

Centro Teológico San Agustín

XXVII Jornadas Agustinianas



**LA ORACIÓN, UNA VENTANA
ABIERTA A LA ESPERANZA**



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

LA ORACIÓN, UNA VENTANA
ABIERTA A LA ESPERANZA

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios.*
2. *Dios, Nuestro Padre.*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad.*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso.*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana.*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización.*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento.*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte.*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después.*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*
13. *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación.*
14. *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización.*
15. *Dos amores fundaron dos ciudades.*
16. *«Creo... Creemos... La FE, puerta siempre abierta...».*
17. *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo.*
18. *Sed Misericordiosos. Solo la misericordia puede cambiar el corazón.*
19. *Los Agustinos en el mundo de la cultura.*
20. *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional.*
21. *El transhumanismo en la sociedad actual.*
22. *Eutanasia ¿desafío a la vida?*
23. *El papel de la mujer en la Iglesia.*
24. *La Iglesia y la sinodalidad.*
- 25/1. *El Espíritu Santo, vida de la Iglesia.*
- 25/2. *XXV Aniversario - Jornadas Agustinianas (1998-2023).*
26. *María, madre y modelo de vocación cristiana*
27. *La oración, una ventana abierta a la esperanza*

XXVII JORNADAS AGUSTINIANAS

Real Centro Universitario Escorial - María Cristina

San Lorenzo del Escorial (Madrid), 28 de febrero-1 de marzo de 2025

LA ORACIÓN, UNA VENTANA ABIERTA A LA ESPERANZA

Director

Manuel Sánchez Tapia, OSA



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN
San Lorenzo del Escorial (Madrid) 2025

© Centro Teológico San Agustín

Distribuye:

Editorial AGUSTINIANA

Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
Internet: <http://www.agustiniana.es>
E-mail: editorial@agustiniana.es

ISBN: 979-13-87725-00-6
Depósito Legal: M-3994-2025

IMPRENTA TARAVILLA, S.L.
Mesón de Paños, 6
28013 Madrid
E-mail: taravilla.sl@gmail.com

Impreso en España

*«Tu oración es una comunicación con Dios. Cuando lees,
Dios te habla; cuando oras, tú hablas a Dios»*

San Agustín (*enar.psal.* 85,7 [v.5]).

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
Presentación, Dr. P. Manuel Sánchez Tapia, OSA.....	11
PONENCIAS	
LECTOR Y ORANTE, P. Miguel Gumersindo de la Lastra Montalbán, OSA	19
LOS FUNDAMENTOS CRISTOLÓGICO Y PNEUMATOLÓGICO DE LA ORACIÓN CRISTIANA, Dr. D. Jaime López Peñalba	51
LA ORACIÓN EN LOS MÍSTICOS: CAMINO DE TRANSFOR- MACIÓN Y ENCUENTRO, Dr. P. Jerzy Nawojowski, OCD.....	81
LA TEOLOGÍA DE LA ORACIÓN DE LA LITURGIA DE LAS HORAS. TEORÍA Y PRAXIS, Dra. M. Carolina Blázquez Casado, OSA.....	105
ENSEÑANZAS SOBRE LA ORACIÓN CRISTIANA EN EL MAGISTERIO DE SAN JUAN PABLO II, Dra. D^a Carmen Álvarez Alonso	131
EN TU PRESENCIA, CANTARÉ AL SON DE TU MÚSICA. ALGUNAS CLAVES AGUSTINIANAS SOBRE LA ORACIÓN, Dr. Fr. Enrique Gómez García, OAR.....	181
ORACIÓN Y ESPERANZA, Dra. D^a M^a Inmaculada Moreno Rodríguez	219
ANEXOS.....	259
SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES	307

PRESENTACIÓN

DR. MANUEL SÁNCHEZ TAPIA, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

PRESENTACIÓN DE LAS XXVII JORNADAS AGUSTINIANAS

Buenas tardes a todos:

Sed bienvenidos a estas vigesimoséptimas «*Jornadas Agustinianas*» que este año versarán sobre la oración como ventana abierta a la esperanza. A lo largo de dos días, y en este incomparable marco histórico-artístico del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, vamos a vivir una experiencia de inmersión en este asunto tan apasionante para todos los cristianos y para todo hombre que desee vivir con hondura su existencia. Serán varias las conferencias que vamos a escuchar, las cuales indudablemente se verán enriquecidas por los momentos de convivencia que compartiremos en las instalaciones del RCU Escorial – María Cristina.

Esta tarde, justo después de esta breve presentación, vamos a detenernos a estudiar la temática orante en la Biblia. La segunda ponencia nos hablará de la oración como realidad antropológica que posee un eje cristológico y pneumatológico. En las jornadas teológicas de este año vamos a tener el privilegio de contar con el P. Santiago Cantera Montenegro, Prior de la Abadía benedictina del Valle de los Caídos, perteneciente también a nuestra localidad laurentina. Con él hablaremos de la oración en el ámbito de la vida contemplativa, tal y como la desarrollan los monjes del Valle. El final de la tarde de hoy vamos a dedicarlo a poner en práctica un rato de oración común con dos momentos diferenciados: primero un tiempo para la adoración eucarística en la Real Basílica del Monasterio y a continuación un tiempo para compartir el rezo de las vísperas en el incomparable marco del coro de dicho templo. Damos desde aquí las gracias a los PP. José Luis del Valle Merino, OSA (Prior del Real Monasterio) y Edwin de la Cruz Quezada, OSA (Rector de la Real Basílica) por posibilitarnos estos momentos de encuentro orante con Dios.

Mañana por la mañana comenzaremos centrándonos en la oración tal y como la experimentan y narran los místicos, para pasar a continuación a escuchar una ponencia relativa a la teología de la oración de la liturgia de las horas, ateniéndonos a dos aspectos, a saber: el marco teórico que la sustenta y el desarrollo práctico que la materializa. Tras un rato de descanso volveremos la mirada a uno de los grandes santos de la Iglesia del mundo contemporáneo: San Juan Pablo II. Estaremos atentos a los subrayados mayores de su propuesta oracional.

En una casa de Agustinos, como la nuestra, no podía faltar una conferencia centrada en el estudio de la oración en la espiritualidad de San Agustín. El obispo de Hipona tiene muchos y sabrosos registros espirituales vinculados a la oración, y el sábado por la tarde podremos fijarnos en los más destacados. La última ponencia de las jornadas de este año será la que conecta temáticamente la oración con la esperanza. Llevamos en la Iglesia muchos meses preparándonos orantemente para celebrar el Jubileo de este año 2025, que como todos sabemos lleva el título de *«Peregrinos de Esperanza»*. Al final de las jornadas se nos mostrará esa conexión intrínseca que nos permite indicar que, en efecto, la oración es una ventana abierta a la esperanza.

La Misa de clausura de este año será presidida por Monseñor José Antonio Álvarez Sánchez, Obispo auxiliar de Madrid. Desde estas líneas le agradecemos de corazón y muy sinceramente que sea él el que pone este año el broche de oro a esta experiencia de inmersión académica en dos temas tan decisivos para la espiritualidad cristiana.

El Papa Francisco, en el n° 24 de la bula *Spes non confundit* (la bula de convocación del Jubileo de este año 2025), afirma lo siguiente:

«La esperanza encuentra en la Madre de Dios su testimonio más alto. En ella vemos que la esperanza no es un fútil optimismo, sino un don de gracia en el realismo de la vida. Como toda madre, cada vez que María miraba a su Hijo pensaba en el futuro, y ciertamente en su corazón permanecían grabadas esas palabras que Simeón le había dirigido en el templo: «Este niño será causa de caída y de elevación para muchos en Israel; será signo de contradicción, y a ti misma una espada te atravesará el corazón». (Lc 2,34-35). Por eso, al pie de la cruz, mientras veía a Jesús inocente sufrir y morir, aun atravesada por un dolor desgarrador, repetía su «sí», sin perder la esperanza y la confianza en el Señor. De ese modo ella cooperaba por nosotros en el cumplimiento de lo que

había dicho su Hijo, anunciando que «debía sufrir mucho y ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; que debía ser condenado a muerte y resucitar después de tres días» (Mc 8,31), y en el tormento de ese dolor ofrecido por amor se convertía en nuestra Madre, Madre de la esperanza. No es casual que la piedad popular siga invocando a la Santísima Virgen como Stella maris, un título expresivo de la esperanza cierta de que, en los borrascosos acontecimientos de la vida, la Madre de Dios viene en nuestro auxilio, nos sostiene y nos invita a confiar y a seguir esperando».

Pidamos a la Virgen María y también a San Agustín que nos acompañen a lo largo de este fin de semana y siempre. Ojalá su ayuda e intercesión nos ayuden a todos los participantes en este encuentro teológico a ser hombres y mujeres que, desde la oración, levantan el vuelo existencial hacia horizontes luminosos y esperanzados. Muchas gracias.

Dr. P. Manuel Sánchez Tapia, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

PONENCIAS

LECTOR Y ORANTE

P. MIGUEL GUMERSINDO DE LA LASTRA MONTALBÁN, OSA
Centro Teológico San Agustín y Estudio Teológico Agustiniiano

RESUMEN:

Biblia y oración parecen encajar, pero en la práctica la biblia viene considerada solo como una ayuda para la oración y solo se llevan a la oración algunas frases del texto o algunas ideas. Una aproximación respetuosa al texto, con todas sus consecuencias, reconociéndolo como un lugar de diálogo puede ofrecer una nueva perspectiva para hacer de la lectura oración.

Palabras claves: Biblia, plegaria narrative, performativo, lectio divina, identidad, hermenéutica.

ABSTRACT:

Bible and prayer seems to fix, but in practical most times the bible is just a help for the prayer and only some sentences of the text or just the ideas are carried to the prayer. A respect approach of the text, with all it's consequences as a place for dialogue may offer a fresh perspective for making the reading a prayer.

Main arguments: Bible, narrative prayer, performative, lectio divina, identity, hermeneutic..

La segunda mitad del siglo XX experimentó una aproximación novedosa a la realidad del fenómeno de la comunicación humana y sobre todo a la relación con el texto escrito como diálogo¹. La nueva hermenéutica, unida a una cada vez mayor comprensión de la identidad del individuo han ido abriendo nuevos parámetros a la hora de establecer la forma en la que Dios y el hombre se relacionan. La Constitución sobre la Divina Revelación del Concilio Vaticano II abrió las puertas a un apasionante camino al colocar como punto focal de la revelación divina la voluntad de establecer una comunión entre el hombre y Dios. Dios no se manifestaba al hombre para informarle, sino que, en cierto modo, se revelaba para transformarle. Y esta función principal de la palabra encarnada se aplica de forma análoga a la palabra escrita. La Escritura volvió a recuperar su apelativo de «Sagrada» no tanto por sus contenidos sino porque se ofrecía como el espacio del encuentro con Dios. La Biblia volvía a ser ese monte donde la zarza arde sin consumirse y esa tienda de la presencia permanente de Dios.

También el concepto de oración se vio enriquecido. Esta voluntad de comunicación de Dios devolvía a la oración a la experiencia del diálogo y la alejaba del culto ritual. La oración es la experiencia de diálogo amigable y sin pudor se recuperan expresiones como «conversar con Dios», «tratar de amistad con quien sabes que te ama»² que por tiempo parecían reservados para quienes tuvieran una gran experiencia y disciplina espiritual. Colocar en primer término de este diálogo a un Dios empujado a la comunión con el hombre permitía que la acción

¹ Sobre la importancia de la hermenéutica de la segunda mitad del siglo XX se puede ver un resumen en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) cuando al comienzo del capítulo II hace un resumen de la hermenéutica contemporánea.

² S. Juan Crisóstomo lo define como «conversar con Dios» (Homilía sobre el Génesis 30,5); santa Teresa de Jesús como «tratar de amistad estando muchas veces con quien sabemos que nos ama» (Libro de la Vida, 8).

del Espíritu que grita (Gal 4,6) recuperara un protagonismo que el intelecto había usurpado durante demasiado tiempo.

Dadas así las cosas, si la oración es un diálogo amistoso y la Escritura es el lugar del encuentro, ambos elementos habrían podido desarrollar modos nuevos y enriquecedores de experimentar esta comunión con Dios. Y, sin embargo, no ha sido así. El catecismo del año 91 se limitaba a señalar que en la Escritura se encontraba el «alimento del alma» (CIC 131) y el lugar donde adquirir «la ciencia suprema de Jesucristo» (CIC 133). Y cuando habla de la oración, apenas se refiere a la Sagrada Escritura más que como una de las fuentes de la oración (CIC 2653-2654) pero dará la impresión de que una cosa es el Dios que habla (Escritura) y otro el hombre que responde (oración).

Tampoco el sínodo de la Palabra de Dios dedicó a la oración más que el número 24 en el que presentando este coloquio de Dios y el hombre viene a proponer que la Escritura pueda ofrecer palabras con las que el hombre pueda dirigirse a Dios. Y los nn. 86 y 87 en los que vuelve a proponer como método privilegiado de uso de la Escritura en la oración la *Lectio Divina* y vincula toda lectura orante de la Escritura a la celebración litúrgica.

Aunque parezca que sea de modo tangencial en los números 48 y 49 va a presentar una característica novedosa de la Escritura, la de transformar la vida del lector, una palabra «que toma a su servicio la vida del profeta» (VD 49) introduciendo un vínculo entre lectura bíblica y santidad de vida que permite al texto abandonar por un momento su función informativa y recuperar su dimensión performativa³.

En sorprendente contraposición, mientras no se han desarrollado los vínculos entre la oración personal y la Escritura, la presencia de la Escritura en la oración pública ha sido excepcionalmente rica. No sólo los rituales se han enriquecido sobremanera con textos bíblicos, sino que el mismo sínodo de la Palabra dedicaba veinte números a la presencia de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia (VD 52-71).

Si por un momento regresamos a la *Dei Verbum* quizás nos demos cuenta de la aproximación metodológica que ha provocado este desajuste. Hablando sobre los libros del Antiguo Testamento, el n. 15 decía que «los cristianos han de recibir devotamente estos libros,

³ Lo comenta SANTIAGO DÍAZ BARROSO, Para una hermenéutica vital de la Palabra: *vita lectio est vita bonorum* en *Estudio Agustiniano* 52 (2017) 431-490 donde desarrolla el principio hermenéutico de la santidad de vida que enuncia *Verbum Domini* 49.

que expresan el sentimiento vivo de Dios, y en los que se encierran sublimes doctrinas acerca de Dios y una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, y tesoros admirables de oración, y en los que, por fin, está latente el misterio de nuestra salvación» (DV 15).

La teología dogmática ha encontrado en estos libros esas «sublimes doctrinas» sobre Dios y la antropología teológica y la moral han encontrado «una sabiduría salvadora» sobre el hombre. Quizás porque buscaban información o nuevas formas de enfocar ciertos problemas y es evidente que el conocimiento del texto bíblico que tenemos en el siglo XXI se ha enriquecido sobremedida. Pero los «tesoros» de oración están todavía por descubrir.

1. LA BÚSQUEDA DEL TESORO

Resulta llamativo que pocas teologías bíblicas estudien de forma sistemática la oración como un elemento central del Antiguo Testamento⁴, no al menos al nivel de la alianza o del culto sacerdotal. En la mayoría de los casos se limitan a estudiar el libro de los salmos, aunque en la mayoría de los casos terminan por presentar una descripción de distintas situaciones humanas que puedan dar ocasión a dichas oraciones. Pero si la Escritura es un lugar de encuentro tiene que ser un lugar privilegiado de diálogo con Dios. Podemos aventurarnos en la búsqueda de esa oración bíblica.

La búsqueda de las palabras

El primer impulso a la hora de buscar estos «tesoros de oración» sería buscar las palabras adecuadas para este diálogo con Dios. En la Biblia podemos encontrar tanto palabras que Dios nos dirige como palabras con las que nosotros podríamos dirigirnos a Dios de forma conveniente. Podemos comenzar al leer el capítulo 20 del Éxodo y escuchar a Dios pronunciando las diez palabras sobre las que se fundamenta la estructura moral del pueblo y por tanto su identidad como «pueblo de Dios». Podemos leer el capítulo 11 del evangelio según Lucas para identificar inmediatamente la enseñanza concreta de la forma de oración que Jesús nos propone: «cuándo oréis rezar así» (Lc

⁴ D.F. O'KENNEDY, *Prayer: An Integral Part of the Old Testament*, *Scriptura* 59 (1996) p. 422.

11,1-4). El padrenuestro sería «la forma» de oración del cristiano, las peticiones más adecuadas y las palabras más precisas⁵.

Desde esta perspectiva, estas palabras serían tesoros admirables porque nos enseñan de qué modo podemos dirigirnos a Dios para obtener de él una respuesta favorable. Nos ponen en los labios expresiones que han sido utilizadas durante siglos en la historia de la Iglesia, palabras con las que quienes nos han precedido han configurado su experiencia de fe. En la forma como Mateo transmite la tradición del padrenuestro, esta oración viene a evitar que nos dispersemos con gran cantidad de palabras (Mt 6,7).

En su segundo libro sobre el Sermón de la Montaña, san Agustín utiliza este enfoque para comentar la oración del padrenuestro, analizando su estructura como una alabanza seguida de una petición, siguiendo un modelo de oración de petición común a todas las experiencias religiosas y que podemos identificar también en el modo en que el débil se dirige al poderoso para obtener su favor⁶.

Como si fuéramos auténticos buscadores de tesoros podríamos escudriñar página tras página buscando palabras que Dios nos dirija y palabras que dirigir a Dios. Y nos daríamos cuenta de lo acertada que es la expresión «*tesoros*», evidentemente porque dichas palabras son excepcionalmente valiosas, pero sobre todo porque no vamos a encontrar tantas ni va a ser sencillo establecer un diálogo con ellas.

Partiendo de las narraciones de los orígenes del libro del Génesis, las palabras con las que Dios se dirige a los distintos protagonistas de las narraciones suelen ser escuetas y muy concretas. En la mayoría de los casos tienen una formulación de mandato o decreto. El primer relato de la creación presenta un Dios ante quien no cabe el diálogo. Sus palabras son decretos que se ejecutan de forma inmediata. La estructura con la que está desarrollado el relato no deja espacio a una réplica o una intervención por parte de un interlocutor⁷. De hecho, si

⁵ En el sermón 58 San Agustín explica de este modo la precisión de estas peticiones «Habiéndonos formulado tales preces tan gran jurista, tenemos esperanza de ganar nuestra causa» (*Sermón* 58,1,1)

⁶ «En toda oración lo primero que se debe ganar es la benevolencia de aquel a quien pedimos y después decir lo que queremos pedir, lo cual se suele ganar con algún elogio a quien se dirige la oración y esto se acostumbre colocar al principio de la oración» (*Sermón de la Montaña* 2,4,15).

⁷ En todo el relato de Gn 1,1-2,4a nos encontramos con un uso continuado de yusivos en tercera personal singular que traducimos normalmente con formas impersonales y con imperfectos o perfectos consecutivos en la tercera persona masculina singular para

tratamos de imaginar algún interlocutor su única reacción tendría que ser el silencio y la obediencia, sin lugar para el diálogo. Una situación muy diferente es la que nos presenta el Pro 8 cuando la Sabiduría recuerda el momento de la creación y su participación en ella y lo hace con palabras de alegría, de gozo, que nos permiten imaginar una complicidad y cercanía⁸. Sí es posible imaginar una situación de diálogo en la creación, pero no se ha escogido esta forma literaria en el primer relato.

Tampoco el segundo relato de la creación facilita el diálogo. Dios reflexiona y realiza acciones, pero el hombre no interviene en la narración como sujeto agente, aparece como un mero espectador incluso en el proceso de la creación de la mujer. Cuando el capítulo 3 presenta la confrontación tras la transgresión, este primer diálogo entre Dios y el hombre se enmarca en un contexto de desconfianza, con el hombre escondido por su desnudez (Gn 3,10) y continúa en un continuo desvelarse de circunstancias desfavorables. No es un diálogo que invite al «trato de amistad».

Igual sucede en los textos legislativos. Los textos de la alianza, las leyes, estatutos y mandatos podrían ser palabras que Dios nos dirige, pero ante las cuales la reacción del lector sólo puede ser el silencio cómplice cuando esos mandatos aparezcan inmediatamente como razonables o más frecuentemente un sometimiento silencioso reconociendo la capacidad y autoridad de Dios de establecer sus leyes al margen del sentir humano. En cualquiera de los dos casos no son palabras que inviten al diálogo.

Y, sin embargo, las narraciones de los patriarcas asumen una familiaridad y una cercanía con la divinidad. No recurren a intermediarios para comunicarse sino que Dios se encuentra con ellos de forma espontánea, se les acerca en la noche o en mitad de la tarde, se les cruza en el camino y dialoga con ellos, especialmente en momentos

referirse a las acciones de Dios. No hay ningún otro personaje en el relato, hasta el punto que podría funcionar también como un relato de un proceso de reflexión dentro del mismo Dios como ha sido leído en algunos momentos de la historia.

⁸ En Pro 8,30 la Sabiduría describe su tarea como la de un «artesano». El término *'amon* se puede interpretar así, como hace la Vulgata con *artifex* pero el término que elige el griego para traducir es *armozausa*, que transmite la idea de estar juntos pero con el sentido de complicidad, de comunión, hasta el punto que se usa para hablar de la unión conyugal.

fundacionales⁹, aunque siguen siendo minoritarios en comparación con las narraciones de las acciones del patriarca.

La tradición profética nos va a ofrecer una posición distinta, una buena colección de palabras pronunciadas por Dios y que sí podrían ser usadas como parte de un diálogo como el que buscamos la oración. El profeta con frecuencia ocupa el lugar de Dios en ese proceso de conmover el corazón el hombre. De forma completamente contraria a las leyes, las admoniciones o las exhortaciones buscan una reacción dentro del corazón del lector, reacción que podríamos sintetizar en la expresión de *teshubah* de volver a Dios. De todos modos, igual que pasaba con los textos legislativos, la reacción a estos oráculos no es otra respuesta que la aceptación y el diálogo queda concluido con un sencillo *amén* que sin duda refleja una actitud de siervo fiel y de discípulo, pero no se puede considerar «hablar».

Un resultado similar podemos encontrar cuando nos fijamos en las palabras que los hombres dirigen a Dios. En este caso cambia la perspectiva y nos armamos de recursos para iniciar nosotros el diálogo. Podemos poner en nuestros labios las palabras pronunciadas por Salomón en Gabaón (1Re 3,9) para pedir sabiduría o la forma como Gedeón expone su debilidad para convertirse en líder del pueblo siendo el clan más pequeño de la tribu más pequeña (Jue 6,15). Es evidente que para poner esas palabras necesitamos vivir una experiencia similar a la del sujeto, en caso contrario no nos servirían.

Tomar prestadas estas palabras tiene la ventaja de marcarnos claramente los límites de nuestra oración y evitar que nuestras palabras puedan ser inapropiadas para los oídos de Dios. Exponer nuestras quejas con las expresiones de Job o del Qohelet nos dan la confianza de movernos dentro de unos términos aceptables para Dios y ponen límite a las mentiras que la tristeza puede poner en nuestros corazones. Sin embargo, en algunos casos como es el de Job, el discurso no se puede separar del resto del libro. El diálogo que Job tiene con Dios sobre el origen de su sufrimiento y que le lleva al inicio del discurso a pedir la muerte en el nacimiento (Job 3,11) y que sólo al final del largo

⁹ En el caso de Abraham, el único momento de auténtico diálogo cercano con Dios lo encontramos en Gn 18, tanto en la aparición bajo la forma del caminante como posteriormente en el diálogo la acción en Sodoma que viene explicado en Gn 18,17-19 como una acción de *instrucción* a Abraham sobre el modo de actuar de Dios.

discurso encuentra el contrapunto en el sometimiento a la grandeza de Dios manifestada en los capítulos 38 al 42.

Tomar una frase aislada de su contexto puede ayudarnos a iniciar el diálogo y puede expresar de forma muy precisa mi intención, pero de alguna forma cercena el texto, obvia la identidad de todo el relato. El texto que se nos ha transmitido no es una combinación de frases, sino que es un relato más o menos homogéneo unido en un proceso de tradición a otros relatos. Tomar unas frases para componer nuestro diálogo no sólo descarta el resto de las frases del texto, sino que, en cierta medida, fuerza la misma frase más allá de su intención original.

Veamos un ejemplo que se ha convertido en pilar de nuestra oración vocal: El Avemaría. Su estructura responde al modelo habitual de petición: en primer lugar, se busca la benevolencia del benefactor con alguna expresión que mueva su favor y en segundo lugar se expone de forma clara la petición: «Ruega por nosotros». Para conseguir este favor nos dejamos ilustrar por el evangelio de Lucas y tomamos prestadas las palabras con las que el ángel y la prima saludan a María. Ambos saludos —*llena de gracia y bendita entre las mujeres*— son claramente expresiones de reconocimiento y de admiración más que adecuadas para ganarnos el favor de la intercesora.

Para construir nuestra oración hemos tomado una frase de Lc 1,28 y la hemos sacado de su contexto y lo mismo hemos hecho con 1,42. Sin embargo, en el relato de Lucas, ambos saludos son paralelos, son dos miradas sobre la identidad de María: la primera es la mirada desde la perspectiva de los seres celestes —Dios y su mensajero— y la segunda desde la perspectiva de los seres terrenos —Isabel— que miran a María cada uno desde su perspectiva. El saludo inicial provoca la turbación porque no se explica bien el contenido de la gracia, el segundo saludo provoca el gozo porque el contenido de la gracia ahora sí es explícito: la bendición en la maternidad.

Nuestra oración la hemos construido deconstruyendo el texto y sus relaciones internas, descartando el mensaje en ese díptico de saludos. En línea de lo expresado por el n° 15 de la Dei Verbum la articulación en díptico de estos saludos encierra *sublimes doctrinas* sobre Dios, aunque ese inmenso tesoro para la oración, lo hayamos reducido a estas dos frases descartando todo el resto del relato.

Esta forma de oración es habitual en nuestra celebración litúrgica y no hay duda de lo fructífera que es. Pero tenemos que reconocer que con este método reducimos la aportación del texto bíblico a una serie

de expresiones afortunadas y no podemos hacer de la biblia la base de nuestro diálogo con Dios.

Se podría hacer un particular con el libro de los salmos. Debería ser diferente puesto que la forma literaria con la que están compuestos es la de oraciones¹⁰. El análisis de las formas literarias del salterio nos llevó a clasificarlos y reconocer que la dimensión de la súplica es minoritaria frente a otras dimensiones como la confianza o la aclamación. Pero es interesante fijarnos también en que el destinatario del salmo no siempre es Dios, no siempre se usa la segunda persona. Si nos alejamos de los salmos de súplica y confianza es frecuente que la forma del salmo parezca estar pronunciado delante de una asamblea.

Si tomamos como muestra la colección de salmos de ascensión o peregrinación y que podrían formar un cantoral para las peregrinaciones al templo —salmos 120 al 134— nos encontramos con que de los quince salmos sólo cuatro se dirigen directamente a Dios mientras que los demás suponen la presencia de un interlocutor distinto de Dios, quizás una asamblea de oyentes que podría ser la función que el lector debe desempeñar¹¹. El salmo 127 no le pide a Dios que construya la casa, declara la necesidad de que sea Dios quien la construye, pero el interlocutor no es Dios, es un supuesto lector al que se le invita a acoger la afirmación.

En el caso de los himnos de aclamación sucede algo similar. Tomemos como ejemplo el salmo 106. Comienza con una invitación a la reflexión (vv.1-3) seguido de una petición formal «Acuérdate de mí» (vv.4-5) que se retoma al final del salmo (vv.47-48). Pero el centro del salmo es un relato de la historia del pueblo —relato de infidelidad— y de la historia de Dios que siempre se mueve a compasión. Dentro del esquema de la súplica podría formar parte de la búsqueda de la benevolencia del benefactor, pero es demasiado largo —42 versículos— en comparación con la brevedad de las peticiones. Además, el discurso, no va dirigido a Dios sino a una imaginaria asamblea que escucha las gestas de Dios, aunque lo que realmente está escuchando es lo momentos en los que Dios, movido a la cólera por la infidelidad del pueblo, ha dado la vuelta a su intención y se ha mostrado misericordioso. Podría

¹⁰ Aun así, sólo en siete salmos (17, 86, 90, 102, 142, 143) el título incluye la palabra «oración», lo habitual es llamarlo «canto».

¹¹ Los salmos 120, 123, 130 y 131 son salmos de súplica dirigidos a Dios, los otros once parecen estar dialogando con hombres, que podría ser una asamblea, el propio salmista o un lector ideal al que queremos convencer.

ser un discurso que recordara a Dios su dimensión de misericordia, pero para ello habría sido más eficaz pronunciarlo en segunda persona, interpelando a Dios, como hace Moisés en el capítulo 32 del Éxodo¹². El cuerpo del salmo no puede tener la función de *ilustrar* a Dios sobre su pasado glorioso como agente de misericordia, el destinatario del relato es el mismo pueblo, el mismo oyente. La súplica del versículo 47 pide la restauración de un mal —el exilio— cuya causa viene confesada en el versículo 6 —*hemos cometido iniquidades*— lo que se reclama es la restauración de las consecuencias de nuestras pésimas acciones, pero la larga lista de situaciones similares en las que Dios ha actuado restaurando al pueblo lo que provoca es que el lector *normalice* este comportamiento por parte de Dios. El cuerpo del salmo ya no busca conmover a Dios para ganarnos su benevolencia, sino hacer comprender al oyente o al lector la forma normal de actuación de Dios para poder asumir como cierto el cumplimiento de su petición. La benevolencia es la reacción normal de Dios ante el pueblo arrepentido.

De nuevo el texto bíblico se nos queda corto para dialogar con Dios, más bien nos mueve realmente a un diálogo con nosotros mismos o quizás a un diálogo en nuestro corazón con Aquel que allí habita. La lectura se convierte así en *meditación* para quizás después, y sólo después, convertirse en diálogo. De este modo, el texto bíblico se presenta como una antesala al diálogo más que como diálogo en sí; se sitúa como un prólogo a la oración en lugar de oración en sí. La recitación de las palabras nos abriría al proceso de la meditación.

