en ámbito pascual. Puede valer Jn 20, 11-18, que es ya una catequesis de la resurrección que se conserva en el mismo corazón del evangelio:

● *Sensibilidad*. La escena resulta sorprendentemente evocadora. El jardín de este mundo se ha venido a convertir en una tumba donde se hallan enterrados los amores e ideales de la historia. Sólo queda una mujer que sigue amando y busca entre las ruinas. Imaginemos a María, los colores y las formas del huerto en la mañana, con la tumba enigmática y vacía.

● *Entendimiento*. Pensamos en la escena. La soledad de María en la búsqueda, mientras todos los discípulos varones huyen, discuten o se afanan en razones de la vieja historia. Ella sigue buscando, pero confunde a Jesús con el jardinero. Viene la palabra de reconocimiento, el encuentro y la advertencia de Jesús: no me toques más, que aún no he subido al Padre. El mismo gozo del encuentro se convierte en despedida: la hondura y fugacidad de nuestro contacto con Jesús sobre la vieja tumba de la historia.

● *Corazón*. Ciertamente, la escena no se entiende en plano de discursos racionales. Hay un momento en que dejamos de buscar imágenes sensibles, razones de la mente. Simplemente «estamos», dejando que Jesús nos llame, en la dulzura y fuerza de un encuentro que nos hace diferentes. Este es el encuentro del amor, allí donde Jesús, más allá de todos los discursos, viene a presentarse como amigo que nos llama al corazón. Precisamente allí, en el corazón, le conocemos y gozamos de su luz sobre el viejo jardín de nuestra historia.

● *Voluntad*. Antes era una mujer llorosa, un varón roto. Vagaba, divagaba y me perdía entre las ruinas. Sólo tenía voluntad para perderme entre recuerdos viejos, justificaciones egoístas y razones siempre repetidas. Ahora, transformado por Jesús, puedo salir de la tumba en que me hallaba para decir a mis hermanos (los hermanos de Jesús) que el Cristo ya ha resucitado. De esa forma, yo, el hombre perdido, naufragado en mis neurosis, vengo a ser evangelista de la pascua de Jesús sobre la tierra.

LECTURAS

En un sentido extenso, bajo el concepto de meditación pueden entenderse muy diversos tipos de oración, en clave de interioridad trascendental y de encuentro con Jesús en el mismo corazón. De eso han tratado los temas 4 y 12, con sus respectivas bibliografías. Aquí seguimos más el método ignaciano.

- L. Boros (ed.), *La meditación como experiencia religiosa*. Herder, Barcelona 1976.
- N. Caballero, *El camino de libertad, III. La meditación*. Edicep, Valencia 1978.
- K. S. Dürkheim, *Meditar*. Mensajero, Bilbao 1982.
- H. M. Enomiya-Lasalle, *La meditación, camino para la experiencia de Dios*. ST, Santander 1980.
- L. González e I. Iparraguirre, *Ejercicios espirituales. Comentario Pastoral*. Ed. Católica, Madrid 1965.
- Guigon II, *Scala claustralium*, en E. Behr Sigel y Guigon II, *La iglesia reza*. DDB, Bilbao 1987, 51-68.
- G. Lercaro, *Métodos de oración mental*. Studium, Madrid 1961.
- J. Lewis, *Conocimiento de los ejercicios espirituales de san Ignacio*. Sal Terrae, Santander 1987.

Lanza del Vasto, *Umbral de la vida interior*. Sígueme, Salamanca 1976.

T. de Mello, *Sadhana. Un camino de oración*. ST, Santander 1988.

J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II, 2. Cristiandad, Madrid 1982, 611-770.

K. Tillmann, *Temas y ejercicios de meditación profunda*. ST, Santander 1982.

15

Contemplación cristiana Teresa de Jesús

Contemplar significa mirar de una manera intuitiva, penetrando en la verdad de lo mirado. Es un mirar en que la cosa o persona que miramos nos inunda de su gracia y de su vida. Así dice Fray Luis de León: «Cuando *contemplo* el cielo / de innumerables luces adornado / y *miro* hacia el suelo / de noche rodeado / en sueño y en olvido sepultado...». La *simple mirada* se pierde entre las cosas; la *contemplación*, en cambio, alcanza la hondura de la misma realidad y allí se encuentra enriquecida, transformada.

Los *judíos* del AT solían afirmar que el hombre es incapaz de contemplar a Dios; si es que lo hiciera, moriría (cf. Jue 13, 22; Ex 33, 20). Dios no tiene imagen, y por eso no podemos descubrir su rostro. Lógicamente, el verdadero hombre de Dios será el profeta, nunca el místico: nosotros escuchamos la palabra de Dios, le obedecemos, pero no podemos contemplarle.

Por el contrario, los *griegos* han hablado de la contemplación de Dios, partiendo de la gloria y la belleza de este mundo. Dios se manifiesta en las imágenes sagradas de los dioses. Por eso, los hombres religiosos son videntes: místicos que miran en la luz de lo divino y que, partiendo de las cosas y amores de este mundo, van subiendo hasta el amor supremo, intradivino (cf. Platón, *Banquete*).

Los *cristianos* somos herederos del camino israelita. Sin embargo hemos podido dar un paso en adelante: no miramos a Dios desde la tierra, con la ciencia y la sabiduría de los sabios (cf. 1 Cor 1, 18-25); pero podemos contemplarle en Jesucristo. En esta línea, Pablo nos define como aquellos que, rasgando el velo que Moisés ha puesto ante los ojos de Israel, podemos contemplar a Dios a rostro descubierto y le miramos en la faz de Jesucristo (cf. 2 Cor 3, 12-18).

En esta perspectiva recordamos que Jesús es el icono de Dios (2 Cor 4, 4). Por eso le miramos y, al mirarle, vemos a Dios Padre (Jn 14, 9). Ese camino de contemplación deriva del misterio de Jesús, Hijo de Dios, que se hace carne, humano, entre los hombres (Jn 1, 14). Así le contemplamos, en camino de encuentro personal, de participación intensa y comunión de corazones.

Por eso ya no hablamos de contemplación en general, como apertura hacia el misterio trascendente en el que Dios habita, sin figuras y sin formas, en el puro vacío de la mente. Ahora tratamos de *contemplación cristiana*, que se viene a definir como camino de encuentro con el Cristo: le miramos en hondura y nos dejamos transformar, enriquecer por su presencia.

Así seguimos el esquema ya iniciado en el tema precedente. Hemos hablado de la *meditación* como ejercicio de identificación activa y personal con Cristo, siguiendo las líneas del modelo que ofrecía Ignacio de Loyola (tema 14). Ahora volvemos a exponer el mismo esquema, pero en línea más cordial, como mirada de amor y unión de corazones: *la contemplación cristiana* es ejercicio de amor que nos vincula profundamente a Cristo, como se vinculan en amor aquellos seres que se entregan uno al otro en matrimonio. En esta perspectiva ha interpretado Teresa de Jesús la historia de su vida, como esfuerzo y gozo de oración contemplativa.

La *meditación* acentuaba el aspecto racional, los diferentes momentos del ascenso de la mente que encuentra a Dios en Cristo. La *contemplación*, en cambio, expresa con más fuerza el campo afectivo y los aspectos cordiales del encuentro, interpretados como historia de amor donde se entregan para siempre el ser humano y Jesucristo. Nosotros sólo conocemos lo que amamos; por eso contemplamos a Dios si le queremos (si le amamos) en el Cristo.

La contemplación cristiana, tal como aparece en el camino de Teresa de Jesús, tiene un lugar central y dos canales de apertura. *El lugar central lo ocupan el orante y Jesucristo*: ellos realizan la historia de su amor como un encuentro que avanza paso a paso y que consigue ser definitivo. Por esto han nacido los hombres, por esto se encarna y padece el Señor Jesucristo: a fin de que puedan unirse, en gozo de amor, para siempre. *Un canal de apertura nos lleva hacia Dios*: unidos a Jesús, podemos encontrar al Padre y adorarle, en gesto de confianza agradecida. *El segundo canal nos lleva a los hombres*: unidos a Jesús, debemos buscar a sus hermanos más pequeños (pobres y oprimidos) sobre el mundo, en gesto de solidaridad y entrega redentora.

Partiendo de este fondo, queremos trazar un esquema del libro más hondo de Teresa: el *Castillo interior* o *Las Moradas*. Este es un libro de camino y encuentro: muestra el *camino* que el alma ha de hacer para hallarse con Cristo, en su casa o castillo más hondo, esto es, en la morada final del amor donde viene a sellarse el *encuentro*. El libro ha trazado, por tanto, una búsqueda doble en que actúan

Cristo y el alma, de modo que pueden hallarse y gozar de su unión para siempre.

Por mayor facilidad, he querido reducir a cinco las siete moradas (estadios) del camino de Teresa de Jesús. Así, unifico la segunda y tercera y después la quinta y sexta, de tal forma que obtengo un esquema de tipo sencillo, armonioso, que puede servirnos de base en las notas que siguen. El *primer momento* (o Morada Primera = 1M) sirve de encuadre del tema: el alma y Dios están aún separadas y lejanas. El *segundo momento* (2M y 3M) marca la acción del hombre que quiere amar a Dios en Cristo, ofreciéndole su vida. El *tercer momento* (4M) traza la gran crisis: el alma por sí misma ya no puede descubrir y amar a Cristo. Por eso es necesario un *cuarto momento* (5M y 6M), que marca y señala la acción transformante del Cristo, que cambia en amor a los hombres. Sólo así se logra el *quinto momento* (7M), que viene a sellar el encuentro, es decir matrimonio, de Dios con el hombre.

ESQUEMA

a) *Estado de caída*. El hombre se encuentra perdido sobre el mundo, en actitud de olvido de Dios y lucha interhumana.

b) *Acción*. El orante se esfuerza por amar a Dios, en gesto activo, superando así egoísmo y violencia de este mundo.

c) *Crisis*. Al extremo de su acción, el hombre se descubre incapaz de seguir y realizarse: no logra amar a Dios en plenitud, no puede amar perfectamente a sus hermanos.

b') *Pasión*. Dios viene como gran amigo, en Cristo, transformando con su propia acción al hombre que le acoge en actitud pasiva, receptiva. De esta forma, el hombre aprende a ser amado por Dios y por los otros hombres.

a') *Matrimonio*. Al fin de su camino, el hombre descubre su existencia como amor de comunión que le vincula a Dios (desposorio espiritual) y a los hermanos, en un gesto de transformación pascual.

Este esquema puede interpretarse en *ritmo de avance lineal*: desde el mundo en que estamos perdidos (1M), a través de un camino de esfuerzo y entrega (2M y 3M), llegamos al límite humano (4M); a partir de ese momento, actúa Dios de tal manera que su influjo (5M y 6M) nos transforma, y así entramos a la fiesta de bodas (7M). Pero este mismo esquema puede interpretarse en *ritmo de inclusión*: no hay avance del hombre hacia Dios, en un tipo de línea directa que lleva del mundo a la altura divina; hay encuentro en que influyen y vienen a unirse la fuerza del hombre (2M y 3M) y la fuerza de Dios (5M y 6M); al principio se hallaban distantes (1M); al fin se han unido (7M), pasando el momento de crisis (4M) y lucha más fuerte.

Por un lado está *el movimiento del hombre*, que busca a su Dios (a Jesús) con todas las fuerzas. Por eso supera su vieja actitud de abandono (1M) y se entrega en las manos de Dios (2M y 3M). Por sí mismo no puede llegar hasta el fin (4M); así acaba su camino y ya no tiene otra salida que vivir en esperanza, dejando que Dios mismo le transforme (5M y 6M) para el día de las bodas.

Por otro lado está *el movimiento de Dios*, que sólo viene a mostrarse activamente en los momentos finales (5M y 6M), pero que se hallaba presente en el principio, como llamada a conversión, como deseo de vida y plenitud para los hombres. Este es un Dios de libertad y en libertad deja que el hombre le busque y se realice sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, es Dios de amor que va expresando su presencia de manera cada vez más fuerte, hasta lograr que el hombre venga a transformarse entre sus manos (7M).

Los dos movimientos confluyen en un *ámbito de encuentro*, marcado por el centro del esquema (4M). Aquí se juntan los caminos: el proceso del hombre que, rompiendo el cerco de egoísmo de este mundo, viene a confiarse en manos de Dios por Jesucristo; y el proceso de Dios que, en Jesucristo, va mostrando su cariño y su presencia más intensa entre los hombres. Por eso, este camino doble viene a interpretarse como *expresión de matrimonio*. Teresa quiere superar el cerco de egoísmo-lucha de este mundo (1M) para conseguir su plenitud en el amor de Cristo-esposo (7M); por eso se aventura, va rompiendo to-

do lo que oprime su existencia hasta encontrarse libre para darse así a su esposo (4M). Por su parte, el Dios de Jesucristo se ha encarnado en nuestra historia porque quiere amar al hombre de manera intensa, libre, creadora; por eso le aguarda en el camino (4M) y le transforma con el beso de su gracia. Pero dejemos ya el esquema general y precisemos los momentos y rasgos de este encuentro.

1. Perdidos en el mundo

La *primera morada* (1M) sirve de punto de contraste y referencia para todo el conjunto del camino. No es aún grado de amor, ni espacio positivo de oración. Más que morada de la casa de Dios (cf. Jn 14, 2), es «premorada»: el ámbito del mundo en el que viven los cristianos nominales, dominados por las luchas de la vida y los principios de egoísmo de la historia.

Los que están en ese estado *son cristianos*. Ciertamente, valoran la existencia de Dios; de alguna forma aceptan y respetan su grandeza; intentan no pecar, pero no buscan ni cultivan de manera consecuente su misterio. También aceptan a los hombres, sus hermanos, y rechazan de algún modo una violencia generalizada; pero no se ocupan de ellos ni les aman de manera intensa.

En este primer plano resulta más saliente la *carencia de amor hacia los otros*. La falta de oración, de encuentro con Jesús, se traduce en una forma de existencia conflictiva donde se destacan los siguientes elementos: a) influye sobre todo el *peso de la hacienda*, esto es, el afán desmesurado de los bienes que convierten al hombre en un esclavo de las fuerzas de la tierra; b) de esa base económica proviene la *conflictividad social* que se refleja en el afán de los negocios y el deseo de vencer y superar a los demás en los diversos campos de la vida; c) todo culmina en un intento de *autoseguridad*: deseo de fundar la vida sobre bases propias de riqueza, honor, prestigio. El hombre vive así perdido sobre el mundo y por eso necesita el estímulo constante de placeres que le ayuden a vencer el miedo; tiene miedo de la vida y por tanto apela a diversiones que le ofrecen

un olvido; está inseguro y necesita apoyarse en los honores de la tierra.

Tales son, ordenados un poco esquemáticamente, los términos clave que expresan la vida del hombre perdido en el mundo, conforme a Teresa: está embebido en contentos, desavenencias, honras y pretensiones (1M 2, 12); está manipulado por las honras, haciendas y negocios (1M 2, 14); le traen y le llevan los negocios, las baraterías y contentos de la tierra (cf. 2M 1, 2). La lógica del mundo le domina, le desvía, no le deja situarse ante su auténtica verdad y su grandeza.

Sin entrar al fondo del problema, quiero señalar ya que Teresa es muy aguda al indicar los pecados de matiz social que impiden encontrarse al hombre y Cristo. Sin embargo, ella, que luego ha de poner todo el acento de la contemplación en el despliegue del amor a Cristo, en clave de unión matrimonial, apenas se ha fijado en los pecados de carácter erótico-sexual. Alude en general a «pasatiempos y contentos» (cf. 2M 1, 2) que podrían estar relacionados con el tema, pero luego no sigue en esa línea. Tenemos la impresión de que Teresa, especialista en el amor contemplativo, no se ha visto obligada a resaltar los riesgos de un amor que sólo queda en erotismo.

El riesgo que ella ha visto es más profundo: es la falta radical de amor que, en relación con Dios, se expresa como abandono de la vida de oración; el hombre queda cerrado así en las fuerzas e intereses de este mundo. En relación al prójimo, esa falta de amor se configura como existencia conflictiva: vida de batalla por la hacienda y los negocios (dinero y poder). Para superar ese nivel de conflicto y cautiverio (el hombre esclavo de sí mismo), ha formulado Teresa su proceso de oración como despliegue sistemático de amor en su vertiente de apertura a Dios y hacia los hombres (cf. 1M 2, 17).

El camino del amor implicará por tanto una *ruptura*. Hay un primer nivel de negación: para encontrar a Cristo es necesario superar el plano de deseos e inquietudes de la tierra. El hombre ha de volverse fuerte y libre, capaz de dar a Cristo y a los hombres, sus hermanos, la energía de su amor más hondo. Y con esto pasamos al momento siguiente del encuentro.

2. Amor activo. Entrega del hombre

Corresponde a la morada segunda y tercera de Teresa (2M y 3M). El hombre quiere buscar a Dios y darle la riqueza de su amor, en Cristo, su mesías-salvador sobre la tierra. Al mismo tiempo, por el mismo movimiento, ama y se entrega a los hermanos, en proceso fuerte de purificación y vencimiento. Este camino tiene dos momentos principales: uno de *entrega inicial*, donde se ofrece a Dios sólo un esfuerzo limitado de amor (2M), y otro de *entrega total*, donde el amante ofrece el todo (3M). Pero en ambos casos es el hombre el que realiza su camino y se prepara para amar, conforme a su propia vocación humana.

Hay, como decimos, un momento de *entrega inicial*. El alma busca a Dios con un deseo fuerte de encontrarle. Por eso debe superar las servidumbres viejas, el afán desordenado de negocios, haciendas y contentos. Así va desplegando una potencia superior de entrega y purificación que, sin embargo, resulta insuficiente (2M).

Es insuficiente porque el hombre no se entrega hasta el final. Siente la batalla de los viejos deseos de este mundo y muchas veces cede y se doblaba en el intento. De esa forma, su camino se presenta como lucha interna. El enemigo no se encuentra fuera. Está ya dentro: son los principios de este mundo que le acosan y le hostigan, que le vencen y le debilitan muchas veces. La vida acaba siendo división, ruptura interna.

Esa división sólo se puede superar si el hombre asume ya la *entrega total* (3M), con una «determinada determinación» de buscar a Dios y amarle siempre y por encima de todas las cosas. El orante se decide en radicalidad: quiere superar todos los otros amores de la tierra, haciendo el compromiso de ofrecer a Dios toda su vida, por el Cristo. El orante se decide también en cuanto al tiempo: realiza una entrega de amor y quiere mantenerla firme hasta el final de su existencia.

El hombre se entrega totalmente, pero lo hace todavía *de una forma humana*. Ciertamente, valora la grandeza de Dios y quiere darle todo lo que tiene, pero se comporta como un hombre de este mundo,

con sus capacidades y sus fuerzas. Es como una novia que, intentando hacerse amable para el novio, le va dando todo lo que tiene: joyas, dotes, virtudes y valores. Le da todo, pero todavía no se pone de manera receptiva entre sus manos. Quiere amar, pero aún no sabe lo más grande: no se deja amar dejando que el otro le transforme con su amor y su mirada.

Agudamente, Teresa de Jesús ha ido marcando las imperfecciones de este amor activo. El alma quiere a Dios; pero en el fondo «le quiere a su manera»; intenta sujetarle a sus razones, formas y medidas. El orante *tiene discreción* (3M 2, 7), no quiere que el amor de Dios le haga cambiar de modo de pensar y comportarse. El orante *tiene su razón en sí* (3M 2, 7): sirve a Dios, pero lo hace a partir de los dictados de su propio juicio, voluntad y pensamiento. Jocosamente afirmará Teresa que este tipo de personas *tienen mucho seso* (3M 2, 8): se sienten seguras de su amor y quieren que Dios se someta a sus conceptos y caprichos. Por eso van *cargadas de miserias* (3M 2, 9), pues entienden el amor como ejercicio activo, entrega personal, y no han llegado a comprender el gran misterio de la gracia que consiste en dejar que Dios nos ame y nos transforme a su manera.

Este momento del amor activo (2M y 3M) es necesario, pero sigue siendo insuficiente. No basta que el amigo quiera prepararse y luego ofrezca sus dones a la amiga; es necesario que escuche la llamada de la amiga, dejando que ella le ame y cambie su existencia. También el hombre ha de entregarse a Dios en Cristo, ofreciéndole sus bienes y trabajos; pero, al fin, ha de ofrecerle algo más grande, su propia voluntad y su persona, dejando que Dios mismo le transforme por su gracia.

En este plano del amor intenso, pero simplemente activo, puede esconderse el más fuerte egoísmo, como indica 1 Cor 13, 1-3. Quizá elevo las más bellas oraciones, quizá entrego mi cuerpo hasta las llamas, dando todos mis bienes por los otros... Pero en todo estoy buscándome a mí mismo. Es mi propio amor lo que pretendo, es mi oración la que despliego, en un camino de egoísmo espiritual que es peligroso, destructivo.

Estamos en el centro del misterio cristiano, allí donde Pablo nos habla de la ley y de la gracia. *Ley es*

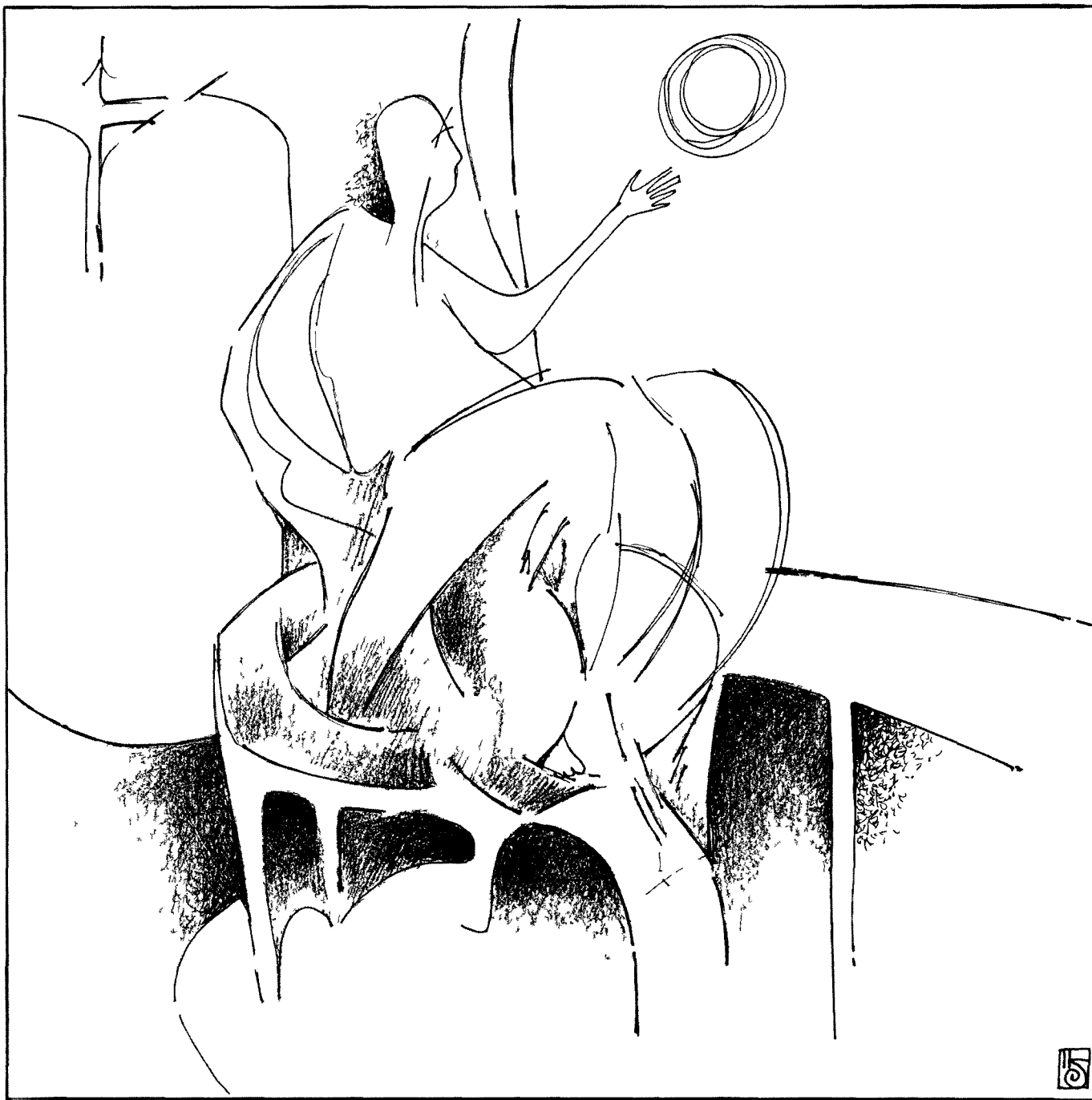
todo lo que yo realizo con mi esfuerzo, como objeto de mi propia opción y resultado de mis obras. De esa forma puedo convertir el amor mismo en ley, buscándome a mí mismo en el momento de la entrega: asegurando así mi propia perfección (seguridad) en una especie de ofrenda que en el fondo es masoquista. Por eso, el verdadero amor sólo se puede cultivar en ámbito de *gracia*: allí donde supero el propio esfuerzo y vengo a situarme en manos del amor de Dios (y de los hombres). En otras palabras: tengo que dejarme querer, aprender a ser amado. Y con esto hemos entrado ya en la crisis.

3. Crisis de amor. Ruptura de niveles

Este es el momento de la *cuarta morada* (4M), que nos lleva hasta el lugar de cruce de caminos, allí donde la acción del hombre que se entrega se vincula ya a la acción de Dios que viene y nos transforma. Hasta aquí era primordial la acción del hombre (eso que Juan de la Cruz ha titulado noche activa); ahora destaca el momento de pasión, en el que Dios mismo me cambia con su gracia (esta es ya noche pasiva).

Hasta aquí actuaba más «el natural», es decir, la propia naturaleza humana en búsqueda de Dios. Ahora *predomina el aspecto de la gracia*: el Dios de Jesucristo sale a nuestro encuentro y nos renueva (purifica, transforma) con la misma luz-calor de su mirada. Hasta ahora parecía que el hombre iba sacando el agua del misterio con su esfuerzo del profundo pozo de la vida; ahora es *el agua de Dios* la que se expande y brota por sí misma, inundando, recreando nuestra vida (cf. 4M 2, 3-10).

Hasta ahora pretendíamos tener *nuestro contento*: la misma acción virtuosa, el mismo gesto de la entrega, suscitaba un tipo de satisfacción interior. Así nos complacían nuestra propia bondad, nuestras virtudes. Pues bien, de ahora en adelante sólo nos importa *el gusto de Dios*: aquel sabor más alto que Dios mismo nos ofrece en su presencia (cf. 4M 1, 4-14). Esto significa que se ha dado un cambio de nivel, como si hubiera cambiado el mismo centro y eje de la vida: girábamos antes en torno a nuestra



amorado», poseído por el amor. Pongo en manos del amigo mi existencia y me dispongo a caminar con él, dejando ya que ese camino alumbré la verdad de mi existencia.

Este es un camino de *muerte*. Estar enamorado significa colocarse en manos de otro y ofrecerle la existencia. Soy como gusano de seda que edifica con esfuerzo su casita (cf. 2M y 3M), y así muere dentro de ella, para renacer ya convertido en mariposa. Así debo morir en el camino: he de borrar mi propio amor que era egoísta; he de romper las ataduras que me amarran a las cosas de la tierra, en actitud de fuerte penitencia (5M 4, 3-7). Sólo de esa forma puedo colocarme en manos de Dios, para renacer de una manera que yo mismo ni siquiera sospechaba (cf. 5M 4, 6-7). Se vinculan así enamoramiento y muerte: muero porque estoy enamorado, porque pongo mi existencia en manos de aquel que me ha entregado en el camino su existencia.

A través de este ejercicio de pasividad, el alma «queda como boba» para el mundo, permitiendo que Dios mismo imprima en ella su sabiduría (5M 1, 4). El alma queda encandilada ante la luz de Dios, de forma que todas sus potencias (memoria, fantasía, entendimiento) vienen a «engolfarse» y desfallecen, pues el mismo Dios actúa a través de ellas (cf. 5M 1, 4-5).

El amor es un encuentro transformante: Dios se adueña de mi ser, de tal manera que ahora estoy en él y vivo ya para los otros (cf. 5M 3, 7). El mismo encuentro con Jesús me ha liberado del antiguo egoísmo de la vida y ahora puedo vivir en transparencia, abierto a los hermanos. Así descubro que Dios se ha apoderado de mi vida, convirtiéndola en servicio de amor hacia los hombres (cf. 5M 3, 9-11). De esa forma, aquello que podía parecer pasividad quietista (vivo en Dios, me olvido de los otros) se convierte en principio de una intensa actividad de amor gratuito, dirigido hacia los otros: empiezo a amarles ya con el amor con que Dios ama.

A lo largo de la sexta morada (6M), Teresa va indicando algunos rasgos de este amor, interpretado ya en nivel de desposorio: el hombre y Dios se encuentran vinculados por el Cristo; se han dado una palabra de amor y se preparan para el matri-

monio, en una especie de ejercicio radical de aprendizaje. En este plano, el amor es todavía *intermitente*: Dios «embiste» sólo a veces, en camino que está lleno de sorpresas. Por eso, el hombre pierde entonces su sentido en una especie de *salida de sí o arroba-miento*: la presencia de Dios que llama al alma la despierta, la suspende, de manera que a veces ya no puede dominarse; por eso pierde pie y parece volar como perdida, «embobada» en lo divino (cf. 6M 2-5).

Como he indicado ya, *este es un camino de amor y de muerte*. En el proceso de su encuentro con Dios, el hombre se comporta como un enamorado: muchas veces ya no duerme, se olvida de comer, pierde el sentido. Por eso va como alterado, enajenado, soñando entre las cosas: mira sin ver, actúa como autómata, ignorando a veces lo que hace. Sólo una cosa ocupa su interés: la llamada de Dios y su presencia. Por eso olvida las restantes cosas y vive solamente atento a la mirada, la voz y la caricia del amado.

Quien no sepa ver las cosas, pensará que esa persona está perdida: ha enloquecido y no comprende lo que hace. Pues bien, en contra de eso, Teresa de Jesús nos va mostrando la grandeza y perfección que el hombre alcanza en ese estado: «pierde el seso», olvida su razón y no le importan las antiguas discreciones (cf. 3M); sale fuera de sí mismo y deja que el amor de Dios en Cristo venga a recrearle, en camino de pasividad y de enamoramiento.

Esta pasividad es posible porque el hombre ha descubierto a Dios en Cristo. Teresa ha tenido que asentarse bien en ese fundamento: los que dejan a Dios-hombre y buscan el amor en el vacío de un Dios supraterráneo (pura trascendencia, logos puro) se equivocan y se pierden (cf. 6M 7-9). El amor está encarnado, y en la carne de Jesús venimos a encontrarle. De esa forma, este camino de contemplación ha de entenderse como proceso de unión y comunión con Dios por Cristo.

5. Matrimonio de amor. Contemplación perfecta

Esta es la séptima morada (7M), que Teresa de Jesús ha presentado como meta del camino, en matrimonio espiritual (7M 1, 2-6) o pacto en que Jesús se ha vinculado para siempre con los hombres. Pues bien, al llegar a este final, cuando la unión de Dios y el hombre se ha sellado con firmeza para siempre, descubrimos que ese mismo Dios presenta rasgos diferentes o, mejor, complementarios.

Por un lado, *Dios se muestra como esposo*, como amigo que ha entregado su vida por los hombres. Por eso, la oración contemplativa es una especie de diálogo entre iguales: Dios asume por Cristo nuestra carne (vida humana), para hablarnos así de carne a carne, de humanidad a humanidad, de amigo a amigo. Dios resulta de tal modo trascendente que puede silenciar su trascendencia; renuncia ya al dominio, a la ventaja que le da ser creador y viene a hacerse sencillamente amigo. En este campo de amistad, donde Jesús y el hombre pueden dialogar ya cara a cara, ha situado Teresa el gran misterio del amor contemplativo. Ambos a dos se miran y contemplan, ocupado cada uno de las cosas que al otro le interesan (cf. 7M 2, 1s). La vida es ya amistad, intercambio de amor, de voluntades: Teresa está ocupada ya en las cosas de Dios; Cristo se ocupa de las cosas de Teresa. En este matrimonio ya no existe jerarquía entre los sexos (cf. Gál 3, 28). Dios ha renunciado a su «poder» divino, para hacerse algo que es mucho más valioso: amigo de los hombres. Los hombres renuncian a su propia voluntad impositiva y egoísta (cf. 2M y 3M), para dejarse así cambiar y transformar en el amor de lo divino. La verdad del mundo y de la historia viene a presentarse, de esa forma, como iniciación al matrimonio: aprendemos a vivir en gratuidad de amor, para que el mismo amor de Dios venga a vivir ya con nosotros, en nosotros.

Al llegar aquí, Teresa de Jesús ha destacado otro símbolo de amor. *Dios se desvela como madre* que nos da su propia vida; de sus pechos abundantes recibimos leche, el gran amor de la existencia (7M 2, 7). Esta imagen resulta absolutamente significativa. La tradición bíblica, asumida luego por la igle-

sia, ha destacado el carácter paternal (paterno) del misterio: Dios se manifiesta como Padre trascendente que nos crea y nos dirige (por su ley) en la existencia. Pero la misma tradición bíblico-cristiana ha interpretado luego a Dios con símbolos maternos: como seno del que brota y nace toda vida; como amor en que nosotros existimos, encontrando así refugio a todos nuestros males. Lógicamente, Teresa de Jesús ha resaltado el carácter femenino, materno, de ese Dios a quien presenta como «fuente» radical de vida (pecho en que venimos a mamar y alimentarnos).

De esta forma se vinculan, en clave simbólica profunda, las dos líneas del misterio y de la contemplación cristiana. Por una parte, debemos destacar al *Dios-esposo*: es Dios amigo, distinto de nosotros; por eso nos unimos con él en matrimonio, conservando cada uno su propia independencia, el valor de su persona. Si uno absorbiera al otro, cesaría el amor, acabaría el matrimonio. De esta forma se destaca eso que podríamos llamar la mística de la diferencia. Pero, al mismo tiempo, hallamos al *Dios-madre*: es como mar del que proviene nuestra vida, y nuestra vida como gota pequeña que otra vez ha de volver al mar inmenso. En esta línea se destaca eso que podríamos llamar la «mística de la identificación», que introduce al hombre en Dios, para ofrecerle allí el descanso, la verdad definitiva.

Hay un tercer símbolo que engloba, en cierto modo, los dos anteriores: Dios aparece como *Trinidad, familia*, en la que el hombre viene a introducirse, habitando así en el mismo misterio intradivino (cf. 7M 1, 7; 2, 9). Jesús, que aparecía como esposo-amigo, ofrece al hombre su propia familia intradivina, de manera que el orante se introduce dentro de ella como nuevo miembro de «la casa». El mismo Dios que aparecía como «madre sustentante» se presenta así como «lugar de comunión», espacio donde el mismo encuentro intradivino se expansiona hacia los hombres, como indica el texto base de Jn 17, 20-21, que Teresa tiene al fondo de todo este discurso.

Sólo en esta perspectiva se comprende lo que implica *contemplar* para Teresa. No es perderse en Dios perdiendo así la propia identidad humana. Tampoco es superar la historia de este mundo para

introducirse, sin imágenes ni formas ni figuras, en el puro silencio intradivino. En ese aspecto, debemos superar toda visión de un misticismo trascendente (sin historia humana, sin figuras personales) para concentrarnos plenamente en el amor de Jesucristo.

Son *contemplativos* los cristianos que despliegan de manera consecuente la exigencia y gracia del amor a Jesucristo, para traducirla así en urgencia de amor hacia los hombres. Ellos se saben inmersos en el *mar de gracia* de Dios que les sostiene y alimenta como madre, pudiendo así nacer a la existencia verdadera, en actitud de amor abierta hacia los hombres. Con hondura que resulta todavía nueva y sorprendente, Teresa de Jesús ha interpretado ese camino de amor contemplativo en clave de amor interhumano (7M 4). Así confluyen y se juntan los oficios de María (amor a Dios) y Marta (servicio a los hermanos).

Procediendo de su *f fuente maternal* (Dios como madre de pechos abundantes), el amor contemplativo se traduce en forma de unión matrimonial y solidaridad fraterna. Estos son los modelos que Teresa ha conocido y que presenta al final de su camino: el *modelo de amor de los esposos*, que ahora son una expresión y sacramento del amor en que se encuentran vinculados los hombres entre sí y el mismo Dios con todos ellos, por medio de Jesús, que es el amigo universal, escatológico; el modelo del *amor fraterno*, simbolizado ya en el gran misterio trinitario de la familia de Dios que se ha expandido hacia los hombres.

El contemplativo es, según esto, *un hombre de familia* que traduce la hondura de su amor a Dios en clave de amor a los hermanos: hombre que sabe amar y ser amado, traduciendo la aventura de su encuentro religioso en aventura siempre nueva y siempre creadora de amor hacia los hombres. Este amor interhumano viene a interpretarse en clave de servicios (como sabe Mt 25, 31-46 y 7M 4, 5-9); pero se trata de un servicio que no puede cerrarse en las necesidades materiales (agua, pan, vivienda), sino que ha de asumir al hombre entero, con todos sus problemas afectivos, sociales, culturales. En este aspecto, y destacando el carácter circular (inclusivo) del discurso de Teresa de Jesús, debiéramos vol-

ver de nuevo a la primera morada (1M). Los hombres se encontraban allí en campo de lucha, enfrentados, divididos por la hacienda, honra y contenidos de este mundo. Pues bien, desde el final de ese camino, pudiéramos decir: será contemplativo quien consiga invertir aquel estado, viviendo ya en amor, en *servicio* a los demás y *gozo* compartido entre todos los hermanos.

APLICACION

- *Destacar la unión entre lo activo y lo pasivo.* La vida es camino que nosotros realizamos; por eso, la misma búsqueda de Dios implica una «determinada determinación» de ponerse a su servicio. Pero, al mismo tiempo, la vida es un camino que Dios va realizando en nosotros; por eso es necesario que aprendamos a «dejarnos querer» (por Dios y por los hombres). Este ejercicio de pasividad (dejarse amar) es elemento principal de todo el proceso contemplativo.

- *Destacar la unión entre amor a Dios y amor al prójimo.* Como presupone el desarrollo precedente, los «grados de amor a Dios» se vienen a expresar ya como «grados de amor hacia los hombres». Eso significa que debemos fijarnos bien en eso que pudiéramos llamar *mística de amor interhumano*: la purificación del corazón y de la mente en el amor hacia los otros.

- *Destacar la unión entre vida contemplativa y vida activa.* Se han solido distinguir las vocaciones a la vida activa (servicio en el mundo) y la contemplativa (vinculada a la clausura). Nuestro tema implica que las dos están unidas, al menos de manera originaria. Ver cómo se implican esos dos momentos en nuestra vida personal y en la vida de nuestras comunidades catequéticas, sociales, parroquiales, de base, etc.

LECTURAS

Sobre interioridad, oración de Jesús y meditación hay ya bibliografía en temas 4, 12 y 14. Aquí destacamos el modelo teresiano de contemplación. Bibliografía extensa sobre el tema en T. Polo, *Bibliografía teresiana: Comunidades 34-35* (1981); y *IV centenario de la muerte de Sta.*

- Teresa de Jesús. Bibliografía teresiana (1981-1983): Comunidades 42 (1983), ambas en Fichero de Materias.*
- T. Alvarez y J. Castellano, *Teresa de Jesús, enséñanos a orar*. Monte Carmelo, Burgos 1981.
- J. Arintero, *Unidad y grados de la vida espiritual según Las Moradas de Santa Teresa*. San Esteban, Salamanca 1923.
- N. Caballero, *El camino de la libertad, V. La contemplación*. Edicep, Valencia 1979.
- S. Castro, *Cristología teresiana*. Ed. Espiritualidad, Madrid 1978.
- Id., *Los cristianos según santa Teresa*. Ed. Espiritualidad, Madrid 1981.
- M. Herraiz, *Sólo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*. Ed. Espiritualidad, Madrid 1981.
- Id., *La oración, historia de amistad*. Ed. Espiritualidad, Madrid 1982.
- W. Johnston, *El ciervo vulnerado. El misticismo cristiano hoy*. Paulinas, Madrid 1986.
- L. Maldonado, *Experiencia religiosa y lenguaje en Santa Teresa*. PPC, Madrid 1982.
- Th. Merton, *Ascenso a la verdad*. Sudamericana, Buenos Aires 1954.

IV

**EL HOMBRE,
SER ORANTE**

A lo largo de los temas anteriores hemos ido trazando una especie de *tratado de oración*: hemos visto sus espacios, su sentido cristiano, sus caminos. Ahora, en forma conclusiva, intentaremos esbozar una pequeña visión antropológica del tema, centrándonos en dos motivos que son complementarios: petición-alabanza y encarnación-liberación.

La oración viene a ponernos en el campo donde el hombre es ser necesitado. Por eso, orar implica colocarnos ante Dios, *pedir su ayuda*, en gesto reverente de confianza, insistencia y compromiso. Podemos pedir porque sabemos que Dios oye, atiende bondadoso a las palabras de los hombres; por eso, al tiempo que invocamos su ayuda, le ofrecemos nuestro compromiso, como amigos solidarios que trabajan en la misma tarea de su reino.

Situada en esta línea, la palabra anterior de petición sólo recibe su sentido si se encuentra vinculada a una palabra intensa de *alabanza*. La oración viene a entenderse de esa forma como acción de gracias: descubrimos la presencia de Dios en nuestra vida y le cantamos jubilosos, adorando su misterio y bendiciendo su acción liberadora por el Cristo.

De esa forma se vinculan alabanza y petición. Ambas se implican de manera que son inseparables, como aspectos o momentos de una misma acción litúrgica o

plegaria. En ciertos momentos destacará más la petición, en otros la alabanza. Sólo por eso las queremos estudiar por separado, aunque debemos advertir que nunca pueden desligarse.

Otra unidad es la que forma la oración que ahora llamamos de tipo *incarnatorio* y la *oración liberadora*. En un primer momento, *orar es encarnarse*: acoger la vida como don de Dios, allí donde ese Dios nos ha querido dar la vida; asumir y compartir la vida de los otros, escuchando su palabra y acogiendo como propias sus necesidades; de esa forma recibimos la palabra de Dios, por intermedio de la vida y palabra de los pobres. Por eso, en segundo lugar hay que hablar de *oración liberadora*: orar es entregar nuestra existencia a los demás haciendo de la vida que Dios nos ha ofrecido una semilla de vida que ofrecemos a los otros.

Estudiaremos el tema en dos momentos. Primero lo enfocamos de manera general, analizando la unidad que forman *oración y trabajo* en perspectiva cristiana. Después concretaremos los modelos de unidad, desde el trasfondo de la historia de la iglesia, para destacar al fin las relaciones que hoy podemos descubrir entre *oración liberadora* y *oración incarnatoria*; de esa forma culminamos nuestro estudio en clave cristológica, pues Cristo es, a la vez, el que se encarna y el que entrega la vida por los hombres.

16

Oración de petición

Comencemos recordando que *el hombre es indigente*, ser que necesita de los otros. Nace como niño que no puede sostenerse sobre el mundo, y así empieza mendigando con su propia pequeñez y llanto la respuesta de los padres; por eso, un hombre solo, abandonado, que no pide y no recibe, es inviable, no puede realizarse como humano.

Esa actitud perdura cuando el hombre se hace adulto. Una persona que pretenda ser autónoma y rechace toda ayuda de los otros se convierte en antihumana. Por eso quiero interpretar y presentar la petición como actitud antropológica. Ciertamente, *hay una petición que es degradante y opresora*: aquella que mantiene a los hombres sometidos, no les deja ser y realizarse. Pero *hay otra petición gratificante*: aquella que me liga a los demás en actitud de gozo y de confianza: pido porque puedo confiar en ellos, porque sé que gozan y se alegran cuando pueden ayudarme.

De esta segunda petición tratamos en las páginas que siguen. No pedimos humillados, temblorosos, como el siervo ante su amo. No pedimos tampoco desde arriba, como el amo que se impone sobre el siervo. Ni pedimos exigiendo, con la ley sobre la mano, como simples funcionarios de un estado que domina sobre todos. *Pedimos porque somos solidarios*, en un clima de confianza y mutua ayuda.

Tres son, a mi juicio, los aspectos de esta petición: a) *Quien pide, no se impone*: viene sin exigir, espera sin obligar; pide porque ama y confía en la respuesta de aquel a quien se acerca; b) *por eso, el suplicante ofrece (da) al hacer su petición*: ofrece amor, se pone confiadamente en manos de aquel a quien se acerca con sus necesidades; c) *al pedir unos a otros, suscitamos comunión*: la vida adquiere de esa forma un contenido más profundo porque nos sabemos implicados, solidarios, en la mutua ayuda de la petición y la respuesta.

1. La petición, misterio religioso

En esta perspectiva situamos la *petición religiosa*. Ciertamente, ella pudiera hallarse deformada por la magia: trataría de manipular a Dios, intentaría conseguir que lo divino se pusiera así al servicio de mis necesidades o caprichos. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar: la verdadera petición respeta siempre el misterio de la trascendencia de Dios y el sentido de nuestra existencia filial, de caminantes-peregrinos sobre el mundo.

La tendencia *protestante* ha destacado la distancia que separa al hombre y a Dios: Dios se presenta siempre desde arriba; el hombre es sólo un ser nece-

sitado. Por eso, la oración expresa nuestra absoluta dependencia ante el Señor. Conforme a la visión de Schleiermacher, la oración asume y cultiva nuestro sentimiento de absoluta dependencia: orando nos sabemos de algún modo sometidos y así lo confesamos ante Dios, pidiéndole su ayuda.

Pues bien, sin rechazar del todo esa postura, los *católicos* miramos a Dios como a un amigo, le sentimos solidario. No nos tiene simplemente sometidos; nos ofrece su amor y luego queda aguardando una respuesta. Por eso, la oración puede entenderse como diálogo con Dios: escuchamos su palabra y respondemos a sus peticiones.

Para obrar de esa manera, *comenzamos aceptando el mundo*, en su misma realidad actual, como expresión de la presencia de Dios (su creación). En ese aspecto, debemos superar una actitud infantil, según la cual el mundo debería presentarse como paraíso en que no existen accidentes, niños que padecen, muertes imprevistas. El mundo es así, y así debemos aceptarlo, no como final (meta en que todo se resuelve), sino como principio y campo de vida para el hombre. Sobre este mundo de Dios (donde también entra el pecado de los hombres) debemos realizar nuestra existencia, en un camino que resulta conflictivo, aunque nosotros seguimos afirmando (con Gn 1) que es camino bueno.

Por eso, *toda petición comienza siendo un acto de fe*: al pedir a Dios su ayuda, le decimos que este mundo es suyo, confesamos su presencia creadora entre las cosas. Esto nos distingue de aquel tipo de rebeldes que rechazan el mundo como abiertamente malo, condenando a su posible creador (o Dios) como perverso. En medio de todos los posibles problemas que presenta, nosotros confiamos en el Dios que actúa sobre el mundo. Por eso mismo le podemos presentar nuestra miseria y nuestras peticiones.

Decimos muchas veces que Dios tiene un plan preestablecido, de manera que nosotros no podemos cambiar sus intenciones. Si es así, ¿por qué pedir? Resultaría preferible conocer su voluntad y no hacer ya peticiones. Esta observación tiene un momento de verdad: Dios no es aprendiz de creador, ser vacilante que no sabe qué hacer y cambia

su acción y voluntad conforme a lo que pidan sus creyentes. Dios es creador y padre misterioso que mantiene su camino y forja el reino por medios que nosotros ignoramos. Pero después que eso ha quedado ya bien firme, debemos añadir: *Dios es amigo que dialoga* con los hombres, por el Cristo, de manera que comparte con ellos la tarea de su reino. Eso significa que, en misterio superior y sin dejarse manejar por nada ni por nadie, Dios nos habla y nos responde: las palabras de los hombres, su actitud y peticiones, pertenecen al camino de su reino.

Esto significa que el amor y voluntad de Dios no pueden interpretarse como fatalismo. Dios no ha escrito los caminos de su reino de una forma solitaria, sin contar en modo alguno con nosotros. Al contrario, Dios atiende, Dios espera, cuenta con nosotros: de esa forma va trazando su camino en un camino que nosotros, a la vez, vamos trazando, en misterio de amor y gratuidad que sobrepasa el plano de las «leyes necesarias» de este mundo. Puede haber *necesidad* en un nivel materialista, donde sólo se conocen y formulan los hechos con las leyes de una ciencia limitada. Pero en plano superior, la vida se realiza en ámbito de *gracia*: este es el plano de la revelación de Dios, donde se vienen a centrar e influyen, de manera misteriosa, nuestras peticiones.

La historia verdadera no está escrita, *la vamos escribiendo* con Dios, en un camino que se encuentra dirigido hacia la plena salvación por Cristo. De esa forma, al suplicar a Dios que venga y nos ayude (en cada uno de los casos concretos de la vida), estamos ya colaborando en su venida salvadora. Nuestra petición expresa un acto de fe en Dios y va marcando nuestra vida en dirección de compromiso, pues con el mismo gesto de pedir reconocemos ya la presencia-acción de Dios en nuestra vida.

Toda petición mantiene viva la llama del encuentro religioso. Misteriosamente, trascendiendo todas las posibles leyes necesarias de la tierra, desde el fondo de su misma gratuidad, Dios nos atiende, acompaña nuestra vida, cumple nuestras peticiones... La manera de expresar y concretar esta oración es siempre misteriosa. En realidad, nunca sabemos pedir como conviene (cf. Rom 8, 26). Por eso es necesario que el Espíritu venga en nuestra

ayuda y que nosotros aprendamos, viviendo en el Espíritu.

2. La petición, un modo de colaborar con Dios

Si el hombre fuera sólo dependiente, ser subordinado, y Dios un jefe a quien debemos aplacar a fuerza de palabras, la oración sería simple acto de súplica. El hombre debería comportarse como esclavo. Pues bien, en contra de eso debemos afirmar: Dios ha querido hacernos libres, de manera que su misma voluntad viene a quedar «influenciada» por la nuestra. En esta perspectiva han de entenderse nuestras peticiones.

Dios no se impone sobre el hombre de manera necesaria: *no ha querido tratarnos como trata a los vivientes y las cosas que no son personales*. En este aspecto debemos recordar la controversia más famosa de la iglesia del barroco, la que enfrenta a los maestros Báñez y Molina: ambos intentan explicar la conexión entre poder de Dios y libertad del hombre, utilizando esquemas y modelos que no han sido debidamente valorados. Pues bien, en esa perspectiva se sitúa ya nuestro problema.

Por un lado, *debemos afirmar que Dios actúa*: influye con su fuerza de manera que suscita la emergencia del hombre como libre; influye con su mismo amor, sembrando en el amor y corazón del hombre una respuesta que éste debe darle libremente. Un creador limitado es incapaz de suscitar vivientes que se vuelvan libres y que puedan responderle: su actividad avanza en una sola dirección, del hacedor hacia su hechura, del constructor hacia la cosa construida. Por el contrario, cuando el creador resulta omnipotente (como es Dios) puede suscitar seres vivientes que se asuman y realicen como libres, de manera que acojan su llamada y le respondan libremente.

Al llegar aquí, debemos afirmar que *el hombre influye también sobre su Dios*. Para decirlo de otro modo, Dios ha dado al hombre espacio libre para realizarse y libremente debe respetarle y escucharle. Es evidente que el hombre no influye sobre Dios

por su poder autónomo o grandeza, por sus obras entendidas en un plano legalista. El hombre influye por amor, porque el mismo Dios ha decidido respetarle en el amor, dejando que sus voces (que son voces de la historia) se introduzcan en su propia voluntad eterna.