En el esquema tradicional de la oración, el punto de partida es la oración vocal en la que recitamos palabras que hemos recibido. De ahí pasamos a un proceso de reflexión interior¹³, un recordar las palabras en el corazón que llamamos meditación en el que estas palabras vuelven a ser recitadas y se abren a otras muchas palabras que generan un nuevo discurso. Podríamos comprenderla como un proceso de búsqueda sobre las preguntas esenciales de la vida humana, búsqueda para la cual contamos con dos instrumentos privilegiados: nuestra propia vida, que plantea las preguntas y el texto de la Escritura en el que buscamos las

¹² Ex 32,11 presenta a Moisés «debilitando» o «pacificando» esa cólera del Señor. Pero el texto está escrito como un diálogo dirigido directamente a Dios.

¹³ El catecismo de la Iglesia Católica presenta este esquema de oración en tres etapas: vocal, meditación, oración contemplativa (nn. 2700-2724).

respuestas. La etapa final de este proceso de reflexión o meditación será la oración contemplativa en la que cara a cara dialogamos con Dios

Este concepto de meditación como reflexión ha terminado imponiéndose como el modelo para entender la oración mental como proceso intelectual, que supone un alejamiento del texto que cumple un papel auxiliar para la reflexión posterior —así lo define el n.2705 del Catecismo— en lugar de ser la ocasión del verdadero diálogo. Más allá de alguna palabra o alguna expresión concreta, el texto en su conjunto sólo viene apreciado en tanto en cuanto ofrece ideas o temas de conversación. Esta ha sido la posición de las catequesis que el papa Francisco propuso entre 2020 y 2021 relativas al tema de la oración¹⁴ en las va desglosando un uso de los textos como ayuda para que el hombre exprese su relación con Dios.

Esta forma de introducir el texto en la oración considera sólo la dimensión informativa del lenguaje. El «hablar de Dios» que supone la palabra escrita viene considerado sólo en la medida que transmite conceptos y sugiere caminos de reflexión. Pero si la oración es diálogo, esto sólo va a suceder en un momento posterior a la lectura, en el bullir de ideas que la reflexión proponga tras la lectura o en el momento de la contemplación. El texto bíblico se convierte en el tema de la conversación y la lectura no es diálogo sino preámbulo. La tradición medieval de la *lectio divina* ha consagrado así un proceso de encuentro con Dios que «busca leyendo y encuentra meditando, llama orando y se abre en la contemplación»¹⁵. El momento de encuentro se sitúa alejado del momento de la lectura.

Una objeción importante a presentar es que esta aproximación, por muy tradicional que sea, presupone la necesidad de alcanzar algo más allá de la lectura del texto. Una necesidad de buscar y escudriñar la Escritura para descubrir algo más allá del diálogo que se produce entre lector y autor a través del texto. Como si el acto de lectura no fuera suficiente.

Y, sin embargo, la tradición de la Iglesia ha centrado su oración pública precisamente en la en la recitación vocal de los salmos, a la que en la reforma conciliar se le añadió esa no tan abundante colección

¹⁴ Entre el 6 de mayo de 2020 y el 16 de junio de 2021 el papa Francisco dedicó sus catequesis públicas al tema de la oración, presentando una síntesis de la tradición de la Iglesia. El 28 de abril de 2021 la dedicó a la oración mental identificándola con la meditación.

¹⁵ GUIDO EL CARTUJO, *Scala claustralium*, 2,2 en CIC 2654.

de oraciones recogidos de otros textos del Antiguo Testamento. No está prevista en la misma liturgia un proceso de reflexión y los momentos de silencio vienen más bien propuestos como espacios de contemplación o veneración que como tiempo para el proceso intelectual.

Partiendo de esta experiencia tal vez tengamos que buscar en la recitación de las palabras otro proceso, distinto del proceso reflexivo. De hecho, en la tradición bíblica, el concepto de *meditación* está estrechamente ligado a un repetir palabras, ya sea una queja repetida varias veces o un murmullo apenas mascullado entre dientes¹⁶. La imagen del hombre dichoso del salmo 1 *meditando* la Ley día y noche no es la del silencioso pensador ensimismado en sí mismo sino la de un murmullo continuo en los labios. Esta es la imagen detrás de la cual podemos situar Dt 30,14 «pues muy cerca de ti está la Palabra, en tus labios y en tu corazón para cumplirse». Los mandatos propuestos a lo largo del libro como camino para alcanzar la vida se van a realizar a través de una palabra presente en los labios que a través de estos descende al corazón. Ambos elementos son necesarios. La boca recita y permite el acceso y el corazón conoce y permite que el orante se apropie de la realidad de las palabras, las hace propias o, por decirlo de otro modo, se reconoce como destinatario de estas palabras.

En esta segunda perspectiva, el texto ya no se convierte en una ayuda al proceso de reflexión, no sólo ofrece el argumento para el pensamiento. El texto recitado y meditado o *murmurado* en el corazón permite al orante identificarse con el autor del texto, o más bien reconocerse en el autor del texto. El diálogo y el encuentro con Dios habían sido previos a la redacción del texto, el autor expresa el texto como fruto de este diálogo. El lector viene así introducido en este diálogo a través de la lectura del texto. La lectura ya no es búsqueda, ni la recitación puede ser llamada o convocatoria de una tú oculto o ausente, porque el proceso de lectura es consecuencia de un diálogo con una presencia. El texto es expresión de este diálogo en lugar de ser ocasión del mismo.

¹⁶ En el Antiguo Testamento se van a utilizar dos verbos que hacen referencia al sonido que se produce en la boca. El primero es el verbo *shyh* que se refiere a una manifestación como en el salmo 119,48, 148,3 y que sobre todo en el libro de Job se usa con un sentido de lamento. El otro verbo es *hgh*, que hace más referencia al ruido que se produce en la boca cuando se mastica o se masculla, el ronroneo de una paloma en Is 38,14 y 59,11. Ambos términos son sinónimos, como muestra el salmo 77,13.

La búsqueda de los modelos

Durante los años 2011 y 2012 el papa Benedicto XVI¹⁷ desarrolló una serie de catequesis sobre la oración. Su aproximación era eminentemente cristológica y por eso buscó *typoi* de Cristo en los personajes del Antiguo Testamento y en sus modos de rezar. Este es otro modo de indagar en ese «tesoro escondido» desenterrando de entre los numerosos modelos aquellos que podrían reflejar la misma acción del orante o del mismo Cristo. En su discurso se detiene en diversas escenas, en diversos personajes presentando en ellos distintos *modos de oración* que suponen diversas manifestaciones de la realidad humana en su relación con la divinidad.

Esta aproximación nos permite encontrar en el texto bíblico maestros que nos guíen sobre el modo de orar a Dios en cada una de las circunstancias de la vida. Elías será el maestro del celo del Señor, Job el maestro de paciencia, Moisés el modelo de intercesor, Jeremías el modelo de servidor decepcionado. Volviendo a la imagen de los tesoros escondidos el texto bíblico nos va ofreciendo un abanico de actitudes de oración para que escojamos la que necesitamos en cada momento y tomemos ejemplo de ellas.

Esta segunda aproximación nos permite ir más allá en el texto. Ya no sólo buscamos palabras, sino que vamos buscando el *relato ejemplar*. El texto no sólo nos presta ideas o temas de conversación, sino que nos ofrece una imagen en la que mirarnos. El texto viene a ser como un cuadro —aunque aún esté lejos de ser un espejo— en el que contemplar la actitud del orante. Se produce así un cierto diálogo con el relato en el que el lector puede compararse con el modelo, sentirse animado a adquirir sus cualidades o rechazar sus vicios. Sigue habiendo un elemento de abstracción mental que identifica los elementos del relato y se hace una imagen mental de la escena, pero que no llega a agotar la comunicación que la escena produce.

La escena del sacrificio de Isaac en Gn 22 apenas posee fórmulas de oración y sin embargo se convierte en un modelo de orante. La única frase que podemos rescatar como «fórmula de oración» sería la

¹⁷ Las catequesis sobre la oración fueron pronunciadas en la audiencia de los miércoles entre mayo de 2011 y junio de 2012. Se encuentran disponibles en www.vatican.va de y junio de .Se pueden consultar en formato digital en el sitio web de la Santa Sede comenzando el 4 de mayo de 2011. Fueron recogidas y editadas en BENEDICTO XVI, *Escuela de oración: Catequesis de Benedicto XVI sobre la oración*, Madrid 2012.

respuesta de Abraham a la pregunta de Isaac por el cordero de sacrificio: «Dios proveerá (para sí)» (Gn 22,8) y sin embargo esta frase no es más que uno de los elementos que diseñan este relato como ejemplo de sumisión a la divinidad, junto con la paternidad, el hijo único, el largo viaje y sobre todo la obediencia. La frase que Abraham pronuncia viene leída como una expresión de confianza integrándola dentro del ejemplo de hombre entregado a Dios.

El texto bíblico adquiere de este modo una mayor relevancia en el proceso de oración, pero aun así el texto sigue teniendo elementos superfluos para su función de relato ejemplar. En el caso concreto de Gn 22 Abraham seguiría siendo modelo si el sacrificio hubiera tenido lugar en la región de Sear en lugar de la región de Moria. Tampoco el viaje de tres días tiene más interés que alargar dramáticamente la espera del desenlace. Varios elementos del relato carecen de función ejemplarizante y una vez más el texto sigue siendo un preámbulo del diálogo, aunque en este caso sea un preámbulo que ya inicia el diálogo.

Pero si el texto es hablar de Dios, todos sus elementos podrían formar parte de este diálogo. La búsqueda de modelos en el texto bíblico vuelve a poner el foco del diálogo en el lector que busca y descarta los elementos que no le resultan útiles o significativos. El texto sigue teniendo una función secundaria puesto que algunos de sus elementos pueden ser descartados. De nuevo este diálogo está sometido a las inclinaciones del lector que adapta el texto, lo relee e incluso puede permitirse modificar algunos de sus elementos estructurales.

Para que el texto de Gn 22 esté en el centro de nuestro diálogo, necesitaríamos encontrar algún ejemplo en el hecho de que el viaje de tres días (Gn 22,4) sea consecuencia directa de la decisión de Dios de escoger un monte concreto (22,2). Este monte, que no presenta ningún elemento útil para nuestro ejemplo, se convierte en 22,14 en un lugar conocido y significativo desde los tiempos de Abraham hasta hoy. Y hay un significativo juego de palabras en el versículo 14 donde la expresión «Dios ve (para sí)» (22,8) termina siendo el nombre que Abraham pone al monte «Yhwh ve» pero que sus descendientes cambian por «Yhwh se deja ver». El análisis narrativo del texto evidencia que esta estructura del monte y del viaje es esencial en el relato. La importancia del lugar único de culto será esencial en la configuración del judaísmo tras el exilio. Por eso la temática del monte es central en este relato, aunque nuestra perspectiva ejemplarizante no haya sido capaz de destacarlo.

El texto se ha puesto a nuestro servicio y ha permitido que pasemos por alto uno de sus elementos esenciales. En la práctica hemos vuelto a escribir el texto con los elementos que nos resultaban más significativos y decidiendo que ciertas partes del relato eran accesorias. Es el mismo error reduccionista de la abstracción mental aunque en este caso respetemos la mayoría de los elementos del texto.

A pesar de obviar elementos del texto, la búsqueda de modelos en los orantes bíblicos nos permite descubrir una característica cualitativamente única en la forma de rezar hebrea. Benedicto XVI, al inicio de sus catequesis, nos propone reconocer en los orantes bíblicos una expresión de la doble dimensión humana de *necesidad* pero también de *dignidad*. «en toda oración se expresa siempre la verdad de la criatura humana, que por una parte experimenta debilidad e indigencia, y por eso pide ayuda al cielo, y por otra está dotada de una dignidad extraordinaria, porque, preparándose a acoger la Revelación divina, se descubre capaz de entrar en comunión con Dios.»¹⁸, La primera de las dimensiones es evidente en el lenguaje de la oración, y se presenta de forma explícita. La experiencia de petición como respuesta a la experiencia inmediata de necesidad y fragilidad está quizás en el inicio de la formulación del lenguaje humano, constituye el punto de origen de nuestra comunicación: interpelar para recibir.

Más complicado es descubrir esta segunda dimensión, la *dignidad* que supone entrar en comunicación con la divinidad, y que no siempre se presenta de forma explícita en el discurso. Con más facilidad se puede encontrar la idea contraria: la expresión de indignidad. La experiencia sensible provoca de forma inmediata en el hombre precisamente la conciencia de *indignidad* para presentarse ante Dios. El temor ante lo sagrado no proviene originariamente de una actitud respetuosa ante el reconocimiento de un honor superior, nace de la reacción instintiva de protección ante quien posee unas capacidades que hacen aún más patente nuestra debilidad. Desde que el trueno y el relámpago o la oscuridad de la fría noche acogotaron a los hombres más antiguos ha quedado impreso en nuestro cerebelo el impulso de cubrirnos y ocultarnos ante la mirada del poder, tanto si son las fuerzas cósmicas de la naturaleza como las fuerzas que gobiernan la sociedad.

Creo que ese temor por la propia vida, mucho más que un temor reverencial, es el que expresa Moisés cuando Dios le envía a hablar con

¹⁸ Catequesis del 4 de mayo de 2011.

Faraón. La respuesta «¿quién soy yo» (Ex 3,11) refleja una conciencia de la propia identidad cualitativamente diversa de la cualidad de Faraón. En una sociedad marcadamente estratificada como es tanto la de Egipto como la de la Babilonia en la que se redacta el Éxodo el acceso al soberano estaba restringido a un escaso número de dignatarios. La forma como el texto bíblico responde a esta preocupación de Moisés nos ofrece una luz interesante sobre la identidad del orante bíblico.

El mandato de Dios del versículo anterior, Ex 3,10 —«Te envié a Faraón para que saques a mi pueblo»— se desdobra en 3,11 en una doble pregunta sobre la capacidad de Moisés para presentarse ante Faraón y para sacar de Egipto al pueblo. El resto del capítulo 3 y el 4 presentarán soluciones a un tercer problema, hacer que los reconozcan a Moisés como enviado, pero el problema de presentarse a Faraón no queda resuelto. Para complicarlo un poco más, la segunda parte del versículo 11 presenta otra cuestión sobre la capacidad de Moisés con una expresión particularmente significativa: ¿Quién soy yo para sacar a los israelitas de Egipto? Hablar delante del Faraón es una cuestión de dignidad, pero podría confundirnos la segunda parte del versículo pensando que la reflexión debe girar en torno a las capacidades para lograr una empresa épica.

La expresión «Sacar de Egipto» es muy específica en la tradición bíblica y en la fe hebrea. Se refiere a la acción de Dios por excelencia¹⁹. La pregunta de Moisés tenemos que leerla desde la perspectiva de ocupar una función típica del Dios de Israel, una acción que lo distingue y lo cualifica por encima de todos los otros dioses (Sal 76,14). Este «*quién soy yo*» de Moisés pone de manifiesto la extrema distancia entre la dignidad del hombre y las acciones que Dios le ha encomendado. La respuesta de los signos o de la asistencia de Aarón del resto

¹⁹ La combinación de los verbos «sacar» y «Egipto» forma una de las expresiones más antiguas y permanentes de la fe de Israel que resumen la acción más notable de Dios, de hecho, se puede identificar como la acción por la que Dios se puede atribuir el título de «Dios de Israel» o «Dios nuestro». Es quizás la única expresión común a los distintos cuerpos y tradiciones que forman el largo desarrollo de la fe de Israel. Está presente fundamentalmente en ambas tradiciones de la *Ley* (Ex 12,17.51; 13,3.9.14.16; 29,46; 32:1.4.8.23; Lv 19,36; Nm 15,41; 23,22; 24,8; Dt 4,20.37; 5,25; 6,12.21; 7,8; 8,14; 13,6-11; 16,1; 26,8) así como en las tradiciones históricas tanto *deuteronomista* (Jos 2,10; 24,17; Jue 6,13; 1Re 8,21; 12,28; 2Re 17,36) como en la *sacerdotal* (Neh 9,18; 2Cr 7,22), en los profetas (Os 12,14; Jer 2,6; 16,14; 23,7; Bar 1,18.20) y es acogida en el Nuevo Testamento (Hch 7,26.40; 13,17; Jds 1,5).

del capítulo y del capítulo siguiente afrontan un problema distinto, el problema del reconocimiento como enviado por Dios.

La respuesta a la dignidad de Moisés aparece en el versículo 12: «Yo estaré contigo» pero lo interesante es la «señal» para Moisés de esta presencia de Dios: «Al hacerte sacar al pueblo de Egipto serviréis a Dios en esta montaña». De nuevo el verbo sacar de Egipto, aunque esta vez el sujeto es Dios²⁰ que actúa sobre Moisés para que realice la acción. Bastaría esto como señal, bastaría el paso de mar. Y sin embargo la señal va a ser el servicio a Dios en el monte. Evidentemente la expresión «servir a Dios» puede tener muchos significados, hasta el punto de que el término «siervo del Señor» termina siendo un sinónimo de «hombre justo». Pero uno de los significados es el servicio que se rinde a Dios en el santuario, y esta tarea cultural propia del sacerdote se expresa con la fórmula «servir a Dios»²¹. La tribu de Leví será la responsable de esta tarea que englobaba toda una serie de servicios en el templo además del servicio sacerdotal propiamente dicho, un servicio de tal dignidad que va a requerir de toda la atención por parte del levita. La exclusión de la posesión de la tierra será por tanto una forma de ensalzar la dignidad del servicio en el santuario²².

La pregunta por la dignidad de Moisés es al mismo tiempo una pregunta sobre la propia identidad. Ese «¿quién soy yo?» nos permite vincular tanto el elemento de la dignidad como el de la identidad que quedan resuelto en ese «signo» que es rendir culto. Un signo que realiza toda la comunidad, aunque posteriormente sea la tribu de Leví la que desempeñe unas tareas específicas.

En busca del relato

Los dos caminos precedentes nos han llevado a encontrar algunos elementos valiosos para nuestro diálogo con la divinidad, aún a costa

²⁰ El verbo yzh está en la forma hifil que es la forma intensiva, indicando que el sujeto actúa para que el verbo se realice. El verbo está en primera persona del singular y tiene como complemento un pronombre de segunda persona singular «yo haré que tú saques de Egipto» podría ser una traducción que reflejara el sentido literal de la forma verbal.

²¹ La versión griega traduce «servir» con el verbo λατρεύω que es el término técnico para el servicio cultural. De las 100 veces que este verbo se utiliza en el Antiguo Testamento griego, sólo dos en el pentateuco, una en Ezequiel y 16 en Daniel está traduciendo un verbo distinto de abd (servir).

²² Num 16,8-10 en respuesta a la rebelión de Coré, Moisés le hace ver el gran honor que significa prestar servicio delante del Señor.

de renunciar a elementos de la narración. En ambos casos el texto se pone a nuestro servicio como ayuda a la oración. El sujeto que ora es el sujeto que busca, que llama y que encuentra. Pero ¿Y si el lector fuera el sujeto encontrado, el sujeto llamado? ¿Y si el texto no fuera respuesta sino pregunta?

Esta aproximación nos abre a lo que podríamos llamar la «plegaria narrativa». Lo hemos adelantado al presentar el salmo 105 pero quizás será más sencillo si nos fijamos en la oración de Esdras (Esd 9,6-15). Esdras ha viajado desde Babilonia hasta Jerusalén y al llegar se encuentra con que los sacerdotes y levitas han cometido las mismas abominaciones que los pueblos paganos: se han casado con extranjeros (Es 9,1-2) Esdras reacciona con los vestidos rasgados y se sienta en actitud penitente, se le unen los que respetan a Dios y en el v. 5 levanta las manos al Señor su Dios y comienza a rezar:

- (6) – Reconocimiento de culpa presente
(el pecado de los magistrados y la culpa de todo el pueblo)
- (7) – Reconocimiento de la culpa pasada
(pecado de nuestros padres y culpa que sufre todo el pueblo)
- (8 y 9) – Situación privilegiada de gracia –inesperada acción de Dios
- (10-11) – Reconocimiento del pecado actual – la tierra del Señor e inmundada
- (12) – Consecuencia (dirigida al pueblo) – fin de los matrimonios mixtos
- (13-14) – Advertencia de no volver a pecar
- (15) – Auténtica oración – Señor, demuestra que eres justo.

Esta oración de Esdras, aunque parece dirigida a Dios, en la práctica está dirigida al pueblo. Su objetivo es tomar conciencia de la conducta equivocada y mover al cambio. No usa la estrategia exhortativa del profetismo, usa un método discursivo. Se limita a narrar la situación. Una plegaria narrativa sería, sencillamente, una plegaria que mayoritariamente es narración²³.

La petición es un elemento tan secundario que en la práctica desaparece de la temática. El relato se utiliza para que el lector se con-

²³ R.O. BEARDEN – R.K. OLSEN, Narrative Prayer, Identity and Community, *The Asbury Theological Journal* 60,1 (2005), 56.

fronte con una reflexión sobre la historia del pueblo. Más que buscar una reacción en la divinidad busca una reacción en el lector. Por eso contienen mucho más discurso que información, mucha más reflexión que petición²⁴. La forma literaria trata de asemejar una petición, pero el análisis del contenido difiere mucho de la súplica.

Para entender el origen de estas plegarias, podríamos imaginar varios estadios en la forma como se formula la oración en un santuario²⁵. El punto de partida sería el grito espontáneo de júbilo o lamento, la oración más simple, expresiones breves. Una segunda etapa serían composiciones más orgánicas como los salmos, en las que se introducen algunos elementos que ofrezcan contexto a la oración. Pero una vez que el contexto del lector difiere mucho del contexto de la oración se hace necesario introducir de nuevo al lector dentro de la urgencia de la oración y para ello se hace necesario desarrollar una narrativa que implique al lector en la oración. En este último paso podría incluso suprimirse las expresiones originarias de la oración.

¿Cuál es el objetivo de estas plegarias? Evidentemente no podemos pensar que surta un efecto en el destinatario de la oración, en Dios, puesto que las informaciones que se le presentan le son claramente conocidas. Tendríamos que pensar en el lector como destinatario de esta oración. Pero la petición final sigue dirigiéndose a Dios.

Desde los tiempos de la historia de las tradiciones habíamos trabajado con algunos textos de plegarias narrativas. El más antiguo, probablemente lo encontremos en Dt 26 y los dos rituales, el de las primicias y el de los diezmos. Los dos tienen una articulación similar:

- (1-4) – Presentar la cesta de primicias al sacerdote
- (5-10a) – Narración histórica de los beneficios recibidos
- (10b-11) – Festejar con el levita y el inmigrante
- (12) – Entrega del diezmo
- (13-14) – Relato de las acciones realizadas
- (15) – Oración de bendición

²⁴ Por ejemplo la oración de Salomón (1Re 8,14-61) la oración de Esdras (Esd 9,5-15) o la de Daniel (Dan 9,3-19). Un análisis detallado de este tipo de oraciones se puede encontrar en M. MATLOCK, *Discovering the traditions of prose prayers in Early Jewish Literature*, Londres 2012.

²⁵ D.F. O'KENNEDY, *Prayer: An Integral Part of the Old Testament*, *Scriptura* 59 (1996) p. 423.

El relato se articula dentro del ritual de primicias y del ritual de diezmos. De alguna forma la palabra otorga nuevo sentido al signo, haciendo que el ritual de primicias sea parte de una historia. El israelita participa de la conquista de la tierra en la acción de entregar las primicias. Es verdad que la historia de las tradiciones nos sugerirá que la narración es una justificación histórica de una práctica cultural, pero esto supone que la expresión cultural pueda existir sin un significado, como culto meramente formal.

Las oraciones expresan lo que significan los ritos. En este sentido los rituales comunican las creencias y valores centrales de un grupo o de una sociedad, son «per-formativos» en el sentido de que crean la realidad del grupo²⁶. La narración de Deu 26 es más bien la expresión de la identidad del pueblo es el ritual de primicias el que adquiere un significado más completo al referirse a toda la historia que Dios ha vivido con el pueblo. La acción de comunión —compartir las primicias y compartir los diezmos— no es más que expresión de la identidad del orante.

Las narraciones suponen una nueva oportunidad en la experiencia de oración. Ya no sólo es expresión de la respuesta de Dios sino que esta forma literaria permite desarrollar toda una teología que expone de forma más completa la relación de Dios con el hombre y el mundo²⁷. Se va a convertir en un mecanismo de desarrollar la identidad del pueblo. Al redactarlo, pero sobre todo al recitarlo, el lector se posiciona como perteneciente al círculo que proclama, acepta como propios los relatos históricos narrados y, de esta forma, se hace depositario del destino de bendición, o en su caso de maldición que el relato contenga.

En este caso, la plegaria narrativa busca también introducir al orante, al lector dentro de la experiencia del pueblo de Dios. El diálogo con Dios no busca en primer término sus beneficios sino expresar la mutua pertenencia de Dios con el pueblo y del pueblo con Dios. Las narraciones históricas se hacen así confesiones de fe, declaraciones de identidad tanto del orante como del Dios del pueblo. La verdadera dimensión de la oración hebrea no es informativa sino declarativa: es

²⁶ M. TELLBE, *Identity and Prayer*, 32 en R. HVALVIK – K. O. SANDNES, *Early Christian Prayer and Identity Formation*, WUZNT 336, Tubinga, 2014, 19-20.

²⁷ D.F. O'KENNEDY, *Prayer: An Integral Part of the Old Testament*, *Scriptura* 59 (1996) p. 430.

confesión, es aceptación de identidad. La verdadera dimensión de la oración hebrea es la pertenencia al pueblo de Dios²⁸.

Dentro de la tradición eclesial tenemos un ejemplo claro de plegaria narrativa que nos puede ayudar a entender la función que realiza: La plegaria eucarística²⁹. Aunque está salpicada de oraciones, el prefacio y la anamnesis son esencialmente un relato y es precisamente a lo largo de ese relato en el que se permite al oyente reconocerse como participante de la historia que se narra.

Su estructura originaria es la de una bendición³⁰. Se presenta el pan, que es motivo suficiente para reconocer a Dios bendito y que de forma implícita reconoce la bendición previa sobre los campos. Es una bendición ascendente, dirigida a Dios —*Bendito seas por siempre*— que se va a transformar en una bendición descendente —*bendice, Señor*— que va a llegar a todos los participantes. Este plano ritual está acompañado de un plano narrativo. El relato de los beneficios realizados durante el prefacio, especialmente en el prefacio propio de la plegaria II, va a destacar la acción de Dios en favor de la humanidad, la identidad de Dios como bendición del hombre. La petición de acción divina sobre el pan y el vino para transformarlos y permitir así que la celebración se convierta en un memorial es casi una consecuencia directa y necesaria de la narración precedente. De forma análoga, la petición por la comunión de la iglesia, la pequeña epiclesis, es una consecuencia coherente con la gran epiclesis del pan y el vino. La oración por los vivos y los difuntos es coherente con la comunión y la unidad que se ha pedido. La narración del pasado desvela la identidad de Dios y hace comprender la acción en el presente. La plegaria narrativa entreteje pasado y presente y ofrece al orante el entorno para descubrir su identidad como participante del evento que se realiza.

Podríamos dar todavía un paso. Las plegarias narrativas nos permiten desplegar diversos matices de la identidad de Dios y del hombre y generar un entorno celebrativo en el que el orante experimente su identidad como miembro del pueblo. Pero la fuerza de la misma palabra hace que, en ocasiones la oración pueda sustituir al sacrificio

²⁸ A. HAMMAN, *La Oración*, Barcelona 1967, 59.

²⁹ R.O. BEARDEN – R.K. OLSEN, Narrative Prayer, Identity and Community, *The Asbury Theological Journal* 60,1 (2005), 59.

³⁰ L. Maldonado, Oración Bíblica – Oración litúrgica, *Revista Española de Teología* 57 (1997) 163-188.

ritual, haciéndolo redundante³¹. La función que realizaba el sacrificio de representar la acción para experimentar la participación del evento salvador Dios viene desempeñada ahora por la palabra.

Veamos, por ejemplo, el salmo 66. Es un himno de aclamación a Dios por su grandeza, es una exaltación por encima de cualquier otro dios. El sitio natural de su recitación es el santuario, además, los versículos 13-15 hablan de los holocaustos a ofrecer en la casa. Sin embargo, en medio de este relato cósmico el salmista ha introducido una acción particular v.10-12 «nos pusiste a prueba, nos refinaste, nos echaste una carga a la espalda...» y termina en v.19-20 bendiciendo a Dios por la misericordia tenida conmigo. Quizás el entorno original del salmo era un sacrificio de exaltación de Yhwh, un gran sacrificio que mostrara su grandeza, pero la forma de narrarlo ahora hace que ese elemento sea redundante porque la grandeza está en la misericordia tenida conmigo. El sacrificio desapareció con la destrucción del templo pero el salmo mantuvo su eficacia³².

De esta forma podríamos extender la misma experiencia a todas las narraciones, a los relatos sapienciales e incluso a los textos legislativos. Este modelo de identificarnos en la narración permite que al lector formar parte de la historia narrada y apropiarse de los atributos y las relaciones de los personajes recordados. No sólo se trata de copiar las actitudes, es descubrir que me pertenecen tales actitudes por derecho de pertenencia.

Puede parecer que se ha privatizado el sacrificio y la oración pero eso es no entender que hay una unión intrínseca en la tradición de Israel entre el culto privado y el culto público³³. Ambos son expresiones de la identidad del orante como miembro del pueblo. Este es un elemento originario de Israel que no comparte con ningún otro pueblo y es especialmente opuesto al modo del culto babilónico, en el que el culto estaba pensado como realidad pública para el bien de todo el

³¹ D.F. O'KENNEDY, *Prayer: An Integral Part of the Old Testament*, *Scriptura* 59 (1996) p. 427.

³² Cfr. W.EICHRDT, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*, Madrid 1975, 156-157.

³³ «La autenticidad y peculiaridad de la vida de oración en Israel se nota no sólo es sus oraciones y cantos culturales están libres de todo «pathos» vano y de cualquier tipo de palabrería hinchada (...) sino también en la poca distancia que separa la oración cultural de la privada, distancia palpable en otras literaturas de oración antiguas» W.EICHRDT, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*, Madrid 1975, 159

pueblo. La identidad comunal de Israel permite entender que el culto privado sea realizado también en beneficio público.

Esto explica que los relatos más tardíos presenten a los patriarcas ofreciendo el sacrificio o la oración en cualquier lugar y sin necesidad de intermediarios. Explica también que las acciones de oración de Esdras o Tobít o Daniel se atribuyan hablar en nombre de todo el pueblo. Más allá de un recurso literario refleja esta peculiar identidad común hebrea que no sustituye la identidad individual y que va a ser heredad en la comunidad cristiana que se apropia de la historia como acontecimiento público de toda la comunidad y como evento privado del orante.