Esto nos sitúa en el centro del misterio, allí donde parecen superarse todas las palabras. Dios y el hombre se han unido para siempre en unidad que el mismo Jesucristo ha culminado en ámbito de reino. En esa unión han de entenderse la virtud y efecto de nuestras peticiones.

Ciertamente, *es un misterio que nosotros le podamos suplicar a Dios*, pidiendo su ayuda en nuestra vida. El mismo Dios omnipotente se ha dejado emocionar por nuestra voz, cuando recibe nuestras peticiones. El mismo Jesucristo le ha venido a comparar a un padre de la tierra: no necesita del hijo, pero goza cuando el hijo le suplica y pide su asistencia.

Pues bien, hay todavía otro misterio que es más grande: *el mismo Dios quiere venir y suplicarnos*. Creando a los hombres como hijos, el Dios omnipotente se ha venido a convertir, de alguna forma, en dependiente: quiere el amor de esos hijos, les pide su respuesta.

Toda la Escritura es testimonio de esa doble petición. *Los hombres* comenzamos suplicando a Dios los bienes de la tierra, pan, victoria y esperanza. Por su parte, *Dios* nos pide una respuesta de cariño. Ciertamente, Dios emplea también otros lenguajes: ordena, conmina, nos manda..., como indican muchísimos pasajes del AT. Pero, en un momento determinado, cuando los hombres llegan a volverse como transparentes ante el gozo de Dios y ante su gracia, *el mismo Dios viene a mostrarse suplicante*. En esta perspectiva debe interpretarse la más honda historia de la alianza, tal como han venido a interpretarla Oseas, Jeremías y el Segundo Isaías (Is 40-55): Dios es un esposo que suplica amor al hombre (que es su esposa).

Ciertamente, la imagen de este Dios-esposo puede parecernos todavía demasiado autoritaria: es la imagen del varón que manda y tiene autoridad sobre la esposa. Pues bien, si penetramos hasta el fondo en esa perspectiva, descubrimos que ese Dios-

esposo viene a presentarse como «débil»: no ordena, no impone, no subyuga, no doblega. Viene suplicante hasta la puerta de los hombres, como esposo abandonado que se duele y se lamenta ante la esposa, pidiéndole de nuevo una respuesta.

Nosotros, creaturas libres, le podemos dar a Dios algo que el mismo Dios no tiene: amor distinto, de personas de la tierra. Ni el mismo Dios que puede todo en otro plano (en relación con los vivientes que no son personales) puede doblegar la voluntad libre del hombre y suscitar amor gratuito. Si Dios quiere amor libre libremente ha de dejarnos y venir hasta nosotros, como suplicante; si no hiciera así, dejaría ya de ser divino (amor que hace posible la vida en libertad); el hombre, por su parte, dejaría ya de ser humano, como libertad creada, en un camino de búsqueda, en la historia.

Dos gestos ayudan a entender este misterio. El primero es *el diálogo de Dios y María*, como culmen del AT. Dios mismo viene como suplicante: viene y pide su respuesta; baja y espera una palabra positiva (hágase en mí según tu palabra: Lc 1, 38). Nunca Dios había sido tan divino y grande como ahora. El segundo es *la vida de Jesús* (cf. tema 7): Dios se vuelve humano, pequeño, vacilante, para hablar así a los hombres desde el fondo de su misma situación, de su dolor y desventura; de esa forma, el Dios crucificado (presente en los pequeños-hambrientos-aplastados de la tierra: cf. Mt 25, 31-46) está esperando una respuesta de los hombres.

Esto nos sitúa en el centro del misterio trinitario, en aquel lugar de amor donde no existe más que amor en libertad, el diálogo más puro y transparente del Padre con el Hijo en el Espíritu. Esto es lo que Dios ha introducido en nuestro mundo cuando crea en el Cristo y por el Cristo a las personas libres. Como a hermanos de Jesús y cuerpo de su iglesia, Dios ha decidido respetarnos y tratarnos de una forma libre. Por eso, en libertad y amor nos pide una respuesta que sólo en libertad podemos ofrecerle.

La oración nos lleva así, desde el espacio donde reina la necesidad del mundo, al campo de un encuentro personal en libertad. Es evidente que Dios sigue siendo divino: es todopoderoso y nosotros deficientes; es principio creador y nosotros creaturas.

Pero su poder y omnipotencia se desvelan precisamente en esto: ha querido suscitar personas libres que dialoguen con él, ampliando su mismo encuentro trinitario. Así lo sienten los que elevan a Dios su petición: le llaman como el hijo al padre, el amigo a su más profundo amigo.

3. Notas de la petición

Jesús es el primero de todos los orantes que ha pedido la ayuda de su Padre. Sabe que «Dios le ha dado todo» (cf. Mt 11, 25-27), pero al mismo tiempo todo lo pide como don, como regalo que recibe de su gracia. Siguiendo a Jesús, los cristianos también piden, de manera que Dios viene a revelarse para ellos como aquel que les escucha y les responde.

Los cristianos saben que la petición es infalible: «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe, el que busca halla y al que llama se le abre» (Mt 7, 7-8). Las peticiones, llamadas y búsquedas del mundo acaban muchas veces en fracaso. Dios es diferente: la puerta de su corazón se mantiene siempre abierta, atentos sus oídos, despierta su mirada. Dios nos oye por el Cristo, de manera que «todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo dará» (Jn 16, 23).

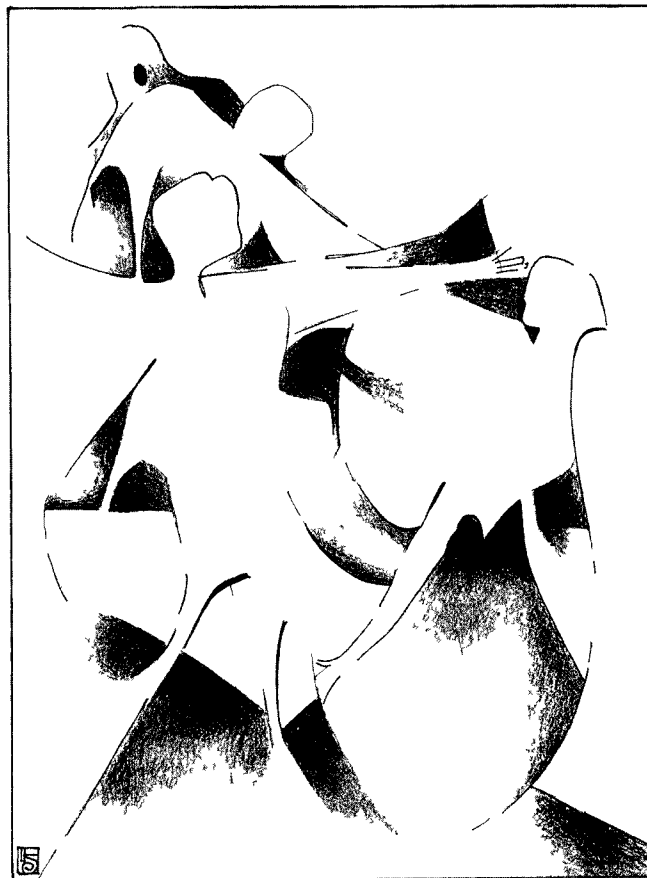
Toda petición tiende hacia el reino, como dice Jesucristo: «Buscad primero el reino y su justicia, y todas las restantes cosas se os darán por añadidura» (Mt 6, 33). ¿Qué cosas? El vestido, la comida, los bienes de la tierra. Son cosas importantes, pero nunca pueden ocupar el corazón del que suplica. Toda petición cristiana ha de encontrarse dirigida en primer lugar al reino. Así pedimos, con la misma oración del Padrenuestro: «Santificado sea tu nombre, venga tu reino» (cf. tema 8). En el fondo, pedimos que Dios venga. Como amigo que suplica la llegada de su amigo; así pedimos, invocamos y llamamos a Dios hasta que venga.

La petición es infalible y tiende al reino porque se halla abierta hacia el Espíritu. En este plano, el evangelio es muy realista: sabe que los hombres somos débiles, pequeños, rodeados de problemas en

la tierra; por eso nos anima a pedir sin miedo alguno, como el niño que no sabe apenas lo que quiere de su padre. Más que el objetivo concreto de la súplica, interesa el gesto mismo de pedir, esa confianza que ponemos en el Padre. Así comenta el evangelio: «Si vosotros, siendo malos, sabéis dar *cosas buenas* a vuestros hijos suplicantes, cuánto más vuestro Padre de los cielos dará *cosas buenas* a quienes le pidieren» (Mt 7, 11). Las «cosas buenas» no son materialmente aquello que pedimos a Dios, sino algo mejor: como el pez que da el padre es mejor que la serpiente que le pide el hijo, como el pan es mejor que la piedra. Pues bien, en ese mismo contexto precisa san Lucas: «Si vosotros, siendo malos, sabéis dar *cosas buenas* a vuestros hijos, cuánto más el Padre de los cielos dará el *Espíritu Santo* a quienes le pidieren» (Lc 11, 13). Esta es la palabra decisiva, este es el don de los dones. Nosotros, como niños imperfectos, podemos pedir a Dios todas las cosas. Dios nos dará siempre su misterio, la verdad del reino, es decir, el Espíritu Santo: su presencia de amor, su fuerza de fe y vida.

Las peticiones cristianas se condensan en el Padrenuestro (cf. tema 9). Allí empezamos rogando a Dios que se revele en verdad como divino (santidad, reino, voluntad salvadora). Luego le pedimos por los bienes primordiales de este mundo (pan, perdón, libertad). Todas las palabras de súplica reflejan nuestra fe en el Dios que se desvela y actúa como Padre; al mismo tiempo expresan nuestro compromiso, en la línea de aquello que pedimos, mientras esperamos la manifestación plena de Dios y colocamos los bienes y problemas de este mundo a la luz de su venida. De esa forma nos ponemos ante Dios, allí donde se gesta el sentido de la vida, esto es, en el principio o manantial del gran misterio; al llegar allí, sabemos que todo es ya posible, todo adquiere nuevo contenido. Así pedimos confiados, desde el fondo de este mundo.

Ya no creemos en un tipo de *determinismo religioso* que identifica a Dios con la necesidad de la naturaleza o con un tipo de voluntad superior que se impone, sin diálogo ni amor, por encima de los hombres; en esta perspectiva, la única oración sería el gesto de una confesión de fe (cierto islamismo) o la actitud del que acepta con dolor-belleza las leyes del destino (tragedia de los griegos). En contra de



eso, los creyentes de Jesús sabemos que Dios mira, atiende, escucha. Dios conoce las necesidades de los hombres y responde a sus llamadas. Frente a un Dios de pura ley que tiene escritos sus caminos de antemano, hemos hallado a un Dios de amor que hace camino con los hombres, sus hijos, sus hermanos. Por eso le invocamos, pidiéndole su ayuda y compañía.

Tampoco creemos como dogma de fe en un tipo nuevo de *determinismo científico*. Es cierto que las cosas de este mundo, miradas y medidas por la ciencia, se realizan como si Dios no interviniera; la acción de Dios no puede controlarse por parámetros de ciencia, sino en un plano superior de fe, confianza y amor ante el misterio. Por eso, los creyen-

tes saben que Dios ha respondido, aunque no puedan (ni quieran) controlar su intervención con métodos de ciencia. Petición del hombre y presencia de Dios vienen a ponerse sobre un plano de confianza religiosa; en ese plano, la vida no es destino impersonal, ni tampoco es un capricho de Dios, que siempre actúa de forma imprevisible, ni es efecto de la pura creación del hombre que va haciendo y forjando en lucha tensa su camino. La vida es don de amor y en diálogo de amor viene a desvelarse desde Dios para los hombres. Por eso, el plano de la ciencia (valioso, pero insuficiente) empieza a verse trascendido: por encima de sus límites hallamos al Dios ilimitado, el Dios de gracia y libertad que escucha nuestras peticiones y que actúa con nosotros (por nosotros) en un gesto creativo de vida y existencia.

Por eso no nos basta una *visión moralizante* del misterio religioso. En esa línea se han movido desde I. Kant diversos pensadores religiosos: lo que importa no es orar, sino cumplir los mandamientos; lo que importa no es orar, sino cambiar la sociedad con nuestro esfuerzo. Pues bien, en contra de eso debemos afirmar que el hombre es más que ser moral que vive sólo por la ley y el cumplimiento de las normas. Ser hombre significa hallarse abierto hacia el misterio: amar y ser amado, encontrarse con los otros y moverles con fuerza de cariño. En este plano se sitúa la oración cristiana: más allá de la pura moralidad, hay un nivel de presencia religiosa en la que Dios actúa como amigo que escucha, nos atiende, nos alienta, nos responde.

La oración no es simple gesto de *abandono pasivo* en el misterio, como parecen suponer algunos tipos de mística oriental: debíamos ponernos ante Dios en pura negación, sin decir, pensar, ni pedir nada; la oración sería pasivismo. Pues bien, esa postura es incompleta: devalúa la relación personal del hombre con Dios, pone entre paréntesis la misma realidad y hondura personal de lo divino. Nosotros entendemos a Dios como persona: habla, escucha, nos responde. Por eso, toda la oración cristiana incluye un elemento de diálogo directo, ilusionado, activo, con el Dios que escucha nuestra voz y nos responde, porque se ha hecho solidario con nosotros.

Evidentemente, *Dios no necesita de oración de*

súplica, entendida como petición que le dirigen los hombres desde el mundo: podía haber quedado quieto y clausurado en su misterio; además, él ya conoce lo que somos y necesitamos, sin que sea preciso que vengamos a su puerta y lo digamos. Dios no necesita esa oración, pero la quiere, como el padre quiere la palabra y colaboración del propio hijo.

Tampoco el hombre necesita de oración en un nivel biológico, científico o sencillamente moralista: hace su vida por sí mismo y no ha de estar pendiente de dioses o demonios, como dice K. Marx. Pero en un sentido más profundo, el hombre sólo encuentra su verdad y plenitud en la oración: allí descubre su valor como persona que recibe en gracia la existencia; allí despliega el valor de esa existencia, en actitud de diálogo con Dios, en un camino donde todo viene a presentarse como gracia (cf. tema 15).

4. Petición y entrega personal. La oración del perdón

Toda petición incluye un elemento de entrega personal, como hemos visto al principio de este tema. Ahora queremos precisar y desplegar este motivo: al situarnos ante el Padre y descubrir su gracia, por el Cristo, le ofrecemos y entregamos en verdad nuestra existencia.

Los modelos de entrega personal son muchos, como muestran ya los salmos (cf. 42-43; 63; 69). Sin embargo, el creador más radical de esta oración es Jesucristo, cuando en medio de la prueba ha proclamado: «Padre, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya; en tus manos encomiendo mi persona» (cf. Mc 14, 36; Lc 23, 46). Estas fórmulas traducen el sentido de la ofrenda de Jesús, gran sacerdote, que adentrándose en el mundo de los hombres ha exclamado: «Sacrificio y oblación no has querido. Pero me has formado un cuerpo. Holocausto y sacrificio por el perdón de los pecados no te agradan. Entonces dije: he aquí que vengo... a hacer, oh Dios, tu voluntad» (cf. Heb 10, 5-7; Sal 40, 7-9).

Esta es la oración originaria de Jesús, el Cristo.

ESQUEMA

- *Petición de perdón.* Situado ante Dios, el orante descubre su pecado. Se siente limitado y sucio, está manchado ante la luz originaria. Por eso, al presentarse a Dios se inclina, pidiéndole que acoja su palabra y que perdone sus pecados.

- *Petición de ayuda.* Mirando a Dios, el hombre descubre ya con fuerza su propia pequeñez: busca plenitud y no la alcanza; quiere perfección y no consigue realizarla. Así, perdido entre las cosas y cuestiones de la tierra, pide ayuda a Dios, le llama, en actitud de espera y de confianza.

- *Ofrenda de la propia vida.* El hombre pide a Dios, pero, a la vez, le ofrece su camino y su persona: la oración viene a expresarse como entrega de la vida. El mismo Dios omnipotente guarda con amor y con respeto la respuesta libre de los hombres.

- *Invocación escatológica.* El hombre sigue siendo sobre el mundo un caminante. Por eso pide a Dios que se revele plenamente, revelando y realizando ya su reino por el Cristo. Así, al final de todas las palabras, suplicamos y pedimos: ¡Marana tha! ¡Ven, Señor Jesús!

Es la plegaria de la vida que se entrega amorosa, confiada, pero llena de respeto, ante las manos de Dios. Vivir para expresar de una manera ilusionada la presencia salvadora de Dios, proclamarlo de manera jubilosa: esto es orar.

Dentro de la tradición cristiana, las fórmulas de entrega personal son numerosas. Ellas ofrecen testimonio valioso de oración. Ahora, más que detenernos en la hondura de esas fórmulas, marcando de manera general su ritmo y estructura, preferimos presentar cinco modelos que precisan el sentido de la ofrenda del orante cuando ha unido petición y entrega de la vida.

- *Oración de la paz*

La primera fórmula se encuentra atribuida a *Francisco de Asís*. Por medio de ella, el orante se coloca en manos de Dios para implorar su ayuda al

realizar la ofrenda: pide a Dios que le permita transformar su vida en don de amor para los otros; de esa forma, la misma petición viene a transformarse en signo de gratuidad:

Señor, haz de mí un instrumento de tu paz.
Donde haya odio, que yo ponga amor.
Donde haya ofensa, que yo ponga perdón...
Donde hay discordia, que yo ponga unión.
Haz que yo no busque tanto
el ser comprendido, como el comprender;
el ser amado, como el amar... .

- *Oración de la entrega*

La segunda es de *Ignacio de Loyola*. También aquí el orante se abandona plenamente a Cristo en el camino de la iglesia. Por eso ofrece todo lo que tiene, para luego pedir a Dios que cumpla su amor y voluntad. La petición se ha convertido así en ofrenda: el hombre es como siervo que da su vida al amo, soldado que se entrega a su señor, amigo que confía en el amigo:

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer. Vos me lo disteis, a vos Señor lo torno. Todo es vuestro. Disponed de mí conforme a vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia, que esto me basta.

- *Oración del amor*

Otro modelo es de *Teresa de Jesús*. También aquí la petición va unida con la ofrenda, en actitud de diálogo amoroso. Teresa es la mujer, la amiga, que ha sentido la importancia del amor en su existencia. Por eso se limita a dar amor y suplicarlo, en actitud de donación y gracia intensa:

Veisme aquí, mi dulce amor,
amor dulce, veisme aquí,
¿qué mandáis hacer de mí?
Veis aquí mi corazón,
yo le pongo en vuestra palma,
mi cuerpo, mi vida y alma,
mis entrañas y afición;
pues por vuestra me ofrecí,
¿qué mandáis hacer de mí?

- *Oración de la confianza*

Teresa de Jesús no pide más que amor, en un gracioso y muy profundo movimiento de persona enamorada. *Ch. de Foucauld* ha traducido ese amor en actitud de confianza filial. Tiene una vida y quiere que florezca; por eso la coloca en manos de Dios Padre, como el Cristo. Sólo pide que esa vida pueda realizarse como grano de trigo que produce mucho fruto:

Padre: me pongo en tus manos. Haz de mí lo que quieras... Que mi vida sea como Cristo: servir. Grano de trigo que muere en el surco del mundo. Que sea así de verdad. Te confío mi vida, te la doy. Conduceme. Envíame aquel Espíritu que movía a Jesús. Me pongo en tus manos, enteramente, sin reservas, con una confianza absoluta, porque tú eres... mi Padre.

- *Oración del abandono*

Como ejemplo final ponemos al teólogo evangélico *D. Bonhöffer*. En medio de la guerra más horrenda de los siglos (1939-1945), ha luchado por la paz, en un complot contra el tirano. Fracasa el atentado y le condenan a muerte. No quiere ni puede justificarse ante Dios; sencillamente se presenta, con la vida entre las manos, en un gesto de confianza plena, pidiendo a Dios que sepa conocerle y le reciba en su misterio:

Siendo infinitamente grande, no te encuentras infinitamente lejos, sino cerca de nosotros. Y cuando estamos derrotados, tú no quieres asentarnos en tu fuerza, nos apoyas en tu Hijo Jesucristo. Por eso... ya seamos justos o injustos, enfermos o fuertes en la vida, nos arrojamos completamente en tus brazos, para vivir la plenitud de nuestras tareas temporales. ¿Cómo hundirnos en el fracaso cuando superamos con tu Hijo la prueba del desierto? ¿Cómo orgullecernos en el triunfo si llevamos con el salvador la cruz de nuestras culpas?

- *Oración del perdón*

Siguiendo esta línea, en la misma súplica de entrega podemos encontrar un elemento de *petición de perdón*. Nos presentamos ante Dios y descubrimos el pecado. Por eso sentimos terror, como el profeta: «¡Ay de mí, que soy un hombre impuro, habitante

de una tierra impura!» (cf. Is 6, 3). Pero ese terror se vuelve gracia: descubro el perdón de Dios en medio del pecado, como el mismo Isaías cuando siente el fuego de Dios en sus labios: «Mira, esto ha tocado tus labios; ha desaparecido tu culpa, está perdonado tu pecado» (Is 6, 7).

Esta *oración del perdón* tiene dos partes o momentos. Una pertenece al hombre y la llamamos *confesión*. Miro hacia Dios y me descubro hundido, roto. Miro y advierto mi impotencia, mi pecado: soy incapaz de realizarme, de alcanzar a Dios, de abrirme en transparencia ante los otros. Por eso me sitúo ante Dios y le confieso mi propia pequeñez y mi deseo de cambiar, de revivir, de transformarme. Sin este reconocimiento personal, sin esta transparencia y confesión interna, es imposible, humanamente hablando, el verdadero perdón de los pecados. Por eso, el orante viene a Dios y «se confiesa»: abre su vida, pequeña pero intensa, ante el misterio. Así comienza y así adquiere su sentido más profundo la oración de petición.

La segunda parte puede llamarse *don de gracia*, en eso que la iglesia llama sacramento del perdón. Ciertamente, para que el perdón se vuelva visible y se explicita sobre el mundo, es necesaria la palabra mediadora de la iglesia; ella perdona como Cristo, abriendo así un camino de reconciliación concreta entre los hombres. Más aún, cuando vivimos el perdón de Dios en toda hondura, debemos expresarlo y concretarlo en forma de perdón entre los hombres, como dice el Padrenuestro (cf. tema 9). Pues bien, hay un momento en que el perdón viene a expresarse en forma de misterio teológico: Dios mismo se explicita, se desvela, como perdón entre los hombres. Por eso, la oración de petición implica siempre un gesto de perdón interhumano, como resalta el evangelio:

Cuando vayáis a orar, perdonad si es que tuviereis algo contra alguno, para que también vuestro Padre de los cielos os perdone a vosotros vuestras culpas (Mt 6, 14; cf. Lc 6, 28-30).

Cuando fueres a ofrecer tu don sobre el altar y recordares allí que tu hermano tiene queja contra ti, deja allí tu don, vete primero a reconciliarte con tu hermano; entonces podrás venir a presentar tu ofrenda (Mt 5, 23-24).

La petición nos pone así en clave de amor y gratitud. Pedimos porque Dios es gracia y porque confiamos que su amor nos acoge, nos eleva, nos perdona. Por eso, en el mismo gesto de pedir estamos confesando, ante Dios y ante los hombres, que también nosotros intentamos traducir la vida en gracia, esto es, en gesto de perdón hacia los otros.

Llegando a ese nivel, sabemos que las viejas leyes de lucha, imposición y fatalismo de este mundo quedan trascendidas. La vida se convierte en gratitud: es un encuentro de amor en que podemos presentarnos ante Dios y confiar en su presencia salvadora; es un encuentro de amor que traducimos como vida de gracia que se expande hacia los otros. Por eso, al fin de todos los posibles discursos racionales, la oración de petición viene a expresarse como espacio de amor en gratitud y de confianza (transparencia) de Dios para los hombres; esa transparencia se convierte así en principio de vida y relación interhumana.

APLICACION

- *Las fórmulas de petición.* Puede resultar importante recoger y organizar de forma estructurada las peticiones principales que aparecen en formularios eucarísticos, libros de preces, letanías, etc. Así podremos conocer los problemas que la iglesia presenta de manera oficial ante Dios.

- *Estudiar mis propias peticiones.* Hago examen de conciencia de mis propias peticiones a lo largo de la historia de mi vida de piedad, desde la infancia hasta el momento actual. ¿Qué cosas he pedido con más insistencia? ¿Cuáles sigo pidiendo todavía? ¿De qué forma lo hago? Puedo iluminar la densidad y sentido de mis propias peticiones a partir del estudio precedente.

- *Petición y compromiso personal.* Toda petición presenta ante Dios un tipo de necesidad y expresa, al mismo tiempo, nuestro compromiso en la línea de aquello que pedimos. ¿De qué forma se vinculan en mi vida ambos aspectos? Por ejemplo, si yo pido en favor de los enfermos y los pobres, ¿de qué modo concretizo mi ayuda en favor de ellos?

- *Pedir a Dios y pedirnos mutuamente.* Conforme a lo indicado, la petición es un aspecto de la vida humana: ¿Qué pido a los demás? ¿De qué modo lo hago? ¿Qué me piden ellos? ¿Cómo respondo?

LECTURAS

Resulta muy significativo el hecho de que sean poco numerosos los libros que encontramos sobre oración de petición. A veces existe hasta miedo de hablar de ese tema. Hay, sin embargo, varios libros que resultan muy significativos:

- J. Caba, *La oración de petición* (AnBib 62). Roma 1974.
- Id., *Pedir y recibiréis*. Ed. Católica, Madrid 1980.
- C. Carretto, *Padre, me pongo en tus manos*. Paulinas, Madrid 1978.
- J. Cipriani, *La preghiera del NT*. OR, Milano 1972, 172-208.
- C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*. Ed. Storia e Letteratura, Roma 1979, 95-310.
- M. Gelabert, *En el nombre del justo*. ST, Santander 1973.
- F. Heiler, *La prière*. Payot, Paris 1931, 390-420.
- P. Jacquement, *La audacia de orar*. ST, Santander 1973.
- J. Lanfrance, *El poder de la oración*. Narcea, Madrid 1982.
- T. de Mello, *Sadhana. Un camino de oración*. ST, Santander 1988, 125-136.
- A. Ródenas, *Orar con Cristo*. Sec. Trinitario, Salamanca, 1979, 133-178.
- S. Sabugal, *Abba. La oración de Jesús*. Ed. Católica, Madrid 1985, 242-286.