2. LA IDENTIDAD DEL ORANTE: PAGANOS E HIJOS

La propuesta de aproximación al texto bíblico desde la identificación y participación en el texto narrativo va a ofrecer al orante el espacio en el que se debe su identidad y la identidad del destinatario de su oración. Podría parecer que nos hemos alejado de esa meta de la que partimos, de ese «hablar de amistad» pero es precisamente ahí hacia donde nos encaminamos. Porque la identidad del orante que se desvela es precisamente la identidad que le otorga la divinidad y viceversa.

La oración narrativa cuenta la historia del personaje al que se reza, pero también de la persona que reza³⁴. El individuo se identifica con el grupo, se apropia de los intereses comunes. En la diáspora judía se conforma un pueblo a través de las oraciones y de vivir las costumbres de los padres, componen narraciones e historias sobre todo para entender quiénes eran. La narración les permitirá generar un personaje ideal, el lector se despersonaliza para construirse de nuevo acorde con la identidad que el grupo le propone³⁵. La narración no sólo construye un grupo ideal, sino que permite al lector formar parte de él apropiándose de la identidad que le viene propuesta.

Y esta identidad es una identidad en relación en la que quien se descubre siervo reconoce al mismo tiempo al Señor, pero quien identifica al Padre se reconoce como su Hijo. El texto conservado, la Palabra que nos habla nos habla precisamente de esta relación esen-

³⁴ M. TELLBE, Identity and Prayer, 23 en R. HVALVIK – K. O. SANDNES, *Early Christian Prayer and Identity Formation*, WUZNT 336, Tubinga, 2014, 23.

³⁵ *Ibid*, 16.

cial. La identidad que me desvela la lectura bíblica es una identidad que me viene dada yo me conozco a mí mismo tal y como otro me conoce. Me hace descubrir mis atributos como pueblo escogido, como primicia de las naciones, como oveja perdida, como fuerte guerrero,... Encuentro un espacio donde satisfacer el deseo «conocerme como tú me conoces» (Conf. X,I,1).

Aceptar la identidad del orante ideal

La oración es el género literario que mejor revela los aspectos más íntimos de la relación entre el orante y su divinidad³⁶. Si nos fijamos en el modelo de oración en la antigüedad clásica, la oración de petición busca obtener gracias de los dioses —y puede que las obtenga— pero el precio es alto. La oración en la antigüedad³⁷ solía comenzar con una invocación, a la que seguía una justificación de la oración, normalmente haciendo memoria de la situación familiar o de los méritos debidos o los vínculos que la familia tenía con la divinidad, para después presentar la petición y añadir agradecimientos y alabanzas que anticipaban la concesión de la gracia. Así, al inicio de la Iliada, el sacerdote Criso reza «Si alguna vez adorné tu gracioso templo o quemé en tu honor pingües muslos de toros o de cabras, cúmpleme este voto: ¡Paguen los dánaos mis lágrimas con tus flechas!». Al tratar de convencer a la divinidad el orante subraya su condición de mendicidad, subraya su indignidad y la distancia insalvable con la divinidad.

Al terminar la narración, el orante queda encadenado a su impotencia para asegurarse la benevolencia. Duda de si su acción ha sido suficiente para el dios, duda de la presteza con la que el dios responda. Nada en el relato le permite establecer otra relación con la divinidad que la de la sospecha y el temor.

De los distintos pasajes de confrontación entre la oración pagana y la hebrea, uno podría ser el conflicto de Elías y los profetas de Baal

³⁶ Cfr. S. GILMAYR-UCHER – M. HÄUSL, *Prayers and the Construction of Israelite Identity*, *Ancient Israel and Its Literature* 35, Atlanta 2019, 1.

³⁷ Un análisis más detallado de la oración griega como «reclamar» a la divinidad se puede seguir en ALFONSO VIVES, *Hacia una fenomenología de la oración griega: tipología, formas y contextos del acto piadoso* en C. DE LA ROSA – A. MARTÍN FERREIRA – E. SUAREZ DE LA TORRE, *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo grego-latino y su pervivencia*, Valladolid 2012, 323-344.

en el sacrificio del monte Carmelo (1Re 18,20-40)³⁸. La narración comienza presentando una situación irresoluble: el profeta se llama «Mi Dios (Ely) es Yhwh (yah)». Evidentemente con este nombre no hay forma de encontrar un camino de consenso con los profetas de Baal. La problemática de la narrativa tal como la presenta 18,21 es quién es el verdadero Dios, es un conflicto de reconocimiento de la identidad de Dios aunque veremos que en realidad se presenta como conflicto de la identidad del pueblo.

En el v. 22 se presenta el conflicto con la desmesurada desproporción de los dos grupos, uno frente a cuatrocientos cincuenta. Después, los versículos 23 al 25 presentan la acción, aparentemente idéntica para los dos grupos (mismo novillo, invocación y carencia de fuego). Los profetas de Baal realizan su ritual y Elías aguarde el resultado. En la forma como los profetas rezan se describe la distancia entre ellos y Baal: Gritan sin escuchar respuesta, danzan, se hacen cortes, todos ellos elementos que buscan *provocar* una reacción por parte de la divinidad. Y no hay respuesta.

Cuando le llega el turno a Elías, las acciones son bien distintas. Lo primero es convocar a la gente, después levante un altar en honor a las doce tribus de Israel y después prepara cuidadosamente la víctima para el sacrificio. Aún no ha pedido la intervención de Dios y ya ha sacrificado a la víctima, porque el ritual de Elías no es de intercambio de vida por vida, el novillo no muere en lugar de Elías, sino que es una ofrenda que hace eco de la ofrenda de la tarde que se pedía Ex 29,42, es un memorial de Alianza.

El último elemento diferenciador es la forma de rezar de Elías (18,37-38). Antes de pedir a Dios que le responda, declara quién es El Señor (El Dios de Israel) y quien es Elías (tu siervo) y la petición de respuesta profundiza en el auténtico conflicto presentado en al comienzo en 18,21, no tanto quién es el verdadero Dios, sino que *el pueblo lo sepa* (18,37). La palabra de Elías hace memoria implícita de la elección, de la promesa y de la Alianza. La acción de Dios que le muestra como verdadero tiene en paralelo la respuesta del pueblo que reconoce su propia verdad en las palabras de Elías. La descripción de la acción de Dios versículo 38 es total y completa, lo mismo que la respuesta del pueblo (v.39) postrados por tierra y reconociendo a Yhwh

³⁸ En las citadas catequesis sobre la oración del papa Benedicto XVI, la del 15 de junio de 2011 analiza detalladamente este pasaje.

como el Dios verdadero; precisamente la reacción propia del pueblo de Dios: postración y reconocimiento.

La narración no sólo informa de las diferencias entre un modo de orar y otro, sino que posibilita que el lector participe de la misma transformación que ha sufrido el pueblo, le dispone para la comunión con Dios. El camino en el que se muestra y se reconoce la identidad del Dios verdadero es al mismo tiempo el proceso por el que el lector se reconoce miembro del auténtico pueblo de Dios.

Pero para ello tiene que haber un elemento que permita al orante apropiarse de la oración de Elías. No es simplemente un relato ejemplar, no presenta actitudes que resulten atractivas. La narración despierta en el orante una identidad que ya conocía pero que quizás había olvidado. Es necesario que puede identificarse como participante de la alianza, que se reconozca como miembro de una tribu de Israel o que, al menos, por medio de la lectura tipológica pueda identificarse como miembro del nuevo Israel.

No se trata de un ejercicio de reflexión o de sugestión. No es un convencimiento. Más bien es la experiencia de descubrirse «conocido como nunca me habían conocido». Pero para ello tiene que haber un elemento objetivo que vincula al orante con la narración

Aceptar la identidad de aquel a quien oro

Con menos polémica, otro pasaje en el que podemos ver la oración pagana y la oración del fiel de Yhwh es en el libro de Jonás, donde claramente aparecen dos formas muy distintas de relacionarse con Dios³⁹. Los paganos son marineros y por tanto se ducho en el arte de la mar y, sin embargo, ante la tormenta temen y gritan «cada uno a su dios» (1,5). En contraste Jonás está durmiendo profundamente. Los paganos gritan, incluso exhortan a Jonás a que grite a su Dios porque no saben de qué Dios depende esa tormenta o a que Dios han ofendido, por eso piensan echar a suertes a ver quién tiene la culpa (1,7). Muestran una impotencia y una ignorancia. Ignoran quién es el culpable, pero también ignoran cuál es la culpa. Jonás, en cambio, no

³⁹ Un análisis de esta doble identidad de los orantes se puede ver en D. HUMAN, *Prayers in the Book of Jonah: reflections on different «israelite» identities?* en S. GIL-MAYR-BUCHER – M. HÄUSL, *Prayers and the Construction of Israelite Identity, Ancient Israel and It's Literature* 35, Atlanta 2019, 33-52.

manifiesta temor y va a mostrar que entiende perfectamente la reacción de Dios, comprende que él es el culpable, pero no explica en ningún momento a los marineros en qué consiste esta culpa, sólo les ofrece una solución: «arrojadme al mar y el mar se calmará» (1,12).

El versículo 14 es muy curioso, porque dilata la solución precisamente porque los marineros no quieren incurrir en el crimen que es quitar una vida. De forma natural respetan las leyes de Dios, pero ante el temor de la tormenta, antes de arrojar a Jonás, elevan una segunda oración «que no perezcamos a causa de este hombre,,, no nos hagamos responsables de una sangre inocente» (1,14) La acción de arrojar a Jonás por la borda no es clara, no conocen la culpa de Jonás y no pueden saber si merece la muerte. Los paganos siguen manifestando una ignorancia ante Dios.

Lo inesperado de la narración es que los paganos comienzan invocando a su dios, de forma genérica, pero en la segunda oración la dirigen directamente a El Señor (Yhwhw) y tras la calma temen al Señor, ofrecen un sacrificio y hacen votos (1,16), votos y sacrificios, la misma expresión que va a aparecer en la página siguiente, en la oración que hace Jonás (2,10).

Porque la forma de orar Jonás es completamente distinta. Para empezar, Jonás no clama a Dios en la tormenta —está dormido— ni lo clama en mitad del mar⁴⁰, porque inmediatamente viene rescatado por un inmenso pez. Jonás no tiene necesidad de clamar por la benevolencia de Dios porque le pertenece por derecho. La oración de 2,3-10 no es una súplica sino una acción de gracias. Es verdad que hace referencia a una supuesta súplica en la angustia, pero se ha suprimido la súplica y se ha transformado en acción de gracias cuando todo está ya resuelto. La muerte, que amenaza a todo hombre aparece descrita bajo la imagen del abismo, las olas, el agua en el cuello, la fosa cerrándose sobre el hombre, pero estos enemigos vienen narrados vencidos.

La postura del pagano y del creyente en el Señor es radicalmente distinta porque se sitúan en dos planos distintos ante el drama de la vida, pero también ante la divinidad. Jonás no sólo es digno de estar ante Dios, sino que se permite incluso oponerse al Señor huyendo de su misión (1,3) y oponiéndose a su proyecto de perdón (4,1) él en 1,2.

⁴⁰ El verbo que usan los marineros *qr* 'l *Elohim* hace referencia al grito, a clamar, mientras que 2,2 Jonás usa el verbo *pll* que es meditar, orar en un tono más sereno.

Por otro lado, la reacción de los habitantes de Nínive refleja una profunda piedad. No se dirigen a El Señor (Yhwh) sino a Dios (Elohim) (3,8) y aunque no le conocen se visten de sayal y ceniza y ayunan exageradamente para ganar el favor de su Dios. Y sorprendentemente el Dios de Jonás escucha a los ninivitas como había escuchado a los marineros de Tarsis.

Pero Jonás no respeta esta soberanía de Dios. La primera oración del capítulo 4 expresa la oposición de Jonás a la acción de Dios. No podemos esperar de Jonás una acción de intercesión en favor de un pueblo extranjero, y menos aún de Asiria⁴¹. Se enfrenta a Dios afeándole su conducta misericordiosa que, precisamente había elogiado en la oración del capítulo 2. Es evidente que Jonás se considera en una posición claramente distinta a la de los demás pueblos. Es el mismo Señor quien trata a Jonás de forma distinta. El final del relato busca instruir a Jonás en la auténtica identidad de la misericordia de Dios. Los paganos experimentan la misericordia de El Señor, pero en el caso de Jonás le instruye para que Jonás también sea «compasivo y clemente, paciente y misericordioso» (4,2).

Al terminar el relato que queda voluntariamente abierto, el lector se ve empujado a sustituir a Jonás ante la decisión de censurar o aceptar la misericordia de Dios hacia Nínive. Nada en el relato, aparentemente, obliga al lector a separarse de Jonás, a no ser el ridículo enfado por la muerte de su planta (4,9). Es necesario un elemento externo a la narración que conecta la identidad del orante con la identidad de aquel a quien ora.

Orar es aceptar la identidad de Dios

La nueva identidad que ofrece la narración no es sólo una toma de conciencia. El orante se reconoce en esta nueva identidad. Para ello es necesaria una realidad ajena a la narración, una realidad previa. El orante tiene que reconocerse en la narración para después reconocerse tal y como la narración le ha presentado.

⁴¹ Una actitud parecida en un profeta la podemos encontrar en Amós. Durante las primeras dos visiones intercede para calmar la ira de Dios (Am 7,2 y Am 7,5) y pero tras el conflicto con el sacerdote de Betel cambia de actitud y a la cuarta y quinta visión le siguen duros oráculos de condena en los capítulos 8 y 9.

La categoría «en el Espíritu» nos ofrece este elemento. La lectura de la Biblia que ha de hacerse «con el mismo Espíritu con que ha sido escrita» (DV 12) podría caminar en este sentido de «leerla desde el Espíritu» según la expresión de Rom 8,16: El Espíritu que da testimonio a nuestro Espíritu. De este modo tenemos ya un elemento previo al contacto con el texto, una clave de lectura que nos permite el movimiento de identificación con el proceso narrado y podemos, ahora sí, apropiarnos de la identidad expresada en el relato: es el Espíritu que inspira el que da testimonio a nuestro espíritu.

Desde esta clave, la acción transformadora que realiza la narración en el orante se mueve en parámetros semejantes a la propuesta que la exhortación postsinodal *Verbum Domini* hacía sobre santidad y hermenéutica (VD 48-49) en la que proponía que la vivencia de la Escritura y la vivencia de la vida en santidad convergen. La identidad descubierta en la Escritura —seréis santos porque yo soy santo Lv 11,44— se acepta como identidad personal. El lector de la bondad se identifica con el bien que lee.

LOS FUNDAMENTOS CRISTOLÓGICO Y PNEUMATOLÓGICO DE LA ORACIÓN CRISTIANA

DR. D. JAIME LÓPEZ PEÑALBA
Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

RESUMEN:

En estos tiempos de sed mística, espiritualidad líquida y urgencia misionera, se hace evidente la necesidad de proponer una auténtica y profunda experiencia de oración por parte de la Iglesia. Solo acudiendo a las fuentes de la revelación se podrá encontrar la verdad de la oración cristiana: el misterio de Cristo y del Espíritu Santo nos descubren la vivencia espiritual que Dios nos dona. Nuestro estudio desarrolla cómo la oración cristiana se constituye y estructura a partir de las misiones del Hijo y del Espíritu, y su papel en la vida espiritual de cada creyente.

Palabras claves: Oración, espiritualidad, experiencia, filiación, sacramentalidad.

ABSTRACT:

In these times of mystical thirst, liquid spirituality and missionary urgency, the need to propose an authentic and profound experience of prayer on the part of the Church becomes evident. Only by going to the sources of revelation can we find the truth of Christian prayer: the mystery of Christ and the Holy Spirit reveal to us the spiritual experience that God gives us. Our study develops how Christian prayer is constituted and structured from the missions of the Son and the Spirit, and its role in the spiritual life of each believer.

Main arguments: Prayer, spirituality, experience, filiation, sacramentality.

La primera entrada que devuelve el algoritmo de Google al introducir la búsqueda: «qué es la meditación», corresponde a la página web de la empresa de salud Sanitas. Toda la explicación que se ofrece sobre esta actividad versa sobre el bienestar, el equilibrio, la somatización del stress y la prevención de la ansiedad y otras enfermedades mentales. Y lo primero que aparece en el navegador al pulsar el enlace sugerido, es un anuncio de un seguro de salud.

Este es el lugar que ocupa la experiencia espiritual de la oración, y otros ejercicios semejantes, en el imaginario colectivo contemporáneo, en el mejor de los casos. Otras opiniones más negativas calificarían la meditación o la plegaria como pasatiempo, lavado de cerebro, supers- tición, alienación, espiritualismo, etc...

Por eso se hace urgente y necesario una teología cristiana de la oración, que sirva para comprender con hondura y precisión su experiencia espiritual, y sirva para proponerla como tema central de la misión de la Iglesia en estos tiempos de nueva evangelización.

En el siguiente estudio, se busca ayudar a este desarrollo teológico, ofreciendo algunos aportes a su fundamentación dogmática.

1) LA NECESIDAD DEL DOGMA PARA LA ESPIRITUALIDAD

La liquidez que caracteriza nuestra cultura no es neutra, en la que floten las distintas realidades personales, sociales y religiosas sin afectarlas. Más bien, se trata de una disolución ácida, con efectos rápidos y cambios profundos.

La espiritualidad contemporánea ha sufrido un proceso semejante de mutación. Ciertamente, la profecía ilustrada que anunciaba la desaparición de la religión en la vida de los hombres es desmentida con el paso de los años, a medida que más y más fenómenos de carácter espiritual adquieren protagonismo en todo el mundo: nuevas sectas, una fortaleza inesperada de muchos movimientos religiosos, influencia política de las iglesias, guerras de religión, etc...¹

¹ Cf. P. L. BERGER, *Los numerosos altares de la Modernidad: en busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (Sígueme, Salamanca 2016).

Pero sería demasiado apresurado descubrir en esta presencia real una vuelta de las religiones, a modo de revancha. Pues lo que se reconoce en la mayoría de los casos no es el rostro clásico de las tradiciones espirituales de la humanidad, sino un perfil diferente, conocido y nuevo a la vez, una espiritualidad que los filósofos de la religión describen como una metamorfosis de lo sagrado².

En cualquier caso, la oración es la experiencia central de cualquier espiritualidad, ya sea esta milenaria, o de diseño reciente. Hasta el punto de que, sin duda, se puede afirmar: «dime cómo rezas, y te diré en qué divinidad crees».

En este contexto de espiritualidades difusas y técnicas oracionales cambiantes, cualquier reflexión o iniciativa sobre la oración cristiana debe estar bien cimentada y establecida con seguridad, si no quiere ser tocada por la debilidad de nuestro entorno, con el riesgo de ser transformada, hasta el punto de no poder ser ya reconocida.

Más en positivo, en una sociedad plural y multirreligiosa como la nuestra, solo una oración con un fundamento real puede pretender tener una identidad propia, un rostro conocido, una personalidad auténtica, que es la condición de ingreso en un diálogo honesto con los diferentes, hecho de apertura, escucha y verdad.

A *fortiori*, sin esta autoconciencia, tampoco hay en la Iglesia anuncio o misión. Que no consiste únicamente en el kerygma y en la conversión de los no creyentes, sino también en el testimonio de la vida de la comunidad cristiana, que tiene como uno de sus núcleos la oración, a imagen y semejanza del mismo Jesucristo. Cuando proclamamos la salvación, también estamos presentando a los hombres al Orante, el Hijo encarnado vuelto al Padre.

2) LA REVELACIÓN DE JESUCRISTO ES UNA ESPIRITUALIDAD

Es importante ser conscientes de que este cimiento no se construye ni se planta con manos humanas. La piedra angular de la espiritualidad cristiana auténtica nos ha sido dada con la revelación de Dios en Jesucristo. En la historia de la salvación encontramos la verdad de la vida

² Cf. F. LENOIR, *La metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental* (Alianza, Madrid 2005).

del hombre, a todos los niveles, y especialmente en lo que se refiere a la posible relación entre la criatura y el misterio divino.

Esta verdad no es una idea o una filosofía, sino un encuentro, una historia, y una relación, que la Escritura ha llamado Alianza. El misterio divino se ha revelado desplegándose a lo largo de los siglos, según un plan previsto por Dios, y en el diálogo dramático entre el amor de Dios y la libertad de los hombres, a través de lugares, personas con su biografía y acontecimientos históricos. Esta historia de salvación, que también es denominada «economía» por los teólogos, es normativa y definitoria para la espiritualidad cristiana, el fundamento último de su identidad específica, como la estructura básica de una existencia cristiana auténtica.

Retomar esta perspectiva es decisivo para la teología espiritual. Contra lo que muchas veces se plantea, el dogma no debe ser entendido en primer lugar como una construcción teórica o como un concepto impuesto, lo cual reduciría la fe cristiana a una ideología, terriblemente. Al contrario, el dogma puede ser comprendido más adecuadamente como la experiencia de Dios vivida por los hombres, celebrada por la comunidad cristiana, proclamada en el kerygma y enseñanza por la tradición eclesial. En este sentido, es fuente de vida espiritual, y alimento de la existencia creyente³.

Una de las claves de esta economía salvífica son las misiones divinas, el envío del Hijo y del Espíritu Santo a la historia de los hombres como plenitud del plan de salvación de Dios. La presencia de las Personas divinas en el tiempo manifiesta y hace accesible la vida inmanente de la Trinidad, la circulación infinita de conocimiento y amor que se da eternamente entre el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo. En el fondo, la vida espiritual consiste en conocer y amar a Dios, como Él mismo se conoce y ama⁴.

Aunque en nuestro lenguaje teológico las misiones divinas puedan distinguirse, como distinguimos, de hecho, Pentecostés de la Navidad —con la lógica de las apropiaciones—, la tradición dogmática es consistente en rechazar cualquier división entre ellas. El Verbo y el Espíritu han sido enviados conjuntamente, en coherencia con la vida común de

³ Cf. M.-J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre: fe de los apóstoles, gnosis actuales* (Encuentro, Madrid 1998); V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Herder, Barcelona 1982).

⁴ Cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Cerf, Paris 2004).

la Trinidad inmanente. En efecto, el Verbo ha sido enviado al mundo en la encarnación como el don mayor de Dios: por lo tanto, en el Espíritu Santo, la Persona de la extroversión divina. Así lo testimonia el ángel: *el Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el Santo que va a nacer será llamado Hijo de Dios* (Lc 1,35). Toda la vida terrena del Hijo encarnado será una vida de Ungido, y su misión irá adelante con la fuerza de este Espíritu que viene del Altísimo. Y al culminar su Pascua, Jesucristo será constituido en nuevo Adán, Primogénito de la vida nueva, fuente de la efusión definitiva del Espíritu prometido para el Mesías, que se manifiesta como su origen y manantial: *si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús también dará vida a vuestros cuerpos mortales, por el mismo Espíritu que habita en vosotros* (Rm 8,11).

Todo en la vida cristiana queda definido por esta doble misión divina, sin separación, y sin confusión. A partir de su epifanía en la historia de los hombres, con la luz que emana el misterio de Cristo, y de la fuerza que testimonian las Escrituras, podemos preguntarnos cómo definen y sostienen la vivencia cristiana de la oración.

3) LA ORACIÓN CRISTIANA DESDE LAS MISIONES DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO

La experiencia espiritual de la oración ha recibido a lo largo de los siglos una atención ininterrumpida de la teología y de los santos maestro, por lo que se cuenta con un vasto magisterio acumulado y una bibliografía de estudios inabarcable.

Aquí no vamos a profundizar en la teología de la oración, invitando el posible interés a acudir a referencias muy autorizadas⁵. Podemos

⁵ Cf. M. A. ANXO PENA (ed.), *La oración en un mundo sin Dios: 54ª Jornadas de teología de la Facultad de teología, Universidad Pontificia de Salamanca* (BAC, Madrid 2024); M. SCHLOSSER, *Teología de la oración: levantemos el corazón* (Sígueme, Salamanca 2018); H. U. VON BALTHASAR, *La oración contemplativa* (Encuentro, Madrid 2007); R. GUARDINI, *Introducción a la vida de oración* (Palabra, Madrid 2002); E. ANCILLI (a cura di), *La preghiera: Bibbia, teologia, esperienze storiche* (Città Nuova, Roma 1998); P. P. PHILIPPE, *La vie de prière: essai de théologie spirituelle* (Mame, Paris 1993); J. LAFRANCE, *La oración del corazón* (Narcea, Madrid 1996); M. HERRAIZ, *La oración, historia de amistad* (EDE, Madrid 1995); A. GUERRA, *Oración cristiana: sociología, teología, pedagogía* (EDE, Madrid 1984); Ch. A. BERNARD, *La prière: étude théologique* (Desclée, Bruges 1967), etc...

conformarnos con la definición, sencilla y profunda, que regala el *Catecismo* al abrir su sección dedicada a la oración: «este misterio [de la fe] exige que los fieles crean en él, lo celebren y vivan de él en una relación viviente y personal con Dios vivo y verdadero. Esta relación es la oración»⁶.

En cambio, nuestro ensayo consistirá en caracterizar la oración cristiana desde estas misiones combinadas del Hijo y del Espíritu, de manera que se visibilice con claridad su fundamento trinitario e histórico-salvífico y sus ejes cristológico y pneumatológico que especifican su esencia real⁷. Esta perspectiva, que a su vez es un potente foco que viene de la revelación, debería ayudar además a cualquier desarrollo teológico sobre la plegaria.

a) El carácter dialógico de la oración cristiana

El primer artículo de nuestra fe es el misterio trinitario: el Dios vivo y verdadero es el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. De hecho, se ha revelado que el Dios verdadero no es soledad, mónada de poder, sino puro diálogo de amor y conocimiento íntimo, apertura y entrega absolutas de las Personas divinas entre sí. En sentido estricto, esta es toda la Vida espiritual, con mayúscula.

Nuestra vida espiritual, la vida espiritual con minúscula, es fruto de esta vida divina, eco en la historia de los hombres del ser de Dios. Por lo tanto, la estructura de la espiritualidad cristiana está definida por este dinamismo intersubjetivo, y en último término debe ser comprendida como un intercambio de conocimiento y amor, la misma forma de las relaciones divinas⁸.

Estos actos de conocimiento y amor son el contenido de la unión con el misterio divino, el fin último de toda experiencia espiritual, que en la tradición cristiana se denomina, normalmente, santidad. Pero esta unidad necesita ser bien afirmada: no se trata de una mera unidad

⁶ CCE 2558.

⁷ El profesor Antonio Aranda estudia la estructura del cristocentrismo en la espiritualidad cristiana también desde tres perspectivas: filial, sacerdotal, misionera, que resultan en muchos sentidos paralelas a nuestro propio esquema: cf. «El cristocentrismo de la espiritualidad cristiana», en C. BASEVI, A. ARANDA, J. CHAPA (eds.), *Biblia, exégesis y cultura: estudios en honor del prof. José María Casciaro* (EUNSA, Pamplona 1992) 623-650, especialmente 640-642.

⁸ Cf. G. URÍBARRI, *La mística de Jesús: desafío y propuesta* (Sal Terrae, Santander 2017) 135-137.

moral, una complicidad de voluntades, según la cual el hombre imita sin más los atributos divinos —sabiduría, impasibilidad, generosidad, etc...— y lleva un cierto estilo de vida elevado; ni tampoco es una unidad física, que absorba la criatura en el océano infinito de la divinidad haciéndola desaparecer, según algunos monofisismos místicos presentes en todas las épocas de la historia de la espiritualidad. Estamos ante una unidad real, máxima, que la revelación de Dios nos ha descubierto como la mayor unidad posible, que es la unidad personal en el amor, la misma unidad que vincula íntimamente a las tres Personas. Este es el secreto divino: no hay unión como el amor interpersonal. La tradición cristiana habla entonces de comunión.

Por eso, la espiritualidad cristiana se describe como una espiritualidad filial, fiel a la revelación de los nombres divinos del misterio trinitario, buscando expresar este carácter personal constitutivo: los hombres y Dios se conocen y se aman con esta lógica de la comunión, como el Padre se entrega al Hijo y el Hijo está abierto totalmente al Padre, en el amor que es el Espíritu Santo mismo, afirmando el valor icónico de este misterio, es decir, la semejanza, la desemejanza y la analogía.

La oración cristiana toma su primera estructura íntima de este misterio insondable, que no podemos profundizar más en esta sede. Es, ante todo, una relación, un diálogo de conocimiento y amor, con esta estructura común insuperable de cualquier otra experiencia espiritual cristiana⁹: la ascesis, el discernimiento, los carismas, la vocación, etc... Algunas alusiones recientes del Magisterio nos ayudan a asentar estas ideas:

«La oración del cristiano entra en relación con el Dios del rostro más tierno, que no quiere infundir miedo alguno a los hombres. Esta es la primera característica de la oración cristiana. Si los hombres están acostumbrados desde siempre a acercarse a Dios un poco intimidados, un poco asustados por este misterio, fascinante y terrible, si se habían acostumbrado a venerarlo con una actitud servil, similar a la de un súbdito que no quiere faltar al respeto a su señor, los cristianos en cambio se dirigen a Él atreviéndose a llamarlo con confianza con

⁹ Cf. S. ARZUBIALDE, «La oración, obra del Espíritu: diálogo interpersonal, recepción del misterio de Cristo y encuentro con la infinitud del amor del Padre», en F. MANS ET ALII, *La oración cristiana, la oración trinitaria: testigos y maestros* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2012) 185-247, aquí 185-220; M. COSTA, «La dimensión cristológica, pneumatológica, trinitaria y eclesiológica de la oración», en C. ROSSINI, P. SCIADINI (eds.), *Enciclopedia de la oración* (San Pablo, Madrid 2014) 181-196, aquí 181-182.

el nombre de “Padre”. Todavía más, Jesús usa otra palabra: “papá”. El cristianismo ha desterrado del vínculo con Dios cualquier relación ‘feudal’. En el patrimonio de nuestra fe no hay expresiones como “sometimiento”, “esclavitud” o “vasallaje”, sino palabras como “alianza”, “amistad”, “promesa”, “comuni3n”, “cercan3a”»¹⁰.

El acontecimiento hist3rico-salv3fico de Jesucristo ha hecho posible esta experiencia. En primer lugar, al descubrir su existencia, como acabamos de explicar. Pero tambi3n, admirablemente, haci3ndonos capaces de esta relaci3n: «Jes3s es quien nos ha abierto el Cielo y nos ha proyectado en la relaci3n con Dios. Ha sido 3l quien ha hecho esto: nos ha abierto esta relaci3n con el Dios trino: el Padre, el Hijo y el Esp3ritu Santo»¹¹.