17

Oración de alabanza

La *petición* nos ha llevado hasta la entraña del misterio religioso, al lugar donde la acción de Dios fecunda las acciones y palabras de los hombres que le piden su asistencia. Pues bien, ahora pasamos a un aspecto que es complementario: la *alabanza*. Nos ponemos ante Dios y descubrimos su grandeza; así cantamos y gozamos, en palabra de gloria, bendición y acción de gracias.

Los cristianos vinculamos este tipo de oración a Jesucristo: él nos conduce hasta la hondura del ser de lo divino, hasta el lugar en el que Dios viene a mostrarse misterioso y exaltado, siendo al mismo tiempo humilde y muy cercano. Por eso, en el lugar donde Jesús se ha revelado (en la liturgia sacral del nacimiento), con los ángeles de Dios, cantamos el himno de la gloria (cf. Lc 2, 14) diciendo: «Te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias». Estos son los temas que estudiamos brevemente en lo que sigue, destacando en cada caso los dos rasgos que precisa el evangelio: «*Gloria* a Dios en las alturas y *paz* en la tierra a los hombres de buena voluntad (= que ama el Señor)». La grandeza de Dios viene a mostrarse, por tanto, en la misma transparencia (*paz*) interhumana.

1. Alabanza

Así empieza el gran canto: *te alabamos*, en oración himnológica (de himno) o ainológica, si quiere

emplearse el nombre griego. Son innumerables las formas que recibe esta oración que aparece ya en los salmos que alaban, engrandecen, exaltan al Señor (cf. Sal 33; 34; 66; 68, etc.): los fieles han hallado la grandeza de Dios, han vislumbrado su poder, han entrevisto su misterio; por eso salen de sí mismos y en profundo reconocimiento manifiestan su experiencia de misterio.

Lo primero que se viene a destacar de esta manera es la *grandeza o majestad de Dios*. No le cantamos por las cosas que realiza, sino, en forma especial, por su misma realidad y ser divino. No le damos gracias por sus gracias, no le bendecimos por sus bendiciones. Simplemente le cantamos porque existe y brilla en su misterio, como ser original, divino. Deslumbrado por la misma luz de Dios, el hombre se estremece, admira y canta.

Este es canto *espontáneo*. No hay razones para orar; no tienen que buscarse y sopesarse los motivos. Sólo importa el hecho de que Dios existe y es divino. Por eso no pedimos ni buscamos más razones. Nadie nos obliga, nadie viene a presentarnos las ventajas que tiene la oración. Sencillamente hemos mirado a Dios y al verle le admiramos; así brota natural, como espontánea, una palabra de alabanza: ¡qué grande eres!, ¡qué bella tu presencia!

Por eso, esta oración es *jubilosa*. Ella se expresa en actitud de fiesta, más allá de los problemas y dificultades que nos atan, nos trastornan y trastue-

can en la tierra. Las miserias de la vida quedan en suspenso. Están allí, pero olvidadas, trascendidas, superadas. Hay algo más valioso e importante: ¡Dios existe!, y porque existe queremos alabarle, jubilosos, en un tipo de ¡aleluya! o ¡viva Dios! que transfigura y enriquece nuestra vida.

ESQUEMA

a) *Alabanza*. Es una expresión de gozo y canto por la inmensidad y gracia de Dios. ¡Qué hermoso que tú seas, oh Dios! Hermoso es Dios y bello el mundo en su presencia. Por eso cantamos y bailamos desde el fondo mismo de la vida.

b) *Adoración*. Espontáneamente quiero ofrecerle a Dios mis dones, porque es santo, porque es grande. Le ofrezco los vivientes de la tierra, las plantas y animales. Le ofrezco mi existencia al inclinarme ante su cruz y eucaristía.

c) *Bendición*. La bendición (palabra buena) de Dios nos ha llenado, ofreciéndonos espacio de existencia. Por eso devolvemos a Dios la bendición y ofrecemos con él palabra buena a todos los vivientes del cielo y de la tierra, especialmente a los hombres que son nuestros hermanos.

b') *Glorificación*. Gloria es el brillo de Dios, la santidad gozosa que nosotros descubrimos como «cielo» o plenitud de la existencia. Dios nos glorifica (esto es, nos salva) por el Cristo: jubilosamente respondemos devolviéndole la gloria.

a') *Agradecimiento*. Al final, nuestra alabanza se traduce en gesto y palabra de acción de gracias. Gratuitamente recibimos todo lo que somos. Por eso nos gozamos y lo devolvemos todo a Dios en gesto de gratitud que queremos expandir también hacia los hombres, que son nuestros hermanos.

Estrictamente hablando, esta oración tiene que ser *comunitaria*. Es indudable que podemos cantar y jubilar también a solas, pero el gesto de alabanza

sólo llega a ser completo cuando viene a realizarse en grupo: los creyentes se vinculan y se animan mutuamente en la plegaria. De esa forma constituyen una comunión que está centrada y se alimenta en la alabanza.

Acabamos de indicar que la alabanza es espontánea, de manera que no debe estar fundada en los discursos y razones. Sólo así, espontáneamente, podemos y debemos alabar a Dios diciendo y cantando su grandeza. Así podemos resaltar su inmensidad y decir: *¡qué grande eres!*; no medimos, comparamos ni juzgamos su grandeza; simplemente la expresamos con el canto. O nos podemos fijar en su bondad, exclamando: *¡qué bueno eres, oh Dios!* Aquí no hacemos todavía ningún razonamiento, ni medimos a Dios con la medida de lo bueno; simplemente nos quedamos admirados y decimos (le decimos) a Dios lo que nos brota desde el alma.

De esta forma, *nuestra vida se convierte en alabanza*. Quedamos implicados muy por dentro en aquello que decimos, de manera que la misma grandeza o la bondad y la belleza de Dios nos transfiguran. Nos sentimos inmersos en un mundo de alabanza, admirados, recreados por el mismo resplandor de lo divino. Diferentes filósofos han dicho que los hombres comenzaron a vivir y realizarse como humanos admirando: la *admiración* ante los cielos y la tierra y ante el hecho mismo de estar siendo (existiendo) hizo nacer en ellos la palabra y la conciencia. Pues bien, sin prejuzgar aquí esa perspectiva filosófica, pensamos que el principio de toda religión se encuentra en la *alabanza*: hombre religioso es el que sabe admirar, y porque admira canta la grandeza de Dios que se revela por las cosas.

Los *cristianos* han de dar un paso más. Ellos alaban a Dios de una manera especial por Jesucristo: por su vida de entrega solidaria y gratuidad en medio de la historia. Así, *alaban a Jesús* resucitado y rey de vida, al proclamarle señor y salvador con palabras de canto, como muestran ya los himnos y las confesiones del NT (cf. Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 11; Col 1, 15s).

Pues bien, esa alabanza de Dios por Jesucristo sólo viene a ser posible y sólo puede explicitarse en

el camino de la iglesia, allí donde los hombres aprendemos a *alabarnos los unos a los otros*. Descubrimos la grandeza de Cristo en cada uno de los hombres, especialmente en los pobres, marginados de la tierra. Así aprendemos a ver lo que ellos tienen de bueno, grande y bello, porque son reflejo de Dios en forma humana, expresión de Jesucristo.

Hay una forma de alabanza que es mezquina, aduladora: engrandecemos a los otros con segundas intenciones, por miedo o vanidad grupal, por egoísmo. Pues bien, eso no puede interpretarse en realidad como alabanza, en sentido jubiloso, gratuito, positivo. Cristianos verdaderos son, en cambio, aquellos que saben alabar a los demás muy limpiamente: descubren la grandeza de Dios entre los hombres y lo dicen, porque es bello, es grande, es creativo. Alaban ya sin interés, sin egoísmo, sin andar buscando recompensa. Saben admirarse ante lo bueno, de manera que así alaban a Dios en los hermanos; alaban y se alegran de los hombres, irradiando de esa forma una alegría que es anuncio del reino de los cielos.

2. Adoración

Después de la alabanza, viene la adoración. Hemos dirigido los ojos hacia Dios, admirando y cantando su grandeza. Ahora nos volvemos hacia adentro y nos miramos a nosotros mismos. ¿Qué podemos hacer? Nos descubrimos pequeños, dependientes, pecadores, y así lo reflejamos en un gesto que se puede expresar de dos maneras. En griego se dice *proskynesis*: me inclino, me arrodillo, caigo ante los pies de Dios (del otro) y le demuestro de esa forma mi homenaje y reverencia; así entrego mi vida, como siervo muy pequeño, en manos de aquél a quien adoro. Por su parte, la palabra latina *adoratio* parece derivar de *os, oris*, boca (aunque directamente venga de *ad-orare*, orar a), y esa forma alude al gesto de aquel hombre que se inclina y besa con su boca el suelo delante de aquel a quien ofrece reverencia.

Sea como fuere, adoración implica reconocimiento de mi propia pequeñez ante el Señor. Ciertamente, adoración y alabanza parten de una mis-

ma experiencia sagrada, pero luego la explicitan de formas diferentes. *Alabanza* es la respuesta jubilosa de aquel hombre que se olvida de sí mismo y, admirando la grandeza de Dios, canta con palabra jubilosa. Por el contrario, *adoración* es la respuesta del que, viendo a Dios, se vuelve y mira a su persona; por eso ya no canta, se inclina ante la fuerza de ese Dios y besa el suelo en su presencia.

Los tipos de adoración pueden ser muy diferentes, conforme a las culturas religiosas de los pueblos. Hay pueblos que adoran ofreciendo a Dios los *dones incruentos* de la tierra: la misma realidad del sol cada mañana, la tierra, las estrellas, la comida (el pan y vino). Muchos pueblos han unido adoración y *sacrificio cruento*, en los más varios sentidos: desde víctimas humanas hasta carne, sangre, grasa quemada de animales que han matado de un modo ritual ante el Dios grande, dueño de las cosas. Otros pueblos y culturas religiosas, en la línea de las religiones de la interioridad, han pensado que no hay más sacrificio que la *vida humana*, desplegada con hondura; así adoramos a Dios, al realizarnos plenamente y ser humanos.

Para nosotros, los cristianos, *el modelo y centro de toda adoración es Cristo*, que ha ofrecido a Dios su vida «en espíritu y verdad», como destaca el evangelio. Esta es la adoración: vivir en Cristo y desplegar la vida, en gesto de verdad, enriquecidos por la fuerza del Espíritu divino (cf. Jn 4, 23). Por eso no nos inclinamos ante Dios como unos siervos; no besamos el suelo ante sus plantas como esclavos. Tampoco le ofrecemos animales muertos que recogen nuestra furia agresiva y la dirigen hacia un plano más alto de misterio. Nosotros adoramos a Dios al ofrecerle todo lo que existe y de manera especial al ofrecernos, en espíritu y verdad, como una «ofrenda viva y santa»; este es nuestro culto «racional» (*logiken*), humano, como Pablo ha resaltado (Rom 12, 12).

Este es el culto de la propia vida que nosotros realizamos, desplegamos ante Dios, al realizarnos como *plenamente humanos* por el Cristo. Por eso, ahora miramos desde Dios hacia nosotros mismos y ya no nos ponemos de rodillas, no besamos el suelo y nos postramos, de manera servil, ante el misterio. Nos miramos y con gesto agradecido nos ponemos

de pie ante el don divino; nos ponemos de pie para vivir y caminar y realizarnos desde el Cristo (por el Cristo). Así, la misma adoración se vuelve compromiso de existencia humana, en el camino de la entrega redentora.

Este descubrimiento de Dios *nos libera* de todas las restantes formas de adoración histórica o mundana. Ya no debemos inclinarnos ante nadie, no tenemos que postrarnos ante nada. Ni los cielos ni la tierra, ni los reyes de este mundo o los tiranos, ni el estado, ni el partido, ni la clase social puede pedir adoración. Es más, yo no venero en plan de adoración a ninguna jerarquía de la tierra, aunque ella venga a presentarse con aires de sagrada.

Sólo adoro a Dios y Dios me ofrece como *signos principales para vivir la adoración* los dos misterios de la fe, que son la cruz y la eucaristía. Paradójicamente descubrimos que Dios no se presenta ya como poder que aplasta e intimida desde arriba. Es el amor que se ha entregado hasta la muerte en cruz; es el amor que queda como vida compartida, eucaristía. Por eso, adoración implica gozo agradecido: adoro la cruz el viernes santo, proclamando con mi vida que Dios mismo me recrea, me redime con su muerte; adoro el jueves santo a Cristo eucaristía, al aceptarle como pan de vida que unifica a los hermanos y les lleva al reino.

En esta perspectiva debemos expandir la adoración, pues encontramos a Jesús, Hijo de Dios, en *los hermanos más pequeños de la tierra*. Eso significa que nosotros podemos y debemos adorarles, con un gesto de respeto, solidaridad y ayuda mutua. Ciertamente, Dios se encuentra en todos los seres de la tierra, como indica bellamente un texto gnóstico atribuido a Jesús: «Rompe una piedra, allí me encuentras; corta un tronco, estoy allí presente». Pero esta presencia de Dios no es igual en todas las cosas y en los hombres. El Dios de Jesucristo se revela de manera especial en los pequeños y perdidos de la historia (cf. Mt 25, 31-46), donde debemos encontrarle y adorarle.

Por eso ya no estamos empeñados en romper la piedra y en cortar el tronco, pues tenemos un tipo de presencia divina más valiosa e importante. Respetamos a todos los hombres de la tierra, como hermanos de Jesús, hijos de Dios; pero no nos inclina-

mos ante aquellos que son grandes (poderosos, opresores) porque así pudiera suponerse que Dios se ha revelado a través de su poder o su grandeza. Nosotros adoramos, en un gesto de amor y adoración cristiana, a los pequeños de la historia. En ellos descubrimos la presencia de Dios que viene a revelarse en lo más pobre y deshonrado de la tierra (cf. 1 Cor 1, 27-28). En ellos le adoramos, en gesto de servicio reverente.

Recordemos que a Dios no le podemos adorar, si es que primero no se manifiesta ante los hombres. Por eso, en el origen de ese gesto que aquí estamos presentando no se encuentra una actitud o acción humana, en clave legalista. En el principio está la *gracia de Dios* que se desvela en Cristo por los pobres; ellos son lugar de Dios, portadores de evangelio. La *respuesta activa* de los hombres que adoran a Dios sirviendo a los pequeños viene sólo después, como segundo momento o consecuencia.

Esta actitud de adoración, interpretada como gesto de *servicio socio-religioso*, ha de vivirse por tanto de una forma gozosa y creadora. Es fuente peculiar de gozo la presencia de Dios en los pequeños, un misterio que sólo hemos venido a descubrir en Cristo, como plenitud escatológica y verdad definitiva de la historia. Debe hacerse fundamento de alegría nuestro gesto de servicio, pues ahora no debemos inclinarnos ante nadie por la fuerza. Servimos libremente. Dios mismo nos ha dado el privilegio de encontrarle entre los pobres y nosotros podemos responder con voz gozosa: yo quisiera ser feliz, para así hacer felices a los hombres (a los pobres); quisiera tener los ojos bellos, bella el alma, para así expandir belleza entre los hombres que se encuentran a mi lado; quisiera tener mucho, hacerme creador, para crear y expandir así la vida a manos llenas, como el Cristo (cf. Jn 10, 10).

3. Bendición

La llamamos con su nombre griego *eulogía*: es la palabra buena, positiva, creadora, que suscita, expande vida en las personas y las cosas a las cuales viene dirigida. Quien bendice en primer lugar es *Dios*: pronuncia su palabra y a través de ella pro-

mueve y ratifica la existencia de las cosas. Pues bien, Dios ha ofrecido al hombre la palabra; por eso, en un determinado momento, aunque no sea más que pobre creatura de la tierra, *el hombre* puede bendecir, ratificando y expandiendo así la vida a través de su palabra.

Entre los *pueblos del antiguo oriente*, donde el hecho religioso aparecía en clave más naturalista, había personas que tenían el don de bendecir; hablaban en nombre de Dios y su palabra parecía cumplirse de manera necesaria. Así evocaban bendición o maldición de Dios sobre la tierra. En un largo proceso de profundización religiosa, el *pueblo de Israel* ha descubierto que la verdadera bendición sólo proviene de Dios. Dios mismo bendice a sus fieles en ámbito de culto (cf. Dt 10, 8; Nm 6, 23-26); les bendice en el camino de la historia, abierta hacia un futuro de riqueza escatológica (cf. Gn 12, 1-3); finalmente, les bendice en ámbito de alianza, en el contexto de su unión con lo divino (cf. Dt 27-28).

En esta primera perspectiva, sólo Dios es quien bendice. Pero, en una impresionante reinversión sacral, el hombre se atreve a proclamar la bendición de Dios (cf. 1 Re 8, 14s; 2 Cr 6, 2s): de esa forma reconoce su poder, así le exalta como fuente de toda plenitud para los hombres. En esta bendición, el hombre pone de relieve dos momentos: a) por un lado, *reconoce la vida* como don que Dios le ofrece, como signo de una bendición antecedente; 2) pero luego, el hombre mismo puede presentarse como *dueño de la bendición*; Dios ha puesto en sus labios una vida y palabra creadora que él eleva hasta la altura.

Así podemos avanzar y descubrimos que Cristo es *bendición de Dios que se ha encarnado*, humanizado, en medio de la historia. Así lo reconoce la liturgia cristiana más antigua cuando interpreta la historia de Jesús como lugar de bendición de Dios para los hombres. Frente a todas las posibles maldiciones anteriores, frente a todas las palabras destructoras de la tierra, Dios nos ha ofrecido en Cristo su palabra creadora. Por eso proclamamos: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en la persona de Cristo con toda clase de bienes espirituales y celestiales» (Ef 1, 3).

Esta es la palabra decisiva. Aquí descubro y reconozco el sentido de la historia. Estamos, ciertamente, sometidos a la fuerza de palabras destructoras, que limitan, perturban y maldicen la existencia de los hombres. Pero nosotros hemos visto y aceptado otra más honda y creadora: el *logos* (o palabra) de Dios que se ha hecho carne, desvelando así su gracia y su verdad sobre la tierra. Este es *el bendito* (*eulogetos*, bien dicho; cf. Rom 15, 29; ApJn 5, 12-13), es la misma bendición de Dios que se ha encarnado y realizado humanamente en nuestra historia.

Por eso, a través de Cristo, *podemos expresar la bendición de Dios*. Le damos aquello que tenemos, le ofrecemos aquello que podemos, es decir, el don de la palabra. Nos ofreció Dios su palabra para dominar sobre las bestias y animales de la tierra y para dialogar con los restantes hombres de la historia que son nuestros hermanos (cf. Gn 2); pero nos dio también esa palabra para que con ella pudiéramos llegar hasta su altura divina y bendecirle (cf. Sant 2, 9). Así lo hacemos ahora por el Cristo.

Esta palabra de la bendición nos relaciona también con los restantes hombres de la tierra, como dice de manera muy precisa el NT. Dios mismo ha colocado en nuestras manos bendición y maldición (cf. Dt 11, 26-27); la bendición expresa vida, es la palabra que se expande, recrea y plenifica; la maldición, en cambio, indica ruptura humana y muerte (cf. Dt 27-28). Por eso dice el NT: «Benedicid a los que os maldigan, orad por aquellos que os injurian» (Lc 6, 28). «Benedicid a quienes os persigan, bendecid y nunca maldigáis» (Rom 12, 14).

La bendición de Dios se expande, por tanto, como *bendición interhumana*. Son muchos los poderes de muerte y destrucción que el hombre puede suscitar sobre la tierra. Pero el peor de todos ellos es siempre la palabra que engaña, que destruye, que maldice. Pues bien, frente al poder de la palabra mala, Dios ofrece aquel poder más alto de la bendición que consiste en decir bien de los demás, en desear siempre lo bueno para ellos.

Este es el poder supremo que Dios ha colocado en nuestras manos, por el Cristo: es el poder de la palabra que podemos ofrecernos unos a los otros, compartiendo y recreando en paz nuestra existen-

cia. En un lugar fundamental de su evangelio, Cristo dice que la unión de los amigos se realiza «a través de la palabra». «Ya no os llamo *siervos*, porque el siervo no conoce lo que hace su señor: yo os llamo *amigos*, porque os he comunicado todo lo que el Padre me ha ofrecido» (Jn 15, 15). Enemigos son los que «se ocultan» (se engañan, se maldicen), de manera que los grandes dominan a través de lo que saben por encima de los otros (la riqueza actual se mide en clave de tecnología-informática, que sólo manejan los países poderosos). Amigos, en cambio, son aquellos que *dicen lo que saben y se dicen*, de manera que comparten así bienes y vida.

Y aquí es donde debe situarse la palabra de la bendición: nosotros *bendecimos a Dios* cuando *bendecimos o decimos-bien de los demás*; hablamos bien de Dios cuando ofrecemos a los otros la palabra llena de promesas y deseos buenos. La vida se convierte de esa forma en *eu-logía*, es decir, palabra buena, transparente, compartida.

Así ha venido a desvelarse por la *eucaristía*, donde esta palabra radical de bendición se dice en contextos diferentes que son complementarios: a) en primer lugar, *bendecimos a Dios* por los dones de la tierra y por la vida-trabajo de los hombres, en el ofertorio; b) significativamente, *esta bendición se centra en Cristo*, a quien llamamos «bendito de Dios» en las palabras que siguen al *sanctus* (cf. Mc 11, 9 par); Cristo ha condensado y realizado toda bendición en el camino de su entrega, tal como recuerdan las palabras de la institución, dentro del canon (cf. Mc 14, 22; 1 Cor 10, 16); c) finalmente, *la bendición de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo se expande a todos los creyentes*, como dicen las palabras de la despedida de la misa.

De esa forma celebramos el misterio de la bendición del Dios israelita (cf. Lc 1, 68-79), que ahora viene a realizarse por el Cristo (Ef 1, 3-10). Celebramos aquella bendición universal que el libro de Daniel (Dn 3, 51s) había vinculado a la palabra silenciosa de las creaturas. Con ellas bendecimos también nosotros, por el Cristo, en un camino de apertura, donación y transparencia universal que nos conduce a la unidad escatológica.

4. Glorificación

Continúa el esquema precedente: el hombre descubre la gloria de Dios en el mundo; la acepta y responde con gesto de gloria, que viene a expandirse hacia todos. Gloria (*kabod, doxa*) se refiere al «peso» y riqueza de honor que Dios irradia entre los seres de este cosmos y en el mismo camino de la historia. Gloria es la misma realidad de Dios que se manifiesta por la creación, especialmente en los momentos clave de la historia israelita (cf. Ex 24, 16-17; 1 Re 8, 11); es como luz, irradiación de fuego o nube-sombra que acompaña al mismo Dios en su teofanía (Sinaí, templo, etc.).

De manera peculiar, la gloria de Dios está ligada a la manifestación de su mesías-salvador, como Dn 7, 14 señala al hablar de «hijo de hombre». Un libro apócrifo que adquiere mucho influjo (1 *Enoc*) dirá que ese mismo «hijo de hombre» ha de sentarse al fin del tiempo sobre «un trono de gloria», realizando así el gran juicio de Dios sobre la historia. Este es un tema que hace suyo Mt 25, 31-46 cuando interpreta ya a Jesús como juez escatológico: tiene la gloria de Dios, por eso puede realizar su juicio, decidiendo así el sentido de la historia.

Todo el NT sigue en esta línea: la gloria de Dios se ha expresado y realizado entre los hombres por el Cristo. Por eso, ahora la gloria es la manera de ser de Jesucristo, es aquel brillo que miramos y admiramos en su rostro, al descubrirle, cara a cara, como el Hijo de Dios sobre la tierra (cf. 2 Cor 3-4).

En esta perspectiva, debemos afirmar que *Dios nos glorifica (= da su gloria) por el Cristo*. Ya no estamos perdidos en un mundo de condena y confusiones; ya no estamos arrojados al silencio, oscuridad de una existencia que se acaba. Participamos de la gloria de Jesús y, de esa forma, somos herederos de su herencia filial (hijos de Dios; cf. Gál 4, 4-7).

Pues bien, invirtiendo ese proceso, el mismo AT nos ha dicho que *podemos responder a Dios en actitud de gloria*, es decir, glorificarle. ¿Cómo? Respondemos asumiendo, actualizando la palabra del gran cosmos. Por eso decimos: «Los cielos proclaman la gloria de Dios» (Sal 19, 1). En su misma realidad inmensa, en su altitud, en su belleza, ellos devuel-

ven al Señor la gloria que del mismo Señor han recibido, entonando así una especie de canto de misterio. Los cielos no lo saben, pero cantan sin saberlo, con la misma verdad de su existencia. Los hombres, sin embargo, saben; de esa forma asumen todo el canto de las creaturas y lo expresan de una forma humana:

Hijos de Dios, aclamad al Señor,
aclamad la gloria y el poder del Señor...
Familias de los pueblos, aclamad al Señor,
aclamad la gloria del nombre del Señor,
entrad en sus atrios trayéndole ofrendas
(Sal 29, 1; 96, 7).

En este canto de gloria ha condensado el AT la palabra más profunda de su culto. Así lo sabe ya Isaías cuando escucha la palabra interior del santuario: «Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos / la tierra se encuentra llena de su gloria» (Is 6, 3-4). Así lo sabe el salmo, cuando al fin de todo el canto de tormenta dedicado a Dios nos dice: «En su templo, un grito unánime: ¡gloria!» (Sal 29, 9).

Como hemos dicho ya, conforme al NT, la gran gloria se ha expresado y realizado en Cristo. Por eso, en texto teológico muy hondo, Pablo dice: «Los judíos no han podido contemplar la gloria de Dios. Han puesto un velo sobre el rostro, se han quedado en un nivel de letra y muerte de este mundo. Por el contrario, cristianos son aquellos que se atreven a mirar con rostro descubierto hacia la gloria de Dios en Jesucristo» (cf. 2 Cor 3-4). Miran y reflejan esa gloria que ilumina lo más hondo de sus corazones.

Según eso, los cristianos reciben la gloria de Dios por Jesucristo, para luego expresarla y expandirla entre los hombres. *En primer lugar, reciben y recogen ya la gloria de Dios en su existencia:* dejan que Dios les glorifique y se refleje a través de su persona, como hizo por el Cristo; no tapan los ojos, no se ocultan, no pretenden glorias vanas; sólo quieren que Jesús vaya expresando a través de ellos su camino y su presencia en medio de la historia. *De esa forma se convierten también en mediadores de la gloria,* como afirmará más tarde Ireneo de Lyon: «La gloria de Dios consiste en que el hombre viva; y la vida del hombre consiste en la visión de Dios» (*Adv. haer.*, 4, 20, 7).

Por esto *propagamos la gloria de Dios* en la medida en que estamos al servicio de la vida de los hombres, en el ancho sentido que ese término recibe en el NT, conforme a Mt 25, 31-46; la misma revelación de Dios conduce, por tanto, al servicio interhumano. Pero, al mismo tiempo, debemos añadir que la vida del hombre culmina en la visión de Dios. Por eso la vivimos y expandimos desde ahora *en clave de plegaria*, como indican a manera de ejemplo algunos textos que citamos: a) *por el gloria angélico*, asumimos el canto inicial del nacimiento: «Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor» (Lc 2, 14); b) *por el gloria eucarístico*, nos unimos al celebrante que eleva su gran gesto de oración ante el misterio: «Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, todo honor y toda gloria...»; c) *el gloria suplicante* ratifica, conforme a *Did.*, 8, 2, las peticiones del Padrenuestro: «Porque tuyo es el reino, tuyo el honor y la gloria por siempre, Señor»; d) *finalmente, hay un gloria trinitario* que traduce en forma de unidad la alabanza más normal que la iglesia eleva al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo: «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; como era en el principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos, amén».

5. Acción de gracias. Eucaristía

Esta oración sigue el mismo esquema que hemos visto en los casos precedentes. Gozosamente sorprendido, el creyente descubre la gracia de Dios en el mundo y la historia por el Cristo. Entonces puede confesar con Pablo que la vieja ley fundada en las acciones de los hombres ha quebrado; quiebran todas las ventajas que se ganan y se pierden con las obras, y no queda más principio de vida que la gracia.

Así la oración viene a mostrarse como signo y expresión de gratuidad. El mundo viejo sigue siendo impositivo: es esfuerzo y exigencia, estímulo y trabajo, conquista y reconquista. Pues bien, con la llegada de la gracia hemos dejado de «habitar» en ese mundo: vivimos desde ahora en el espacio del amor que se regala, como gracia que nos hace renacer, nos resucita.



Esta experiencia de la gracia es fundamento y estructura de la celebración eucarística (cf. tema 10). Proclamada la palabra, después que los creyentes han alzado ante Dios sus peticiones, sobre las ofrendas de pan y de vino, el celebrante principal exclama: «En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación *darte gracias siempre* y en todo lugar, Señor, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno, por Jesucristo nuestro Señor».

La palabra de acción de gracias se mantiene fija en todos los actuales formularios de la eucaristía, conforme al *Ritual Romano*. Sólo en las fiestas pascales, cuando la iglesia está anegada por el gozo, ella proclama una palabra de gloria en el lugar donde se hallaba la acción de gracias: «Es nuestro deber y salvación *glorificarte siempre...*». De esta forma, el memorial de la cena se convierte en canto doxológico. En todos los restantes casos se mantiene la estructura de la acción de gracias, como nota dominante en la plegaria. Al llegar hasta el final de la oración, lo que empezaba siendo una alabanza (*te alabamos*) viene a convertirse así en eucaristía (*te damos gracias*): damos gracias a Dios por el mundo, por la historia, por el Cristo.

A partir de aquí podemos ya decir: *aprende a orar quien sabe decir gracias*, en palabra intensa, vivencial, comprometida. Se trata por tanto de vivir y proclamar o celebrar la gratuidad sobre la tierra. Muchos viven empeñados en la lucha de la vida y nunca llegan a decir de corazón un «gracias»; sólo conocen la ley, la imposición y la exigencia; son incapaces de orar porque no llegan a entender lo que supone la acción de gracias.

Lógicamente, para orar así debemos aprender a dar las gracias a los hombres: a los padres, los hermanos, los amigos... Se trata de aprender a realizarse en gratuidad, allí donde la vida es don que se recibe, se regala, se comparte. Por eso, la más honda plegaria de la iglesia (eucaristía) se halla unida a la primera y más sencilla palabra de los hombres. Quien aprende a decir gracias, quien lo dice de verdad, ya sabe orar en dimensión cristiana.

Pero decir *gracias* presupone que hay un diálogo en ambas direcciones. Significa que recibo de un modo gratuito, sin imposición, sin forzar a los de-

más, sin obligarles a que vengan a estar a mi servicio. Y significa que yo doy también gratuitamente: sin medir lo que doy, sin pedir después la cuenta por mis dones. Donde vivo así, he convertido ya mi vida en una eucaristía. Por eso, la celebración litúrgica vendrá a ratificar y celebrar lo que ya vivo cada día en mi existencia. Teniendo esto en cuenta, podemos precisar algunos elementos de la *liturgia de la eucaristía*:

La eucaristía se dirige siempre al Padre, que es principio de la vida; por eso le ofrecemos como acción de gracias nuestra vida. No estamos arrojados sobre el mundo, ni perdidos en un bosque que se cierra a nuestro paso. Vivimos por la gracia de Dios Padre, y a ese Padre le decimos con la vida: «gracias».

La razón final de nuestra gratitud es Cristo: ha vivido entre nosotros, nos ha abierto con su vida-muerte el reino y por eso mantenemos su memoria en actitud de gozo agradecido; así lo proclamamos celebrando su recuerdo por la eucaristía.

Agradecemos con el resto de los fieles, los creyentes. Nos juntamos también con otros fines, pero en modo especial por gratitud: queremos celebrar y proclamar unidos la grandeza de Dios Padre por el Cristo. De esa forma nos hacemos comunión orante.

Agradecemos con el mismo gesto de la eucaristía. Nosotros no podemos pagar en modo alguno aquello que debemos a Dios; no podemos compensarle por sus dones. Pero sabemos que él no quiere pedir nada, no exige cosa alguna. Solamente goza con la voz de nuestro canto, con el gozo de la vida que podemos ofrecerle, con la gracia y plenitud de la alabanza. Por eso, al reunirnos, le llamamos «santo» y confesamos jubilosos el misterio de su gracia.

Y así termina este sencillo comentario a las plegarias de alabanza. Hemos dicho con el «gloria» de la misa: «Te alabamos, te bendecimos, te glorificamos, te adoramos, te damos gracias...». De esta forma hemos podido descubrir que la oración consiste en celebrar la vida. Ciertamente, sentimos la dificultad del Sal 137, 4: «¡Cómo cantar un cántico a Yahvé en tierra extranjera!». Estamos todavía lejos, nos hallamos muchas veces cautivados, oprimidos, destruidos por los males de la tierra. Pero ahora,

desde Cristo, descubrimos que *no estamos ya en exilio*: moramos en la patria de Jesús. Con él cantamos y alabamos a Dios Padre.

APLICACION

- *Búsqueda*. Trataremos de encontrar y clasificar las oraciones fundamentales (litúrgicas y no litúrgicas) de exaltación de Dios, conforme al esquema aquí ofrecido o conforme a otros esquemas que puedan proponerse.

- *Valoración*. Intentaremos situar en nuestra vida esas diversas oraciones de alabanza, adoración, etc. ¿Cómo las empleamos? ¿Qué lugar ocupan en nuestra oración individual y comunitaria? ¿Definen nuestra actitud espiritual? En caso negativo, ¿por qué no lo hacen?

- *Aplicación*. Conforme a lo indicado, estas plegarias de alabanza, adoración, etc., sólo pueden aplicarse a Dios si es que se aplican y se viven también en dimensión interhumana. ¿Cómo nos alabamos, servimos, bendecimos, glorificamos... unos a los otros? ¿Qué actitud define nuestra relación interhumana?

- *Celebración*. Puede ser conveniente organizar una celebración comunitaria que destaque los aspectos antes indicados. ¿Sabemos vivir en comunidad la bendición y alabanza? ¿Por qué no? ¿Cómo podremos lograr que

nuestra iglesia sea lugar de bendición y gloria para los pequeños y pobres de la tierra?

LECTURAS

Los aspectos mencionados de alabanza y glorificación de Dios exigirían una bibliografía especializada que, por ahora, resulta difícil de encontrar. En esta línea se muestran algunos de los libros citados en los temas 5, 6, 10, 12, 13. A manera de simple indicación, añadimos:

A. Cartier, *Camino y lugares de oración*. Narcea, Madrid 1984.

Episcopado francés, *Una iglesia que celebra y ora* (Asamblea 1973). ST, Santander 1976.

P. A. Fraile, *Dios en nosotros. Movimientos, poderes, alegrías*. Paulinas, Madrid 1982.

F. Heiler, *La prière*. Payot, Paris 1931, 166-206, 450-507.

Th. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé*. Cristiandad, Madrid 1964.

L. Maldonado y P. Fernández, *La celebración litúrgica*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la iglesia*. Sígueme, Salamanca 1985, 205-357.

J. Zink, *Cómo podemos orar*. DDB, Bilbao 1971, 267-294.

18

Oración y trabajo Fundamentos

Antiguamente, la existencia parecía más estable. En quietud se sucedían los momentos de la historia: estudiaban los sabios el sentido de las cosas; penetraban en la hondura del misterio los orantes; se afanaban siervos y mercantes a fin de producir y repartir los bienes de consumo. Todo parecía reposado, reflejaba el orden natural que Dios había creado en el principio.

Por el contrario, el mundo actual está empeñado en un camino de progreso, de manera que no importan ya las cosas en sí mismas. Por eso el viejo sabio y santo quedan en segundo plano. Importa lo que el hombre puede producir y gozar desde las cosas. Lógicamente han pasado a primer plano los técnicos y los productores.

En este contexto se sitúa la famosa sentencia de K. Marx: «Hasta ahora, los hombres (filósofos) quisieron comprender lo que es el mundo; de ahora en adelante deben transformarlo». En un primer momento, esa sentencia nos ofrece datos: delimita dos momentos, dos maneras de enfrentarse ante las cosas. *Hasta ahora*, los hombres se han fijado más en las teorías, las ideas generales de las cosas; por eso han admirado y han rezado. *De ahora en adelante*, ya no hay tiempo de admirar ni de rezar; lo que define nuestra vida es producir objetos de consumo.

Pudiéramos decir aún más: esa sentencia parece

estar cumpliéndose en la misma iglesia. Muchos *sacerdotes y agentes de pastoral* han dado primacía a las urgencias de la praxis, sea en línea de derechas o de izquierdas, por utilizar esa división tan inexacta. También *hay religiosos y personas de profunda vida interna* que han sentido esa llamada al activismo: han hallado incómodo el papel de hombres tranquilos, centrados en la vida de plegaria, y han querido transformar la historia en una intensa militancia de tipo cultural, social, hasta apostólico.

Repitamos la frase de Marx: «Hasta ahora se ha querido contemplar el mundo, ahora interesa transformarlo». Con ella se proclama un «paso» en las edades de los hombres: termina el tiempo religioso-filosófico, empieza la gran era de la ciencia y de la técnica. Pues bien, en contra de esa afirmación, quiero indicar que *no encontramos justa esa visión de las «edades»*. El hombre ha sido siempre productor, ser que trabaja; y siempre ha sido pensador, ser que contempla. En esa perspectiva, en contra de una mentalidad que sólo entiende los valores del trabajo, quiero presentar al mismo tiempo los dos planos: *oración y trabajo*. El hombre hasta ahora *ha contemplado y trabajado* de una forma; también nosotros debemos encontrar una manera, quizá más justa, de vivir en unidad esos momentos, conforme a lo que tienen de bueno los análisis de Marx, pero sabiendo superarlos.

1. El trabajo

Algunos pueblos antiguos lo entendieron a modo de castigo y servidumbre. El gran mito *Enuma Elis* de Mesopotamia asegura que los dioses hicieron a los hombres como siervos para utilizar su esfuerzo y sus productos laborales. La Biblia, en cambio, ha sostenido siempre que el trabajo no es un medio para mantener al hombre sometido; es elemento de la vida que Dios mismo ha dispuesto para que los hombres sean responsables de sí mismos, se realicen: «Bendijo Dios a los hombres diciendo: sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla. Dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los animales de la tierra» (Gn 1, 27-28).

El trabajo, que se encuentra vinculado a la misma transmisión de la existencia humana (a la generación), viene a presentarse de esa forma como *creativo*: convierte al hombre en signo de Dios sobre la tierra. Por medio del trabajo, expresión de su poder sobre las cosas, el hombre participa de la autoridad creadora de Dios, como precisa el salmo: «Le hiciste dueño sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies, rebaños de ovejas y toros, y hasta las bestias del campo...» (Sal 8, 6). Así, por el trabajo, *el hombre se realiza como humano*: alcanza su verdad en un proceso de dominio sobre el mundo.

Por eso, el trabajo es *medio de humanización*: las cosas de la tierra dejan de ser pura naturaleza, cerrada en su silencio, y se transforman en bienes de consumo para el hombre; el mundo se convierte en obra humana, como casa que los hombres construyen, a fin de resguardarse y desplegarse humanamente en ella.

Lógicamente, *el trabajo configura los modelos de existencia de los hombres*: influye en sus ideas, modela sus costumbres, determina sus mismas divisiones familiares y sociales. En ese aspecto tienen parte de razón los que suponen que el avance de la historia depende en gran medida de las formas y modos de trabajo, que así influye en el mismo ser del hombre.

Pero el trabajo no es el único principio de la vida. Más allá de su trabajo, *el hombre emerge a su*

existencia libre y personal por el influjo de eso que llamamos gracia: el amor que le han mostrado sus padres, la palabra que le han dado y enseñado. Pues bien, en ese plano puede y debe hablarse también de una presencia de Dios como principio de gracia que desborda todo el campo de trabajo de la historia. En el origen de todo hallamos la palabra (cf. Jn 1, 1) que se ofrece de manera gratuita: el don de amor, la comunicación de la existencia. Por eso, el hombre, siendo también trabajador, es un amado-amigo, un ser que acoge y que regala su vida como gracia.

Para completar el tema, es necesario que anotemos que *el trabajo ha recibido un rasgo negativo*, como indica ya el mismo relato de la Biblia: «Con fatiga vendrás a producir el pan; con el sudor de tu rostro vendrás a alimentarte» (cf. Gn 3, 17-19). Lo peor no es la dureza del trabajo propio que realizo *de manera fatigosa, alienada, sobre el mundo, dentro de una vida que resulta a veces muy difícil*. Lo peor es que el trabajo me separa, me desliga de los otros, de manera que termino muchas veces enfrenándome con ellos.

El trabajo es, por tanto, *un hecho ambiguo*. Por un lado, *somos creadores* y, siguiendo el ideal de Dios, debíamos formar un mundo de hermosura, abierto a la armonía, el descanso y la belleza. Pero, al mismo tiempo, *somos pecadores*, limitados, sobre el mundo: de esa forma descubrimos el trabajo como dato fatigoso, en plano corporal y psicológico. Hoy, más que nunca, nos sentimos amenazados, desbordados, dentro de una sociedad donde el trabajo sigue produciendo divisiones, luchas e injusticias que se expresan por un lado en desajustes laborales (los parados) y por otro en opresiones y pobreza que superan ya toda medida (tercer y cuarto mundo).

Desde el fondo del trabajo se ha venido a producir sobre la tierra una batalla que se expresa en múltiples niveles. *El primero es económico*: los astutos, los más fuertes, han logrado controlar los bienes de la tierra, dominando así a los otros, que terminan siendo pobres. *El segundo es político*: los fuertes y los ricos han impuesto su dominio social en las naciones, vinculándose en estados, ligas y unidades multinacionales que deciden la suerte de

los hombres. La lucha tiene, en fin, *un plano cultural, más ideológico*: los ricos y dominadores han logrado imponer su forma misma de pensar, decidiendo sobre el mundo lo que debe tomarse como bueno y lo que es malo, conforme a sus propios intereses.

Este análisis, que el papa Juan Pablo II ha precisado con rigor en sus encíclicas sociales (*Laborem exercens* y *Sollicitudo rei socialis*), debería ampliarse y razonarse de manera sistemática. Por ahora resulta suficiente lo indicado. Baste con poner unas sencillas conclusiones. *El trabajo en sí nos lleva a un campo de conflictos*: por un lado, nos permite ser humanos; por el otro, nos divide y nos pervierte. *La problemática del hombre no parece resolverse por medio del trabajo*, a pesar de la opinión que en este campo defendieron Marx y algunos de sus seguidores. En otras palabras, el conflicto del hombre no se soluciona arreglando simplemente los problemas laborales. En primer lugar, porque no es tan sencillo que «por medio del trabajo» se resuelvan los problemas que el trabajo ha suscitado. En segundo lugar, porque el desajuste del hombre se produce y refleja también en otros campos de su vida. Por eso es necesario que pasemos a otro plano.

2. La oración

Más allá de su tarea de trabajo y pensamiento instrumental (o técnico), el hombre es un viviente con capacidad de orar. Puede dirigirse hacia la tierra y descubrir en ella la mano de un misterio que le fundamenta y sobrepasa, haciéndole capaz de decir gracias. Puede mirar hacia sí mismo y descubrirse en manos de la gracia, como ser a quien Dios mismo ha convocado por amor a la existencia.

En este aspecto, orar implica sentirse emocionado, admirado y transportado por la fuerza más profunda de la vida. Por eso, el hombre de oración sobrepasa los niveles anteriores (de trabajo y lucha por las cosas) para descubrirse en Dios como viviente: ser a quien la vida de Dios ha sustentado en el camino de su vida.

Orar es cultivar ese nivel de gracia: descubrir y desvelar la vida como don que sobrepasa todo lo

que el hombre puede producir por medio de su esfuerzo. Por eso quiero definir al hombre como aquel viviente que es capaz de trascender no sólo el campo de sus necesidades materiales, sino el mismo nivel de sus productos e ideas culturales. Más allá del cosmos (proceso natural) y más allá de su cultura (creaciones), el hombre puede y debe realizarse en un nivel de encuentro gratuito y amoroso con la fuerza del misterio (es decir, con lo divino).

Por eso, la oración supera todos los niveles de creatividad humana. No es producto del trabajo, no es un modo de configuración social, no es un esfuerzo de la mente. Su verdad se encuentra en otro plano; allí donde el hombre, superando su base cósmica (naturaleza) y su acción (cultura), viene a expresarse en actitud de amor, en el encuentro gratuito con el Padre.

La oración es, por tanto, un don. No la conquisto, se me ofrece. No la puedo modelar con mi poder, se me regala. Sin embargo, es don que sólo florece en aquel plano de hondura radical en donde el hombre, superando todo lo que puede hacer, se viene a descubrir abierto hacia un nivel de trascendencia, en dimensión de gracia.

Ciertamente, el hombre busca *la verdad*, quiere entenderlo todo con su mente; pero se abre a una verdad que no consigue alcanzar si no es en ámbito de gracia. El hombre busca el *bien* y de algún modo lo practica sobre el mundo; pero existe un nivel de bien-amor que le desborda y sólo puede conseguirlo como gracia. También busca la *belleza*, en la armonía de este mundo y en sus propias creaciones; pero, más allá de esa armonía y creación, sigue buscando un tipo de belleza superior que es don divino.

Buscamos la verdad-bondad-belleza y en un plano la podemos conseguir y cultivar sobre la tierra, como realidad del mundo y resultado de aquello que nosotros producimos. Pero al fin de ese camino nos hallamos todavía insatisfechos. Seguimos buscando, pero luego no tenemos más remedio que pararnos y ponernos a la escucha: no podemos resolver nuestra existencia, aunque sepamos realizar otros trabajos difíciles del mundo. Hay un nivel que sobrepasa nuestro mismo fundamento natural y nuestras obras culturales. Por eso no tenemos más



remedio que afirmarnos limitados y quedarnos esperando una posible respuesta del misterio que nos habla como Padre.

Por un lado, *seguimos abiertos*: más allá de todo lo que hacemos, calculamos y pensamos, nos seguimos descubriendo limitados, y la misma conciencia de ese límite parece plantear ya una pregunta. Preguntamos, pero no podemos responder; buscamos, pero no logramos encontrar. Así quedamos esperando en la raíz de nuestra vida *una respuesta*, una palabra de Dios (supraverdad, suprabien, suprabeleza) que se expresa en nuestra hondura de plegaria. Sólo quien escucha esa palabra sabe orar; y sólo aquel que ora se mantiene en ámbito de gracia, en el nivel más alto de lo humano donde somos libertad, amor del Padre.

Por eso, *la oración es el milagro*. Las normas de la vida siguen en lo externo como eran. El invierno es frío como antes, duro el mar, cansado el trabajo, complicado el cambio de los hombres. Sin embargo, desde el fondo de Dios todo comienza a desvelarse como diferente. La oración nos ha llevado más allá de todo lo que hacemos y podemos, a la lejanía inaccesible de Dios; pero partiendo de esa lejanía volvemos hasta el centro de las cosas y podemos entenderlas ya y vivirlas de manera diferente.

En cierto plano, *la oración resulta lo más duro*: es más difícil que labrar la tierra, que ordenar la vida de los hombres, que inventar ideas. Solamente quien ha hecho el gran esfuerzo para superar esos niveles puede orar, poniéndose ya en plena desnudez ante el misterio. Pero, al mismo tiempo, *la oración resulta lo más fácil*: sólo es necesario que escuchemos a Dios, dejando que nos ame. Nada más sencillo y natural. Nada tan simple, transparente y claro como un momento de oración. No tengo que hacer nada, nada he de ganar o conquistar. Ni siquiera es necesario que me esfuerce por cambiar mi vida. Sólo se me pide que asuma la presencia de Dios, goce su amor, admire su grandeza que desborda todas las grandezas. Este es el sentido y el final de todas las posibles oraciones.

Estamos en el centro de la paradoja religiosa. Sabemos que la oración es *don de Dios*, como amor y presencia que jamás podemos merecer por nuestro esfuerzo. Pero, al mismo tiempo, *ella suscita un*

compromiso, una forma de existencia diferente. Regalo es el amor y es siempre inmerecido; pero sólo el que se esfuerza y lo cultiva cada día puede disfrutarlo. Regalo es la oración; pero debemos reflejarlo, agradecerlo en nuestro tipo de vida y compromiso.

Llegando aquí nos preguntamos: ¿Por qué orar? ¿Por qué emplear en la oración tiempo y esfuerzo? ¿No sería preferible dejar que ella se exprese de manera espontánea, cuando Dios así lo quiera? Precisemos. Hemos dicho ya que la oración no pertenece a la naturaleza; por eso no podemos dejarla a su capricho. Ni es un elemento cultural; por eso no podemos suscitarse tampoco de una forma programada, según lo decidamos. *La oración pertenece al nivel del encuentro gratuito*, y es ahí donde debemos prepararla: ofreciendo a Dios nuestra palabra y disponiéndonos para escuchar la suya.

Por eso, la oración es vivencia fundante de la gratuidad, es diálogo con Dios en campo de misterio. En este plano es donde Cristo viene a preguntarnos: *¿qué le importa al hombre ganar todas las cosas?* (Mt 16, 26 par). Ciertamente, en un nivel le importa. Le interesa producir bienes de consumo, conseguir formas de vida más tranquila, formular mejores pensamientos. Pero hay algo que se encuentra por encima de eso: *su propia realidad humana, como ser que alcanza su verdad y plenitud en ámbito de gracia*. Lo que importa es ganar la propia vida: reconciliarme conmigo, hacerme en realidad humano. ¿Qué me importa subir a la luna, si no logro encontrarme en la tierra? ¿Qué me importa ganar todo el mundo, si sigo perdido? En este nivel se sitúa la oración, allí donde descubro (encuentro) mi existencia: soy porque me aman; poseo libertad porque me ofrecen libertad; valgo porque el mismo Dios me ha valorado.

En este nivel superior se sitúa la plegaria. Ciertamente, yo no quiero evadirme de la praxis. Sigo sobre el mundo, empeñado en trabajar, en producir... Soy como un pequeño demiurgo a quien ha dado Dios las llaves de la tierra. Pero descubro que no tengo las llaves de mi vida, que no puedo realizarme en un nivel de esfuerzos. Por eso me pongo en las manos de Dios y le escucho, le respondo. Juntos, en amor, podemos abrir y desplegar «nuestra» existencia. Digo *nuestra*, porque la existencia verdadera

es don y sólo se realiza en el encuentro, como amor en el que Dios y yo nos vinculamos. Digo *nuestra*, porque en la oración me encuentro, al mismo tiempo, vinculado a los hermanos; juntos compartimos en gracia la existencia.

3. Oración y trabajo

Sólo ahora, después de señalar lo que son por separado, podemos afirmar que trabajo y oración se encuentran en concreto vinculados. Dios nos capacita para trabajar la tierra y para descubrirle-descubrirnos en un único camino de existencia. Así lo mostraremos distinguiendo y precisando los niveles.