Esta habilitaci3n debe describirse como una gracia sobrenatural y un don infuso: «Jes3s nos ha regalado su propia oraci3n, que es su di3logo de amor con el Padre. Nos lo dio como semilla de la Trinidad, que quiere echar ra3ces en nuestro coraz3n»¹². Las palabras del papa Francisco son importantes, porque definen el contenido particular del don de Dios en esta bendici3n concreta: se nos entrega la misma oraci3n de Jesucristo, que nace de su condici3n filial eterna, pero que se ha manifestado en el misterio de la encarnaci3n y se entrega a los hombres seg3n esa misma l3gica.

Se comprende mejor entonces la teolog3a espiritual paulina que encontramos en la Carta a los romanos: *hab3is recibido un Esp3ritu de hijos de adopci3n, en el que clamamos: ¡Abba, Padre! Ese mismo Esp3ritu da testimonio a nuestro esp3ritu de que somos hijos de Dios* (8,15-16). Por el Esp3ritu Santo, que aviva nuestra conciencia de hijos, nace una oraci3n filial, heredada del Verbo hecho hombre y maestro de oraci3n¹³.

Este primer rasgo tiene consecuencias para el debate teol3gico contempor3neo sobre el fen3meno de la oraci3n, en sus distintas

¹⁰ FRANCISCO, catequesis II, *La oraci3n del cristiano* (13 de mayo de 2020). Se debe decir que las audiencias del papa Francisco dedicadas a la oraci3n, desde el 6 de mayo del 2020 hasta el 16 de junio de 2021, representan uno de los momentos m3s conseguidos de su magisterio catequ3tico, en el cual se le nota de modo muy marcado su alma de pastor. Se sigue la edici3n de www.vatican.va.

¹¹ Id., catequesis XXV, *La oraci3n y la Trinidad (primera parte)* (3 de marzo de 2021).

¹² Id., catequesis XII, *Jes3s, hombre de oraci3n* (28 de octubre de 2020).

¹³ Cf. P. JACQUEMOT, «El Esp3ritu Santo, maestro de la oraci3n»: *Concilium* 179 (1982) 333-340, aqu3 335-337.

manifestaciones y versiones según la religión, la ética o la escuela psicológica en la que se proponga.

La historia de la espiritualidad cristiana conoce distintas aproximaciones a la hora de definir la plegaria, algunas de ellas con mucha difusión en la tradición de la Iglesia. Con frecuencia, se distingue una aproximación más teocéntrica, que pone el acento en la distancia propia que separa la divinidad de la criatura, y la descubre menesterosa, necesitada, cuando no miserable: la oración entonces se define esencialmente como petición y súplica de los bienes necesarios. Se trata de una vivencia transversal a todas las culturas y a todas las religiones, a todos los lugares y a todos los tiempos.

Otro punto de vista, normalmente con un peso filosófico fuerte, es antropocéntrico, que tiene puesto el centro de gravedad en el hombre como orante y protagonista de este ejercicio espiritual. En este caso, la sustancia de la oración es la iluminación, la toma de conciencia, la reflexión sobre uno mismo ahondando en la interioridad humana, donde espera, de algún modo, el misterio. Testimonian este acercamiento las experiencias de los místicos.

La tercera perspectiva, privilegiada en la espiritualidad cristiana, es la económica. Ahora la oración se entiende sobre todo como historia de salvación, como juego dramático de libertad, como diálogo de amantes. Sin duda, sería la teología oracional más coherente con todo el desarrollo interpersonal que hemos descrito en nuestro recorrido.

Dentro de esta perspectiva económica, la oración aparece como una experiencia espiritual de gran realismo. El *Catecismo* se esfuerza en describirla como una relación de unión interpersonal: «es la relación viva de los hijos de Dios con su Padre infinitamente bueno, con su Hijo Jesucristo y con el Espíritu Santo. [...] Es estar habitualmente en presencia de Dios, tres veces Santo, y en comunión con Él», a la vez que se esfuerza en subrayar su carácter transformador, ontológico y participativo de la naturaleza divina según el dinamismo de la divinización: «esta comunión de vida es posible siempre porque, mediante el bautismo, nos hemos convertido en un mismo ser con Cristo (cf. Rm 6,5)»¹⁴.

Un corolario interesante de este marco dogmático y espiritual consiste en recordar y hacer más presente que la oración, como diálogo de salvación, está compuesta materialmente de escucha y atención, pero

¹⁴ CCE 2565.

también de palabras de amor y sus respuestas. Es decir, difícilmente una espiritualidad cristiana puede caracterizarse principalmente como silente, cuando Dios se parece tan poco a un ser mudo, más bien al contrario, porta el nombre del Verbo, de la Palabra, y Él mismo ha roto el silencio con su iniciativa de revelación de la verdad y amor activo. El misterio de la oración debe ser contemplado desde la Alianza:

«La oración del cristiano nace de una revelación: el ‘Tú’ no ha permanecido envuelto en el misterio, sino que ha entrado en relación con nosotros. El cristianismo es una religión que celebra continuamente la ‘manifestación’ de Dios, es decir, su epifanía, [... la de] este Dios que no permanece oculto, sino que ofrece su amistad a los hombres»¹⁵.

Obviamente, se sabe que sin silencio no hay música, y de la misma manera, sin silencio no hay diálogo espiritual, porque desaparece la escucha, y queda solo el monólogo. Así, el silencio ocupa su lugar decisivo en la tradición espiritual cristiana y en el magisterio secular sobre el recogimiento y la plegaria. Pero difícilmente un maestro espiritual exaltará el silencio como momento central y absoluto de la experiencia oracional, en virtud de un pretendido respeto a la trascendencia y la inefabilidad del misterio divino, por la simple razón de que Dios no ha revelado su santidad trascendente con este significado de oscuridad e inaccesibilidad. Este es el caso de algunas espiritualidades contemporáneas que han elevado el mutismo al centro de su experiencia religiosa, proponiendo un logoclasmo incompatible con la revelación de Dios en Jesucristo. La espiritualidad cristiana no es agnóstica, ni temerosa a la hora de acercarse a Dios, porque Él mismo, en su soberana libertad y gracia, ha salvado la distancia¹⁶.

¹⁵ FRANCISCO, catequesis II.

¹⁶ Benedicto XVI ha profundizado bellamente en el lugar teológico y espiritual del silencio en la fe cristiana a partir del misterio de la Cruz, como revelación del silencio de Dios (con resonancias balthasarianas, que hablaba de la *Unwort* del Crucificado): cf. catequesis *Oración y silencio: Jesús, maestro de oración* (7 de marzo de 2012). En mi opinión, dos valores destacan en su reflexión: en primer lugar, el silencio es divino, antes que humano, y en consecuencia debe comprenderse como un modo de manifestación de Dios, y no como impotencia de la criatura; en segundo lugar, desde la nítida perspectiva trinitaria e histórico-salvífica del misterio pascual, la Cruz nunca es oscuridad y ausencia de revelación, al contrario, es revelación luminosísima del amor de Dios, y por lo tanto, debe ser entendida como comunicación y diálogo, en el que se callan todas las voces del mundo para que se escuche la palabra definitiva del Padre.

Por eso, la oración cristiana, que necesariamente integrará equilibradamente la experiencia del silencio como fuente de una escucha más profunda, alcanza su culmen, sin embargo, en la respuesta a la Palabra que viene, que es el momento tanto de la fe como de la entrega.

En efecto, a través de la Palabra, podemos comprender totalmente la comunión con Dios que busca la oración y articula toda su experiencia espiritual. Pues su relación es verbal, en cuanto tejida por el Verbo. El papa Francisco descubre en este elemento intrínseco de la revelación lo propio de la plegaria bíblica, contemplando la figura mística de Abrahán:

«Cuando Dios habla, el hombre se convierte en receptor de esa Palabra y su vida en el lugar donde pide encarnarse. Esta es una gran novedad en el camino religioso del hombre: la vida del creyente comienza a concebirse como una vocación, es decir, como una llamada. [...] La fe se hace historia. Dios ya no se ve sólo en los fenómenos cósmicos, como un Dios lejano que puede infundir terror. El Dios de Abrahán se convierte en ‘mi Dios’, el Dios de mi historia personal, que guía mis pasos, que no me abandona, el Dios de mis días, el compañero de mis aventuras, el Dios Providencia»¹⁷.

La oración se convierte en este intercambio de palabras y en este trajín de llamadas y respuestas, que componen paso a paso la historia de cada hombre. Estamos ante una idea profundamente subjetiva de la experiencia espiritual de la plegaria.

Además, se abre paso la doctrina de la oración como actitud espiritual estable, como estado contemplativo que no se limita ya a actos puntuales de plegaria, sino a un *habitus* que permea toda la existencia, y hace pasar al creyente de aquel que hace oración, a orante. Es el *status orationis* de la tradición monástica, la vida en presencia de Dios de la espiritualidad moderna, el contemplativo en la acción de la escuela ignaciana¹⁸.

Una vez presentada la estructura dialógica de la oración, se puede comprender adecuadamente el papel del Espíritu Santo en ella.

Según la ley de las apropiaciones trinitarias, el Espíritu es el agente subjetivizador de la vida espiritual en general, y de la oración en

¹⁷ FRANCISCO, catequesis V, *La oración de Abrahán* (3/6/2020), siguiendo la inspiración de CCE 2570.

¹⁸ Cf. Th. SPIDLIK, *La espiritualidad del Oriente cristiano* (Monte Carmelo, Burgos 2004) 373-377.

particular. Él opera la personalización de la revelación del misterio de Dios, es decir, el momento en el que cada creyente asume íntimamente la gracia divina.

En la dinámica de la oración, encontraríamos, por lo tanto, dos dimensiones o ritmos: un principio cristológico, en el cual la Palabra se dirige al hombre, y un principio pneumatológico, en el cual el Espíritu Santo capacita, hace posible la conversación, transformando y potenciando las facultades espirituales humanas en juego. Según la tradición dogmática, la gracia causa este vínculo sobrenatural, que toma la forma de una inhabitación mutua: de Dios en el hombre, y del hombre en Dios¹⁹. Así,

«sin el Espíritu no hay relación con Cristo y con el Padre. Porque el Espíritu abre nuestro corazón a la presencia de Dios y lo atrae a ese ‘torbellino’ de amor que es el corazón mismo de Dios. Nosotros no somos solo huéspedes y peregrinos en el camino en esta tierra, somos también huéspedes y peregrinos en el misterio de la Trinidad»²⁰.

Clásicamente, se dice entonces que el Espíritu Santo es el «Maestro interior» de la oración y de la vida espiritual, aludiendo a este momento personal y subjetivo²¹. Con otro punto de vista, algunos maestros espirituales lo describen así:

«Para contemplar el sol se necesitan ojos o aparatos especiales que templen los ardores del astro rey para poderlos acomodar a nuestra pequeñez. La obra de la iluminación no es solamente objetiva, sino que tiene que ser forzosamente subjetiva: hay que disponer nuestro espíritu y nuestro corazón para que podamos contemplar la luz del sol. Jesús es la luz, pero el Espíritu Santo es el que nos ilumina, porque adapta maravillosamente nuestra alma para que podamos contemplar las cosas de Dios»²².

En esta metáfora, se distingue directamente unas luces objetiva y subjetiva, como dimensiones de la única experiencia de iluminación. Cristo aparece como el foco de la luz y el objeto de la mirada, mientras que el Espíritu sería tanto el rayo de luz que impacta en el ojo y

¹⁹ Cf. M. CHIOLERIO, «El Espíritu Santo en la oración», en Rossini, Sciadini, *Enciclopedia de la oración*, 116-124, aquí 121-122.

²⁰ FRANCISCO, catequesis XXVI, *La oración y la Trinidad (segunda parte)* (17 de marzo de 2021).

²¹ Cf. CCE 2672.

²² L. MARTÍNEZ, *El Espíritu Santo y la oración* (Rialp, Madrid 2017) 9.

hace posible el acto de visión, como el óptico que gradúa los sentidos, adaptando, disponiendo, acomodando sus habilidades naturales.

Este proceso de personalización y habilitación del hombre al misterio de Dios se debe entender principalmente en perspectiva afectiva: acontece porque el amor divino transforma el corazón humano y eleva el dinamismo natural del deseo, del afecto y de la libertad del orante, orientándolo hacia la Palabra que se le dirige. El Espíritu Santo es el principio personal de esta caridad:

«El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rm 5,5). La oración [...] saca todo del amor con el que somos amados en Cristo y que nos permite responder amando como Él nos ha amado. El amor es la fuente de la oración»²³.

Para algunos maestros espirituales de la tradición católica, como Newman, este amor vivo como principio de una existencia contemplativa es la auténtica justificación del cristiano por la gracia: la presencia del Espíritu Santo en el alma como nuevo dinamismo de vida es el signo de la nueva creación y del nuevo nacimiento, más que otros efectos ontológicos o morales de la gracia²⁴.

b) El carácter sacramental de la oración cristiana

El acontecimiento de la encarnación es, junto al dogma trinitario, el otro gran pilar de la fe cristiana, como demuestra el debate cristológico de los primeros concilios de la Iglesia. Como el misterio del Dios trino estructuraba la espiritualidad cristiana, de modo similar la unión personal en Jesucristo de las naturalezas creada e increada define la teología y la experiencia de la oración cristiana.

En el *Catecismo* se afirma: «no hay otro camino de oración cristiana que Cristo. [...] Nuestra oración no tiene acceso al Padre más que si oramos el nombre de Jesús. La santa humanidad de Jesús es, pues, el camino por el que el Espíritu Santo nos enseña a orar a Dios nuestro Padre»²⁵.

²³ CCE 2658.

²⁴ Cf. E. ROBILLARD, «Aux les sources de la prière: l'Esprit Saint dans l'homme nouveau»: *Revue des Sciences Religieuses* 50/2 (1976) 157-168.

²⁵ CCE 2664.

Por lo tanto, la oración forma parte intrínseca del misterio de la encarnación. Cuando decíamos que, por gracia, se nos había regalado la misma oración de Cristo, estábamos ya hablando de este momento. El Hijo ha sido enviado al mundo como el Orante, como el que manifiesta el diálogo infinito de amor de la Trinidad en medio de los hombres, como el que lo hace presente y accesible en el misterio del Dios hecho hombre: «Aquí comienza a revelarse la novedad de la oración en la plenitud de los tiempos: la oración filial, que el Padre esperaba de sus hijos, va a ser vivida por fin por el propio Hijo único en su humanidad, con los hombres y en favor de ellos»²⁶. Este favor se manifiesta, ante todo, gracias a la humanidad asumida por el Verbo en la encarnación, por la cual Dios es solidario con todo lo humano, y el hombre está unido a todo lo divino en la persona de Jesucristo. A través de esa naturaleza común, la oración siempre ocurre junto a todos los hombres, y en su beneficio.

Dicha merced, sin embargo, incluye también las enseñanzas de Jesús sobre la oración, uno de los temas más presentes y cuidados del Nuevo Testamento. Jesucristo es un gran maestro de oración, y ese aprendizaje se ha convertido en una de las memorias más importantes y preciosas de los discípulos y de la comunidad primitiva (cf. Lc 11,1-8, Hch 2,42-44). Entre ellas está el Padrenuestro, que forma parte del ADN de la Iglesia y pronto se reconoció como una de las claves de la espiritualidad cristiana, en el catecumenado.

En fin, Jesucristo es el nuevo Templo, el lugar espiritual de toda oración²⁷. El *Catecismo* lo enuncia bellamente:

«Si conocieras el don de Dios (Jn 4,10). La maravilla de la oración se revela allí, junto al pozo donde vamos a buscar nuestra agua: allí Cristo va al encuentro de todo ser humano, es el primero en buscarnos y el que nos pide de beber. Jesús tiene sed. [...] La oración es el encuentro de la sed de Dios y de la sed del hombre»²⁸.

²⁶ CCE 2599. En la historia de la espiritualidad cristiana, es paradigmática la experiencia de santa Teresa de Jesús, y su afirmación del carácter insuperable de la experiencia de la humanidad de Cristo a la hora de rezar, sea cual sea la altura espiritual del orante. De hecho, en los grados místicos más excelsos, dentro de la vivencia del matrimonio espiritual, la encarnación vuelve a manifestarse como la vía de acceso en el misterio de la Trinidad: cf. S. CASTRO, «Mística y cristología en santa Teresa»: *Revista de Espiritualidad* 222-223/56 (1997) 75-117.

²⁷ Cf. ARZUBIALDE, «La oración del Espíritu», 238-246.

²⁸ CCE 2560.

Jesucristo es el mediador de toda oración, que siempre se hace por Él, con Él y en Él. La plegaria del creyente siempre se incorpora y participa de su intercesión sacerdotal dirigida al Padre, como acto del *Christus totus*, en una inclusión recíproca: Cristo ora en nosotros, nosotros oramos en Cristo. Es el sentido de la enseñanza de Jesús a la samaritana: *los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad* (Jn 4,23)²⁹. En términos más escolásticos, se puede decir que Cristo orante es tanto la causa ejemplar como la causa eficiente de toda plegaria creyente³⁰.

La oración es, en último término, encuentro con Cristo, que siempre será el centro insuperable de la experiencia espiritual cristiana³¹. El Magisterio ha insistido en este punto durante los últimos años, en el contexto polémico del pluralismo religioso, contra cualquier intento de relativización del misterio de Cristo en la búsqueda espiritual del hombre, ya sea en línea teocéntrica –Cristo un camino entre muchos hacia el misterio divino–, ya sea en línea antropocéntrica –Cristo un símbolo del bien humano y de la paz interior–³². El debate ante estas pseudomísticas, muy vivas en nuestro contexto actual, sirve para comprender mejor y afirmar con más fuerza el cristocentrismo de la espiritualidad evangélica³³.

Esta es la misión central del Espíritu Santo: el encuentro con la persona del Hijo y la comunión con Dios en la humanidad de Jesucristo. No realiza una intimidad especial con el Misterio divino que no alcancemos a través de la encarnación, ni es capaz de alcanzar una interioridad alternativa que la que puede el amor al Dios encarnado. Así lo anunció el propio Jesús en la Última Cena: *el Paráclito, el Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre, será quien os lo enseñe todo y os vaya recordando todo lo que os he dicho* (Jn 15,26). Entre las posibles lecturas, la tradición espiritual se decanta por una interpretación cristológica fuerte de esta operación:

²⁹ Cf. P. DE LUIS, «La dimensión trinitaria de la oración en san Agustín», en MANS ET ALII, *La oración cristiana*, 91-131, aquí 128-129.

³⁰ Cf. COSTA, «La dimensión cristológica y trinitaria», 182-183.

³¹ Cf. G. MOIOLI, «Cristocentrismo», en S. DE FIORES (ed.), *Nuevo diccionario de espiritualidad* (Paulinas, Madrid 1983) 301-310, aquí 304-308.

³² Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, carta *Orationis Formas* sobre algunos aspectos de la meditación cristiana (15 de octubre de 1989), nn. 11-12.

³³ Cf. J. CASTELLANO, «Misterio de la revelación y autenticidad de la oración», *L'Osservatore Romano*, 5 de enero de 1990.

«Esta es la obra del Espíritu en nosotros. Él nos «recuerda» a Jesús y lo hace presente en nosotros —podemos decir que es nuestra memoria trinitaria, es la memoria de Dios en nosotros— y lo hace presente en Jesús, para que no se reduzca a un personaje del pasado: es decir, el Espíritu trae al presente a Jesús en nuestra conciencia. Si Cristo estuviera tan solo lejano en el tiempo, nosotros estaríamos solos y perdidos en el mundo. Sí, recordaremos a Jesús, allí, lejano, pero es el Espíritu que lo trae hoy, ahora, en este momento en nuestro corazón. Pero en el Espíritu todo es vivificado: a los cristianos de todo tiempo y lugar se les abre la posibilidad de encontrar a Cristo. Está abierta la posibilidad de encontrar a Cristo no solamente como un personaje histórico. No: Él atrae a Cristo en nuestros corazones, es el Espíritu quien nos hace encontrarnos con Cristo»³⁴.

Desde el punto de vista del análisis teológico, aparece con fuerza la *ratio* sacramental de la fe y de la espiritualidad cristianas. En efecto, al unirse la divinidad a la humanidad una vez y para siempre, toda la existencia humana está penetrada por la presencia divina, y a través del hombre, en virtud de su cualidad de microcosmos, la creación entera, toda la historia, la realidad en su totalidad. La espiritualidad cristiana derriba el muro entre lo sagrado y lo profano, ya *todo es presencia y gracia, y vivir es este encuentro*, como canta el himno litúrgico.

Precisamente, esta transparencia es obra del Espíritu Santo. La tradición dogmática siempre ha apropiado a la tercera Persona tanto la unión de la naturaleza divina con la naturaleza creada, y así se ve con la mayor luz posible en el misterio de la encarnación, como el proceso de transfiguración y divinización del universo entero, por lo que recibe el título de *Spiritus Creator*. Los sacramentos son el momento cumbre de esta ley de la encarnación espiritual: cuando la materia creada se hace teófora y canal eficaz de la gracia. Para lograr esta transformación —transubstanciación en el caso de la Eucaristía—, se invoca al Espíritu con una oración específica de epiclesis.

Por lo tanto, la oración cristiana como experiencia de encuentro real con Cristo solo es posible en el Espíritu Santo, que hace posible esta relación de inmediatez con Dios, en la vida del hombre, en la historia del mundo, en las palabras de la plegaria. Ocurre así en virtud de la misión del Hijo en la encarnación, unido en el hombre a todas las cosas, capaces ahora de llevar al misterio de Dios.

³⁴ FRANCISCO, catequesis XVI.

Hay una referencia importante y clara en el *Catecismo* sobre esta cualidad sacramental de la oración. Al presentarse la oración dirigida a Cristo directamente, se destaca, por su importancia en la historia de la espiritualidad, singularmente en el pulmón oriental, la oración del nombre de Jesús. Entonces se estima la potencia espiritual del Santo Nombre, como una memoria abreviada de toda la historia de la salvación y una invocación que hace presente al Salvador mismo, y su salvación. Se enfatiza tanto su fuerza y su capacidad de actualizar la presencia de Cristo en la vida del orante, que la oración parece ser descrita en términos casi sacramentales: «su Nombre es el único que contiene la presencia que significa»³⁵.

A la vez, la lógica sacramental dice presencia real y eficaz, pero también latencia y velo. Esto implica que Dios no es un objeto más entre las demás cosas, una realidad del mundo entre otras tantas, con la que quepa un *vis-à-vis* con el hombre, pues Él es el Santo, el tres veces Santo, el Invisible, el Nombre sobre todo nombre. La espiritualidad cristiana debe siempre aceptar una llamada de la experiencia del misterio divino a la humildad, a la conciencia del límite, tanto creatural como moral –el pecado–, a la ceguera provocada por una saturación de luz. Sabe que conoce y no conoce, que ve y no ve, que Dios es presencia y ausencia.

Nos encontramos entonces con el régimen de la fe, de la cual toda oración es un acto puntual y explícito.

Esta dimensión es coherente con la nota filial de la espiritualidad cristiana, otra vez. La configuración de la espiritualidad cristiana incluye un sentido muy agudo de confianza, propio de la relación filial con el Padre que Jesucristo ha revelado con su propia existencia. En sus enseñanzas, es una invitación constante, que retoma llamadas muy vivas a la confianza que ya aparecían en el Antiguo Testamento, especialmente en los Salmos: *no estéis agobiados por vuestra vida pensando qué vais a comer... Mirad los pájaros del cielo: no siembran ni siegan, ni almacenan y, sin embargo, vuestro Padre celestial los alimenta* (Mt 6,25-26). Como eco y fruto preciosos, en los santos, encontramos esta conciencia viva de la providencia divina, del santo abandono, y de la confianza ciega.

En el Evangelio, este sentido filial de confianza y providencia provoca que la oración de los hijos tome, con mucha frecuencia y radicalidad, la forma de la petición. Jesús insiste también en esta perspectiva:

³⁵ Cf. CCE 22665-2668, aquí 2666.

pedid y se os dará... ¡vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que le piden! (Mt 7,7-11).

La sacramentalidad característica de la espiritualidad cristiana nos lleva a hablar naturalmente de la naturaleza eclesial de la experiencia de Dios³⁶. En un sentido místico profundo, la Iglesia es, sobre todo, lugar del Espíritu, santuario del encuentro con el Santo, nuevo Edén en el que Dios es familiar, y casa de oración.

Una consecuencia, obvia pero importante, de este sentido espiritual de la Iglesia es la dimensión fraterna de la oración. En la fe cristiana, realmente no existe la plegaria privada, porque no existe una auténtica experiencia espiritual estrictamente individual. El orante es miembro del cuerpo de Cristo, y solo ora en Él, con Él y por Él³⁷.

En ese sentido, la liturgia, que es el paradigma de cualquier experiencia espiritual cristiana, es también el icono de la oración, su vivencia más profunda y su mejor expresión, siguiendo la lógica conciliar de la *fons et culmen* (cf. SC 10). La plegaria toma su forma y su estructura de la espiritualidad litúrgica:

«No existe espiritualidad cristiana que no tenga sus raíces en la celebración de los santos misterios. [...] La liturgia, en sí misma, no es solo oración espontánea, sino algo más y más original: es acto que funda la experiencia cristiana por completo y, por eso, también la oración es evento, es acontecimiento, es presencia, es encuentro con Cristo»³⁸.

Benedicto XVI, tomando la Eucaristía como la gran oración de Cristo y de la Iglesia, analiza la constitución esencial de la oración cristiana, como un movimiento litúrgico en último término: igual que la plegaria eucarística es, por un lado, acción de gracias (cf. 1Co 11,23-25, Lc 22,14-20), y por otro, bendición (cf. Mc 14,22-25, Mt 26,26-29), cualquier oración posee esos dos mismos valores ascendente y descendente. Dice:

«Remiten a la *berakha* judía, es decir, a la gran oración de acción de gracias y de bendición de la tradición de Israel con la que comenzaban los grandes convites. Las dos palabras griegas [*eucharistia*, *eulogia*]

³⁶ Cf. F. RUIZ, *Caminos del Espíritu: compendio de teología espiritual* (EDE, Madrid 1993) 83-93.

³⁷ Cf. P. FARNÉS, «Espiritualidad litúrgica»: *Scripta Theologica* 29/1 (1997) 75-108.

³⁸ FRANCISCO, catequesis XXIII, *Orar en la liturgia* (3 de febrero de 2021).

indican las dos direcciones intrínsecas y complementarias de esta oración. La *berakha*, en efecto, es ante todo acción de gracias y alabanza que sube a Dios por el don recibido [...]. Esta oración de alabanza y de acción de gracias, que se eleva hacia Dios, vuelve como bendición, que baja desde Dios sobre el don y lo enriquece. Al dar gracias, la alabanza a Dios se convierte en bendición, y el don ofrecido a Dios vuelve al hombre bendecido por el Todopoderoso»³⁹.

En fin, la liturgia es la fuente y la cumbre de la experiencia espiritual de la oración, pero no solo no la agota, sino que busca en ella la dilatación y el cumplimiento existencial de sus propios actos celebrativos. El culto espiritual del cristiano, es decir, toda su vida ofrecida como un sacrificio y una alabanza al Padre, unida a la oración eterna del Sumo Sacerdote Jesucristo, en la fuerza del Espíritu, incluye la oración personal como uno de sus núcleos:

«La misión de Cristo y del Espíritu Santo que, en la liturgia sacramental de la Iglesia, anuncia, actualiza y comunica el misterio de la salvación, se continúa en el corazón que ora. Los Padres espirituales comparan a veces el corazón con un altar. La oración interioriza y asimila la liturgia durante su celebración, y después de la misma. Incluso cuando la oración se vive *en lo secreto* (Mt 6,6), siempre es oración de la Iglesia, comunión con la Santísima Trinidad»⁴⁰.

c) El carácter kenótico de la oración cristiana

Si seguimos profundizando en el misterio de la encarnación de Cristo, encontramos su verdad redentora. Nacimiento y Pascua están inseparablemente unidos, Dios se ha hecho hombre para salvarnos, que incluye también el rescate de nuestros pecados, del mal y de la muerte.

Coherentemente, se puede afirmar que la oración cristiana posee una lógica pascual. La pasión, la muerte y la resurrección de Cristo imprime en ella un dinamismo de amor hasta el extremo (cf. Jn 13,1), una tensión caritativa que da a su experiencia un horizonte de entrega.

Como Hijo en perfecta unidad con el Padre, Jesucristo es también el Enviado, que cumple la voluntad del Padre, fiel a la misión recibida (cf. Jn 8,16-18). Así, la espiritualidad cristiana es una espiritualidad

³⁹ BENEDICTO XVI, catequesis *La oración de Jesús en la Última Cena* (11 de enero de 2012).

⁴⁰ CCE 2655.

apostólica, la forma y el motor de un estilo de vida definido por la vocación y por la misión encomendada⁴¹.

Pero Jesús, volcado totalmente a su misión, no deja nunca de ser el Orante, y así ha sido enviado a los hombres, como el que ora y el maestro de toda oración. Oración y misión son completamente armónicas en el misterio de Cristo. Con demasiada frecuencia, la historia de la espiritualidad ha contrapuesto acción y contemplación, demostrando una inteligencia reducida de ambas experiencias espirituales. Este dualismo empobrece la vida cristiana y la misión de la Iglesia, debe ser superado, y gracias a Dios, se va superando, como demuestra el magisterio pontificio misionero de los últimos Papas. La oración es la fuente ininterrumpida de toda actividad apostólica, la energía y el combustible del evangelizador. Por su parte, la misión encarna y aterriza la plegaria, la enriquece, la aviva, y cuando la hace presente como uno de los núcleos del anuncio de Cristo vivo, en cierto modo la culmina⁴².

Dice el papa Francisco:

«Leyendo los Hechos de los apóstoles descubrimos cómo el poderoso motor de la evangelización son las reuniones de oración, donde quien participa experimenta en vivo la presencia de Jesús y es tocado por el Espíritu. [...] Los cristianos recuerdan a Jesús haciéndole presente nuevamente, y de Él, de su Espíritu, reciben el impulso para ir, para anunciar, para servir. En la oración, el cristiano se sumerge en el misterio de Dios que ama a cada hombre, ese Dios que desea que el Evangelio sea predicado a todos. Dios es Dios para todos»⁴³.

En las palabras del Santo Padre, se ve bien el papel del Espíritu Santo en la historicidad de la vida cristiana, como motor e impulso de su despliegue dramático. En efecto, el Espíritu abre la experiencia espiritual de la oración, convirtiendo el acto interior personal —interpersonal, al estar vinculado a Dios—, en un despliegue existencial, en un camino, en una historia, en la que aparecerán otras alteridades con sus propias vicisitudes⁴⁴.