En un primer nivel, oración y trabajo constituyen realidades plenamente separadas. El trabajo vale por sí mismo, como signo de apertura creadora del hombre y como gesto de dominio sobre el mundo. Por eso no ha de ser sacralizado o bautizado por ninguna forma de oración, por ningún rito de carácter religioso. En ese aspecto es necesario que aceptemos la autonomía del trabajo como realidad temporal y secular, como espacio de vida y actuación que tiene sentido por sí misma. El valor del trabajo no le viene dado por ninguna palabra religiosa externa; vale como signo y expresión del ser humano que se hace sobre el mundo.

En ese mismo nivel de distinción, sabemos también que la oración vale por sí misma. Ella no debe ser una manera de explicar o programar la praxis. No es una revisión crítica del trabajo, ni una regulación trascendente de las formaciones sociales, culturales, de los hombres; la oración no ha de medirse a partir de sus posibles efectos secundarios, sino siempre, y sobre todo, por sí misma: como expresión de encuentro libre y gratuito con Dios. Por eso, no rezamos para trabajar mejor ni para conseguir beneficios sociales o ideológicos. Oramos para orar, porque merece la pena que expresemos nuestra vida interna en plano de misterio.

Trabajo y oración son, por tanto, gestos primigenios y distintos de la vida de los hombres. Frente a todos los intentos de identificación simplista, frente a todas las ideas de unidad más alta, debo confesar

que son momentos distintos de existencia. Tengo que aceptarlos como son, distintos, separados, a veces contrapuestos. En un cierto sentido, el hombre es ser que vive disociado, un ser dual que nunca encuentra su unidad perfecta. Distendido hacia el trabajo y lleno de los bienes materiales que ha creado, el hombre corre el riesgo de olvidarse del momento trascendente de su vida. Centrado en la oración e iluminado por la hondura del misterio, el hombre puede terminar sin acordarse del trabajo sobre el mundo. Esta dualidad constituye, a mi entender, un valor constitutivo de la vida del hombre sobre el mundo y nadie puede borrarla con razones que pretenden señalarse como superiores.

Pero hay también un plano de contacto. En ese plano, trabajo y oración han de encontrarse, al menos como rasgos y momentos de la misma vida humana. Este encuentro puede interpretarse en perspectivas diferentes, conforme a los esquemas de experiencia religiosa que empleemos.

ESQUEMA

● *El hombre es naturaleza.* En su vida se escucha el proceso total de la vida del cosmos que puede llamarse «natura naturans»: naturaleza fluyente, vida que avanza a partir de sí misma. Pues bien, la verdadera oración no se encuentra a este nivel de identificación del hombre con el cosmos.

● *El hombre es cultura.* No está realizado, debe realizarse a sí mismo en una especie de trabajo creador que puede expresarse en los tres campos fundamentales de la ciencia-técnica, administración social y desarrollo de las ideas. Tampoco a este nivel se puede hablar de auténtica oración; la plegaria no es aquello que nosotros inventamos, como creadores, en la historia.

● *La oración es gracia y es encuentro.* Pertenece al plano en el que el hombre, superando base natural y creaciones culturales, se descubre gratuitamente vinculado al misterio de Dios Padre. A ese nivel de «milagro» supranatural y supracultural surge la experiencia religiosa, nace la oración verdadera entre los hombres.

En primer lugar están *las religiones de la naturaleza*, propias de gran parte de los viejos pueblos de la tierra. Ellos suponen que el cosmos es sagrado, como ritmo de vida que se expresa y se despliega a través de la armonía celeste, los ciclos del año, la vida que alienta en las plantas y en los varios animales. Por medio del trabajo, el hombre se introduce en esa vida de conjunto, participa de sus ritmos, se alimenta de sus frutos. Por eso, la oración por la que el hombre asume-celebra la vida del cosmos forma parte de su misma acción vital, de su trabajo. Trabajo y oración son las dos caras de una misma actitud originaria, de una forma de encontrarse viviendo en el gran cosmos. Pues bien, *nosotros* hemos superado esa actitud en un nivel de religión y de trabajo. Por una parte, hemos negado el valor sacral (divino) de este cosmos, concentrando el misterio religioso en la interioridad (oriente) y en la trascendencia de un Dios que guía nuestra historia (judeo-cristianismo). Por otra parte, hemos secularizado el trabajo, de tal forma que ya no lo entendemos como inmersión vital en el gran cosmos sagrado, sino como un esfuerzo de creatividad productiva sobre el mundo.

En esta línea, *las religiones de la interioridad* (hinduismo y budismo) acaban concibiendo el mundo secular como perverso, lugar en el que el hombre se encuentra encadenado en un ciclo de reencarnaciones. Ciertamente, es necesario vivir y trabajar sobre ese cosmos, pero el campo verdadero del proceso salvador se encuentra en la búsqueda interior, como liberación del mundo y como encuentro del hombre con su propia verdad (con lo brahman, con el nirvana). Lo que importa no es armonizar trabajo y oración, cosa que acaba siendo irrealizable. Lo que importa es conseguir que los trabajos no nos condicionen, que no centren nuestra vida y la separen de su vida y su verdad interna. El proceso de apertura a la verdad, en clave de interioridad, constituye el sentido de la oración para el budismo e hinduismo. Pues bien, *en contra de eso*, los cristianos pensamos que es preciso resaltar que el mundo es bueno, que el trabajo es positivo y que Dios se ha revelado de manera personal en Cristo, desbordando así nuestro mismo camino de interioridad.

El *cristianismo* concibe el mundo como creación: viene de Dios, aunque no sea divino. Por su

parte, Dios se viene a desvelar como persona que actúa sobre el mundo en Jesucristo: por un lado, trabaja con los hombres; por otro, nos conduce desde el mundo actual al reino, en un camino de entrega (amor) que ha culminado por la pascua.

Esto significa que *el mundo no es divino* (en contra de las religiones de la naturaleza), pero debe aceptarse como creación y realidad en la que Dios se ha revelado, por el Cristo. Por eso no debemos encontrar a Dios en una especie de *huida interior* (en contra de las religiones orientales): debemos encontrarle en el contacto con los hombres, por el Cristo, en medio de este mundo abierto al Padre. Por eso, trabajo y oración, estando separados (en contra de las religiones de la naturaleza), no pueden escindirse (en contra de las religiones de la interioridad). Trabajo y oración se vienen a mostrar como momentos de un proceso de realización humana, dentro de la historia. A través de su oración, los seguidores de Jesús encuadran su trabajo (su manera de vivir-producir sobre la tierra) en ámbito de gracia y apertura al reino.

Por la encarnación sabemos que el trabajo prolonga y actualiza la misma acción de Dios sobre la tierra. Pero, al mismo tiempo, debemos indicar que ese trabajo debe interpretarse y realizarse ya como expresión del reino: ha de ponerse al servicio de la fraternidad, en medio de la historia.

Eso significa que el trabajo ya no viene a quedar espiritualizado desde fuera, con buenas intenciones o plegarias. El trabajo en sí se viene a convertir en *mediación del reino*. ¿Cómo? Procurando que todo lo que hacemos sea expresión de gracia (signo de la creación de Dios) y contribuya al surgimiento de la fraternidad sobre la tierra.

Esto implica un tipo de *crisis muy profunda*, como muerte y nuevo nacimiento del hombre sobre el mundo. Si oramos con Jesús, ya no podemos orar para dejar que todo siga como estaba. *Orando descubrimos la presencia creadora de Dios y el camino de su reino por el Cristo*, en actitud de gratuidad, en ayuda a los más pobres, en gozosa esperanza de la vida. Por eso, *los orantes cristianos ya no pueden trabajar como solían*, solamente por ganar y competir, en la batalla despiadada de la vida.

El verdadero orante quiere traducir la gratuidad y los valores del reino en su trabajo. Sabe que no gana la vida con su esfuerzo; por eso no se esfuerza en destacar y dominar sobre los otros. *Vive desde el don* de Dios y como en gesto de don sigue bajando, para que se expresen los valores, las riquezas de Dios sobre la tierra, de manera gratuita y abundante. *Vive desde el reino de Cristo* y, por tanto, ofrece su trabajo y el producto de su esfuerzo por los pobres, por aquellos que son signo y realidad de Cristo sobre el mundo (cf. Mt 25, 31-46).

En ese aspecto, la *oración cristiana* debe traducirse en una especie más honda, más intensa, de trabajo por los pobres. El orante alaba a Dios, en gratuidad, en gozo. Pero, al mismo tiempo, sabe que ese Dios de gratuidad y gozo sufre cautiverio y hambre en los hambrientos y cautivos. Por eso sabe que su misma palabra de alabanza debe traducirse en gesto de trabajo que permita *producir* y *compartir* el pan por (para y con) los pobres. Más aún, esa palabra de alabanza debe traducirse en voz de libertad que rompa las cadenas de este mundo, las rupturas sociales, injusticias, divisiones, de manera que el trabajo y su producto sean para todos, como vida y esperanza de reino que ya puede compartirse sobre el mundo. En el próximo tema intentaremos concretar y precisar estas conclusiones.

4. Oración, trabajo y fraternidad. Historia y actualidad del tema

Aquí asumimos y, de algún modo, expandimos los aspectos precedentes del problema. Hemos dicho que hay (mejor dicho, que había) religiones de la naturaleza que celebran la presencia de Dios en los ritmos del cosmos. Después, a modo de antítesis, hablamos de las religiones de interioridad que desarraigan al hombre de ese cosmos. Finalmente, el cristianismo interpretaba el cosmos como historia en la que el mismo Dios se ha introducido, para conducirla al reino. A partir de aquí, enfocamos nuevamente el tema de oración-trabajo en perspectiva que nos abre al nivel celebrativo.

Queremos partir del *equilibrio de las grandes religiones de la naturaleza* que probablemente ya sur-

gieron con el neolítico. A través de sus funciones laborales, el hombre se introduce en el conjunto sacral de la naturaleza: descubre los ritmos de las estaciones y se vale de ellos; conoce los procesos de las plantas y los aprovecha en su cultivo; conoce mejor a los animales y los domestica con su esfuerzo. De una forma que hasta entonces parecía imposible y temeraria, el hombre se ha arriesgado a penetrar en el ritmo sacral del conjunto cósmico, para interpretarlo y emplearlo después a su servicio. De ese modo, la oración refleja y actualiza la presencia del misterio cósmico en el centro del proceso de la tierra y del hacerse de los hombres. A partir de aquí, podemos trazar los tres momentos principales de eso que pudiéramos llamar el paradigma de estas religiones: mito cósmico, oración ritual, trabajo en clave religiosa.

Lo primero es el *mito cósmico*, como expresión de la sacralidad de la naturaleza. Los dioses del neolítico y de los grandes imperios posteriores reflejan de manera peculiar el proceso de la vida cósmica: la unión de cielo y tierra, el surgimiento anual de las cosechas, el ritmo de vida y muerte. Dentro de ese gran proceso, ellos se muestran como signo de un misterio sacral que nos desborda. Los hombres no brotamos de la nada. Tampoco somos efecto de un acaso. Surgimos del inmenso movimiento de la vida, como una concreción nueva y consciente de su fuerza originaria. Esto es lo que viene a proclamar la palabra de los mitos. Ellos edifican para los creyentes el misterio del conjunto de la realidad, actualizado en las grandes figuras divinas (El y Aserá, Baal y Yamm, etc.).

A partir de aquí se entiende la *oración ritual* que traduce y actualiza el mito a través de gestos y palabras. Por encima de plantas y animales, que se mantienen sin saberlo en la corriente de sacralidad, el hombre se hace consciente de su puesto en el conjunto. Asume el sentido de la realidad que ofrece el mito y lo actualiza de forma simbólica, celebrativa. Esta es su oración, su diferencia con respecto a las restantes realidades: sabe la verdad de vida y muerte, conoce los procesos de la vida y los asume como propios. Se alegra con el nacimiento del conjunto y sufre con su muerte. Goza en la abundancia y se lamenta en la miseria. Penetra en la espesura del vértigo sexual y sabe, al mismo tiem-

po, que es sagrada la impotencia y muerte. Todo eso lo vive en una especie de unidad de transparencia con el cosmos, lo conoce por el mito, lo celebra en un gesto de fiesta.

Desde aquí entendemos eso que podríamos llamar *trabajo religioso*. Cuando sale a laborar sobre los campos, cuando mete su arado en las entrañas de la madre tierra, cuando siembra y recoge la cosecha, el hombre viene a introducirse en el proceso sacral de la naturaleza. No deja la oración para adentrarse en el trabajo. No abandona el espacio ritual para ocuparse en cosas exteriores. El trabajo explícita la verdad del mito, el contenido mismo de la fiesta. Por eso puede hablarse de equilibrio entre los dioses (mito), la conciencia viva de los hombres (rito) y el esfuerzo productivo (trabajo). Todo se condensa en una especie de unidad sacral en la que el hombre no ha llegado todavía a su verdad y distinción como persona.

Pues bien, nosotros hemos superado ya hace tiempo ese equilibrio, tanto en plano religioso como laboral. A pesar de eso, el mundo campesino se ha movido hasta hace poco (y en algunos lugares se mueve todavía) en un espacio religioso semejante. Sabe, por un lado, que Dios es trascendente y conoce a Jesucristo su enviado, si es cristiano. Pero, al mismo tiempo, sigue cultivando aspectos de la vieja religiosidad sacral: descubre a Dios en la alternancia de los ritmos de vida-muerte, se siente unido a Dios por medio de los campos en flor o por la lluvia oportuna en primavera.

Pero, de forma general, *ese equilibrio cósmico está roto*, tanto en el espacio de las religiones que han surgido de la India como en el espacio de aquellas que derivan de Israel. En el *ámbito hindú*, esa ruptura adquiere signos básicamente negativos: el cosmos antes sacral viene a presentarse como cárcel, lugar de encarnaciones sucesivas donde el hombre vive encadenado. Por eso hay que romper la argolla de la vida cósmica, quebrar sus ataduras y adentrarse en el misterio de la propia existencia interior, que es el espacio donde viene a revelarse el absoluto. De esa forma, tanto las Upanisads como las varias formas de budismo establecen un gran corte entre la vida de trabajo sobre el mundo y la experiencia religiosa. Por el trabajo, el hombre sigue

ocupado de la tierra: hundido en sus ciclos, sometido a sus fatigas y dolores. Lógicamente, no se puede orar desde el trabajo; hay que dejarlo, para cultivar la vida interna.

Los profetas de *Israel* y después el *cristianismo* han realizado esa ruptura, pero en ámbito de historia. Hay una ruptura, es evidente: los viejos dioses de la fertilidad, la vida y la cosecha (Baal, Aserá...), pierden su valor sagrado y aparecen como signo de pecado, idolatría. En esa línea, el trabajo sobre el mundo ya no puede interpretarse en perspectiva sacral, como inclusión del hombre en la totalidad de lo divino.

Esta ruptura suscita una conciencia de *responsabilidad histórica*. El hombre se descubre responsable de sí mismo, ante la voz y la presencia de un Dios que va guiando su camino hacia el futuro. En esta perspectiva, encuentra su propia libertad: no está determinado por el mundo, debe realizarse en un camino que se expresa como historia. De esa manera, el mismo impulso religioso lleva al hombre hacia el encuentro con los otros, en búsqueda de reino, como ha destacado, de manera personal, comprometida, intensa, Jesucristo.

¿Qué significa aquí el trabajo? En un primer momento, israelitas y cristianos han tenido que desacralizar el trabajo, especialmente en su nivel de agricultura. Los judíos van dejando de ser agricultores y pueden aplicar su vivencia de Dios a muy diversas formas de existencia laboral y social. Algo semejante ha sucedido con el cristianismo. Los cristianos dejan pronto de ser agricultores. Aparecen ligados, más bien, al proletariado de las grandes ciudades del imperio: son pequeños comerciantes, esclavos, hombres libres que se encuentran vinculados por la gran certeza de que Dios les ha librado de la muerte y el pecado en Jesucristo.

En su modelo más antiguo, el cristianismo aparece desligado del trabajo de la tierra, de tal forma que los otros (no cristianos) son «paganos», es decir, los habitantes del campo, agricultores todavía vinculados a las religiones de la naturaleza. Pues bien, en un determinado momento, que coincide con las invasiones germanas y la conversión masiva del imperio, el cristianismo vuelve a introducirse en el

espacio agrícola. Ese dato constituye una especie de retorno, un «rebautismo» del evangelio en el agua del «paganismo» cósmico. Ciertamente, siguen los antiguos ideales. Pervive la fe en Dios como trascendente, el ideal de la unidad fraterna entre los hombres, en búsqueda del reino. Pero, insensiblemente, oración cristiana y sacralidad cósmica han venido a entremezclarse, de tal forma que gran parte del campesinado europeo (y latinoamericano) ha cultivado un tipo de evangelio que se hallaba injertado en visiones de cosmos sagrado.

Pero en estos últimos decenios ha venido a explicitarse y realizarse de nuevo la *ruptura*. Ella tiene a mi entender un rasgo laboral y otro cristiano. Desde *un punto de vista cristiano*, el proceso me parece lógico, es culminación de aquello que empezó con el mensaje de Jesús: la fe no viene a sancionar el orden sacral de nuestra tierra; ella suscita un ámbito distinto de amor y compromiso social entre los hombres. Por eso cuando se habla de una desacralización del mundo (agrícola), pienso que se está hablando de algo que en principio es positivo.

Esta ruptura tiene también una *vertiente laboral y técnica*. En dos siglos de revolución industrial, Europa (quizá pronto el mundo entero) ha dejado de ser una sociedad de agricultores, convirtiéndose en conjunto (a veces masa) de trabajadores de la industria y funcionarios de la administración. De un modo muy rápido ha quebrado la visión de la vieja tierra sacral, con sus connotaciones religiosas.

De aquí deriva una gran consecuencia. Antes, el agricultor oraba sobre el campo: sentía la cercanía de Dios al despertar el día y al caer la noche, habitando en una especie de simbiosis sacral con el conjunto cósmico. Ahora eso resulta ya imposible. En teoría, los elementos esenciales del cristianismo deberían haber permanecido con el cambio, pero a veces parece que el mismo cristianismo ha comenzado a cuartearse. Hemos perdido la antigua religión y se nos hace muy difícil encontrar las bases de la nueva. ¿Cómo ser cristianos en la nueva sociedad que surge con la lucha laboral moderna y con la industria?

Una primera solución sería una especie de *huida hacia una forma nueva de budismo*. Lugar de esclavitud

fue en otro tiempo el trabajo sobre el campo. Una nueva esclavitud es la que ofrece el avance de la industria. Hay que aceptarla en su nivel externo. Pero internamente debemos encontrarnos liberados: el hombre religioso ha de librarse de ese nuevo cautiverio que es su propio trabajo; tiene que dejar sus creaciones, superar sus ansiedades, negarse a sus proyectos; solamente de esa forma, en una especie de equilibrio interno, en medio de este mundo malo, puede hacerse libre, llegar a su nirvana.

Pues bien, en contra de esa perspectiva, es necesario que sepamos presentar y actualizar *la verdadera vivencia cristiana*. El evangelio está llamado a realizar de forma nueva lo que hizo en otro tiempo: ha de ofrecer un ideal mesiánico de realización y plenitud humana en este mundo nuevo del trabajo industrial. Se trata, a mi entender, de un reto fuerte que la iglesia ha de asumir de forma misionera, en un proceso que a mi juicio muestra los siguientes rasgos:

- *Debemos aceptar la creación*. Definitivamente hemos superado la etapa de sacralidad cósmica: el mundo no es divino, ni es espacio en donde habitan «los divinos» (dioses), en contra de todas las tendencias de un posible neopaganismo que parece amenazarnos. El mundo no es divino, pero es creación de Dios, y así debemos aceptarlo, respetarlo; por eso no podemos dominarlo a nuestro antojo, estropearlo, como saben las tendencias ecológicas.

- *Reafirmamos la creatividad humana*. Por el trabajo descubrimos el sentido de las cosas, modelamos el mundo en perspectiva humana. Por eso, nuestra oración ha de incluir un momento de creatividad: ponemos ante Dios lo que podemos realizar y realizamos, abriendo una esperanza humana sobre el mundo. Más que el conjunto cósmico, el valor de lo sagrado se vincula a nuestra propia responsabilidad creadora en un trabajo que debe estar al servicio de los hombres.

- *Hay que resaltar la exigencia de justicia y solidaridad interhumana*. Obra de Dios es el mundo que habitamos, espacio sacral nuestro trabajo. Pero el lugar privilegiado de la santidad y la oración es el encuentro con el prójimo. Aquí es donde el mensaje de Jesús aporta su carga más renovadora: la ora-

ción de encuentro con el misterio se vincula al surgimiento de la fraternidad. Por otra parte, el verdadero trabajo humanizante es el que lleva a la unión y comunión entre los hombres. Frente al pecado del trabajo que divide a los hombres en ricos-pobres, opresores-oprimidos, debemos postular una «santidad por el trabajo» que sólo se consigue en la justicia, igualdad y transparencia entre los hombres. Eso significa que la misma oración cristiana exige una revolución económico-social para explicitarse sobre el mundo.

- *Sólo así se puede hablar de trascendencia.* Dios es trascendente como amor que se regala de manera gratuita, como entrega hacia los pobres. Por eso, el trabajo vendrá a ser verdaderamente humano (esto es, cristiano) cuando esté al servicio de los pobres y conduzca a la unidad en el amor entre los hombres, en camino abierto al reino de Jesús, el Cristo.

Sólo en esta perspectiva adquiere su sentido la técnica moderna: ella puede servirnos para hacer un mundo más humano, en libertad y transparencia entre los hombres. Antes parecía haber un tipo de *sacralidad externa*, independiente de los hombres, vinculada al orden cósmico. Ahora que ese espacio sacral ya se ha quebrado, tenemos que crear *un nuevo espacio sacral, fundado en el amor hacia los pobres*, tal como Jesús lo ha presentado y vivido en su evangelio.

Esta nueva sacralidad de amor activo y creador ha de expresarse de manera intensa, introduciendo nuevos ideales y exigencias en aquel espacio en que se hallaban los mitos, ritos y trabajos cósmicos que hemos citado hace un momento. En el lugar del mito ponemos, evidentemente, *el evangelio de Jesús*, pero debemos formularlo de manera radical, liberadora, emocionada, como fundamento de amor-vida para todos los hombres de este mundo. En lugar del rito hallamos la *celebración de la eucaristía*, como fiesta de la fraternidad de los hermanos, donde tienen cabida los pequeños y los pobres, los mendigos y exiliados de esta tierra, que Jesús ha convidado para el reino. Lo que antes era esfuerzo sobre el cosmos se convierte en *trabajo creador* que ofrece al hombre unas posibilidades técnicas que nunca había imaginado: en sus manos tiene ya la posibilidad de conseguir pan para todos; en sus manos y en su

mente tiene ya el poder para lograr la promoción, la solidaridad y la justicia entre los pueblos. ¿Podrá un día conseguirlo? La respuesta depende en gran parte de aquello que venga a ser en el futuro la oración de los creyentes y, de un modo especial, de los cristianos más comprometidos en favor del evangelio.

APLICACION

- *Ver.* Reflexiono sobre mi experiencia de oración. ¿Encuentro en ella rasgos de sacralidad cósmica? ¿He interpretado en algún momento el mundo como realidad sagrada? ¿De qué forma vinculo ahora mi oración con el trabajo? ¿En clave de oposición, de búsqueda de interioridad, de creatividad mesiánica?

- *Juzgar.* Situar mi camino y experiencia actual a la luz del evangelio, en camino de búsqueda mesiánica del reino. ¿Vivo en oración de gratuidad el encuentro fundante con el Padre? Esa gratuidad debe suscitar una vida de gracia abierta hacia los hombres, en búsqueda compartida, en colaboración amistosa, al servicio de los pobres. ¿He desarrollado ese nivel de mi plegaria cristiana?

- *Actuar.* Intentaré programar, a nivel individual y comunitario, las exigencias y aplicaciones «laborales» de mi oración (de nuestra oración). En esta misma perspectiva debo juzgar también y planificar los trabajos que realizo. ¿Están en línea de reino? ¿Son signo de gratuidad? ¿Pueden entenderse como gesto de servicio hacia los pobres?

LECTURAS

Una visión general del tema, a la luz de la fenomenología e historia de las religiones, nos obligaría a estudiar las obras básicas, citadas ya en los temas 1 y 2, de R. Boccasino, C. Fabro, F. Heiler, A. Zari, etc. El aspecto más práctico de nuestra exposición nos sitúa ante las obras que citamos en el tema siguiente. Aquí recordaremos solamente algunos libros que, en diversas perspectivas, se ocupan de la relación entre oración y trabajo:

A. Auer, *El cristiano y su profesión*. Herder, Barcelona 1971.

- K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/4. Zürich 1957, 538-744.
- M. D. Chenu, *Hacia una teología del trabajo*. Estela, Barcelona 1965.
- M. Giuliani, *Oración y acción*. DDB, Bilbao 1968.
- J. L. Illanes, *La santificación del trabajo*. Palabra, Madrid 1966.
- R. C. Kwuat, *Filosofía del trabajo*. Lohlé, Buenos Aires 1967.
- T. Merton, *Acción y contemplación*. Kairós, Barcelona 1982.
- P. Teilhard de Chardin, *El medio divino*. Taurus, Madrid 1959.
- C. Tresmontant, *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. Herder, Barcelona 1980.
- Varios, *Cristianos en la lucha obrera* (Com. Gen. HOAC). EH, Madrid 1980.
- Id., *Cristianos y revolucionarios* (Com. Gen. HOAC). EH, Madrid 1979.

19

Oración activa Encarnación y liberación

Hay diversas formas de unir plegaria y praxis, oración y compromiso por el reino. En las páginas que siguen muestran los modelos principales, partiendo de la misma historia de la iglesia. Ciertamente, esos modelos no se pueden tomar como cerrados y excluyentes; ellos pueden penetrarse y se penetran, se enriquecen y se expanden de maneras muy diversas, que no puedo precisar ahora. Prescindiendo aquí de la experiencia más humilde, aunque quizá más evangélica y valiosa, de millones de personas que han unido trabajo y oración en sus hogares o en los campos y ciudades más sencillos y pobres de la tierra. Sólo expongo los modelos que resultan, a mi juicio, más significativos a nivel externo.