⁴¹ Cf. URÍBARRI, *La mística de Jesús*, 139-141.

⁴² Cf. J. LÓPEZ PEÑALBA, «La oración misionera y la misión orante»: *Teología y Catequesis* 159 (2024) 121-146.

⁴³ FRANCISCO, catequesis XVI, *La oración de la Iglesia naciente* (25 de noviembre de 2020).

⁴⁴ Cf. S. GUERRA, «Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica»: *Revista de Espiritualidad* 156-157/39 (1980) 517-582, con todo un proyecto de espiritualidad mundana e histórica, completo, profundo y complejo, especialmente en 571-580.

Si se quiere ser fiel hasta lo pequeño a la modalidad concreta en la que Jesucristo ha desplegado el amor del Padre en su ministerio, se llega espontáneamente a contemplar la misericordia divina y la compasión de Dios por los más abandonados de los hombres, los pobres, los enfermos, los pecadores. El corazón de Jesucristo, lleno de caridad infinita, mira a todos como hermanos. Por definición, la espiritualidad cristiana es compasiva y convivial, en búsqueda de todos, universal, verdaderamente católica por naturaleza⁴⁵.

Ciertamente, el ser humano reza como un mendigo, por sus necesidades, por su supervivencia misma, podríamos decir. Pero si persevera en esta experiencia, su propia vida le llevará a rezar por las necesidades de sus relativos, por sus dolores y por sus alegrías. Poco a poco, la oración irá superando todas las fronteras, con un horizonte cada vez más amplio.

Eventualmente, el amor de Dios derramado en el corazón de los hombres espirituales suscitará, en su momento de compasión más amplia y dilatada, una experiencia peculiar de oración sin límites, capaz de abrazar todo el mundo: la intercesión.

La teología de la intercesión ofrece uno de los desarrollos más interesantes de la espiritualidad cristiana. El papa Francisco, desde sus tiempos de arzobispo de Buenos Aires, siempre se ha mostrado muy cercano a esta vivencia, y la ha reprimado para nosotros. Nos quedamos con unas sencillas palabras de sus catequesis, invitando a atender a la bibliografía amplísima sobre esta cuestión:

«La oración es nuestro corazón y nuestra voz, y se hace corazón y voz de tanta gente que no sabe rezar o no reza, o no quiere rezar o no puede rezar: nosotros somos el corazón y la voz de esta gente sube a Jesús, sube al Padre, como intercesores. [...] El orante reza por el mundo entero, llevando sobre sus hombros dolores y pecados. Reza por todos y por cada uno: es como si fuera una ‘antena’ de Dios en este mundo»⁴⁶.

Esta espiritualidad en salida y amplia como la humanidad no puede evitar encontrarse las marcas del mal y de la muerte en el mundo, descubriendo pobres y heridos, convirtiéndose en mística samaritana.

⁴⁵ Cf. URÍBARRI, *La mística de Jesús*, 194-195.

⁴⁶ FRANCISCO, catequesis XIX, *La oración de intercesión* (16 de diciembre de 2020). Para ahondar ulteriormente, hay que comenzar por la síntesis luminosa del *Catecismo* (cf. 2634-2636).

La oración entonces se sumerge en la lucha escatológica entre el bien y el mal que atraviesa la historia de la salvación, y que en el ministerio de Jesucristo aparece con mucha fuerza: como ha confrontado los poderes del mal con palabras autorizadas, gestos poderosos, y, siempre, con la oración. «La oración es un combate»⁴⁷, nos dice el *Catecismo*, reclamando la libertad comprometida de los hombres espirituales.

En primer lugar, estamos ante la pugna espiritual que supone el interrogante de la muerte y del sufrimiento. Cada orante, irremediablemente, hace las cuentas con este escándalo insuperable. Tantas veces la oración nace como pregunta ante la cruz absurda, como grito desesperado, como reproche al cielo. El mejor ejemplo de la tradición espiritual son los Salmos, que recogen simbólicamente todos los dolores que han sido y serán. Precisamente, la oración del Salmista descubre que tiene sentido orar ante la muerte y reconocer la impotencia del hombre ante la fuerza del sufrimiento que hostiga la vida. Así, no se deja al dolor en su aislamiento, con todo su veneno capaz de enloquecer del todo a cualquiera. En cierto modo, la oración abre el dolor, le da horizonte, en el momento en el que se pide ayuda y salvación, le pone en relación con la intervención de Dios, le da trascendencia⁴⁸.

Para muchos exegetas, este es el sentido más cristiano del enigmático pasaje de Rm 8,26-27: *el Espíritu acude en ayuda de nuestra debilidad, pues nosotros no sabemos pedir como conviene; pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables*. Esta intercesión del Espíritu está compuesta de peticiones sin palabras articuladas y de suspiros y sollozos vinculados de alguna manera a la debilidad existencial de la vida humana. Una lectura muy plausible de la espiritualidad paulina indicaría que el Espíritu Santo hace orar a la Iglesia sufriente, por la opresión en la que vive el pueblo de Dios y por el dolor que padece la humanidad, con lamentos espirituales, que son el clamor que escucha el Señor y el único lenguaje adecuado para pedir la vida eterna⁴⁹.

En segundo lugar, la oración es una respuesta eficaz y comprometida al mal, en sus mil expresiones. Como intercesión acompañante, como súplica del milagro benéfico, pero también como fuente de un

⁴⁷ CCE 2725.

⁴⁸ Cf. FRANCISCO, catequesis X, *La oración de los salmos* (14 de octubre de 2020).

⁴⁹ Cf. J. DE GOEDT, «La intercesión del Espíritu en la oración cristiana»: *Concilium* 79 (1972) 330-342.

amor nuevo, que ha sido la verdadera y definitiva contestación de Dios al pecado y a la muerte en el misterio de la Cruz. A lo largo de la Escritura, la oración es un «dique contra el mal», que frena y rompe la espiral de la violencia, con la fuerza del perdón y de la vida nueva que siembra el poder de Dios. Los orantes entran a formar parte de una «cadena de vida», que comienza en Dios y que se prolonga en los siglos, generan vida, vida abundante y vida fecunda, y así son «artífices de paz»⁵⁰.

¿Cómo comprender entonces la mística cristiana como una mera espiritualidad de serenidad y bienestar (*wellness*)? Más bien, un creyente maduro se sentirá profundamente insatisfecho ante ciertas corrientes pseudoreligiosas individualistas y desentendidas de la historia, porque su camino vital estará comprometido con la búsqueda de la justicia y del bien integral del hombre, personal y socialmente⁵¹. La espiritualidad cristiana es una espiritualidad combativa y liberadora, profética a la hora de denunciar los ídolos que hoy se reúnen en esos Olimpos de apariencia, dinero y sensualidad, y creativa a la hora poner en marcha procesos que eduquen nuevas humanidades y construyan la civilización del amor.

Hay otra dimensión de la encarnación redentora de Jesucristo con grandes implicaciones espirituales. En efecto, la kénosis del Hijo supone un movimiento descendente: *se despojó a sí mismo, tomando la condición de esclavo, hecho semejante a los hombres* (Flp 2,7), que se traduce en la asunción de una humanidad muy concreta, marcada por circunstancias históricas muy particulares también, que podríamos denominar, con nuestro lenguaje teológico, de periferia y vulnerabilidad.

Así, Belén es un misterio de pobreza, a tantos niveles: las condiciones económicas y políticas de Palestina que hablan de marginalidad respecto a los ricos y poderosos, la familia de José y María que está situada por el Nuevo Testamento en una clase social humilde, y hasta la vida terrena de Jesús que está explícitamente descrita como cercana

⁵⁰ Cf. FRANCISCO, catequesis IV, *La oración de los justos* (27 de mayo de 2020). La oración como respuesta al mal también nos hace pensar en la liturgia del exorcismo, una constante en la historia de la piedad eclesial. Se trata de un tema teológico y espiritual complejo: cf. J. NAVONE, «Diablo/exorcismo», en DE FIORES, *Nuevo diccionario*, 348-355; G. BALDUCCI, «Esorcismo/esorcista», en E. ANCILLI (a cura di), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, II (Città Nuova, Roma 1990) 930-934.

⁵¹ Cf. URÍBARRI, *La mística de Jesús*, 221-223.

a los indigentes y necesitados. La pobreza forma parte de la entraña del misterio de la encarnación.

Y como la oración nace siempre en la situación histórica y existencial del orante, la oración de Jesús debe ser necesariamente pobre, como su misma humanidad. La espiritualidad cristiana se impregna de esta cualidad, y asume esta menesterosidad como una cualidad de la vida espiritual cristiana, a veces como una categoría central y orgánica, como evidencia la tradición y la historia de tantos santos⁵².

Así, la oración cristiana es pobre. Ante todo, en su contenido: siempre es indigencia, necesidad, súplica y petición⁵³.

Formalmente, la oración cristiana se manifiesta como una oración humilde, sencilla, cotidiana. Jesús orienta a sus discípulos hacia este tipo de relación con Dios: *cuando recéis, no uséis muchas palabras, como los gentiles, que se imaginan que por hablar mucho les harán caso... vuestro Padre sabe lo que os hace falta antes de que lo pidáis* (Mt 6,7-8). Se aleja explícitamente de formas extravagantes de plegaria, comunes en la historia de las religiones y en el clima religioso que envolvía al pueblo de Israel desde hacía muchos siglos, con fenómenos de gritos, danzas, uso de sustancias estupefacientes, estados alterados de conciencia, etc...

Hoy, aunque algunas corrientes parareligiosas puedan acudir a estas mismas experiencias, el peligro mayor para la espiritualidad cristiana está en la idolatría de los métodos psicológicos en la experiencia de la oración. Ciertamente, la religiosidad natural humana ha acumulado una sabiduría secular sobre distintos recursos psicológicos y corporales que apoyan notablemente la experiencia espiritual de la oración, como el recogimiento, el control de la respiración y de la posición, el ritmo y la música, etc... Pero

«no todas las personas están en condiciones de pasar del signo material a la realidad espiritual que se busca. El simbolismo, comprendido en modo inadecuado e incorrecto, puede incluso convertirse en un ídolo y, como consecuencia, en un impedimento para la elevación del espíritu a Dios. [...] Algunos ejercicios físicos producen automáticamente sensaciones de quietud o de distensión, sentimientos gratificantes y, quizá, hasta fenómenos de luz y calor similares a un bienestar espi-

⁵² Cf. M. HERRAIZ, «Pobreza y experiencia cristiana profunda»: *Revista de Espiritualidad* 188/47 (1988) 265-294; J. I. GONZÁLEZ FAUS (ed.), *Vicarios de Cristo: los pobres en la teología y en la espiritualidad cristianas* (Trotta, Madrid 2005).

⁵³ Cf. SCHLOSSER, *Levantemos el corazón*, 109-113.

ritual. Confundirlos con auténticas consolaciones del Espíritu Santo sería un modo totalmente erróneo de concebir el camino espiritual»⁵⁴.

El peligro de absolutizar lo sensible y lo psicológico es real, como demuestra abundantemente la historia de la espiritualidad y la psicología de la religión. Se evita con una idea clara de la estructura de la soteriología cristiana: todo es gracia, y la salvación es un diálogo libre. Con esta conciencia, la oración siempre permanece en la experiencia cristiana como un don, y el Espíritu Santo como el Dios libre que inspira y consuela por amor.

Menos grave, pero con un riesgo real de abuso, se podrían considerar las experiencias de oración que, probablemente a causa del gran impacto del movimiento pentecostal contemporáneo, ponen toda su fuerza en los auxilios técnicos: la música, la iluminación, las imágenes, la ambientación general. En el fondo, se trata del mismo desequilibrio espiritual y del mismo voluntarismo que acabamos de aludir de la mano del Magisterio, que minusvalora y/u olvida de alguna manera la primacía de la gracia.

Desde un punto de vista educativo, además, la oración que es cultivada entre el pueblo de Dios apoyada siempre en este aparato técnico, psicológico y somático circundante corre el riesgo de quedar esclavizada del sentimiento religioso. Y, por consiguiente, mantenerse siempre en una fase espiritual infantil, o crecer deforme, con el componente emocional desmedido y desubicado.

La tradición espiritual de la Iglesia, que históricamente ha reconocido el peso decisivo del sentimiento religioso en la vida espiritual, ha ido adquiriendo una sabiduría psicológica fina y circunspecta ante los entusiastas de la oración, invitando a una purificación del momento afectivo de la experiencia espiritual, buscando su sanación, su integración y su auténtica potencia⁵⁵.

⁵⁴ *Orationis Formas*, 27-28.

⁵⁵ San Juan de la Cruz es el maestro reconocido de la educación sentimental de la experiencia espiritual. Pero es necesario comprenderle bien, para no recibir y aplicar su doctrina ascética en clave rigorista y apática, como muchas veces se ha intentado: cf. M. D. BILÓ, «Toques y sentimientos de unión con Dios: una mística de la sensibilidad en san Juan de la Cruz»: *Revista de Espiritualidad* 79 (2020) 355-382; M.-J. LE GUILLOU, *Los testigos están entre nosotros: la experiencia de Dios en el Espíritu Santo* (Encuentro, Madrid 2013) 254-262.

Es necesario asumir la pobreza de la oración cristiana, en todos sus niveles. Por ejemplo, en sus palabras, que Jesús pide expresamente que sean pocas, y estén centradas en Él y en su nombre.

También en su cómo, que el Evangelio dibuja con claridad: principalmente, como petición; movida por la confianza de los que se saben hijos de un Padre bueno; con la humildad que da la conciencia lúcida de ser criaturas y pecadores; mejor fraternalmente, en comunidad, que solitariamente; insistentemente, constantemente, *sin cesar* (1Ts 5,16), porque parece que la fidelidad es la muestra de calidad de una oración auténtica. Incluso se podría afirmar también que el Nuevo Testamento pide discreción a la hora de manifestar públicamente la plegaria, cuando se invita a ejercitarla en el secreto, en la morada cerrada —y la tradición espiritual interpretó esta sugerencia evangélica desde la perspectiva del corazón y de la interioridad, coherentemente—, a riesgo de caer en la hipocresía y en fariseísmo.

Al llegar al final de todo este recorrido, puede ser oportuno hacer presente el buen maridaje que la oración hace con el discernimiento, otra de las experiencias capitales de la espiritualidad cristiana. La oración ocurre en el altar del corazón, que es simultáneamente el órgano del Espíritu y el lugar místico por excelencia del encuentro con Dios, pero también la cueva de las tentaciones susurradas por el mal espíritu. Por lo tanto, esta relación está atravesada por la ambigüedad propia de la vivencia histórica de la fe, por el límite de la criatura y por la gravedad del pecado que hiere el alma humana.

Entre discernimiento y oración existe una relación circular. Por una parte, la oración alimenta el ejercicio de la *discretio* con las luces que descubre la rumia de la meditación, con los afectos que nacen de la intimidad con el misterio, con los propósitos que componen la llamada a la conversión. Por su parte, el discernimiento hace madurar mucho la plegaria, la sana, la purifica, educa su acto.

4) CONCLUSIÓN

¡Qué necesidad tan profunda tiene la comunidad cristiana de recuperar la oración como experiencia central de la vida del creyente! Para ello, hay que superar los dos riesgos más vivos de esta propuesta: por una parte, la oración como un espiritualismo intimista, formulado para que encaje en la lógica consumista de nuestra sociedad; por otra parte, la idea de que la mística como una vivencia profunda de la intimidad

con Dios es una vía de élites religiosas, imposible para la mayoría normal del pueblo de Dios. Estos son nuestros dos enemigos a batir.

En medio de estas vicisitudes, que pueden también leerse como signos de los tiempos, la Iglesia escucha una llamada fuerte, interpelante con la urgencia del amor de Dios, a aparecer cada vez más claramente como maestra de oración. Sería una de las expresiones más bellas de su maternidad espiritual.

Dice el papa Francisco:

«Una tarea esencial de la Iglesia: rezar y educar a rezar. Transmitir de generación en generación la lámpara de la fe, con el aceite de la oración. [...] Sin la luz de esta lámpara, no podremos ver el camino para evangelizar, es más, no podremos ver el camino para creer bien, no podremos ver los rostros de los hermanos a los que acercarse y servir, no podremos iluminar la habitación donde encontrarnos en comunidad... Sin la fe, todo se derrumba, y sin la oración, la fe se apaga. Fe y oración, juntas. No hay otro camino. Por esto la Iglesia, que es casa y escuela de comunión, es casa y escuela de fe y de oración»⁵⁶.

⁵⁶ FRANCISCO, catequesis XXIX, *La Iglesia, maestra de oración* (14 de abril de 2021).

LA ORACIÓN EN LOS MÍSTICOS: CAMINO DE TRANSFORMACIÓN Y ENCUENTRO

DR. P. JERZY NAWOJOWSKI, OCD
Director de la Universidad de la Mística (Ávila)

RESUMEN:

Este artículo analiza la oración mística (oración de contemplación, oración de unión), como un itinerario de transformación integral y encuentro con lo divino, que conduce al ser humano hacia una unión más íntima con Dios. Enraizada profundamente en la tradición bíblica, la mística cristiana invita a participar en un proceso de regeneración que abarca varias dimensiones del ser humano (la mente, el corazón y las acciones humanas), bajo la iniciativa y el poder de Dios. Esta experiencia espiritual no solo constituye una invitación presente, sino también una promesa futura de glorificación y vida eterna con Dios.

La dimensión transformadora de la oración mística es clave para verificar la profundidad y la autenticidad de la experiencia mística. Solo a través de un cambio sustancial y duradero en el ser humano puede evidenciarse la verdadera unión con Dios.

Orar como oran los místicos no es simplemente realizar un ejercicio espiritual, sino es entrar en un proceso de renovación radical, que afecta tanto el interior como el exterior de la persona. La auténtica experiencia mística no solo lleva al alma a un estado de comunión íntima con Dios, sino que se refleja en obras concretas y en una transformación perceptible y visible de la vida.

La oración mística, en definitiva, no es solo un encuentro momentáneo con lo divino, sino un proceso continuo de regeneración y unión transformadora. Al configurarse progresivamente con Dios, el alma alcanza su plenitud, reflejando en su vida cotidiana la autenticidad y los frutos de esta experiencia espiritual.

Palabras claves: Mística, transformación, contemplación, oración, unión con Dios.

ABSTRACT:

This article analyses mystical prayer (prayer of contemplation, prayer of union) as a itinerary of integral transformation and encounter with the divine, leading the human being towards a more intimate union with God. Deeply rooted in the biblical tradition, Christian mysticism invites participation in a process of regeneration that embraces several dimensions of the human person (mind, heart, and human actions), under the initiative and power of God. This spiritual experience constitutes not only a present invitation, but also a future promise of glorification and eternal life with God.

The transformative dimension of mystical prayer is essential for verifying the depth and authenticity of the mystical experience. Only through a substantial and lasting change in the human being can the true union with God become evident.

Praying as the mystics pray is not merely engaging in a spiritual exercise but, entering a process of radical renewal which affects both the inner and outer aspects of the self. Authentic mystical experience not only brings the soul to a state of intimate communion with God, but is also reflected in concrete actions and a perceptible and visible transformation of life.

Ultimately, mystical prayer is not just a momentary encounter with the divine but an ongoing process of regeneration and transformative union. As the soul is progressively configured to God, it reaches its fullness, reflecting in daily life the authenticity and fruits of this spiritual experience.

Main arguments: Mysticism, transformation, contemplation, prayer, union with God.

INTRODUCCIÓN

La oración mística ha sido, a lo largo de la historia, un pilar fundamental en la vida espiritual de los grandes místicos cristianos. Este artículo explora la oración, como un proceso de transformación mística y encuentro con lo divino, guiando al ser humano hacia una unión más íntima con Dios. La mística cristiana es profundamente bíblica y radica en la invitación a participar en un proceso de regeneración que implica todo el ser humano —mente, corazón y acciones— bajo la iniciativa y el poder de Dios, quien transforma al hombre en una nueva creación orientada hacia la plenitud de la vida eterna. Esta experiencia espiritual es tanto un llamamiento presente como una promesa futura de glorificación.

La dimensión transformadora de la oración mística es la más indispensable, ya que verifica la veracidad de la experiencia mística. Es esta transformación la que decide si una experiencia espiritual es realmente mística o no, pues solo a través de un cambio profundo y duradero en el ser humano se puede evidenciar la auténtica unión con lo divino.

En este contexto, se examinan varios aspectos clave de la transformación espiritual a través de la oración mística.

1. REVESTIRSE DE LO DIVINO: LA MÍSTICA DE LA TRANSFORMACIÓN BÍBLICA

La oración de unión no es solo un acto de comunicación con Dios, sino un medio, si lo podemos llamar de esta manera, por el cual el creyente es transformado en profundidad, según los paradigmas bíblicos de conversión y renovación. En la Biblia, la transformación del ser humano se realiza en el contexto de una *relación viva con Dios*, la cual es sostenida, alimentada y profundizada a través de la oración. Los místicos, al reflexionar sobre su experiencia de oración, expresan con profundidad cómo esta relación con Dios afecta su ser completo

y los conforma cada vez más a Cristo, en sintonía con las enseñanzas bíblicas. Así, la oración que transforma encuentra en la Sagrada Escritura su raíz, su método y su horizonte.

La transformación del hombre según la Biblia se fundamenta en un dinamismo de conversión, renovación interior y configuración con Cristo. Este proceso, que atraviesa tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, tiene como objetivo restaurar al ser humano a su plena comunión con Dios, superando el pecado y las consecuencias de la caída. Podemos discernir las siguientes dimensiones de esta transformación.

1.1. La conversión como el llamamiento inicial a la renovación

En el libro de Ezequiel se manifiesta la urgente invitación divina a la conversión:

«Apartad de vosotros los delitos que habéis cometido, renovad vuestro corazón y vuestro espíritu. ¿Por qué habrías de morir, casa de Israel? Yo no me complazco en la muerte de nadie —oráculo del Señor Dios—. Convertíos y viviréis» (Ez 18, 31).

Esta invitación subraya que la transformación comienza con un acto consciente del hombre: el abandono del pecado y la apertura a la gracia de Dios. La renovación del corazón y el espíritu no es un cambio meramente externo; implica una metanoia, un cambio radical de mente y disposición hacia Dios.

Este mismo tema se retoma en el Nuevo Testamento: «Arrepentíos y convertíos, para que se borren vuestros pecados» (Hch 3, 19). Aquí, el arrepentimiento y la conversión se presentan como condiciones necesarias para el perdón y la reconciliación con Dios, estableciendo la base para una nueva vida en Cristo.

1.2. La renovación interior: Transformación por la gracia

Jesús, en su encuentro con la samaritana, presenta la íntima transformación que ofrece el don de Dios: «El que beba del agua que yo le daré nunca más tendrá sed» (Jn 4, 14). Este «surtidor de agua que salta hasta la vida eterna» simboliza la vida nueva y la satisfacción plena que brotan del encuentro con Cristo. La transformación interior, iniciada por el Espíritu Santo, es una obra que da sentido y plenitud al alma humana.

San Pablo desarrolla esta renovación en términos de un proceso continuo: «No os amoldéis a este mundo, sino transformaos por la renovación de la mente» (Rm 12, 2). Aquí se destaca el papel de la mente como el centro del discernimiento, donde el creyente aprende a identificar y abrazar la voluntad de Dios. La renovación interior no es solo un acto inicial, sino un proceso constante que implica una apertura diaria a la acción de la gracia.

1.3. La configuración con Cristo: Ser nueva criatura

La meta última de la transformación es la configuración plena con Cristo: «Si alguno está en Cristo, es una criatura nueva. Lo viejo ha pasado, ha comenzado lo nuevo» (2Cor 5, 17). Esta nueva creación implica el abandono del «hombre viejo» y sus obras, como indica Colosenses: «Os habéis despojado del hombre viejo y os habéis revestido de la nueva condición que se va renovando a imagen de su Creador» (Col 3, 9-10).

El lenguaje paulino de «revestirse» subraya la participación activa del creyente en este proceso, mediante la gracia que capacita al cristiano para reflejar la imagen de Dios. En 2 Corintios 3, 18, se describe esta transformación como un proceso glorioso: «Nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente, por la acción del Espíritu del Señor». El creyente es así moldeado progresivamente hasta llegar a reflejar la gloria divina.

San Pablo también destaca la dimensión ética de la transformación: «Dad muerte a todo lo terreno que hay en vosotros: la fornicación, la impureza, la pasión, la codicia y la avaricia» (Col 3, 5). Este «morir» al pecado es una parte esencial del proceso, ya que permite al creyente vivir según el Espíritu (cf. Gal 5, 16-25). La verdadera transformación afecta todas las dimensiones de la vida, orientando las acciones, deseos y pensamientos hacia la voluntad de Dios.

Quizá la declaración paulina más profunda y radical, hablando acerca de la transformación cristiana encontramos en Gálatas 2: «Vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» (2, 20). Este texto expresa la esencia misma de la vida espiritual cristiana, donde la identidad del creyente es transformada al punto de que su vida ya no le pertenece, sino que está completamente unida y fundamentada en Cristo. La vida propia del creyente, marcada por el pecado y la debilidad, ha sido crucificada con Cristo (cf. Gal 2, 19). La crucifixión no es solo un símbolo de muerte, sino también de renacimiento, ya que

permite al creyente participar en la resurrección de Cristo. Este «morir con Cristo» implica el abandono del viejo hombre, dominado por los deseos egoístas, para dar paso a una nueva vida animada por la gracia.

La afirmación «es Cristo quien vive en mí» señala que la transformación cristiana no se limita a una mejora ética o moral. Es una reconfiguración ontológica, un cambio en la raíz del ser, donde la vida del creyente se convierte en una extensión de la vida de Cristo. Esta unión mística con Cristo no elimina la individualidad, sino que la eleva y la plenifica. El cristiano no vive más para sí mismo, sino para aquel que murió y resucitó por él (cf. 2Cor 5, 15). El testimonio de Pablo es una invitación a entrar en el misterio de la cruz y la resurrección, experimentando ya en esta vida la realidad de la nueva creación en Cristo.

1.4. La transformación como realización escatológica

La Escritura presenta la transformación del hombre como un proceso que culminará plenamente en la realización escatológica. Esta esperanza final está contenida en las palabras del apóstol san Juan: «Aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es» (1Jn 3, 2). La visión beatífica y la participación plena en la gloria divina son el destino final de la transformación iniciada en esta vida.

La transformación del hombre según la Biblia es un proceso integral que abarca la conversión, la renovación interior, la configuración con Cristo y la dimensión ética de la vida cristiana. Este proceso es sostenido por la acción del Espíritu Santo y tiene como objetivo restaurar la imagen de Dios en el ser humano. La Escritura nos invita a abrazar este llamado con esperanza, conscientes de que nuestra transformación final será consumada en la plenitud del Reino de Dios.

La experiencia de los místicos cristianos se fundamenta en la Sagrada Escritura y representa una profundización en el misterio de la revelación divina. A través de la Palabra revelada en Jesucristo, sus vidas son transformadas, conduciéndolos hacia una unión más íntima con Dios.

2. LA GRANDEZA DE LA ORACIÓN MÍSTICA: UN CAMINO HACIA LA UNIÓN CON DIOS

«¡Qué grande es, pues, el poder de la oración! Se diría que es como una reina que en todo momento tiene acceso libre al rey y que puede alcanzar todo lo que pide. [...] no me siento con fuerzas para sujetar-

me a buscar en los libros hermosas oraciones; me produce dolor de cabeza, ¡hay tantas..., y cada cual más hermosa...! Para mí, la oración es un impulso del corazón, una simple mirada lanzada hacia el cielo, un grito de gratitud y de amor, tanto en medio del sufrimiento como en medio de la alegría. En una palabra, es algo grande, algo sobrenatural que me dilata el alma y me *une* a Jesús» (Ms C 25 r-v).

Es evidente que estamos delante de una oración mística, oración de contemplación. Etimológicamente viene de la palabra latina *cum-templum* y hace referencia al espacio del templo, pero ahora ya no de piedra, sino al *sagrario del hombre* (GS 16), en que se encuentra *a solas con Dios* y donde *une* su alma con Él.

Aquí cabe la pregunta ¿por qué la oración de los místicos sigue siendo hoy en día un referente universal? En nuestro tiempo del cambio de época y de la transformación profunda, en el cual, muchas veces «se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia» (*Deus caritas est* 1), es decir, dónde sin duda el papel de la religión ha variado sustancialmente, las personas que realmente se han identificado con lo divino siguen siendo personas de impacto en la comunidad humana. El cristiano, en el sentido profundo de la palabra, como lo determina el papa Benedicto XVI, no se puede definir por uno mismo, sino más bien es una persona que ha tenido «el encuentro con un acontecimiento, con una Persona», que le da un nuevo *horizonte a la vida* y, con ello, *una orientación decisiva* (cf. *Deus caritas est* 1). Este acontecimiento es el encuentro con el amor, expresado en la entrega del Hijo que realiza el padre: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (Cf. J 3,16).

San Pablo, el testigo místico de este amor, fue alcanzado por Dios, por tanto, al hablar de su vocación

«no habla sólo de una visión (cf. *1 Co* 9, 1), sino también de una iluminación (cf. *2 Co* 4, 6) y sobre todo de una revelación y una vocación en el encuentro con el Resucitado (cf. *Ga* 1, 15-16). De hecho, se definirá explícitamente “apóstol por vocación” (cf. *Rm* 1, 1; *1 Co* 1, 1) o “apóstol por voluntad de Dios” (*2 Co* 1, 1; *Ef* 1, 1; *Col* 1, 1), como para subrayar que su conversión no fue resultado de pensamientos o reflexiones, sino fruto de una intervención divina, de una gracia divina imprevisible»¹.

¹ Benedicto XVI, *Audiencia general, miércoles 25 de octubre de 2006*. En: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20061025.html (Consultado: diciembre 2024).

Además, es imprescindible el cambio, el fruto de esta iluminación. Normalmente se trata de una radical reorientación de los valores y su aplicación en la vida concreta. Benedicto XVI así lo resumía:

«A partir de entonces, todo lo que antes tenía valor para él [para nuestro Apóstol] se convirtió paradójicamente, según sus palabras, en pérdida y basura (cf. *Flp* 3, 7-10). Y desde aquel momento puso todas sus energías al servicio exclusivo de Jesucristo y de su Evangelio. Desde entonces su vida fue la de un apóstol deseoso de “hacerse todo a todos” (*1 Co* 9, 22) sin reservas»².

Erich Przywara, de manera sencilla pero muy acertada, presenta lo esencial de la mística de san Agustín como una tensión espiritual que aspira al cielo sin dejar de enraizarse en la tierra. El *hombre agustiniano*, entendido como paradigma del místico, es aquel que vive plenamente *en Dios*³.

El teólogo de Silesia describe el culmen de la experiencia divina en san Agustín como la unión antagónica entre la herencia de la Antigüedad y la novedad del cristianismo, manifestada en el genio del obispo de Hipona. Según Przywara, este *hombre agustiniano* representa una «síntesis de la madura experiencia del anciano y de la frescura matinal del niño». Por ello, proclama a ese Dios que es «más antiguo que todo y más reciente que todo»⁴.

Desde la perspectiva de Przywara y de otros teólogos destacados del siglo pasado⁵, la espiritualidad contemporánea ya no se fundamenta únicamente en las creencias compartidas o en tradiciones religiosas generalizadas, sino en una experiencia íntima y en decisiones personales profundamente conscientes. Sin embargo, esta espiritualidad no implica un *ensimismamiento estéril*, ni una desconexión de la esfera pública y

² *Ibid.*

³ La frase completa dice: «Yo te digo: posees un fundamento. Apégate al cielo, pisotea la tierra» Erich Przywara, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Ediciones Cristianas, Madrid 1984, p. 468.

⁴ *Ibid.*, pp. 433-434.

⁵ Cf., Karl Rahner, *Escritos de teología VII*, Taurus Ediciones S.A., Madrid 1969, pp.13-35; E. Schillebeeckx, «Profetas de la presencia viva de Dios», *Revista de espiritualidad* 116/117 (1970) 320-321; Erich Przywara..., *o.c.*. Dichos autores afirmaban acertadamente que la espiritualidad del siglo XXI se basará en la experiencia íntima del encuentro personal con Dios, pero no desvinculada del amor fraterno.

política. El místico, entendido como un *profeta radical*⁶, encarna una forma de «otredad» que desafía los centros tradicionales de poder y privilegio. La forma de «saber» propia de los textos místicos no se apoya en la capacidad intelectual humana para controlar la realidad, sino en la unión con Dios, fuente de conocimiento y transformación espiritual⁷.

La oración que mejor representa este planteamiento en la mística, aunque no es la única, es la *oración de unión* dentro del marco de la contemplación. Esta oración expresa una comunión profunda y personal con Dios y se distingue por una receptividad casi absoluta y un deseo intenso de estar en Su presencia y experimentar Su amor.

Como seguramente bien hemos notado, la oración contemplativa no es solo un diálogo íntimo con lo divino, sino un proceso que transforma profundamente al ser humano. Esta unión mística se convierte en una fuente inagotable de renovación y crecimiento espiritual, moldeando el alma de acuerdo con la voluntad de Dios.

Ahora bien, es crucial explorar cómo esta transformación no se limita a una experiencia interior, sino que se manifiesta como un encuentro que redefine la vida entera. La oración mística, más allá de ser un refugio espiritual, se revela como un poderoso encuentro transformador que afecta cada aspecto de nuestra existencia.

3. LA ORACIÓN MÍSTICA COMO ENCUENTRO TRANSFORMADOR

La contemplación, una forma de la oración mística, aunque es un concepto cargado de muchos significados, siempre ocupaba un lugar destacado entre los diversos modos de orar. En el ámbito de la mística cristiana, entendida como expresión de la unión íntima con Dios, constituye tanto el medio como el fin de la vida espiritual. La evolución de la comprensión de la contemplación a lo largo de los siglos, la ha enriquecido en significados diversos dentro del mismo cristianismo, reflejando su profundidad e importancia. Este tema ha sido objeto de un estudio reciente en la revista *Manresa*⁸, donde se abordó de ma-

⁶ Philip Sheldrake, *Un mundo transfigurado. El viaje místico*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2024, pp. 183-208.

⁷ Cf., *Ibid.*, p. 184.

⁸ Me refiero al número de octubre - diciembre de 2024 de esta revista de la cual podemos mencionar el trabajo de: Paul Rolphy Pinto, «La contemplación en la tradición

nera sistemática la evolución de la comprensión y las implicaciones de la contemplación en la espiritualidad. Por ello, remitimos al lector interesado a dichos trabajos para un tratamiento más exhaustivo de esta temática.

Paul Rolphy Pinto escribe acerca de la contemplación en la tradición cristiana anterior a san Ignacio. Su análisis concluye con *La Devotio moderna*, concretamente en España, donde «tras los siglos XIV y XV [marcados más por la oración especulativa y platónica], se vuelve a la primacía absoluta del amor y a la conformidad con la vida de Cristo en la vida espiritual»⁹.

En nuestra aportación, nos centraremos en santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, unos de los mejores exponentes y representantes privilegiados de la mística cristiana. Su oración contemplativa, como en seguida veremos, no se limita a ser un momento de recogimiento infuso interior, sino que se constituye en un camino hacia la transformación profunda del alma, en el cual esta se configura progresivamente con Cristo.

3.1. Obras: La oración más allá de las palabras y del sentir

La oración propia de la vida mística, la de *comunidad con la Realidad última*, necesariamente tiene que desembocar en un cambio visible en la vida. Normalmente lo colocamos en el fin del proceso espiritual y místico. Ese cambio indispensable solemos llamarlo el fruto de la oración o la transformación del hombre. Es un paradigma válido también en otras religiones¹⁰ e incluso dentro del marco de la *espiritualidad laica*¹¹. Por su importancia en el proceso místico, sin embargo, lo

cristiana anterior a san Ignacio», *Manresa* 381 (2024) 325-335; Josep M. Margenat Peralta, «La contemplación después de san Ignacio (1556-1600)», *Manresa* 381 (2024) 337-352.

⁹ Paul Rolphy Pinto, *o.c.*, 333.

¹⁰ Por ejemplo, en el budismo Chan se habla de la necesidad de la ética; quizás su énfasis no está en la aplicación de la normativa sino más en una realización directa de la interconexión de la existencia. Cf., Roberth H. Sharf, *On Wisdom, Compassion, and Ethics in Chan/Zen Buddhism*, en Jerzy Nawojowski (dir.), *Amor y compasión. Budismo Chan / Zen y espiritualidad carmelitana*, Grupo Editorial Fonte – Monte Carmelo – CITEs – «Universidad de la Mística», Burgos 2024, pp. 65-78. La misma problemática trata W. Jäger vinculando el tema de la oración y curación: Cf., Willigis Jäger, *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2005, pp. 265-278.

¹¹ Cf., André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, pp. 199-211. El filósofo francés al concluir su trabajo de investigación plantea la cuestión de la finalidad de la espiritualidad sin Dios: Una

mencionamos al inicio de este apartado, dado que es un componente indispensable para determinar un proceso personal como místico o no. Baste recordar las palabras de autor de la Carta de Santiago:

«¿Quieres enterarte, insensato, de que la fe sin las obras es inútil? Abrahán, nuestro padre, ¿no fue justificado por sus obras al ofrecer a Isaac, su hijo, sobre el altar? Ya ves que la fe concurría con sus obras y que esa fe, por las obras, logró la perfección... y fue llamado “amigo de Dios”» (Sant 2, 20-23).

La oración de unión, para un cristiano, no solo es el punto culminante de la vida espiritual, sino constituye un ámbito privilegiado en el que la criatura se encuentra con su Creador en un acto de amor totalizante. Más que un momento de recogimiento o un ejercicio espiritual sublime, esta experiencia se convierte en el motor de una transformación radical del ser humano. En este contexto, la unión contemplativa no es solo una meta en el camino espiritual, más allá de la oración vocal, de la meditación u otro tipo de oración efecto del esfuerzo humano, sino el proceso mismo mediante el cual el alma es moldeada y renovada por la acción directa de Dios.

Las acciones humanas, las obras, pueden ser comprendidas y evaluadas en función de su contribución a la plenitud del ser humano. F. Torralba¹², al tratar acerca de la *séptima estación de la vida espiritual*, afirma que la oración que no conduce a una transformación tanto interior como exterior se reduce a mera palabrería. Su finalidad última es provocar la *conversio cordis*, la *metanoia* ontológica, es decir, una transformación radical del ser, la edificación del hombre nuevo que persigue el bien, la verdad, la belleza y la unidad. Si la oración no facilita esta transfiguración en nuestro ser, carece de sentido y de justificación.

«En esta última etapa... Dios está presente en la vida del orante y el orante lo tiene presente en cualquier actividad que desarrolla. No se

espiritualidad para la vida cotidiana. Para dar otro ejemplo citemos: Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona 2007, pp. 323-342. Dentro del tema de la espiritualidad laica el autor ciertamente plantea la cuestión de la «calidad humana y su cultivo». Se trata de un recurso humano, una sabiduría que constituye una realidad de doble cara: calidad y silencio.

¹² Cf., Francesc Torralba, *La vida secreta de la oración*, Cuadrilátero de Libros, Barcelona 2017, pp. 85-100.

acuerda de Él en un momento puntual, porque vive *en* Él, *con* Él y *para* Él. Es la plenitud de la oración»¹³.

La plenitud de la oración implica, entonces, no solo un compromiso interior, sino también una manifestación exterior concreta de la transformación espiritual alcanzada. Así pues, la verdadera comprensión de la unión contemplativa trasciende el mero sentimiento devocional y se manifiesta en acciones concretas, tal como lo expresó santa Teresa de Jesús:

«Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por *donde se alcanza la unión*, y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; *obras* quiere el Señor. [...] Esta es la verdadera unión con su voluntad» (5M 3, 11).

Nuestro interés sobre el aspecto transformador de la oración queremos enfocar en lo que ordinariamente constituye un cambio sustancial y permanente. Y este realmente es significativo y merece la pena cuando lo realiza Dios y no el hombre. O mejor dicho cuando permitimos para que Dios lo haga en nosotros. Teresa de Jesús, en una carta a su amigo, hablando de estos efectos, los llamó *mejores dejos*: «El caso es que en estas cosas interiores de espíritu la que más acepta y acertada es, es la que deja *mejores dejos*; [...] llamo dejos confirmados con obras» (Cta 136, 4. Al padre Jerónimo Gracián, 23 octubre 1576).

El análisis más amplio de algunos escritos místicos nos permite profundizar en la riqueza y profundidad de esta transformación espiritual y mística, en la que el alma no solo contempla a Dios, sino que es transformada por Él.

3.2. Oración de unión: encuentro que transforma

La unión con Dios, en la experiencia mística, se describe como un anhelo humano de alcanzar una unidad última que trascienda la multiplicidad y fragmentación de la realidad interior y exterior¹⁴. La

¹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴ Cf., Ghislain Lafont, «Unión con Dios», en Luigi Borriello – Edmundo Caruana – M. R. Del Genio – N. Suffi (dirs.), *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, pp. 1107-1708.

dificultad en la concepción de esta unión reside en como «ser uno en el Uno» aspirando a la experiencia de la plenitud en la unidad divina. ¿Es posible ser uno con Él sin perder la identidad individual? Desde la concepción cristiana en la oración de la unión siempre se conserva la alteridad entre Dios y el ser humano. La experiencia de la unión no implica pérdida del ser, sino una comunión transformadora basada en el amor y el conocimiento.

Santa Teresa dentro del camino espiritual del hombre describe la oración de unión como un «principio, medio y fin»¹⁵, un espacio espiritual donde la criatura, es conducida a la presencia inmediata de Dios. Si le acompañan expresiones muy impetuosas, arrobamientos, elevamientos, vuelos del espíritu o arrebatamientos¹⁶, es algo muy sorprendente. En las palabras de la Santa «sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas» (V 20, 3).

Pero, más propiamente debe ser vivida como un estado de comunión profunda y personal con Dios, donde el alma se encuentra en un recogimiento total, experimentando la presencia divina de manera íntima y directa. Aunque esta unión produce grandes efectos interiores, el cuerpo sigue consciente y presente en su entorno natural. Edith Stein lo formula de forma excelente, y hablando con Dios reconoce: «Tú, más cerca de mí que yo misma / y más íntimo que mi interior / y sin embargo inabarcable e incomprensible, / que haces estallar todo nombre»¹⁷.

¹⁵ «Querría saber declarar con el favor de Dios la diferencia que hay de unión a arrobamiento o elevamiento o vuelo que llaman de espíritu o arrebatamiento, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama éxtasis. Es grande la ventaja que hace a la unión. Los efectos muy mayores hace y otras hartas operaciones, porque la unión parece principio y medio y fin, y lo es en lo interior; mas así como estotros fines son en más alto grado, hace los efectos interior y exteriormente» (V 20, 1).

¹⁶ «Se da el nombre de fenómenos místicos a la repercusión psíquica o somática de una experiencia interior.... Frecuentemente tales fenómenos se verifican en almas místicas, elevadas por Dios a la contemplación, es decir a un particular conocimiento y amor de Dios; pero también pueden darse en almas que no son místicas». Federico Ruiz, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, EDE, Madrid 1998, p. 481.

¹⁷ Edith Stein, *Obras completas*, V., Monte Carmelo, Burgos 2004, p. 769.

La unión espiritual entendida desde la perspectiva de la plenitud, según afirma F. Torralba¹⁸, no se refiere estrictamente a la felicidad ni al confort o bienestar emocional. Más bien, por un lado, se *actualizan las potencias latentes* de ser humano, es decir, hace bien lo que puede hacer. Teniendo en cuenta que siempre tiene posibilidad de mejorar. Y por otro lado, es *serenidad interior, paz anímica*, es un estado en que el ser humano está seguro de obrar en coherencia y consecuencia con su misión. Presupone siempre un examen de uno mismo y sostiene la lucha contra la tentación de huir.

Esencialmente la oración de unión es un acto de gracia divina, en el que el alma es atraída hacia Dios sin intervención activa de ninguna de sus potencias naturales. Lo reconoce como una realidad interior que la habita; tiene experiencia de reconocer su dependencia de Dios, lo que genera apertura y receptividad y además esta unión se da en una relación de amor, donde Dios se revela como el «Otro» al que se ama. No se busca la fusión entre el Criador y la criatura, sino una comunión en la que ser humano ofrece su identidad en una respuesta libre a la gracia divina.

3.3. Oración mística en las imágenes que revelan la fuerza transformadora de Dios

La oración mística se vive en el *estar con Dios*. Eso significa permanecer en su presencia y reconocerlo en cada momento. Los místicos, como santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, ofrecen una visión profunda y dinámica sobre el proceso de transformación del alma que se realiza a través de la oración de unión. En este estado místico, el alma no solo experimenta la presencia de Dios, sino que es configurada profundamente con Él, dando lugar a una *metamorfosis* integral que abarca la totalidad del ser humano. Este proceso está marcado por la acción gratuita de Dios, quien actúa como el «hortelano celestial» o como una madre que alimenta, hace madurar y transforma al ser humano, haciendo posible lo que los esfuerzos humanos por sí solos de ninguna manera pueden lograr.

Esta transformación espiritual, tan profundamente arraigada en la oración de unión, se representa de manera magnífica a través de di-

¹⁸ Cf., Francesc Torralba, *La interioridad habitada*, Ediciones Khaf, Madrid 2019, pp. 225-227.

versas imágenes y metáforas místicas, que capturan la esencia de esta comunión divina y el proceso de cambio interior que experimenta el ser humano.

3.3.1. *Hortelano celestial que riega a su huerto*

La autora de los cuatro modos de regar el huerto, santa Teresa, utiliza la imagen del hortelano para describir cómo Dios interviene directamente en el alma durante la oración de unión. Este hortelano divino, en su infinita sabiduría y bondad, toma el control del cultivo espiritual, permitiendo que el alma descanse mientras Él la riega con el agua viva de su gracia:

«El Señor hace tan buen hortelano y no quiere que tome [el alma] trabajo ninguno, sino que se deleite en comenzar a oler las flores... Lo que la pobre del alma con trabajo por ventura de veinte años... no ha podido acaudalar, hácelo este hortelano celestial en un punto [en un momento]» (V 17, 2).

En este proceso, Dios no solo renueva las capacidades espirituales del alma, sino que también las eleva a un nivel superior, otorgándole frutos espirituales que antes parecían inalcanzables. La rapidez con la que esta transformación ocurre destaca el carácter gratuito y soberano de la acción divina, subrayando que es Dios quien toma la iniciativa y lleva a cabo la obra de transformación.

3.3.2. *Madre que amamanta a su bebé*

La imagen femenina de una madre que amamanta a un bebé es particularmente iluminadora para nosotros. En un espacio de intimidad, protección y unión, el alma no necesita esforzarse demasiado, sino que se abandona totalmente a la acción de Dios, quien la alimenta y transforma en un acto de amor gratuito. El abandono no implica pasividad, sino una disposición vital y radical de apertura al alimento, al don totalmente gratuito y generoso.

«Está el alma como un niño que aún mama cuando está en los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle. Así es acá, que sin trabajo del entendimiento se le pone el Señor en el alma, y quiere que entienda está allí, y que trague la leche que le da, y esté entendiendo que se lo da, y amando» (CE53, 5).

En realidad, Santa Teresa utiliza esta imagen para ilustrar otro estado de oración mística, la oración de quietud, en la que el bebé aún debe tragar, es decir, esforzarse un poco para recibir el alimento. Sin embargo, en la oración de unión, «aun este tragar no hace el alma», señala la Santa. La imagen del bebé que emplea Teresa expresa de manera profunda la confianza plena en Dios y la serenidad que emana de una unión evidente, similar a la relación entre el bebé y su madre.

3.3.3. *Fuego que une y transforma*

El autor de la *Llama de amor viva*, san Juan de la Cruz, es experto en utilizar diversas formas de fuego, como, por ejemplo: *llama de amor*, *fuego que hiere*, *lumbre divina*, *centella de fuego*, *torrente de fuego*, etc., como imágenes cargadas de simbolismo místico para expresar la acción de Dios como el principal agente de transformación del ser humano. Estas imágenes reflejan no solo la acción divina, sino también el proceso mediante el cual el alma es purificada, unida y sobre todo «transformada» en Dios. En sus diferentes obras *Llama de amor viva*, *Cántico Espiritual*, *Subida del Monte Carmelo* o incluso en *la Noche oscura* san Juan reiteradamente describe el amor de Dios como *un fuego* que transforma al alma. Este fuego, aunque quema y hiere no destruye, sino que perfecciona, consumiendo lo necesario para que despunte la novedad. Y así en *Cántico*, la transformación está reflejada en el símbolo de un ave fénix:

«Dios..., suele hacer unos encendidos toques de amor, que a manera de saeta de fuego hieren y traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con *fuego de amor*...; tanto, que parece consumirse en aquella llama, y la hace salir fuera de sí y *renovar toda y pasar a nueva manera de ser*, así como *el ave fénix* que se quema y renace de nuevo» (CB 1, 17).

En otro momento nuestro místico habla de un *fuego divino* que con su calor y luz hace ver las cosas que necesitan en cambio y que el hombre no ha sido capaz de ver. Lo compara con una llama que abrasa un tronco de madera: «Y las flaquezas y miserias que antes el alma tenía asentadas y encubiertas en sí, las cuales antes no veía ni sentía, ya con la luz y calor del *fuego divino* las ve y las siente; así como la humedad que había en el madero no se conocía hasta que dio

en él el fuego y le hizo sudar, humear y responder, y así hace el alma imperfecta cerca de esta llama» (LI 1, 1).

La imagen poderosa del fuego habla de la transformación que consiste en la unión de dos identidades en una nueva realidad fundada en el amor. Juan de la Cruz lo expresa con estas palabras: «se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro... y entrambos son uno por transformación de amor» (CB 12, 7)¹⁹.

3.3.4. *Desposorio espiritual*

El símbolo del *desposorio espiritual*²⁰, con sus tres tradicionales etapas tomadas de la vida social, las vistas, el desposorio y el matrimonio espiritual, corresponde y refleja a las tres etapas finales de la vida mística. En su significado simbólico usado por los místicos, se caracteriza por una unión profunda y amorosa entre el alma y Dios, similar a un compromiso matrimonial. Esta experiencia mística se caracteriza por una paz y gozo inefables que llenan el alma, una serenidad que sobrepasa todo entendimiento humano. El desposorio espiritual implica una transformación radical y renovación del alma, donde la persona experimenta una profunda conversión interior.

Según la experiencia de los místicos carmelitas se caracteriza sobre todo por un proceso profundo de intensificación de la vida teologal en sus tres dimensiones: fe, amor y esperanza. A lo largo de este camino, el místico experimenta una serie de fenómenos místicos -como las heridas de amor, las locuciones, los éxtasis, y las visiones- que son descritos como «joyas» entregadas por el Esposo. No obstante, esta experiencia no se limita a estos fenómenos, sino que tiene un trasfondo más profundo que se despliega en el ámbito teologal y cristológico.

¹⁹ También lo menciona en la *Subida del Monte Carmelo*, como agente transformador: «Otro ejemplo: hase de juntar y unir el fuego en el madero. Es necesario que el calor, que es el medio, disponga al madero primero con tantos grados de calor que tenga gran semejanza y proporción con el fuego» (2S 8, 2). E incluso en la *Noche oscura* habla de la *lumbre divina* que purifica, une y transforma: «lumbre divina..., ilumina y purga el alma de sus ignorancias, la llama aquí el alma noche oscura» (2N 5, 2).

²⁰ Cf., Tomás Álvarez, «Desposorio espiritual», en *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Monte Carmelo, Burgos 2002, pp. 211-217. Cf., Eulogio Pacho, *Desposorio espiritual*, en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2009, pp. 304-313.

Suele ser precedido por un proceso de purificación que incluye sufrimientos y pruebas, tanto exteriores como interiores. Juan de la Cruz lo llama noche oscura del espíritu y santa Teresa de Jesús aunque no usa este denominativo, habla de las experiencias parecidas que preparar al ser humano para el siguiente paso.

El segundo momento consiste en radicación en la fe. Durante el desposorio, el místico vive una relación más intensa con Cristo, lo que enriquece su fe. El «sentido de Dios» iniciado en fases anteriores se profundiza ahora, configurando una visión teofánica que afecta toda la relación del alma con Dios y Cristo. Este proceso revela verdades sobre la grandeza de Dios que hacen que el alma adore y ame a Dios de forma más profunda, incluso sin la necesidad de pruebas tangibles.

El tercer momento, el eje central del desposorio místico, es el amor teologal. Santa Teresa describe este amor como una *herida sabrosa* (cf. 6M 2, 2) que nunca desearía sanar. La experiencia del amor místico, marcada por la transverberación (la herida de amor), es una vivencia intensa que no solo impacta a Teresa, sino también a San Juan de la Cruz, quien comparte una visión similar en su obra, sobre todo en su *Cántico espiritual* y la *Llama de amor viva*. El amor místico se convierte en un crisol a través del cual se purifica y transforma el alma.

En este proceso del desposorio espiritual la *esperanza* y los *deseos* necesitan una mención especial: A medida que el alma experimenta una mayor comprensión de la grandeza de Dios, la *esperanza* y los *deseos* de unión con Él se intensifican. Este deseo, que se convierte en una necesidad urgente y dolorosa, es tan fuerte que puede poner al místico en peligro de muerte. Este *ímpetu* de deseo refleja una tensión hacia la parusía (el encuentro final con Dios), lo que lleva al alma a una urgente necesidad de servicio, de dar todo por el Señor.

El desposorio místico promueve una intensificación de la vida espiritual a través de la purificación, el amor y la esperanza. No solo transforma internamente al ser humano al confrontarlo con la grandeza divina y su propia pequeñez, sino que también fortalece sus virtudes de manera perceptible. Definitivamente está orientado hacia la consumación final, es decir, al matrimonio místico con Dios y la vida eterna con Él. «En fin, —como dice santa Teresa—, es que las virtudes quedan ahora más fuertes..., el alma no las puede ignorar [olvidar], porque se ve otra y no sabe cómo» (V 17, 3).

4. LA ORACIÓN MÍSTICA COMO TRANSFORMACIÓN INTEGRAL

Las cuatro imágenes elegidas que acabamos de presentar recalcan la dimensión transformadora de la oración mística, muestran el carácter preeminente, gratuito y amoroso de la acción divina. Esta acción purifica, cuida, ilumina y une al alma con Dios, llevándola a la plenitud de su ser y a la unión transformadora con el Creador. En todos estos casos, el ser humano es pasivo-activo, en el sentido de que es Dios quien toma la iniciativa, pero necesita el libre consenso de la parte humana para efectuar su amor transformador. En definitiva, Dios es quién se ha donado y quién dona, y al hombre le corresponde la receptividad.

La unión como transformación ontológica

El núcleo de la transformación que se opera en la oración de unión radica en la participación del ser humano en la vida misma de Dios. Según santa Teresa, la unión contemplativa «trae al Todopoderoso a ser uno con nuestra bajeza y transformarnos en sí» (CV 32, 11). Este lenguaje de «transformación» no es meramente metafórico; implica una verdadera reconfiguración del alma, que pasa de ser un reflejo imperfecto de Dios a ser una imagen más plena de su amor y santidad.

La oración de unión es un don absoluto de Dios, quien toma la iniciativa y realiza la obra en el alma. La transformación ontológica que se produce en este encuentro implica un cambio profundo en la identidad del creyente: su ser queda marcado por la presencia de Dios y orientado completamente hacia Él.

Transformación antropológica: el ser humano como imagen viviente de Dios

Desde una perspectiva antropológica, los místicos describen la oración de unión como el proceso en el que el ser humano recupera y perfecciona su condición de imagen de Dios. San Juan de la Cruz en el *Cántico espiritual* explica que en la unión de amor «el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado» (CB 12, 7). Esta transformación no es simplemente moral o psicológica, sino que afecta la totalidad del ser de la persona. El alma se convierte en un reflejo viviente de la vida divina, pues en la unión de amor se produce una

verdadera identificación con Dios: «Cada uno vive en el otro, y el uno es el otro...» (CB 12, 7).

La transformación en la dimensión antropológica se fundamenta en la idea de que el ser humano, creado a imagen de Dios, alcanza su plenitud al configurarse plenamente con el Creador. En la unión contemplativa, esta configuración se realiza de manera radical, pues el alma no solo refleja a Dios, sino que es poseída por Él en un acto de amor transformador. Este proceso implica un cambio profundo en la identidad del creyente, que ya no vive para sí mismo, sino que se convierte en un «otro Cristo».

Transformación existencial: un nuevo modo de ser y de vivir

A nivel existencial, la oración de unión transforma profundamente la relación del ser humano con el mundo, consigo mismo y con Dios. En el comentario al *Cántico espiritual*, San Juan de la Cruz subraya que la unión de amor implica un «trueque» entre el amante y el Amado: cada uno se da al otro en un acto total de entrega (cf., CB 12, 7). Este intercambio existencial redefine el ser y la vida del creyente, que deja de vivir en función de sus propios deseos y se orienta completamente hacia la voluntad divina.

Esta transformación existencial se manifiesta en un desapego radical de las cosas terrenales y en un amor profundo hacia Dios y los demás. En la *Subida del Monte Carmelo*, Juan de la Cruz señala, que el alma, al alcanzar la unión con Dios, experimenta una libertad total frente a todo lo creado: «Cuanto una alma más vestida está de criaturas y habilidades de ella, según el afecto y el hábito, tanto menos disposición tiene para la tal unión, porque no da total lugar a Dios para que la transforme en lo sobrenatural» (2S 5, 4). Este desapego no es una renuncia al mundo, sino una reorientación total de la existencia hacia el amor divino lo que le permite vivir en una paz profunda y estable: «Mi alma se ha empleado / y todo mi caudal en su servicio;... / que ya sólo en amar es mi ejercicio» (Poesía III, CB 28).

Transformación espiritual: la configuración plena con Cristo

En la transformación espiritual el alma es configurada plenamente con Cristo a través de un acto de amor total. En la comprensión de los grandes místicos cristianos, implica una participación plena en la vida divina, donde el alma es transformada en semejanza con Dios.

Juan de la Cruz, el autor de *La Noche Oscura del Alma*, explica que la unión espiritual conlleva un proceso de purificación y configuración con Dios en términos de una transformación amorosa. Esta transformación afecta tanto el interior como el exterior del alma. Juan de la Cruz subraya que el fruto de esta unión es una vida completamente orientada al amor divino, donde el alma, iluminada por el fuego del Espíritu Santo, se convierte en un reflejo viviente de su Creador.

La autora abulense del *Castillo interior* desde su sima mística escribe: «¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como El lo fue» (7M 4, 8).

Esta entrega total genera una libertad interior que permite al alma vivir desprendida de todo lo que no es Dios. Santa Teresa expresa que la unión culmina en una identificación progresiva con Cristo, de modo que el alma se vuelve «del todo en Dios» (*Vida* 20, 18). La unión contemplativa impacta todos los ámbitos de la vida, llevando al creyente a un desapego radical y a un amor pleno.

CONCLUSIÓN

La transformación espiritual que se da en la oración mística es una configuración plena con Cristo que abarca todo el ser del creyente. Desde la purificación inicial hasta la unión culminante, este proceso constituye el culmen del camino espiritual.

Es un dinamismo de amor que reordena el corazón humano, lo purifica y lo eleva a la participación plena en la vida divina. Esta dimensión transformadora es indispensable, ya que verifica la veracidad de la experiencia mística y decide si una experiencia espiritual es realmente mística o no.

A través de la oración mística, el alma se encuentra con Dios de manera íntima y profunda, guiada por la Palabra divina y sostenida por la gracia del Espíritu Santo. Este encuentro transformador no solo impacta la vida presente del creyente, sino que también apunta hacia la realización plena en la vida eterna, donde el creyente alcanzará la glorificación en la presencia de Dios.