1. Ora et labora. Los monjes

Los monjes han desarrollado un tipo de contemplación de carácter litúrgico y sacral que está ligado al trabajo más normal de campesinos y artesanos sobre el mundo. Su lema reza así: *ora et labora*, es decir, ora y trabaja. Como miembros de una humanidad en marcha, deben trabajar, para cumplir la ley de Dios (Gn 1, 28; 3, 17s) y para sustentarse. Como elegidos de Dios y redimidos por el Cristo, en un camino de constante conversión, deben cantar

las alabanzas del misterio, con los ángeles y santos de los cielos, en celebración litúrgica constante (cf. tema 12). Modelo de este tipo de simbiosis de oración-trabajo han sido los benedictinos de occidente.

Su contemplación tiene un *principio cósmico*: enraizados en un mundo en el que deben trabajar, los monjes cantan la grandeza de su Dios y creador; el mismo cosmos se convierte, de esa forma, en una especie de expresión y de expansión de su alabanza. Pero el *cosmos donde cantan se ha centrado ya en el Cristo*; por eso su oración es ante todo una liturgia cristológica; ellos mueren con Jesús cada jornada y con Jesús renacen a la vida de alabanza, en ámbito de pascua. Así se han vinculado en *oración eclesial, comunitaria*: los orantes son comunidad contemplativa dentro de la iglesia; mutuamente se sostienen, unidos van templándose en un mismo aliento de alabanza.

Esta contemplación ofrece un gran valor humanitario. No es palabra vacía que se pierde en el silencio, no es liturgia separada de la vida. La misma vida empieza a ser contemplativa. Durante siglos, los monjes han sido contemplativos oficiales de la iglesia: han dejado en la penumbra otros aspectos de la vida cristiana y se han centrado en la exigencia de una transformación espiritual, vivida en gratitud comunitaria y alabanza. De esa forma han

ESQUEMA

- *Monjes*. Vinculan la *oración* comunitaria de alabanza litúrgica con un tipo de *trabajo* productivo y fraterno sobre el mundo.

- *Contemplativos de clausura* (Teresa de Jesús). Generalmente cultivan un tipo de *oración* más personal de encuentro con el Cristo. Pueden trabajar para vivir, pero otras veces viven de *limosnas* de los fieles o de rentas.

- *Religiosos de vida apostólica* (jesuitas). Su *trabajo* verdadero es la tarea del apostolado de la iglesia. Su *oración* tiende a ser individual, de tipo meditativo. Pueden vivir de fundaciones, de regalos o de dones que reciben por su mismo apostolado.

- *Reparadores*. Vinculan oración y trabajo de manera muy intensa: acompañan y reparan a Jesús por los pecados-ofensas de los hombres. Pueden vivir de limosna o también del producto de trabajos manuales o educativos.

- *Religiosos redentores*. Tienen por *trabajo* la tarea de ayudar al hombre que está enfermo y oprimido. En *oración* descubren la presencia de Jesús en esos mismos oprimidos, conforme a Mt 25, 31-46. Viven de caridad, de limosnas de los fieles o, a veces, de aquello que reciben gratuitamente por su mismo servicio redentor.

- *Liberadores*. Siguen el modelo anterior, pero asumen la tarea del cambio de estructuras (económicas, sociales, ideológicas) del mundo, en un camino de búsqueda de reino. Pueden vivir del trabajo o caridad, es decir, de lo que reciben como liberados para realizar mejor su obra.

- *Modelo del amor*. Todos los esquemas precedentes muestran que oración-trabajo culminan allí donde el amor se vuelve presencia de Cristo en el mundo.

expresado la victoria pascual de Jesucristo en formas de existencia intensa, liberada.

Los monjes han vivido cada día la muerte de Jesús y han celebrado su victoria con el alba. No han buscado formas raras de experiencia del misterio; tampoco han cultivado vivencias de carácter muy individual, que distingan a los unos de los

otros. Los monjes han buscado y cultivado un tipo de mística objetiva, esto es, abierta a todo el grupo que va avanzando, como fraternidad cristiana, en el cultivo del misterio.

Lógicamente, *estos monjes asumen el trabajo de la tierra*, con gozo y humildad, mientras despliegan su misterio compartido de alabanza. Trabajarán de un modo *pobre*, esto es, sencillo, desprendido, liberado, sin dejarse arrastrar por los afanes de productividad y consumo que destruyen a los hombres; de esa forma ganan el pan de cada día, descansan de los rezos e introducen la realidad misma del mundo y sus tareas en un plano de alabanza.

El trabajo de los monjes ha de ser *fraterno*, compartido. No separa a unos de otros, haciendo que unos puedan ser señores y otros siervos. Todos colaboran en la marcha y mutuamente se ayudan en la carga, de manera que ese mismo trabajo se convierte en expresión de búsqueda fraterna.

Será, en fin, trabajo *productivo*, que sostiene a los hermanos del convento y les permite dar limosna a los que están necesitados. Ciertamente, no se trata de una productividad capitalista de acumulación y competencia, pues ello rompería los aspectos anteriores de pobreza y unidad fraterna.

Si respetan los aspectos anteriores, todos los trabajos son buenos para el monje, con tal de que no agobien ni destruyan de manera usual su ritmo de plegaria. Porque esa actividad laboral debe dejar espacio abierto a la unidad comunitaria y la alabanza: debe respetar los tiempos de oración, de lectura, de descanso. Con gran sabiduría, los antiguos monjes asumieron como propios los trabajos de tipo agrícola-artesanal-intelectual, que permitían vivir con dignidad e independencia en medio de la tierra.

Trabajo y oración, unidos, implicados, llenaban los momentos de la vida de los monjes. Su trabajo era expresión de vida humana, signo de fraternidad con todos los obreros y artesanos de la tierra. Su alabanza era expresión de vida angélica, ya resucitada. Hay personas de este tiempo que han sentido rechazo frente al tipo de vida de los monjes: les juzgan traidores a la lucha y al esfuerzo de los hombres en la tierra. Debemos afirmar que es al contra-

rio: los monjes no mantienen su ritmo de trabajo y oración por desligarse de los hombres, sino por ofrecerles su propio testimonio de trabajo humanizante; el suyo es un trabajo que permite a todos ser hermanos, ofreciéndoles un tiempo apertura a la alabanza. Donde esa simbiosis de oración-trabajo es verdadera, donde la contemplación litúrgica es intensa y el trabajo creador y no agobiante, la vida de los monjes viene a ser modelo para todos los creyentes.

Los monjes han creado un tipo de existencia hermosa, en oración y esfuerzo laboral sobre la tierra. Trabajan para el bien común y así comparten los bienes producidos. De modo semejante comparten la alabanza. Ellos no tienen más misión sobre la tierra. No predicán directamente el evangelio, no dirigen la existencia cristiana de las comunidades. Tampoco buscan la revolución social o laboral del mundo, en militancia sindical o política. Pero ofrecen a todos (a cristianos y trabajadores) un modelo de existencia hermosa, fraterna, liberada. Difícil sería encontrar y realizar una misión más importante.

2. Un palomar de Dios. Místicos en comunidad

Dando primacía a la oración comunitaria, los monjes conocían ya la *lectio divina* o lectura individual y reposada de la Biblia. Pues bien, en un momento dado, la liturgia queda en un segundo plano; cada orante ha de trazar y recorrer su camino de plegaria, en un encuentro personal con Cristo, en clave de misterio. En esta perspectiva situamos la experiencia de Teresa de Jesús y sus hermanas carmelitas. Ellas se reúnen para resguardarse de los riesgos de este mundo, formando una especie de «palomar de Dios»: una casa donde cada una puede y debe volar hacia la altura de la contemplación. Por eso, todas juntas forman una especie de comunidad o «república» de místicas.

Esta contemplación, que en forma aproximada llamo «mística», implica un proceso personal de encuentro con Jesús resucitado: los orantes deben recorrer su propio camino de purificación y apertura

hacia Jesús, como hemos indicado ya al hablar de la contemplación (cf. tema 15). Ella presenta un *rasgo activo*: el orante ha de romper sus amarras con el mundo, sus deseos de dominio, su apetencia de riqueza y de soberbia. Para amar a Cristo es necesario hacer que muera el yo egoísta, colocando lo que soy y lo que puedo en manos de la gracia. Al llegar aquí, no basta ya mi actividad. Por eso la oración será también *pasiva*: he de ponerme en manos de Jesús, dejando que él transforme y renueve mi existencia.

De esa forma, el místico descubre que su vida es más que el resultado de su esfuerzo: es un regalo, don de Dios que nos visita y fundamenta en Jesucristo. Por eso, la verdad de la contemplación implica un gesto pasivo-receptivo de acogida. El orante reactualiza de esa forma la experiencia pascual de los apóstoles: deja que Jesús resucitado se le muestre, le transforme y resucite. Más que amar importa ser amado; por eso, el místico se deja amar, espera la llegada del misterio.

En esta perspectiva, uniendo los rasgos anteriores de acción y de pasión, *la mística es encuentro* con Jesús resucitado; es diálogo de amor en el que Cristo vive ya mi vida y yo la suya, en comunión donde venimos a sentirnos vinculados, en un tipo de unión espiritual o matrimonio originario. Juntos vamos superando las zozobras, crisis y rupturas del camino; juntos ofrecemos ya en la tierra un signo del amor de Dios, somos anuncio de su reino.

Estrictamente hablando, esta oración contemplativa no requiere grandes estructuras, ni siquiera un gran convento o monasterio. Al místico le basta la «regla» de la vida y libertad de Cristo, en medio de este mundo; por eso puede cultivar su vida mística en el campo, en el silencio de la naturaleza; o la puede cultivar en la ciudad, en medio de las gentes que se afanan por sus cosas; puede vivir en la familia o mantenerse aislado, en comunión más amplia con los hombres y mujeres de la iglesia. En cualquier tipo de vida, entre cualquier trabajo, el hombre puede cultivar su unión de amor con Cristo, en el misterio.

Sin embargo, como sabe Teresa de Jesús, hay un momento en que resulta conveniente suscitar un clima de sosiego interior, de sencillez y fraternidad,

para cultivar mejor esta pasión contemplativa. Por eso, ella ha fundado «casas de misterio», conventos de una vida austera, muy fraterna y muy sencilla, donde los orantes pudieran realizar su vida en plena libertad para volar hacia la altura. Conforme a la «regla de contemplación», la vida de estos hombres o mujeres no ha de estar muy regulada en plano externo. Habrá un momento de oración comunitaria, por deseo de la iglesia. Habrá un ambiente de amistad tranquila. Pero sobre todo habrá gran calma: calma y tiempo para dedicar las horas más profundas al misterio de la contemplación, con lucidez y libertad interna. Cada hermano sabe que su casa es la morada de Dios, que habita dentro de su alma; todos juntos crean un clima de oración y gratuidad que les ayuda a descubrir mejor a Cristo.

Estando eso bien firme, la forma de trabajo exterior ya no se encuentra más reglamentada. Ciertamente, los hermanos comparten las labores de la casa (comida, limpieza...). Pero el trabajo estrictamente productivo variará según los casos. Puede haber *comunidades que vivan de rentas*, al modelo antiguo: han recibido un patrimonio y se mantienen sobriamente de sus intereses, ofreciendo a los cristianos testimonio de intensa sobriedad y transparencia económica. Habrá *comunidades que viven de limosna*, aceptando así el gesto solidario de otros fieles que quieren ofrecerles el sustento. La sociedad actual «libera económicamente» a ciertos grupos de personas, a fin de que ellas puedan dedicarse a tareas que no son productivas (de tipo social, político, artístico, deportivo, etc.). También la iglesia, la comunidad cristiana, puede (¿debe?) liberar a unos orantes que dedican toda su existencia a la tarea de vivir en comunión con el misterio, para así dar testimonio de amor-gracia a los restantes fieles. Una iglesia que no sea capaz de «liberar» a unos orantes para que cultiven la vida de plegaria, para bien de todos ellos, me parece religiosamente pobre, vacilante en su creencia.

Manteniendo firme lo anterior, queremos añadir que *normalmente, en nuestro tiempo, las comunidades contemplativas han de trabajar para ganar así el sustento*. Lo harán de una manera sencilla, dedicándose a tareas que no rompan su paz ni les impidan volver a la oración con mayor fuerza: podrán labrar el campo, con los otros campesinos; podrán hacer

funciones de tipo artesanal u otros trabajos de carácter cultural, educativo, etc. De esa forma mostrarán que su pasión contemplativa no les saca de este mundo, ni les hace parásitos en medio de la tierra. Además, un trabajo sobriamente programado les permite luego orar con más intensidad, sin distracciones.

De todas formas, las comunidades contemplativas *pueden aceptar también la caridad de los cristianos*, para hallarse así más liberadas en la vida de plegaria, si ello fuera posible, conveniente o necesario. Lo que ellas deben procurar es, sobre todo, *que se expanda su propio testimonio de misterio*, sin afanes de grandeza ni de protagonismo. Una comunidad contemplativa está al servicio del conjunto de la iglesia. Por eso, sus miembros deben asumir como tarea primordial la de crear (suscitar, promocionar) un ambiente de oración contemplativa abierta al resto de la iglesia. Las comunidades serán «casa de acogida»: lugar donde otros vengan para orar, participando en su experiencia de misterio; serán talleres o escuelas de oración donde otros vayan para hacer un ejercicio de plegaria. De esa forma, ellas realizan un «trabajo» o tarea que resulta muy valiosa dentro de la iglesia.

3. Ad maiorem Dei gloriam. Liberados para hacer apostolado

Los modelos anteriores (monacal y místico) siguen siendo importantes, pero en un momento dado resultan insuficientes. La iglesia necesita también otros esquemas de oración y entrega, de libertad interior y apertura apostólica, al servicio de su obra misionera. Quizá el ejemplo más significativo en esta línea es el que ofrece Ignacio de Loyola al fundar la Compañía de Jesús, ese cuerpo especial de «liberados de Cristo» al servicio pleno de la iglesia (con voto de obediencia peculiar al papa). Lógicamente, los jesuitas resolverán de una manera especial la unidad entre oración y trabajo, como ahora mostraremos; siguiendo su ejemplo, han surgido después otros grupos de fieles que tienen un carisma semejante.

Comencemos por el *trabajo*. Los jesuitas se esfuerzan por hacerlo todo «ad maiorem Dei gloriam», para mayor gloria de Dios, en gesto de servicio a las necesidades y tareas de la iglesia. Ellos son *apóstoles*, se sienten enviados de Jesús sobre una tierra que parece quebrarse, amenazada, en estos tiempos de gran crisis. Crece la herejía y se pierden los creyentes; se ensanchan las fronteras del mundo y aparecen millones de paganos que han de ser adoctrinados y evangelizados; se desmorona la vida religiosa de los fieles, por falta de educación, de enseñanza religiosa, de guía espiritual... Sobre una tierra así carece de sentido dedicarse, en ocio santo, al cultivo del campo y al reposo de los salmos que los monjes cantan en comunidad todos los días. Tampoco basta el testimonio de una vida sencilla, fraterna y mendicante, como aquella que vivían los hermanos franciscanos en los pueblos y ciudades de la Europa católica.

Todos los trabajos y tareas de este mundo pasan a segundo plano. Ignacio de Loyola piensa que sus compañeros (Compañía de Jesús) han de librarse de todo para pregonar y defender el reino, en este tiempo de batalla que Satán ha declarado contra Cristo (*Ejercicios espirituales*, 135-149). Jesús les habla así: «Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena me siga en la gloria» (*Ibíd.*, 95).

Se trata, por tanto, de *trabajar con Jesús*, conforme a la palabra de Mt 28, 16-20: «Id por todo el mundo, haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a cumplir todo lo que yo os he mandado». Los hombres de este mundo (que son la mayoría) se ocuparán de las tareas rentables, productivas, en un plano económico y social: agricultura, comercio, administración, industria... Los apóstoles de Cristo han de ocuparse de extender el evangelio: serán misioneros entre infieles, educadores cristianos, defensores del mensaje ante aquellos que lo atacan (los herejes), directores espirituales de los fieles, etc. Se trata, como vemos, de trabajos directamente apostólicos, propios de obispos-presbíteros, que Ignacio y sus jesuitas asumen y realizan por doquier, con estrategia unifica-

da, en nombre del conjunto de la iglesia. Por eso, ellos serán básicamente sacerdotes, una compañía de clérigos al servicio de la evangelización; los otros, laicos, sólo pueden ser «hermanos cooperadores», que realizan tareas secundarias de apoyo o de asistencia.

Este modelo es eficaz, valioso. Quizá por vez primera en todo el camino de su historia, la iglesia ha contado con una especie de cuerpo especial, unificado, casi militarizado, al servicio de su misión apostólica. Los jesuitas pueden ofrecer su colaboración inmediata, para la defensa de la fe, en cualquier punto de la tierra. Pues bien, partiendo de aquí deben plantearse dos preguntas: ¿De qué viven ellos? ¿Cómo rezan?

Los jesuitas *quieren vivir de su apostolado*, conforme a una palabra del AT que Pablo ha mantenido como principio general dentro de la iglesia: los que sirven al altar, del altar han de sustentarse; los que prediquen el evangelio, vivirán del evangelio (cf. 1 Cor 9, 13-14; Lv 6, 16). Ciertamente, Pablo no ha querido utilizar ese principio; así, trabaja con sus manos para que nadie interprete su anuncio misionero como un modo de ganar la vida y de vivir a costa de los otros (cf. 2 Cor 2, 17). De todas formas, el mismo Pablo, en otras ocasiones, ha aceptado las limosnas y dones de los fieles, para dedicarse más enteramente al evangelio. Pues bien, en esta línea nos sitúa el mismo Jesucristo cuando dice que los misioneros no lleven riqueza alguna, ni oro, ni plata, ni dinero; irán de esa manera como signo de la gracia de Dios, ofreciendo gratis lo que gratis les han dado; nada tendrán, nada pedirán, pero aceptarán el don de aquellos que quieran recibirles en la casa y sostenerles, para el evangelio (cf. Mt 10, 9-15 par).

En esta línea, los jesuitas piensan que es posible «vivir del evangelio». Si es preciso trabajar, trabajarán para comer, como hizo Pablo. Pero si los fieles les ofrecen su asistencia, acogerán esa asistencia: vivirán de aquello que los otros les han dado (casas, colegios, fundaciones, etc.), para dedicarse así de forma total al evangelio. Por eso, su pobreza ha de entenderse en clave de servicio: podrán tenerlo todo para exponer y propagar el evangelio, según las circunstancias de lugares y de tiempos; podrán

utilizarlo todo; pero nada será suyo, pues lo tienen solamente para defensa y extensión del reino.

Desde ese fondo se comprende la *oración de los jesuitas*, que responde al modelo de meditación ya precisado (cf. tema 14). No tendrán una liturgia extensa y sosegada (modelo monacal), pues con ello no podrían estar libres para el reino. Tampoco buscarán una especie de contemplación mística, que implica un ritmo diferente de unidad interna, de encuentro cordial con Jesucristo, de retiro y calma. El jesuita será *un hombre de meditación*, que resume y cultiva cada día el encuentro con Jesús que le introduce en su misión y apostolado.

La meditación habrá de hacerse con plena libertad, en el momento que resulte más propicio, ordinariamente de mañana, antes de empezar el día y sus trabajos. El jesuita se concentra en soledad, como hombre liberado que prepara su jornada de evangelio; ciertamente, cuenta con la ayuda y ejemplo de sus «socios» (Compañía de Jesús), pero debe cultivar su plegaria principal a solas. De esa forma se incorpora cada día al Cristo que le envía a realizar su obra misionera sobre el mundo. La oración viene a entenderse así como *ejercicio de liberación interior y compromiso por el Cristo*: el jesuita se hace un nuevo Cristo y, como Cristo, asume, en una intensa disponibilidad, la tarea de su reino.

4. Víctimas de Cristo. Los reparadores

El modelo jesuítico ha podido presentarse con matices demasiado activos: es modelo de soldados que salen con Jesús por los caminos, anunciando, defendiendo y propagando el reino. Pero existen también otras personas que no pueden asumir este camino: los enfermos, los ancianos y también, en otro tiempo, las mujeres... ¿Cómo pueden vincularse a Cristo y entregarse por su reino? En esta perspectiva surge eso que pudiéramos llamar el *apostolado de la oración*: la misma plegaria se convierte en fuerza misionera.

Parece claro que, en un primer momento, ese «trabajo de oración» viene a entenderse como secundario, derivado. Los auténticos *caballeros* luchan por el reino; *los otros*, los que tienen miedo,

mujeres, niños e impedidos, deben ayudar con la plegaria, como Don Quijote ha señalado en el pasaje genial de su batalla contra los gigantes, al decirle a Sancho: «Ellos son gigantes; y si tienes miedo, quítate de ahí, y ponte en oración en el espacio que yo voy a entrar con ellos en fiera y desigual batalla» (*Don Quijote*, I, 8).

Significativamente, ese *apostolado de oración* lo han realizado de manera más intensa las mujeres. Mientras los varones combatían por el reino, ellas rezaban en conventos de clausura o casas resguardadas. Es normal que los jesuitas nunca hayan querido mujeres en su compañía. No han querido mujeres, pero han sido en gran parte inspiradores de una espiritualidad reparadora (vinculada al Corazón de Jesús o a la eucaristía), que ha sido especialmente cultivada por mujeres desde finales del siglo XVIII.

La reparación se ha vinculado al *sufrimiento de Jesús* que, siendo caudillo victorioso, aparece, al mismo tiempo, como varón de sufrimientos. Sigue padeciendo a lo largo de la historia allí donde los hombres le niegan, le rechazan, le combaten, en una sociedad que empieza a presentar ya rasgos anticristianos o, quizá mejor, antieclesiales, sobre todo a partir de la revolución francesa. Significativamente, en el contexto de esa revolución ha surgido la Congregación de los Sagrados Corazones (Picpus), cuya misión fundamental es ésta: «Todos los miembros de la congregación se esfuerzan por imitar la vida oculta de Jesucristo, reparando con la adoración perpetua del Santísimo Sacramento los agravios inferidos a los Sagrados Corazones de Jesús y de María por los crímenes enormes de los pecadores» (*Constituciones*, 3).

Dentro de aquella sociedad, los crímenes de los pecadores se encontraban asociados a la lucha antieclesial y el sexto mandamiento. El pecado primordial era el rechazo de la sacralidad cristiana: blasfemias, críticas en contra de la iglesia, profanación de los sacramentos, persecución contra el clero, etc. Al lado de ése, estaba el otro gran pecado: la disolución de las costumbres, sobre todo en ámbito de vida familiar y sexual.

En ese mundo, *Cristo sufre* y sigue padeciendo su cruz sobre el gran campo de la historia: es signo de

dolor su corazón herido, atravesado, por los grandes pecados de los hombres; y signo de dolor es su abandono y soledad en el sagrario. Por eso, como gesto de piedad y *apostolado* viene a presentarse la acción reparadora de los fieles y, de un modo especial, de los nuevos institutos religiosos femeninos, y también masculinos, que van surgiendo a lo largo de todo el siglo XIX.

Los reparadores se hacen *víctimas con Cristo*: asumen su mismo gran dolor, lo traducen en su vida y le acompañan así con una vida oculta y escondida de amor hasta el extremo. Amar es imitar los sentimientos de Jesús (cf. Flp 2, 5), conformando nuestra vida con su vida interna, de entrega dolorida y obediente en manos de Dios Padre. Me hago víctima con Cristo y de esa forma le reparo, le acompaño, reparando el gran pecado de aquellos que pretenden hacerse triunfadores y borrar las huellas de ese Cristo sobre el mundo.

Triunfa así la espiritualidad del amor oculto, tan característica del siglo XIX. Parece que la sociedad se separa de la iglesia: brotan las revoluciones en Europa y en América; triunfan las tendencias liberales. Pues bien, muchos suponen que la iglesia debe replegarse, descubriendo así el amor de Cristo como amor abandonado, oculto, rechazado.

Esta perspectiva nos parece *radicalmente acertada*. Lo que importa de verdad no es la tarea externa de la iglesia, en un plano social que es muy distinto de aquello que antes era. Hay una interioridad, una transparencia cristiana que los fieles deben descubrir: Cristo no se encuentra en los triunfadores, sino en los arrojados del mundo y humillados. Sin embargo, al lado de eso descubrimos que *en aquella perspectiva había un riesgo* que nos lleva al modelo que después estudiaremos: Cristo sufre no sólo porque hay hombres que persiguen a la iglesia y se comportan de manera libertina; sufre, sobre todo, porque hay pobres, hambrientos, oprimidos, exiliados y cautivos, como dice Mt 25, 31-46. Pero dejemos ese nuevo aspecto del problema y pasemos a los grupos de tipo reparador. ¿De qué viven? ¿En qué trabajan?