En definitiva, la oración mística es un camino de transformación y encuentro que lleva al alma a una unión más íntima y plena con el Creador.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVARIZ, Tomás, «Desposorio espiritual», en *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Monte Carmelo, Burgos 2002, pp. 211-217.
- BENEDICTO XVI, *Audiencia general, miércoles 25 de octubre de 2006*. En: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20061025.html.
- COMTE-SPONVILLE, André, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006.
- CORBÍ, Marià, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona 2007.
- JÄGER, Willigis, *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- LAFONT, Ghislain, «Unión con Dios», en Luigi Borriello – Edmundo Caruana – M. R. Del Genio – N. Suffi (dir.), *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, pp. 1107-1708.
- MARGENAT PERALTA, Josep M., «La contemplación después de san Ignacio (1556-1600)», *Manresa* 381 (2024) 337-352.
- PACHO, Eulogio, «Desposorio espiritual», en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2009.
- PINTO, Paul Rolphy, «La contemplación en la tradición cristiana anterior a san Ignacio», *Manresa* 381 (2024) 325-335.
- PRZYWARA, Erich, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Ediciones Cristianitas, Madrid 1984.
- RAHNER, Karl, *Escritos de teología VII*, Taurus Ediciones S.A., Madrid 1969.
- RUIZ, Federico, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, EDE, Madrid 1998.
- SCHILLEBEECKX, Edward, «Profetas de la presencia viva de Dios», *Revista de espiritualidad* 116/117 (1970) 320-321.
- SHARF, Roberth H., «On Wisdom, Compassion, and Ethics in Chan/Zen Buddhism», en Jerzy Nawojowski (dir.), *Amor y compasión. Budismo Chan / Zen y espiritualidad carmelitana*, Grupo Editorial Fonte – Monte Carmelo – CITEs – «Universidad de la Mística», Burgos 2024, pp. 65-78.
- SHELDRAKE, Philip, *Un mundo transfigurado. El viaje místico*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2024.
- STEIN, Edith, *Obras completas*, V., Monte Carmelo, Burgos 2004.
- TORRALBA, Francesc, *La interioridad habitada*, Ediciones Khaf, Madrid 2019.
- TORRALBA, Francesc, *La vida secreta de la oración*, Cuadrilátero de Libros, Barcelona 2017.

LA TEOLOGÍA DE LA ORACIÓN DE LA LITURGIA DE LAS HORAS. TEORÍA Y PRAXIS

DRA. M. CAROLINA BLÁZQUEZ CASADO, OSA
Priora del Monasterio de la Conversión (Sotillo de la Adrada, Ávila)
y profesora en la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

RESUMEN:

La liturgia es el cauce y la realización objetiva hoy en la Iglesia del diálogo y del encuentro entre Dios y el hombre y de la acogida por parte de éste de la gracia de filiación que supone la entrada en la vida nueva en Cristo por el Espíritu.

Esta comunión y conformación con Cristo, gracias a la acción del Espíritu, para llegar así a la unión con el Padre tiene en el bautismo y la eucaristía su fuente que se va desplegando, a lo largo de la vida del creyente, según los diversos momentos y circunstancias en los otros sacramentos y en la celebración de la Liturgia de las Horas. A través de la participación en la Liturgia de las Horas somos introducidos paulatinamente en la dinámica pascual hasta llegar a ser realmente una nueva criatura en Cristo.

Palabras claves: Revelación, encarnación, sacramento, dinámica pascual, vigilia, berakah, ofrenda, esponsalidad.

ABSTRACT:

The liturgy is the channel and objective realization in the Church today of the dialogue and encounter between God and man and of the latter's acceptance of the grace of filiation that supposes entry into the new life in Christ through the Spirit.

This communion and conformation with Christ, thanks to the action of the Spirit, in order to thus arrive at union with the Father, has its source in baptism and the Eucharist, which is unfolded throughout the life of the believer, according to the different moments and circumstances in the other sacraments and in the celebration of the Liturgy of the Hours. Through participation in the Liturgy of the Hours we are gradually introduced into the paschal dynamic until we truly become a new creature in Christ.

Main arguments: Revelation, incarnation, sacrament, paschal dynamic, vigil, berakah, offering, espousal.

I. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA ORACIÓN LITÚRGICA

I.1. ¿Qué es la liturgia?

En 1513 Michelangelo Buonarroti terminó los frescos de la Capilla Sixtina. Allí, en la admirable escena de la creación, el dedo de Dios, Dador de vida, el Creador, se alarga hasta casi tocar el dedo de su criatura más amada, el ser humano. Ese pequeño espacio de separación entre Dios y el hombre encierra el misterio de la dramática y bellísima historia de amor, añoranza, deseo y búsqueda entre ellos, que está en el origen de toda la experiencia religiosa de la humanidad¹.

Esta dolorosa y bellísima distancia, que sufrimos como destierro pero que abre el espacio de la libertad en el mundo, fundamenta la identidad y naturaleza sacramental de lo creado: toda la realidad está orientada hacia Dios, pero, a la vez, está separada de Él. Este espacio paradójico que marca la diferencia entre Creador y criatura se ha convertido en un abismo, un foso insalvable, un destierro, una región de desemejanza, por el pecado. Dios, en la Historia de la Salvación, se ha revelado como constructor de puentes, en una dinámica de acercamiento al hombre progresiva, acortando y salvando las distancia y, así, ha levantado escalas desde el cielo a la tierra², ha atendido nuestras súplicas hasta bajar a nosotros³ y ha trazado un camino para venir a esta tierra⁴, Él mismo se ha hecho camino, por el misterio de la Encarnación⁵.

¹ Cf. R. TAFT, *Liturgia. Modello di preghiera, icona di vita* (Roma 2012) 35.

² Cf. Gn 28, 10-22.

³ Cf. Ex 3, 7-9.

⁴ Cf. Is 43,16-19.

⁵ «Mientras estás en el cuerpo, peregrinas lejos del Señor; estás de camino, aún no en la patria. El mismo que gobierna y creó la patria, se ha hecho camino para llevarte a él; dile, pues, ahora: *Tú eres mi esperanza*», San Agustín, *Sermón 313 F, 3*.

Esta vía anchurosa de la encarnación permanece en pie, transitable, camino franco para nosotros hoy en la liturgia. Por ella, nos toca, nos afecta, nos llega el dinamismo propio de toda la Historia de la Salvación: Dios, tomando siempre la iniciativa, crea, da vida, se inclina, atiende, escucha, baja, actúa, ayuda, redime... el hombre es llamado a abrir las manos, alzar los brazos, dejarse coger, acoger la visita, agradecer el don de Dios.

La liturgia es el cauce, la posibilidad y realización objetiva hoy en la Iglesia del diálogo y del encuentro entre Dios y el hombre donde el constante movimiento de descenso de Dios hacia nosotros, que caracteriza la revelación, toda la economía salvífica, se hace presencia y realidad en la vida del hombre de todos los tiempos y lugares con un poder transformador y santificador, gracias al Padre por Jesucristo en el Espíritu, y donde el hombre puede responder realmente haciéndose acogida, ofrenda y sacrificio al amor de Dios Trinidad revelado⁶.

La vida cristiana es la relación de comunión con Cristo y conformación con Él gracias a la acción del Espíritu para llegar así a la unión con el Padre (dimensión teológica). El bautismo y la eucaristía son, por tanto, su fuente y su posibilidad (dimensión sacramental). Esta nueva existencia en Cristo, a lo largo de la vida del creyente, se va desplegando y realizando (dimensión dinámico-existencial) según los diversos momentos y circunstancias que vienen expresados en los otros sacramentos y en la liturgia de las Horas (dimensión litúrgica).

La gran pregunta ahora es, ¿cómo la liturgia nos pone en contacto con la vida de Dios? ¿Cómo se produce en ella nuestro encuentro con Cristo vivo?

I.2. Del *Verbum Domini* al *Verbum Caro*

El gran acontecimiento que diferencia al cristianismo de las otras tradiciones religiosas es el acontecimiento de la revelación. El acto mismo de la revelación manifiesta quién es Dios y quiénes somos nosotros y el porqué de la creación. Es la manifestación del Misterio de Dios escondido durante siglos, su proyecto, su designio, su querer, su verdad y su vida (cf. Ef 3,9; Col 1,26).

⁶ «La fe cristiana, o es un encuentro vivo con Él (Jesucristo), o no es. La Liturgia nos garantiza la posibilidad de tal encuentro», PAPA FRANCISCO, *Desiderio Desideravi*, 10-11.

La revelación manifiesta que Dios es Amor. Porque darse a conocer es un gesto de ofrecimiento, de entrega, de manifestación y donación a otro. Es mucho más que enseñar contenidos o conocimientos. Es la promesa y la súplica de una relación personal. Que Dios haya hablado significa que Dios se ha ofrecido, donado y manifestado. Nosotros, con nuestras fuerzas, solo habríamos podido, con suma dificultad, atisbar su existencia, reconocerla, pero jamás habríamos podido entrar en relación personal con Él, conocerle.

La dinámica divina de la revelación manifiesta no solo el amor de Dios hacia fuera de sí sino también revela su mismo ser, que Dios en sí es un ser de amor y donación. Dios Padre es el Silencio eterno en quien ha sido engendrada y de donde ha brotado, desde toda la eternidad, la Palabra eterna que es el Hijo y el Amor eterno que es el vínculo entre Silencio y Palabra y su fecundidad, su llamada a los otros, que es el Espíritu de Dios que «habla» en los hombres y a través de los hombres. Dios, porque es Relación en sí mismo, es la posibilidad del gesto de amor que es revelarse, romper su trascendencia para hacerse accesible al mundo, a sus criaturas⁷.

El fin de la creación es la relación de amistad y amor con el hombre. Dios ha creado este universo para encontrarse con nosotros, ha construido la casa para el hombre y ha hecho del hombre su propia casa. De aquí, que el ser humano tenga dentro de sí una tendencia, una orientación, un atractivo hacia Él: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1,26).

Ha creado este mundo con una huella interna que le orienta hacia su Principio, —«todo ha sido creado por Él y para Él» (Col 1,16)— y, aún más, ha hecho al ser humano como el ser del diálogo y la palabra para con él establecer un diálogo, una relación personal. La teología de la creación cristiana habla de un designio primero, original, un porqué divino que explica todo: el mundo en sí, cada criatura y el ser humano. Este designio original es la divino-humanidad. Llegar a realizar una alianza entre Él, el Creador, y su obra.

Ahora bien, el Creador no ha querido que el hombre le busque, atrayéndole hacia sí, desde una posición de distancia o lejanía. No se

⁷ «La transcendance du Dieu biblique, au contraire, loin de l'évacuer dans cette stratosphère d'indifférence et d'inactivité, fera de Lui le tout-puissant et le tout-aimant. Il se révélera en acte comme le créateur et le Père», L. BOUYER, *La Bible et l'évangile. Le sens de l'Écriture : de Dieu qui parle au Dieu fait l'homme* (Paris 1958) 41.

ha escondido dándonos pistas para descubrirle. Al contrario, Él mismo ha salido a nuestro encuentro, porque su deseo de amistad con nosotros es anterior a todo, anterior a todas nuestras búsquedas; es el motivo y la razón de todas nuestras búsquedas y nuestra sed⁸. Por eso, nos ha buscado, se ha inclinado hacia nosotros, se ha adaptado a nuestra posibilidad y nos ha hablado con palabras que pudiéramos entender⁹.

Esta es la revelación histórica, el hablar de Dios en la historia del mundo, en el discurrir de los hombres y según las palabras humanas. Esta es la dinámica encarnatoria del Dios cristiano que recorre toda la Historia de la Salvación. Él ha elegido un tiempo, un espacio, un lenguaje, una cultura, unas personas o mediaciones, un pueblo: Israel, a quien dirigirse y dirigir su Palabra, para así, paradójicamente, acercarse a todos, entrar en relación con todo hombre y mujer. El destino de Israel, su misión, es convertirse, por tanto, en medio y puente de salvación para todos los pueblos de la tierra. De este modo, Dios se ha dado a conocer como un Dios a favor del hombre, amigo del hombre (cf. Ex 33,11; Sab 1,6. 7,23). Esto significa la revelación de su nombre en la teofanía ante Moisés en la zarza ardiente: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto y he oído sus quejas contra los opresores; conozco sus sufrimientos. He bajado a librarlo de los egipcios. El clamor de los hijos de Israel ha llegado a mí y he visto cómo los tiranizan los egipcios. (...) “Yo soy el que soy”» (Ex 3,7-9.14)

Todas las mediaciones de la presencia de Dios en Israel —los patriarcas, los jueces, los reyes, los profetas, el Templo, el culto, los sacerdotes, la ley, la Alianza— se cumplían tan solo como promesas de una definitiva manifestación de Dios. Por un lado, todas ellas traicionaron su propio destino al ser manipuladas, desnaturalizadas y desvirtuadas por el pecado del hombre; por otro lado, todas ellas, al ser mediaciones humanas, eran finitas, limitadas e insuficientes a su destino de universalidad¹⁰.

⁸ «Antes de nuestra respuesta a su invitación —mucho antes— está su deseo de nosotros: puede que ni siquiera seamos conscientes de ello, pero cada vez que vamos a Misa, el motivo principal es porque nos atrae el deseo que Él tiene de nosotros», *Desiderio Desideravi*, 6.

⁹ «Pues bien, no duerme. Quien excava en el hombre la sed y la espera. Es Él antes que nadie quien tiene sed y Quien sale al camino para buscarnos, hasta encontrarnos en el brocal de nuestros pozos irrisorios», J. CORBON, *Liturgia Fundamental. Misterio-Celebración-Vida* (Madrid 2001) 29.

¹⁰ «De Abrahán a María, el Espíritu Santo prepara pacientemente la pre-liturgia del Verbo, su *protesis*. Para que los eventos salvíficos atravesasen esta noche de muerte, el

Se va despertando en Israel, por tanto, el anhelo de una nueva y plena presencia de Dios. Este anhelo está ligado a la literatura apocalíptica, tras la destrucción del Templo y el regreso del destierro... Surge con fuerza la esperanza del Mesías, la exigencia de un Dios ya no a favor del pueblo ni tan siquiera cercano sino Dios con nosotros, el Emmanuel (cf. Is 64,1).

Jesucristo, la Palabra del Padre, viene a este mundo, se hace parte de su creación, se hace uno de nosotros y así se cumplen todas las esperas de la historia. Él es la presencia definitiva del Padre en este mundo: «Hemos contemplado su Gloria» (Jn 1,14). Su paso por esta tierra es una nueva creación: «Todo lo ha hecho bien» (Mc 7,37). No solo colma las expectativas del corazón humano de amor, de bien, de verdad, de alegría, sino que abraza el misterio del sufrimiento, el rechazo y la muerte y abre espacios, por lo tanto, en toda circunstancia humana, sea cual sea, para su amor salvador. Rompe las puertas del infierno.

La obra salvadora del Hijo, su economía salvífica, es posible gracias a la encarnación y, a la vez, está condicionada por la encarnación. Hacerse hombre supone asumir verdaderamente las condiciones limitadoras del espacio y el tiempo. El horizonte universal de su persona y su misión se inicia en la Pascua. Por eso, Jesús dice a sus discípulos: «Conviene que yo me vaya» (Jn 16,7), de este modo está revelando que el cumplimiento de su misión está en la entrega del Espíritu Santo, para que así el Dios con nosotros pueda llegar a ser Dios en nosotros y se cumpla, de este modo, el designio primigenio de Dios: la comunión entre la carne gloriosa del Hijo de Dios y cada hombre y mujer a lo largo de la historia¹¹.

Espíritu reúne una comunidad que los vive y suscita profetas que revelan su significado: la Pascua y el Éxodo, la Alianza y el Reino, el Exilio y el retorno de los Pobres, el Templo y la Ley... es el tiempo de la aventura de Dios y de su pedagogía para el hombre, el tiempo de búsqueda mutua, de la Fidelidad del Santo a través de la infidelidad de su pueblo pecador. Es también el tiempo en que se repiten las palabras proféticas y los sacrificios culturales: nada puede aún vencer la repetición, esta empresa moral, hasta que llegue el Evento que de una vez por todas librará a los hombres de la muerte. El tiempo de las promesas es un tiempo que se despliega, pero que está aún vacío, herido por la ausencia pero aliviado por la espera: tiende hacia la Plenitud, hacia la Presencia más allá de la nostalgia. Es la nube luminosa, pero no aún el Día. En aquel día, después de tanta preparación y figura, será la Llegada del Misterio», *Liturgia Fundamental*, 42.

¹¹ «Es siempre en su Cuerpo como el Verbo viene a salvar a los hombres. Pero en el seno de la Virgen, en los caminos de Galilea y en el sepulcro, este Cuerpo adorable estaba rodeado por la muerte. Ahora, elevado al Padre, la Vida mana de su Cuerpo para

Por el don del Espíritu, la misma vida del Hijo Amado es derramada en nuestros corazones, Dios mismo nos habita y participamos de una misma vida con Él¹². Somos hechos Cristo, personal y comunitariamente, y nace así la Iglesia, el Cuerpo de Cristo.

I.3. Del *Verbum Caro* al *Verbum Panis*

Esta experiencia de comunión divino-humana se actualiza, día a día, en nuestras vidas gracias a la comunión eucarística. En la Eucaristía comemos la carne resucitada del Hijo, de la que brotan los ríos de Agua Viva que es el Espíritu pues, a través de sus llagas, signos de su Cuerpo entregado y Sangre derramada, se nos da su propio Aliento, el Espíritu, que habita y vivifica la Persona del Hijo y nos vamos transformando en lo que comemos, nos vamos cristificando¹³.

Podemos decir, por tanto, que toda la economía del Hijo se orienta al misterio de la Eucaristía porque en ella se actualiza, perpetúa, permanece vivo y presente el misterio de la encarnación¹⁴. Nosotros entramos en relación con la carne del Salvador por y gracias a la Eucaristía.

Si no fuera así podríamos lamentarnos por no haber podido conocer a Jesús como le conoció María Magdalena o San Pedro. Ellos vieron

nuestro mundo, y no en otro lugar. El misterio de la Liturgia vivificante no es algo desencarnado: con la Ascensión entra en el seno del Padre, pero con Pentecostés penetra en la carne de toda la humanidad», *Liturgia Fundamental*, 78-79.

¹² «El Designio de amor del Padre se despliega en la historia en una Economía sabiamente ordenada (cf. Ef 1 y 3,9-11) que se realiza en Cristo en la plenitud de los tiempos. Este Designio benévolo, el de nuestra salvación, lo realiza Jesucristo plenamente, viniendo del Padre hasta nosotros y volviendo al Padre con nosotros. Este misterio pascual conlleva un doble movimiento de amor por parte del Padre: «desciende» hacia nosotros, nos ama primero, se nos da al darnos su Hijo único y su Espíritu Santo, para que nosotros podamos «elevamos» a Él por Cristo, en la Comunión de su Espíritu vivificante», J. CORBON, *La oración cristiana*, en: ID., *Liturgia y oración* (Madrid 2004) 124.

¹³ «A través de la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo, a través de la comunión de nuestras acciones con Cristo, a través de la consagración de nuestra vida, el Espíritu realiza la unión de los hombres en un solo cuerpo», L. GIUSSANI, *Para vivir la liturgia: un testimonio. Apuntes de meditaciones comunitarias* (Madrid 2007) 33.

¹⁴ «Si la Resurrección fuera para nosotros un concepto, una idea, un pensamiento; si el Resucitado fuera para nosotros el recuerdo del recuerdo de otros, tan autorizados como los Apóstoles, si no se nos diera también la posibilidad de un verdadero encuentro con Él, sería como declarar concluida la novedad del Verbo hecho carne. En cambio, la Encarnación, además de ser el único y novedoso acontecimiento que la historia conozca, es también el método que la Santísima Trinidad ha elegido para abrirnos el camino de la comunión. La fe cristiana, o es un encuentro vivo con Él, o no es. La Liturgia nos garantiza la posibilidad de tal encuentro», *Desiderio Desideravi*, 10-11.

la carne de Jesucristo que era sacramento de su divinidad y, por eso, aunque muchos le vieron, solo algunos, por la fe, reconocieron en Él al Hijo de Dios. Nosotros, en cambio, vivimos en la plenitud del tiempo y aunque no le vemos (cf. 1Pe 1,8), aún más, entramos en comunión de vida con Él, somos tocados, mirados, escuchados y curados por Él en el misterio eucarístico desde dentro. Ciertamente, esto requiere la mirada de la fe, un ir más allá de la carne, de lo que se ve con los sentidos corporales, para reconocer la verdad de lo que creemos.

Desde siempre, la fe eclesial ha establecido una estrecha relación entre el misterio de la encarnación y el misterio de la eucaristía. El nacimiento de Cristo, misterio en el que se contempla con una intensidad especial la gracia de la Encarnación, está lleno de alusiones constantes a la Eucaristía, como anticipando ya este vínculo que se consumará en la Pascua. Belén significa la casa del pan y el Niño es depositado en un pesebre, que es el lugar donde comen las bestias —de hecho, en otras lenguas, por ejemplo, en italiano pesebre se dice *mangiatoia*—, es decir, lugar para comer. Porque hubo encarnación, puede haber eucaristía. Porque asumió un cuerpo, una humanidad, pudo entregarla, hacerla don y vida para los otros.

Los Padres de la Iglesia han expresado bellísimamente este vínculo entre encarnación y eucaristía cuando, al fundamentar cristológicamente los sacramentos, han afirmado: «lo visible del Salvador ha pasado a los ritos sacramentales»¹⁵. San León Magno desarrolla esta teología litúrgico-sacramental justamente en un sermón de la Ascensión del Señor confirmando así todo el itinerario que hemos realizado. Sí, podemos encontrarnos hoy con Cristo vivo gracias a los misterios de su Vida celebrados, vividos, actualizados en la Iglesia. De tal modo que cada cristiano puede hacer suya la preciosa oración de san Ambrosio: «Cristo, te me has manifestado cara a cara: te encuentro en tus sacramentos» (San Ambrosio, *Apología del profeta David*, 12,58).

Además, porque hay eucaristía se perpetúa en el mundo el misterio de la encarnación y la esperanza de la Resurrección, pues la carne eucarística de Cristo es la carne resucitada¹⁶. Es una carne, por tanto,

¹⁵ SAN LEÓN MAGNO, *Sermón de la Ascensión del Señor* 74,2.

¹⁶ «No nos sirve un vago recuerdo de la última Cena, necesitamos estar presentes en aquella Cena, poder escuchar su voz, comer su Cuerpo y beber su Sangre: le necesitamos a Él. En la Eucaristía y en todos los Sacramentos se nos garantiza la posibilidad de encontrarnos con el Señor Jesús y de ser alcanzados por el poder de su Pascua. El poder salvífico del sacrificio de Jesús, de cada una de sus palabras, de cada uno de

que se puede comer, es decir, asumir, hacer carne de nuestra carne para entrar en comunión, de tal modo que su vida se hace vida de nuestra vida y así, otro modo de prologar la encarnación es que nosotros mismos nos convertimos en su misma presencia en el mundo. Esto es la Iglesia, la comunión de los cristianos hechos un solo corazón y una sola alma, y este es el testimonio eclesial para el mundo. Cristo se hace presente en las calles, en la vida de las personas, puede entrar en diálogo con todos, puede visitar a los enfermos, ofrecer sus gestos de amor, de misericordia, a través de nuestra humanidad vivificada y alimentada por la suya: «Vete y haz tu lo mismo» (Lc 10,37). Ya no se trata de una norma, de una propuesta ética ni de un esfuerzo humano por amar a los semejantes, se trata de una transformación desde dentro porque «no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20).

Para participar de esta gracia de la nueva vida en Cristo es necesario, como se especifica en el bautismo, «ser sepultados con Cristo en la muerte para, igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, vivir también nosotros esta vida nueva» (cf. Rm 6,4). Se trata de entrar existencialmente en el doble movimiento de descenso y elevación, abajamiento y ensalzamiento, muerte y resurrección.

El descenso nos introduce un espacio teofánico, quizá menos impactante que el fulgor del fuego, el resplandor de los relámpagos o el tronar del cielo de las clásicas teofanías veterotestamentarias (cf. Ex 19,16) y más cercano a la hendidura de la roca de Moisés (cf. Ex 33,21) o el susurro suave de la brisa de Dios que Elías recibe a la entrada de la cueva del Horeb (cf. 1 Re 19,9-14). En este espacio profundo y escondido se revela el amor hasta el extremo de Dios en Cristo, sin belleza ni figura, asunción total de la condición herida del ser humano, sus debilidades y pecados hasta la muerte.

Es necesario descender hasta lo más hondo de nosotros mismos, porque «tu Padre está allí, en lo secreto» (Mt 6,18). Esta palabra «lo

sus gestos, mirada, sentimiento, nos alcanza en la celebración de los Sacramentos. Yo soy Nicodemo y la Samaritana, el endemoniado de Cafarnaún y el paralítico en casa de Pedro, la pecadora perdonada y la hemorroisa, la hija de Jairo y el ciego de Jericó, Zaqueo y Lázaro; el ladrón y Pedro, perdonados. El Señor Jesús que *inmolado, ya no vuelve a morir; y sacrificado, vive para siempre*, continúa perdonándonos, curándonos y salvándonos con el poder de los Sacramentos. A través de la encarnación, es el modo concreto por el que nos ama; es el modo con el que sacia esa sed de nosotros que ha declarado en la cruz (Jn 19,28)», *Desiderio Desideravi*, 11.

secreto» se corresponde en griego con el vocablo *cripta*, es decir, lo que está por debajo, lo que no se ve, la morada oculta a los propios ojos, «pues la mirada de Dios no es como la mirada del hombre, pues el hombre mira las apariencias, pero Dios mira el corazón» (1 Sam 16, 7).

Las expresiones de los salmos: profundidades, abismos, foso, pozo, hondura nos introducen en este movimiento de descenso que se resuelve en salvación, ascenso, elevación porque allí el Espíritu despliega su potencia de comunión y vida. Esta hondura y esta profundidad se resuelven en manantial, en fuente, en principio de vida. «El Padre, que ve en lo secreto, te recompensará» (Mt 6,6), es decir, como ha hecho con el Hijo, elevándole de la muerte, sacándole de la noche, de la oscuridad, del infierno, el Padre se dará a ti elevándote, atrayéndote hacia Él.

I.4. La liturgia de las Horas: vivir en la gracia eucarística

Por la nueva existencia en Cristo estamos en el mundo y nos relacionamos con todo según Cristo. De este modo, participamos de su misma oración que se convierte en nosotros en un manantial de Agua Viva que no cesa de brotar y saltar desde nosotros hasta el Padre.

La oración del cristiano es su propia identidad de hijo. Se inaugura un nuevo modo de responder al deseo perenne del corazón humano de «orar sin desfallecer» (1 Tes 5,17). No se trata de ejercitarnos en complejos métodos de concentración y recogimiento ni de innumerables momentos de oración que se repiten incansablemente a lo largo del día como los monjes *acemetas* del Monasterio de *Studion* en Constantinopla o el apasionante relato de *El Peregrino Ruso*, como si pudiéramos saturar todos los momentos de la vida temporal y caduca de constantes y repetitivas oraciones; más bien, en la gracia sacramental y en la vida litúrgica, el creyente se abre a la irrupción del hoy eterno de la salvación en el tiempo, haciendo memoria de cómo lo temporal ha sido introducido, con todo lo nuestro, en la eternidad¹⁷ y, por eso,

¹⁷ «La Divina Liturgia no repite el Acontecimiento salvador de la Pascua, sino que lo «hace presente» y lo comunica, así también el Oficio litúrgico no repite este Acontecimiento a cada hora, sino que lo actualiza y hace comulgar a la Iglesia con él bajo el aspecto del tiempo. Por esto es por lo que, con toda verdad, este Oficio es «Oficio de las Horas». El Oficio bizantino es mucho más que un conjunto de oraciones destinadas a santificar de vez en cuando el día de los fieles: es la celebración sacramental del Misterio de Cristo en cuanto Plenitud del tiempo, Señor de la Historia, el Hoy de

participando ya en la relación vital entre el Padre y el Hijo por la acción del Espíritu que va transformando toda la existencia en liturgia, es decir, «culto espiritual al Padre» (cf. Jn 4,23-24)¹⁸.

De este modo, la gracia eucarística de la comunión existencial con Cristo se expande a todos los momentos de la vida, unificándolos desde un centro interior, una orientación, una relación¹⁹. Cada momento y acto se convierte, o bien en preparación para ahondar en esta gracia o bien en fruto y despliegue de la misma²⁰. Y, cierto, oramos en algunos tiempos determinados para ir tomando conciencia de este don ya recibido, así lo recordamos, lo avivamos, lo saboreamos y lo prolongamos, como primicia de la eternidad en el tiempo²¹.

La liturgia de las Horas encuentra su fuente, por tanto, en la gracia eucarística dominical y diaria y, a la vez, está orientada hacia la pascua eucarística²². Porque todo lo recibimos en la eucaristía, todo debe ser ofrecido existencialmente, libremente, conscientemente, del modo como el hombre puede hacer realidad su promesa de fidelidad, a través de todos los momentos de su vida atravesados por el *cantus firmus* de su

Dios vivo que hace entrar en su Vida nuestro tiempo, que se deslizaba hacia la muerte», J. CORBON, *El Oficio divino en la liturgia bizantina: dimensión espiritual, teológica y eclesial*, en: ID., *Liturgia y oración*, 69.

¹⁸ «Cuando Dios «contacta» con nosotros y esto sucede máximamente en la Eucaristía, la comunión con el sacramento conforma nuestra vida adecuándola al culto a Cristo y, entonces, la vida santa de los cristianos, en medio de las circunstancias de cada día, deviene un continuo obsequio a Dios (*perpetua devotio*), una conducta digna de un hijo de Dios (*digna conversatio*)», F. M. AROCENA, *Liturgia y Vida. Lo cotidiano como lugar del culto espiritual* (Madrid 2011) 75-76.

¹⁹ «La Liturgia de las Horas se desarrolló poco a poco hasta convertirse en oración de la Iglesia local, en la que en tiempos y lugares establecidos, bajo la presidencia del sacerdote, se convertía en un complemento necesario para que todo el culto divino contenido en el sacrificio eucarístico influyera y llegase a todas partes de la vida de los hombres», PABLO VI, *Laudis canticum*.

²⁰ «La eucaristía es fuente y culmen de la vida cristiana», *Lumen Gentium*, 11.

²¹ «La Liturgia de las Horas de alguna forma completa y extiende el contenido mismo de la eucaristía, en el sentido de que, al prolongarse en el Oficio, no queda como confinada dentro de los límites de su celebración, sino que pervive y se desarrolla más ampliamente en las distintas horas del día, llegando a todas partes e influyendo en la vida de los hombres», J. LÓPEZ MARTÍN, *La oración de las Horas. Historia, teología y pastoral del oficio divino* (Salamanca 1984) 115.

²² «La Liturgia de las Horas extiende a los distintos momentos del día la alabanza y la acción de gracias, así como el recuerdo de los misterios de la salvación, las súplicas y el gusto anticipado de la gloria celeste, que se nos ofrecen en el misterio eucarístico, «centro y cumbre de toda la vida de la comunidad cristiana», *OGH* 12.

existencia entregada por amor a Aquel que ha sido reconocido como Tú, *Logos*, Sentido, Razón, Principio y Fin²³.