Su *trabajo primordial* consiste en ofrecer compañía de amor y solidaridad a Jesucristo. Por eso se

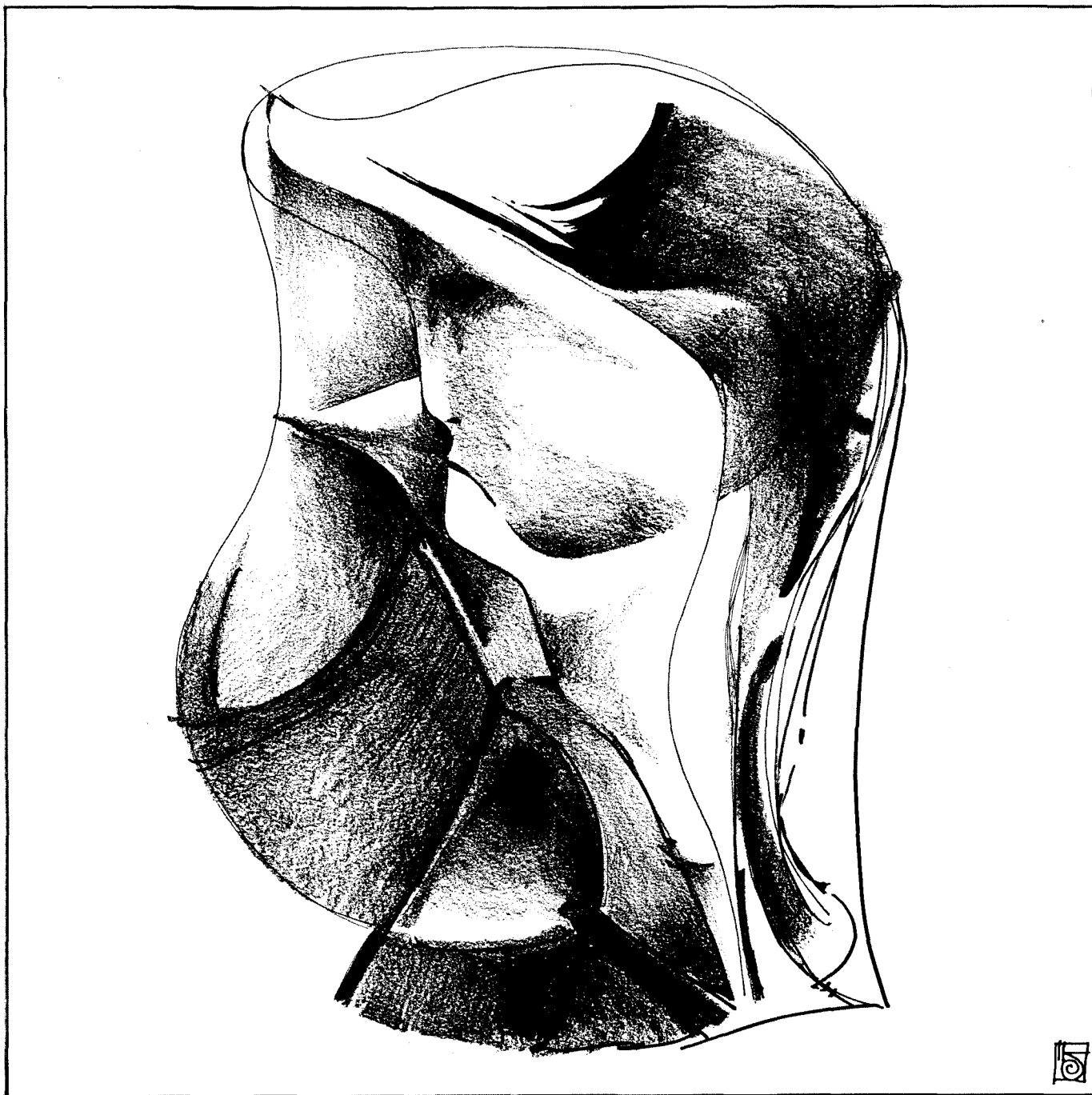
organizan en comunidades que puedan mantener la adoración perpetua de la eucaristía: su misma oración es su tarea; a través de la oración siguen a Cristo y colaboran en su empresa redentora, conforme a la palabra que Pablo o su discípulo dijeron en contexto algo distinto: «Voy completando en mi carne mortal lo que falta al sufrimiento de Cristo» (Col 1, 24).

¿*De qué viven estos religiosos reparadores?* Unos trabajan, otros se mantienen de limosnas, conforme a los modelos antes indicados. Pronto descubrimos, sin embargo, un nuevo dato: muchos comienzan a realizar una función que va adquiriendo carácter social y apostólico: la enseñanza. De esa forma integran reparación y caridad, en un camino que culmina en el próximo modelo.

5. Caridad redentora. Oración y servicio a los pobres

Llamamos redentores a los grupos de cristianos que, desde el comienzo de la iglesia, han interpretado el seguimiento de Jesús en forma de servicio a los pequeños de la tierra. Por eso, aceptando el valor apostólico de Mt 28, 16-20 (haced que todos sean mis discípulos...), lo entienden a partir de Mt 25, 31-46, donde Jesús se identifica con los pobres y pequeños de la tierra. Desde esa perspectiva reinterpretan la exigencia «reparadora» de ayudar y consolar a Cristo: le consuelan sirviéndole en los pobres de este mundo. Así surgieron los redentores del siglo XIII (trinitarios y mercedarios), los hospitalarios del XVI-XVII y todos los institutos de la caridad que siguen de algún modo el carisma de san Vicente de Paúl. Nosotros, en perspectiva redentora, tomaremos como clave hermenéutica el modelo de oración-caridad de san Pedro Nolasco, fundador de los mercedarios.

El *trabajo* que realizan se explicita como *ayuda al hombre*, en la línea de Mt 25, 31-46. De esa forma «cuidan» de la creación de Dios que sufre en los necesitados de la tierra. En esa perspectiva, su *oración* intenta descubrir a Cristo en los cautivos de la historia. Jesús no es simplemente una persona que hace tiempo ha muerto por nosotros. Es amigo que



padece con aquellos que padecen: es hambriento en los hambrientos, enfermo en los enfermos, cautivo en los cautivos.

Por eso, la oración consiste en venerar a Cristo en los perdidos de la tierra. Normalmente pasamos por la vida como ciegos, incapaces de ver lo que se esconde en la existencia de los otros, ocupados sólo en nuestras propias opiniones y problemas. Pues bien, un día descubrimos a Cristo en el misterio de dolor de nuestra tierra. De esa forma, la gloria de Dios se transfigura y brilla precisamente en lo que está (parece estar) más alejado de esa gloria: la miseria de los hombres.

Este es el nuevo misticismo de los cristianos redentores que viven la oración como experiencia de Jesús en los enfermos-exiliados-cautivos que se encuentran a su lado. Estos son los que traducen su oración en exigencia activa, en compromiso de ayuda a los perdidos. Esto implica una *actitud pasiva*: el orante asume como propios de Jesús y propios de su mismo corazón los sufrimientos de los hombres. Hay en esta «compasión» un elemento primordial de solidaridad humana y de vivencia del misterio de Dios que se ha encarnado para asumir nuestros dolores. La pasión del mundo viene a presentarse como una pasión de Dios, y así la descubrimos en hondura de plegaria. Lógicamente, el orante ha de asumir un *gesto activo*. Sabe que Jesús ha liberado a los hombres plenamente, pero sabe también que la palabra y gesto de Jesús debe expresarse en cada uno de los gestos de ayuda interhumana.

Por eso, el contemplativo se convierte en hombre activo. Vive el misterio de Jesús desde la entraña de la vida y sufrimiento de la tierra; asume como propios todos los aspectos de la ayuda a los que están necesitados; sufre donde sufren los enfermos y pequeños; les ofrece el gesto de su ayuda.

De esa forma, la solidaridad orante se convierte en *solidaridad y urgencia redentora*. No basta con sentir que nuestra vida está pendiente de Jesús; ha de encontrarse pendiente de los pobres. Así podremos vibrar por los dolores de la historia. Nuestra oración será una especie de inmensa caracola marina en que se escuchan las olas del mundo y las angustias de los hombres. Se trata de aprender a con-

sufrir: ampliar el corazón, ensanchar por dentro el alma, sentir hondo el latido de opresión y búsqueda del mundo.

Este modo de asumir el sufrimiento de los otros no es un masoquismo enfermo, sino signo de más alta vivencia espiritual, de un humanismo más profundo. Muchas veces vamos destruyendo la vida unos a otros; no queremos escucharnos ni sufrir el sufrimiento ajeno. Sólo el día en que lo hagamos, sólo el día en que el dolor del oprimido nos impulse a caminar, comenzaremos a vivir y construir un mundo nuevo.

Esta solidaridad se convierte en *gesto de presencia*. Los hombres nos hallamos solos, nos vamos hundiendo en la impotencia de nuestro activismo egoísta. Estamos muy aislados y no hay nadie que se ocupe de ir tendiendo puentes de acogida, escucha mutua. Pues bien, esta es la tarea para los orantes redentores: ellos convierten la oración en experiencia de encuentro profundo con los otros (con los pobres). No basta con sentir con los demás; es necesario acompañarles. No basta con saber lo que hay por dentro del que llora; es necesario ofrecerle una presencia de palabra, cariño y asistencia.

Por eso, *orar implica aprender a convivir*. Se rompen las barreras de la vida individual, de los pequeños grupos que se enfrentan unos con los otros. De esa forma penetramos en la vida del que se halla a nuestro lado, comenzando una existencia compartida: lo mío es suyo, se lo ofrezco; su dolor es mío, se lo asumo. Normalmente, si el otro está necesitado, he de empezar a ofrecerle lo que tengo: acogeré su dolor, le ofreceré mi presencia; acogeré su pena, le daré mi cercanía. Lo haré de una manera respetuosa, sin buscar protagonismos, sin crear dependencias, sin trazar imposiciones.

Este camino es necesario en el proceso de eso que llamamos la *contemplación redentora*. El encuentro de amor con Jesús se ha de expresar en formas de encuentro con el otro, ante todo con el más necesitado. Ofrezco lo que soy y lo que tengo, en gratuidad, sin imponer mis convicciones, sin buscar formas ocultas de dominio sobre el otro. De ese modo irá surgiendo una existencia redimida, liberada.

Sobre este fondo adquieren su sentido y se vuelven necesarias las *acciones más concretas de liberación*, aquellas formas de asistencia (acogida, ayuda material...) que expanden y explicitan la tarea de la vida compartida. Son formas que podrán variar y variarán con el transcurso de los tiempos y las mismas situaciones económicas, sociales, ideológicas del mundo. Pero a través de ellas procuramos expresar nuestra oración: hallamos a Jesús en los que sufren; le ayudamos ayudando, redimiendo a los que están necesitados. Así vino a mostrarlo Pedro Nolasco en los primeros años del siglo XIII: aprendió a orar al descubrir al Cristo sufriente (crucificado, eucarístico) en el mismo dolor y opresión de los cautivos; por eso explicitó su hondura de oración en la tarea de librar a los cautivos. Oración y trabajo se juntaron para siempre en la exigencia de la acción liberadora.

6. Oración liberadora. Encarnación y liberación

El modelo anterior sigue teniendo su vigencia, pero debe explicitarse de manera cuidadosa en un camino donde adquieren toda su importancia tres observaciones.

La primera pertenece al *misterio cristológico*. Nosotros no debemos llamarnos redentores o liberadores. Redentor es Cristo, el Hijo de Dios que se ha entregado por los hombres, encarnando su misterio en nuestra misma historia humana. Pues bien, ese misterio de Cristo son los pobres, los hambrientos-exiliados-desnudos-enfermos-cautivos de Mt 25, 31-46: son ellos los que salvan nuestra historia; nos «evangelizan» ofreciéndonos al mismo Hijo de Dios en su dolor, en su miseria. Por eso, estrictamente hablando, no somos nosotros los que les libramos. Ellos nos libran de la lucha de la vida, de la idolatría del poder, del egoísmo del dinero; de esa forma son principio y garantía de nuestro cristianismo.

La segunda observación alude a lo que pueden llamarse *actividades de tipo asistencial*, interpretadas de manera puntual: doy comida a unos hambrientos, curo a unos enfermos, visito a unos cautivos... pero sin cambiar a fondo la existencia. Dejo

que el mundo siga como estaba y me limito a mejorarlo en unos pocos casos. Me declaro incapaz de transformar de un modo directo las estructuras de la historia, que ha sido siempre así, que así será por siempre en el futuro; por eso me limito a curar o liberar a algunos hombres que están más oprimidos. Ciertamente, esa postura asistencial se encuentra llena de sentido: lo que importa es ayudar muy en concreto a los que están necesitados. Pero si sólo hiciéramos así, ayudando a algunos pocos y dejando que el conjunto de las estructuras sigan como estaban, no seríamos ya fieles a Jesús y su evangelio.

Jesús *cuidó en concreto* a algunos pobres (enfermos, leprosos, marginados...), anunciando, al mismo tiempo, y preparando *el gran cambio estructural* del reino. Por eso le mataron: porque su palabra y gesto iban quebrando la estructura de seguridades sociales, religiosas y económicas del mundo de su tiempo (judaísmo oficial, imperio romano). Lo mismo ha de pasarnos a nosotros, si queremos llamarnos redentores: realizamos unos gestos de carácter asistencial, pero, al mismo tiempo, promovemos un cambio estructural que abarca al hombre entero, en apertura al reino.

Con esto pasamos a la tercera observación: las actividades redentoras (de tipo asistencial) deben encontrarse dirigidas hacia un ámbito más amplio de *liberación integral*, en que se incluye el mismo cambio de estructuras de la sociedad y de la historia. De esta forma, la oración se vuelve principio redentor, una exigencia de *liberación completa* que, partiendo de los pobres de la historia, implica un cambio intenso, profundo, de estructuras.

Al llegar aquí, las palabras quiebran y han de hablar los hechos. No podemos fijar una teoría de liberación universal, con unos pasos, unas metas ya fijadas de antemano. Además, esa «teoría fundante» sigue siendo la muerte y pascua de Jesús, el Cristo; por eso sabe de liberación el que ha aprendido a orar en esta línea de encuentro con Jesús, en el camino de los pobres de la historia.

No podemos trazar una teoría integral, pero debemos iniciar unos caminos, de manera que la misma praxis, alumbrada y dirigida desde Cristo, nos enseñe los pasos que después iremos probando en el

camino. No hay teoría integral, pero puede haber análisis parciales que nos capaciten para enfocar mejor los temas. En esta perspectiva del análisis parcial, la teología de otro tiempo ha utilizado el modelo cosmológico, pagano, de Aristóteles, y pienso que lo ha hecho con razón, con sumo acierto. Pues bien, la teología y praxis cristiana de este tiempo puede utilizar también un tipo de análisis marxista (si es que pareciere conveniente), en plano sociológico. Es claro que el marxismo no ha encarnado la verdad, como tampoco la encarnaba en otro tiempo el pensamiento aristotélico; pero puede ayudarnos a encontrarla en un camino abierto a Jesucristo.

La misma oración nos hace libres con respecto a todos los esquemas precedentes. Creemos que Jesús está encarnado en los pobres de la tierra; por eso no creemos ya en las estructuras sacrales o sociales que pretenden imponerse sobre el mundo para siempre; ni creemos en un tipo de estructura ontológica marxista, interpretada como «materialismo dialéctico», verdad originante y final de nuestra historia. Creemos en Jesús que está encarnado entre los pobres de la tierra y por eso queremos encontrarle verdaderamente en ellos.

De esta *encarnación* ya hemos hablado, en plano de oración, en el modelo precedente: se trata de vivir entre los pobres, de acogerles, escucharles, responderles, descubriendo en ellos la presencia de Jesús crucificado, como salvador de nuestra historia. Esta es la raíz de todas las acciones posteriores, el lugar hermenéutico en que viene a desplegarse y se ilumina el sentido de la vida, el valor de la persona, el futuro de los hombres.

La encarnación implica *acción liberadora*: asumo la presencia de Cristo en los pobres para iniciar con ellos un camino de transformación pascual donde se juzgan y superan todas las actuales estructuras de la historia. No soy violento en el sentido impositivo, militar, guerrero. No soy violento, porque creo en el «poder más alto» de Jesús y su palabra, conforme al evangelio. Pero, al mismo tiempo, y en razón de esa misma no violencia creadora, estoy convencido de que deben cambiar las estructuras de la historia: las formas de producción económica, los modelos de división social, los tipos de

razón y pensamiento que se emplean de ordinario. Más aún, estoy convencido de que deben acabar y destruirse los modelos actuales del estado, tanto en ámbito burgués como en los llamados países comunistas; han de cesar los pactos militares, disolverse los ejércitos, etc.

Todo esto pertenece a mi *esperanza*, más que a mi actuación directa, pero es una esperanza que vivo desde ahora en mi plegaria y expreso en mi palabra. Es una esperanza que quiero articular en mi conducta, en los detalles de mi vida, en la manera de portarme con los otros. Ciertamente, pienso que el cambio está lejano y, de algún modo, pertenece a los misterios del reino que sólo Dios conoce. Pero, al mismo tiempo, quiero esforzarme en expresar esta esperanza y compartirla jubilosamente con los otros creyentes, mis hermanos, en celebración de pascua. Quiero compartirla también en el camino concreto de mis obras, mis trabajos, cooperando con aquellos que comparten los mismos ideales, en ámbito de iglesia y vida humana.

Un libro de otro tipo debería concretar y articular de un modo operativo estos principios de esperanza. Pero ahora trato de oración y así en un plano de oración quiero dejarlos, de manera que los mismos lectores-orantes los concreten en el campo de su vida personal, familiar, económico-social, ideológica y política.

7. Conclusión. Sólo en amar es mi ejercicio

No quiero ya exponer otro modelo, sino hablar de aquello que vincula y plenifica a todos los modelos anteriores: el *amor* en gratuidad, la gracia de la vida. En el camino del espíritu se ha dicho normalmente que el hombre no conoce con ideas, sino por experiencia de amor y corazón. A este nivel, teoría y praxis son lo mismo: lo mismo es oración (conocimiento) que acción y compromiso en favor de los demás (amor). Como simple ilustración de esta experiencia, quiero presentar en esta nota conclusiva dos palabras primordiales de la tradición cristiana. La primera es de Pablo:

Aunque hablara las lenguas de los hombres y los ángeles, si no tuviere amor, soy como bronce que hace ruido o platillos estridentes. Si hablara en profecía y penetrara todos los secretos y misterios; si actuara en fe, de forma que pudiera trasladar montañas, pero no tuviera amor, yo no soy nada. Si yo diera en limosna todo lo que tengo, si llegara a dejarme quemar vivo, pero no tuviera amor, nada me sirve. El amor es paciente, es afable... (1 Cor 13, 1-4).

Todo se puede camuflar, todo se puede convertir en expresión de vanidad, en búsqueda egoísta de dominio. De esa forma pervertimos a veces lo más santo: la palabra religiosa (hablar en lenguas), la acción sacral (obras de fe), las mismas caridades (darme en llamas por los otros). Pervertimos la vida y nos hacemos juguete refinado de egoísmos superiores. Por eso, hay que volver a lo fundante: el *amor* en gratuidad, más allá de unas acciones que los hombres podemos convertir en medio de poder y destrucción interhumana.

Ese amor desnudo es *la oración cristiana verdadera*. Conocer es amar, decían nuestros clásicos. Orar es amar, seguimos diciendo nosotros. Todo lo demás es accesorio, puede ser engaño. En esta perspectiva se sitúa el orante verdadero de Juan de la Cruz:

Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio
(*Cántico*, 28).

No tengo otro oficio: no soy monje, ni contemplativo; no me importan las acciones del apostolado, ni los gestos exteriores de la caridad liberadora. ¿Por qué? Porque ya *sólo en amar es mi ejercicio*: en ese amor se ha condensado y realizado todo: la vida como gracia que recibo y como ofrenda gratuita que comparto con los otros.

Esto es orar: vivir el ejercicio del amor, en actitud de gozo, libertad y transparencia. Por eso, «ya no guardo ganado»: no me angustio, ni deprimó, ni destrozo por las cosas. Estoy en manos del amor de Dios y en ese amor yo me he arrojado, en actitud de

servicio enamorado. Por eso, cuando digo que he empleado «todo mi caudal en su servicio», estoy hablando de un amor activo que me junta, me vincula (me enamora) con los hombres que caminan a mi lado y están necesitados, dentro de la historia.

APLICACION

● *Plano teórico*. Precisar y reformular el esquema precedente a partir de la propia experiencia. Otras formas de vincular oración y trabajo dentro de la iglesia: modelo franciscano, nuevos movimientos eclesiales...

● *Plano de vivencia*. A nivel personal, ¿cómo se vinculan en mi vida oración y trabajo?; ¿cómo los vincula mi familia, mi comunidad, mi grupo humano? En cierto momento de la iglesia, muchos contemplativos (personalmente hasta santos) han vivido y orado a costa del trabajo y sufrimiento de los pobres (*siervos, esclavos, asalariados sin jornal fijo*, etc.). ¿Podiera darse una situación semejante en nuestro tiempo, en nuestra propia forma de vida como occidentales que aprovechan la pobreza del tercer mundo?

● *Plano de acción*. Sería conveniente trazar un esquema de conducta a nivel personal, comunitario, eclesial... que precise las implicaciones que deben existir entre oración y trabajo.

LECTURAS

Prescindimos de los trabajos de tipo histórico sobre las tradiciones aquí estudiadas. Podrán encontrarse indicaciones en bibliografía a temas 3, 12, 14, 15. Asumimos la bibliografía del tema anterior y citamos solamente algunas obras más significativas en la línea de una espiritualidad de la liberación:

F. Betto, *Oração na ação*. Civ. Brasileira, Rio de Janeiro 1977.

L. Boff (ed.), *A oração no mundo secular*. Vozes, Petropolis 1975.

E. Bonnín (ed.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*. DEI, San José de Costa Rica 1982.

J. M. Castillo, *Oración y existencia cristiana*. Sigüeme, Salamanca 1979.

- J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*. Paulinas, Madrid 1986.
- J. Espeja, *Espiritualidad y liberación*. San Esteban, Salamanca 1986.
- S. Galilea, *El camino de la espiritualidad*. Paulinas, Bogotá 1985.
- A. Guerra (ed.), *Oración cristiana para tiempos nuevos*. Ed. Espiritualidad, Madrid 1976.
- G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. CEP, Lima 1983 (Sígueme, Salamanca 1985).
- N. Jaén, *Hacia una espiritualidad de la liberación*. ST, Santander 1987.
- J. B. Metz y K. Rahner, *Invitación a la oración*. ST, Santander 1979.
- X. Pikaza, *Camino de liberación*. Verbo Divino, Estella 1987.
- J. Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Sal Terrae, Santander 1985.
- Id., *La oración de Jesús y el cristiano*. Paulinas, Bogotá 1981.
- Id. (ed.), *Oración cristiana y liberación*. DDB, Bilbao 1980.

Índice general

Prólogo	7	II. CRISTO, LA ORACION CRISTIANA	71
1. Introducción. ¿Una carrera de obstáculos?	9	7. María, la oración mesiánica	75
1. Obstáculos	9	1. Diálogo con Dios	75
2. Problemas	13	2. Oración comunitaria	77
3. Caminos	17	3. El Magnificat, oración mesiánica. Momentos	80
2. Esquema general: cuatro elementos	22	4. El poder de la oración	82
1. Elevación	22	8. Jesús, la oración encarnada	85
2. Pasividad	24	1. Presupuestos	85
3. Encuentro	26	2. Encuentro con el Padre	87
4. Recuperación	28	3. Descubrimiento de la propia vocación	88
I. ESPACIOS DE ORACION	31	4. Apertura hacia los hombres	90
3. Oración de la naturaleza. Francisco de Asís	33	5. La oración de Jesús. Notas y momentos	93
1. El hombre práctico	33	9. Padrenuestro, la oración del reino	95
2. El esteta. Actitud filosófica	35	1. Elementos principales. Invocación y peticiones	96
3. El hombre religioso	36	2. Peticiones teológicas (en voz pasiva)	99
4. Hermano sol, hermana luna. El canto de Francisco	38	3. Peticiones históricas (en voz activa)	101
5. Conclusión	42	10. Eucaristía, oración de la Iglesia	106
4. Oración de interioridad	44	1. Momentos básicos	106
1. Vida interna. Su camino	45	2. Trasfondo trinitario	107
2. Interioridad cristiana. Sus momentos	48	3. Pasado, presente y futuro de Jesús	108
5. Oración comunitaria	53	4. Presencia de Cristo. Los signos del vino y del pan	110
1. Principios	54	5. Nota final. Oración de misterio	113
2. Notas	55	11. La oración, experiencia trinitaria	116
6. Oración desde la historia	63	1. Confesión de fe. Rezo el credo	116
1. Israel, descubrimiento de la historia	64	2. Creo en Dios Padre	118
2. Oración cristiana de la historia. Elementos	66		

3. Creo en Dios Hijo, Jesucristo	120	IV. EL HOMBRE, SER ORANTE	175
4. Creo en el Espíritu Santo	123	16. Oración de petición	177
III. CAMINOS DE ORACION	127	1. La petición, misterio religioso	177
12. Oración vocal, oración de las imágenes. La tradición ortodoxa	129	2. La petición, un modo de colaborar con Dios	179
1. Oración vocal. Sus tipos religiosos	130	3. Notas de la petición	180
2. Fórmulas de oración vocal. Repetición y trascendencia	132	4. Petición y entrega personal. La oración del perdón	182
3. La oración de las imágenes	137	17. Oración de la alabanza	186
13. Oración celebrativa. Liturgia de las horas	141	1. Alabanza	186
1. El nuevo formulario litúrgico	142	2. Adoración	188
2. Consagración del tiempo	143	3. Bendición	189
3. Acción de los orantes	147	4. Glorificación	191
4. Conclusión. Anotaciones prácticas	149	5. Acción de gracias. Eucaristía	192
14. Meditación: encuentro con el Cristo. Ignacio de Loyola	151	18. Oración y trabajo. Fundamentos	196
1. Meditar sobre Jesús. Ignacio de Loyola	153	1. El trabajo	197
2. Principio sensible	155	2. La oración	198
3. Reflexión intelectual	156	3. Oración y trabajo	201
4. Vivencia contemplativa	158	4. Oración, trabajo y fraternidad. Historia y actualidad del tema	203
5. Compromiso de la voluntad	160	19. Oración activa: encarnación y liberación	208
15. Contemplación cristiana. Teresa de Jesús	164	1. Ora et labora. Los monjes	208
1. Perdidos en el mundo	166	2. Un palomar de Dios. Místicos en comunidad	210
2. Amor activo. Entrega del hombre	167	3. Ad maiorem Dei gloriam. Liberados para hacer apostolado	211
3. Crisis de amor. Ruptura de niveles	168	4. Víctimas de Cristo. Los reparadores	213
4. Amor pasivo. Acción de Dios	170	5. Caridad redentora. Oración y servicio a los pobres	214
5. Matrimonio de amor. Contemplación perfecta	172	6. Oración liberadora. Encarnación y liberación	217
		7. Conclusión. Sólo en amar es mi ejercicio	218