El cristocentrismo eucarístico-litúrgico es profundamente trinitario. La comunión con Cristo se vive como fruto de la acción del Espíritu en nosotros y la relación con el Hijo nos conduce al Padre²⁴.

Es el Espíritu de Jesús quien ora en nosotros, Él suscita la oración y, por eso, las palabras de nuestra oración son las mismas palabras de Cristo que a lo largo de su vida dirigió al Padre a través de los salmos y las oraciones de Israel²⁵. El Espíritu recibe todo del Hijo y nos lo entrega («recibirá de lo mío y os lo anunciará» Jn16,14). Como expresión, por excelencia, de esta unidad en Cristo por la acción del Espíritu, toda oración litúrgica culmina siempre en el Padre, se dirige a Él, de aquí la presencia del Padre Nuestro al término de Laudes y Vísperas así como en la Eucaristía. En esta oración se concentra el misterio de su relación de intimidad con el Padre del que nos ha hecho partícipes. Así podemos decir: Cristo ora en nosotros²⁶.

Por este estrecho vínculo entre la acción del Espíritu y la actualización de la presencia de Cristo, la oración litúrgica de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, al orar nos dirigimos a Cristo mismo, Hermano y Mediador, que reconoce en nuestra voz su propia voz y así asume en su intercesión eterna al Padre nuestras peticiones y suplicas. Cristo es orado por nosotros.

El movimiento litúrgico de la oración no es solo de ascenso, de respuesta al Padre, de orientación a Él sino que, como fruto de esta comunión filial, surge otro movimiento de descenso y de expansión como si asumiéramos en nosotros la propia misión del Hijo que brota de su unión con el Padre y desde esta comunión naciera la fuerza de

²³ «El misterio de la Liturgia celebrada el domingo penetra y transfigura el tiempo de cada día. Pero mientras en la liturgia del Día del Señor todo es dado, aquí todo se ofrece: allá todo es Gracia, aquí todo se hace alabanza de gloria a su Gracia», *Liturgia fundamental*, 185.

²⁴ «No puede darse, pues, oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo, el cual, realizando la unidad de la Iglesia, nos lleva al Padre por medio del Hijo», *OGLH*, 8.

²⁵ «La oración de los cristianos es la continuidad misteriosa de la oración de Jesús; oración que a su vez está en el corazón mismo del misterio de Cristo, de su filiación divina y de su misión», J. CASTELLANO, *La liturgia de las Horas. Teología y espiritualidad* (Barcelona 2003) 31.

²⁶ «Cristo ora por nosotros, como sacerdote nuestro; ora en nosotros, como cabeza nuestra; recibe nuestra oración, como nuestro Dios», SAN AGUSTÍN, *Comentario al Salmo 85,1*.

la fraternidad y la mediación en favor de nuestros hermanos. Así, en la oración litúrgica, nuestra voz se hace voz común, voz de los hermanos, voz de la Iglesia que es el Cuerpo de Cristo, asumiendo la voz de toda la humanidad en la que es Cristo mismo quien gime, sufre, alaba y bendice. Cristo ora por nosotros²⁷.

II. LA VIVENCIA DE LA LITURGIA DE LA HORAS: HACIA UNA EXISTENCIA PASCUAL

II.1. La noche

«Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra estaba informe y vacía; la tiniebla cubría la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas» Gn 1,1-2.

Todo se inicia en la noche. Cada día empieza al caer el sol. Nuestra estructura cotidiana cambia desde la perspectiva de la liturgia de las Horas en la que siempre celebramos las vísperas. Vísperas, ¿de qué? De un nuevo comienzo, de un nuevo día²⁸.

En las vísperas se nos invita a entrar en la noche. La noche de la gestación, la noche del sueño, la noche de la ceguera, la noche de la intimidad, la noche de la soledad, la noche de la muerte, la noche del sepulcro...

Entrar en la noche significa descender hasta lo secreto, lo oculto, lo escondido: «entra en tu cuarto, cierra la puerta y ora a tu Padre, que está en lo secreto» (Mt 6,6). Es vivir la experiencia de Moisés (cf. Ex 33,18-23) y de Elías (cf. 1 Re 19,9-13) escondidos en la hendidura de la Roca, con el rostro oculto, es como Jonás adentrarse en lo profundo del mar y, aún más, en el interior de la ballena. Es dejarse enterrar, como el grano de trigo, para que dé fruto: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero si muere, da mucho fruto» (Jn12,24).

²⁷ «En Cristo radica, por tanto, la dignidad de la oración cristiana, al participar ésta de la misma piedad para con el Padre y de la misma oración que el Unigénito expresa con palabras en su vida terrena, y que es continuada ahora incesantemente por la Iglesia y por sus miembros en representación de todo el género humano y para su salvación», *OGLH*, 7.

²⁸ «La jornada concluía con las últimas luces de la tarde. Desde ese momento comenzaba un nuevo día. El recogimiento vital, propio de la noche, marcaba el inicio de una nueva jornada. Así, la noche significaba la gestación de la actividad que se desplegaría con las primeras luces del día», F. M. AROCENA, *Lectura celebrativa de los salmos. Liturgia de las Horas y Misal Romano* (Barcelona 2012) 25-26.

La noche es símbolo de la entrada en este espacio interior, ese lugar que solo Dios ve, sondea y conoce, el lugar de la verdad y donde se acrisolan las decisiones, donde permanecemos siempre como misterio y donde somos obligados a entrar, cuando desaparecen las falsas seguridades de cada día a través de las cuales nos escondemos por fuera de nosotros mismos con lo que hacemos, con cómo nos vestimos, con lo que ganamos, con lo que conseguimos... en la noche, en cambio, todo parece desvanecerse. Ella lo engulle todo y nos recuerda que «todo es vanidad, ¿qué saca el hombre de todos los afanes con se afana bajo el sol?» (Qo 1,2-3).

Allí brota la primera oración, el grito original del ser humano que no desaparece jamás, tampoco después de haber experimentado la salvación, pues ahora sabemos a quién dirigirnos mientras que antes lo gritábamos desesperadamente: «Dios mío, ven en mi auxilio. Señor, date prisa en socorrerme».

Este lamento, esta urgencia, este gemido, es el grito de los pobres, los enfermos, los pecadores, los que sufren la injusticia, los mordidos por la angustia de vivir, los que se sienten flaquear... se prolonga en los dos salmos de vísperas en los que muchas veces se nos invita a orar desde estas situaciones (Salmo 140, 141, 10, 26, 40, 120, 122, 123, 129, 136, 138, 143)²⁹.

Esta misma posición original de la oración del ser humano la encontramos también en el momento penitencial al inicio de las completas, así como al inicio de la misa. En todas las liturgias, empezamos suplicando: «Kyrie eleison». Somos radicalmente mendigos, pobres. No solo ante la adversidad y el límite de la existencia también, incluso, en la bendición y abundancia hay una menesterosidad en nosotros, un anhelo de más porque estamos hechos para algo más grande que nosotros mismos, por lo tanto, lo propio del hombre, es la mano tendida, la petición de ayuda, la orientación al Otro del que necesita salvación y gracia.

En esta profundidad insondable nunca cesamos de descender, por eso, una clave de la oración es la humildad. La oración cristiana, si es realmente la oración de Cristo en nosotros, siempre se nutrirá de la humildad. Es la «disposición habitual» que nos permite acoger el amor del Padre que se ha manifestado en el abajamiento de su Hijo.

²⁹ Seguimos la numeración litúrgica de los salmos y los salmos aquí aparecen siguiendo el orden de las cuatro semanas en las que se ha distribuido el ciclo litúrgico diario.

De hecho, el abismo en el que somos introducidos en la noche son las entrañas maternas de Dios, de modo que la miseria y fragilidad que palpamos es abrazada y acogida por la misericordia de Dios desbordando sobre nosotros sus torrentes de gracia y ternura.

Allí, en el seno de la misericordia del Padre vamos siendo gestados, engendrados, porque Dios obra en la noche. La noche se ha convertido en tiempo de salvación cuando de la primera noche fuimos sacados por el acto creador. No se oye nada, no se ve nada, pero en la noche, como en el invierno de la existencia, el Espíritu, como en la primera creación, como en la Anunciación, cubre, fecunda con su sombra, nos teje desde dentro y va formándonos para una vida nueva.

II. 2. El milagro del amanecer

Por eso, porque la noche es grito ante la fragilidad y es súplica, se resuelve en espera, confianza, promesa de vida... la noche se transforma para el hombre creyente en vigilia. En la noche, esperamos, Señor, tu nombre y tu recuerdo (cf. Is 26, 8-9).

Lo propio del ser humano, junto al gemido, es la esperanza. El grito mismo es ya un signo de esperanza: gritamos, confiados de que alguien vendrá a salvarnos, vendrá a ayudarnos.

La noche no tiene la última palabra y aunque se hace larga, aunque es costoso aguantar en pie la vuelta del Hijo del hombre (cf. Lc 21,28), Él llega, aparece la luz: «La Gloria del Señor amanece sobre ti» (Is 60,1).

El hombre antiguo vivía con admirable asombro el paso del invierno a la primavera, de la noche al día, ¿es posible que de la nada surja algo? ¿Cómo puede la oscuridad dar paso a la claridad? Este ciclo misterioso del mundo explica que prácticamente en todas las civilizaciones y religiones haya surgido una celebración alrededor de los solsticios de invierno y verano. Hay ya en el ritmo cósmico una memoria de la primera creación y un anuncio de resurrección³⁰.

³⁰ «Hay, en efecto, una dimensión cósmica en esas horas que se dedican a la oración, por lo que para los hombres y mujeres significa el misterio del tiempo al inaugurar y finalizar la jornada, en el culmen de ella, cuando se acerca la noche y nos entregamos al reposo. Es un tiempo que no creamos, sino que acogemos con todo el lenguaje maravilloso del sol, de la luz, del tiempo que pasa, de la noche y de la oscuridad. Todas las religiones son sensibles a este ritmo del tiempo y dedican momentos especiales de oración marcadas por el mismo lenguaje de la naturaleza», *La liturgia de las Horas. Teología y espiritualidad*, 91-92.

La liturgia de las Horas está ligada a este misterio cósmico. En medio de la oscuridad, por lo tanto, el hombre se levanta, ora, vela, mira hacia Oriente, a la espera de la llegada del Esposo.

En esta Hora centinela se realiza diariamente nuestra vocación profética³¹, atisbando y esclareciendo el sentido de la realidad en Dios, a la luz de Dios, aprendiendo a reconocer los signos de la presencia de Dios entre nosotros, dejándonos educar por la Escritura, por las enseñanzas de los Padres de la Iglesia...

La espera se resuelve en encuentro. Porque nuestra espera no queda defraudada y está sostenida por la fidelidad de Dios que nos precede siempre. Cada día se repite este «increíble inicio» que es la creación y el nacimiento, nuestra experiencia de creación personal³². Nos visita el «Sol que nace de lo alto» (Lc 1,78) y se inician las laudes³³. Es el tiempo del reconocimiento, de la alabanza, de la alegría por este milagro que es vivir, la oportunidad cotidiana de despertar a tanto amor.

El primer salmo de Laudes nos zarandea y nos despierta de nuestra modorra y sonambulismo para entrar en la maravilla de vivir. Siempre encontramos en él una alusión a la mañana, al inicio del día, invitándonos a entrar en la admiración de la primera creación ante el «Hágase la luz» cotidiano de Dios que vence fielmente la tiniebla y la noche del caos primordial.

Hay un término judío que recoge la oración que surge de esta experiencia creacional matinal de las laudes: *Berakah*, expresión que engloba toda la experiencia creyente³⁴. Del reconocimiento de que todo es don y de que la realidad existe sostenida por el amor de Dios surgen la acción de gracias, la bendición, la alabanza, el reconocimiento y la

³¹ «Aún es de noche pero no estamos solas. Aún es de noche y comenzamos a rezar, por tantos y tantas que sí lo están. Esta es tu Hora Centinela en la que entras en estrecha comunión con el nuevo día, con todo viviente. Y, a pesar de la oscuridad, no estás desorientada; sabes adónde vas, cuál es el Horizonte, Quién te espera y te acompaña, de dónde viene su Voz, el aroma de su Presencia... y hacia ello te diriges con todo tu corazón, toda tu mente, con toda la vida, esperando el primer rayo del Día», M. PRADO GONZÁLEZ HERAS, *Santo Viaje. Libro de Vida del Monasterio de la Conversión*, 6.

³² «Es la experiencia del nacimiento (del sentirse venido a la vida) lo que ayuda a entender la categoría de creación del monoteísmo judeocristiano. (...) El mundo es también un inicio increíble», J. M. ESQUIROL, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita* (Barcelona 2021) 40.

³³ «Esta Hora, que se celebra con la primera luz del día, trae, además, a la memoria el recuerdo de la resurrección del Señor Jesús, que es la luz verdadera que ilumina a todos los hombres y «el sol de la justicia», «que nace; de lo alto», OGLH, 38.

³⁴ L. BOUYER, *L'Eucharistie* (Paris 2009) 55-93.

alegría ante la realidad, percibida toda ella como gracia: «Bendecir el gusto de cada cosa». Es, por tanto, confesión de fe y acogida de la presencia y la acción de Dios en el mundo y en la historia. Todo es percibido como *mirabilia Dei*, expresión de su cercanía. Él está con nosotros y actúa a nuestro favor: «Es el Señor quien lo ha hecho, ¡ha sido un milagro patente. Este es el día que hizo el Señor: ¡sea nuestra alegría y nuestro gozo» (Sal 117,23-24, Laudes Domingo II y IV).

La *berakah* es la forma de vivir creyente, la actitud primera, no solo a nivel temporal sino como fundante, que colorea la comprensión de la existencia desde la fe: todo es gracia y, por ello, el hombre y la mujer ante Dios viven en la acción de gracias, haciendo eucaristía.

El despertar al misterio del mundo nos educa en un trato de respeto, de cuidado, de delicadeza (dimensión litúrgica contemplativa y receptora del don), de gratuidad y generosidad (dimensión ético-social) y, por último, de retorno de las cosas mismas y nosotros con ellas hacia su Principio (dimensión oferente y sacerdotal). Así, la actitud ritual en el trato con el mundo despierta una vocación contemplativa, responsable y sacerdotal. El movimiento cósmico de *exitus* y *reditus* llega a su expresión plena: «Todo nos viene de ti y de tu mano te lo entregamos»³⁵.

El tercer salmo de laudes es siempre un salmo de alabanza o bendición a Dios dador de todo bien, Creador, Señor del universo. Es la expresión de esta forma creyente de vivir y estar en el mundo³⁶.

II.3. El oficio de vivir

El don de la vida está llamado a desarrollarse como misión. Hemos sido llamados a nacer, convocados en este mundo por una Voluntad primera que nos ha amado, rescatado de la nada y enviado. En esta

³⁵ «Despertamos a la vida poco a poco. La apertura del oído, de los labios, del corazón para recibir la Palabra del Señor son el primer paso hacia la Luz que llega del Oriente. La Luz necesita apertura para entrar; es ésta la que nos hace recipientes de su Gracia. Abre los ojos para mirar y ver. Mira y contempla: atiende a la realidad que está ahí y se te manifiesta con su fulgor, su revelación y su compañía. Es un don que habrás de agradecer y custodiar. (...) Él tiene para ti una misión vicaria: cuidar lo que ha dejado en tus manos hasta que Él vuelva y recompense todo el gasto que te haya supuesto. Pero para custodiar hay que ver y verle a Él en la persona, cualquiera que sea, y hacerte responsable de ella», *Santo Viaje*, 11.

³⁶ «De acuerdo con la tradición de la Iglesia, la salmodia de las Laudes consta de primer salmo matutino, un cántico tomado del Antiguo Testamento y un segundo salmo de alabanza», *OGH*, 38.

Voluntad amante reside nuestra verdad más profunda y también, por ello, nuestra misión y sentido para vivir, la vocación, el camino que recorrer para volver a casa y, en el recorrido, ir construyendo el Reino.

Las Horas intermedias de la liturgia son el símbolo del largo y humilde camino que es cada vida en medio de lo cotidiano: el oficio de vivir³⁷. En ellas se ilumina nuestra existencia cotidiana en el misterio de la vida escondida de Cristo en Nazaret: las horas que pasamos creciendo, aprendiendo a vivir y desgastándonos en la vida, aprendiendo a amar en el roce diario de las relaciones, trabajando para comer y no solo, porque hay siempre una dimensión artística en el trabajo, creativa, juguetona, que intenta recrear el mundo y embellecerlo hacia un futuro mejor...

El hombre sale de casa, su pequeño cosmos, en la mañana y regresa a la caída de la tarde y, el mientras tanto, ese tiempo intermedio, es el tiempo de la misión y del trabajo³⁸. Este tiempo está impulsado y aligerado por la fuerza del Espíritu Santo que es brisa y aliento y, de hecho, en la Hora Tercia hacemos memoria litúrgica del acontecimiento de Pentecostés; está guiado por la Palabra de Dios, que es lámpara para nuestro camino, a través del omnipresente salmo 118 y nos recuerda que la misión de vivir y la ley del trabajo, donde vamos siendo modelados a imagen del Hombre nuevo, según Cristo, a la vez, que vamos recreando este mundo, es el modo concreto de ser testigos y responder a la nuestra vocación a la santidad y a la transmisión de la buena nueva del Reino hasta los confines de la tierra.

II.4. La ofrenda de la tarde

Y, de nuevo, llega la noche y, antes de que caiga el sol, como Jesús la tarde del Jueves Santo, el cristiano recoge los afanes del día y hace de todo su cuerpo entregado, su sangre derramada, su vida ofrecida al

³⁷ En este sentido podemos leer la selección como salmodia complementaria para las Horas Intermedias de los salmos graduales (OGLH, 83) o también llamados salmos de peregrinación, que nos recuerdan que esta vida es camino, fatiga, peregrinación, travesía por el desierto hacia la verdadera patria.

³⁸ «Ora con tus hermanas a la mitad de la jornada. Esta oración pone fin a una parte importante del día. Recoge en ella los trabajos de todos los hombres de la tierra, pide para ellos el pan del mediodía, el descanso de la fatiga. Concluye estas horas volviendo la mirada a Aquel que multiplicó los panes y los peces, al que se apoyó cansado en el pozo y pidió que le dieran de beber, al que convirtió el agua en vino, al que tantas veces descansó a esta hora con sus discípulos mientras iban de camino», *Santo viaje*, 18.

Padre: «suba mi oración como incienso en tu presencia, el alzar de mis manos como ofrenda de la tarde» (Salmo 140, I Vísperas Domingo I).

El río de la existencia se orienta hacia su destino, es la «memoria del futuro», cuando todo parece terminar en este mundo se hace más nítida la presencia de Cristo, el «Alfa y la Omega» (Ap 1,8), el que asumiendo todo lo humano, incluso el dolor y la muerte, ha llevado a la humanidad a la plenitud de una vida en Dios y, por eso, le cantamos: «Santo y Feliz Jesucristo»³⁹. Y, a la vez, las vísperas están cargadas de dramatismo porque la oscuridad gana terreno y se extiende. Es el arañazo del nihilismo que se presiente ineluctablemente porque todo en lo que nos gastamos pasa y la figura de este mundo se termina. Los Salmos 140 y 141 de las I vísperas Domingo I son un ejemplo impresionante de este existencialismo orante propio de la noche en la vida del creyente.

Ahora bien, la experiencia de discipulado vivida a lo largo del día nos hace entrar en esta noche confiados. Los salmos de confianza, tan presentes en la liturgia de vísperas (Salmo 10, 15, 26, 29, 31, 45, 48, 61, 114, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 138, 143), expresan esta paradoja: herido por la finitud, el hombre creyente ha encontrado su Roca, su Alcázar, su Refugio, donde descansar y poner a salvo su pequeña vida: «Dios es nuestro refugio y nuestra fortaleza, poderoso defensor en el peligro. Por eso no tememos, aunque tiemble la tierra y los montes se desplomen en el mar. (...) El Señor de los ejércitos está con nosotros, nuestro alcázar es el Dios de Jacob» (Salmo 45, Vísperas Viernes I).

³⁹ Se celebran las Vísperas por la tarde, cuando ya declina el día, «en acción de gracias por cuanto se nos ha otorgado en la jornada y por cuanto hemos logrado realizar con acierto». También hacemos memoria de la redención por medio de la oración que elevamos «como incienso en presencia del Señor», y en la cual «el alzar de nuestras manos» es «como ofrenda de la tarde». Lo cual «puede aplicarse también con mayor sentido sagrado a aquella verdadera ofrenda de la tarde que el divino Redentor instituyó precisamente en la tarde en que cenaba con los apóstoles, inaugurando así los sacrosantos misterios de la Iglesia, y que ofreció al Padre en la tarde del día siguiente, que representa la cumbre de los siglos, alzando sus manos por la salvación del mundo». Y para orientarnos con la esperanza hacia la luz que no conoce ocaso, «oramos y suplicamos para que la luz retorne siempre a nosotros, pedimos que venga Cristo a otorgarnos el don de la luz eterna». Precisamente en esa Hora concuerdan nuestras voces con las de las Iglesias orientales, al invocar a la «luz gozosa de la santa gloria del eterno Padre, Jesucristo bendito; llegados a la puesta del sol, viendo la luz encendida en la tarde, cantamos a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo...», *OGLH*, 39.

La memoria del paso evangélico del primer capítulo del evangelio según Juan impregna el rezo de vísperas: «“Rabí (que significa Maestro), ¿dónde vives?”. Él les dijo: “Venid y veréis”. Entonces fueron, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día; era como la hora décima» (Jn 1,38b-39), es decir, la hora de vísperas, la caída de la tarde, cuando los dos discípulos, iconos de la humanidad que busca, espera, toda una vida, toda la historia, poder contemplar el Rostro de Dios, por fin, no solo le pueden mirar, sino que son mirados, es decir, amados, conocidos personalmente, invitados a una intimidad con el Salvador hasta hacer de esta relación su casa, su morada...

Las vísperas nos conducen, por tanto, a la intimidad del amor sponsal con Cristo. Los himnos, los salmos reales (Salmo 109, 19, 20, 44, 71, 131), así como los cánticos neotestamentarios (Flp 2,6-11; Ap 19,1-2.5-7; Ef 1,3-10; Ap 4, 11. 5.9.10.12; Col 1, 12-20; Ap 11, 17-18.12, 10b-12a; Ap 15,3-4), centran nuestra mirada en Él, el que se ha hecho uno de nosotros, el Esposo, el Hijo Amado, el Cordero degollado, la Cabeza de la Iglesia... el Tú de nuestra vida.

Por eso, la palabra última que queda resonando en el corazón de la Iglesia tras esta oración es la de la Esposa que susurra insistentemente a su Amado: «Quédate» (Himno, Vísperas Domingo I)⁴⁰. Esta petición, que brota de la gracia del encuentro, es la realización en cada uno de nosotros, en la plenitud de los tiempos, del encuentro y del abrazo entre el novio y la novia del Cantar de los Cantares (cf. Cant 3, 1-4), de la gracia que vivió Juan, el discípulo amado, recostado en el pecho del Señor (Jn 13,23) o del corazón encendido en el fuego del Espíritu de los de Emaús (Lc 24, 29.32)⁴¹.

⁴⁰ «Quédate con nosotros./ la tarde está cayendo./ ¿Cómo te encontraremos/ al declinar el día./ si tu camino no es nuestro camino?/ Detente con nosotros./ la mesa está servida./ caliente el pan y envejecido el vino./ ¿Cómo sabremos que eres/ un hombre entre los hombres./ si no compartes nuestra mesa humilde?/ Repártenos tu cuerpo./ y el gozo irá alejando/ la oscuridad que pesa sobre el hombre./ Vimos romper el día/ sobre tu hermoso rostro./ y al sol abrirse paso por tu frente./ Que el viento de la noche/ no apague el fuego vivo/ que nos dejó tu paso en la mañana./ Arroja en nuestras manos./ tendidas en tu busca./ las ascuas encendidas del Espíritu./ y limpia, en lo más hondo/ del corazón del hombre./ tu imagen empañada por la culpa» (Himno Vísperas, Domingo I).

⁴¹ «La Iglesia que ha sido acompañada por Cristo durante la jornada, llegada la hora del ocaso, le dice: “quédate con nosotros porque anochece” (Lc 24,29). Este es el sentido de una oración vespertina del Oficio, construida en clave de resonancia sobre la escena de los discípulos de Emaús: “Quédate con nosotros, Señor Jesús, porque atardece; sé nuestro compañero de camino, levanta nuestros corazones, reanima nuestra débil esperanza; así

Esta perspectiva sponsal queda confirmada con el cántico del Magnificat. Con María y como Ella cantamos la misericordia de Dios que se ha prendado de nosotros no por nuestros méritos ni logros sino, justamente, por compasión hacia la propia fragilidad y pequeñez que el Poderoso mira y atiende y elige como el espacio preferido de su acción y manifestación, renovando fielmente la alianza de amor que ha hecho con cada uno de nosotros: «Yo estaré contigo».

II.5. La noche iluminada

El Espíritu nos introduce cada vez más hondo en la espesura de lo secreto, de la noche⁴²; pero ahora la tiniebla está iluminada y la hora de la tribulación ha sido colmada de serenidad y paz, tiempo de descanso y plenitud: «Porque mis ojos han visto a tu Salvador, a quien has presentado ante todos los pueblos; luz para alumbrar a los naciones y Gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,30-32).

Las completas son la expresión de la palabra última del hombre ante Dios: el silencio adorante, la entrada en el Misterio del silencio sagrado. Un silencio de plenitud y de encuentro, cara a cara. «Esta oración hace florecer la espera en el paso del día transitorio al *dies perennis*, de la tenue luz de la lámpara a la *lux perpetua*, de la vigilante espera del alba al encuentro con el Rey de la gloria. La noche es la antesala del Día sin ocaso»⁴³.

Por eso, miramos a María de forma especial, porque en Ella vemos realizado ya lo que nosotros esperamos con destino⁴⁴. Porque en Ella algo nuestro está ya, como prenda, en la Tierra del Señor hacia la que caminamos y la invocamos: raíz, puerta, estrella, Madre de Misericordia y Madre de Dios... «No te olvides de nosotros, los que te invocamos, tus hijos, para que Tú pronuncies nuestros nombres ya en el cielo, mientras aguardas nuestra llegada y nos preparas sitio».

nosotros, junto con nuestros hermanos, podremos reconocerte en las Escrituras y en la fracción del pan” (Oración conclusiva de vísperas, Lunes IV)», *Lectura celebrativa de los salmos. Liturgia de las Horas y Misal Romano*, 24-25.

⁴² «Las Completas son la última oración del día, que ha de hacer antes del descanso nocturno, aunque haya pasado ya la media noche», *OGLH*, 89.

⁴³ *Santo Viaje*, 37.

⁴⁴ «Finalmente, se dice una de las antífonas a la Santísima Virgen María», *OGLH*, 92.

III. UNA EXISTENCIAL PASCUAL

El camino que hemos descrito: el paso de la noche a la luz, del caos a la creación, del miedo a la confianza, de la soledad a la compañía, de la muerte a la vida, es un verdadero itinerario pascual que cada Hora Litúrgica nos invita a recorrer desde su invocación inicial hasta llegar a la recitación del Padre Nuestro, en el caso de las Laudes y Vísperas, y la oración conclusiva. Pero no solo es la gracia de cada Hora, es el proceso de la vida cristiana en el que somos introducidos en el ciclo diario, el ciclo semanal y el ciclo anual de la oración litúrgica. Todo en la liturgia, desde la estructura de cada oración hasta la estructura general del año litúrgico, está orientado a la configuración progresiva del orante con Cristo Resucitado hasta hacerse semejante a Él por la acción del Espíritu. Esta comprensión de la oración como dinamismo pascual, vivido y actualizado de forma absolutamente personal en el constante descenso a los infiernos de nuestro vivir cotidiano, en las experiencias de dolor, límite, fragilidad humana que nos rodean, para allí ir siendo elevados a la vida nueva por la acción del Espíritu, va transformándonos.

Vivimos en oración continua, pasando de la muerte a la vida, porque somos amados y porque amamos (cf. 1 Jn 3,14). Se dilata el espacio interior del corazón donde acogemos a todos los hermanos marcados por el sufrimiento y la muerte, suplicando para ellos la irrupción de la vida resucitada, la epiclesis se convierte en intercesión cotidiana. La oración se abre a un amor que abraza el mundo entero y todo el drama de la historia. El Espíritu dilata los espacios interiores y crea en nosotros un alma eclesial, un corazón de compasión, la oración se hace caridad.

Por lo tanto, lo que celebramos por la fe lo acogemos como nuevo principio de vida personal, en los sacramentos y en cada celebración litúrgica, y esto no solo nos transforma a nosotros, sino que es una semilla de renovación de este mundo. Todo queda dicho en el canto último, en el sentido de definitivo, del «Aleluya».

El Espíritu conecta el cielo y la tierra. Por el Espíritu, que es definido por Pablo como el sello y las arras (cf. 2 Cor 1, 21-22), empezamos ya a experimentar aquí en la tierra la vida de los salvados y se nos permite mirar la realidad desde el «ojo del corazón» que transfigura todo y descubre en las personas la imagen de Dios y en las cosas el *Logos* secreto que las habita despertando todo a la alabanza: «Cria-

turas todas del Señor, bendecid al Señor, ensalzadlo con himnos por los siglos; cielos, bendecid al Señor, ensalzadlo con himnos por los siglos; ángeles del Señor, bendecid al Señor; ensalzadlo con himnos por los siglos; aguas del espacio, bendecid al Señor, ensalzadlo con himnos por los siglos; ejércitos del Señor, bendecid al Señor, ensalzadlo con himnos por los siglos; sol y luna, bendecid al Señor, ensalzadlo con himnos por los siglos» (Dn 3,88-92).

Vamos abriendo espacios de eternidad en el tiempo, permitiéndonos gustar la alegría de las bodas del Reino⁴⁵.

⁴⁵ «La Iglesia en oración está a la puerta de la sala del banquete de bodas, vela con las lámparas encendidas, y su espera será colmada por la Venida de su Señor, en la aurora de la Resurrección, en la celebración de la Eucaristía», J. CORBON, *El Oficio divino en la liturgia bizantina: dimensión espiritual, teológica y eclesial*, en: ID., *Liturgia y oración*, 68.

ENSEÑANZAS SOBRE LA ORACIÓN CRISTIANA EN EL MAGISTERIO DE SAN JUAN PABLO II

DRA. D^a. CARMEN ÁLVAREZ ALONSO
Profesora en la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)
y experta en el pensamiento de San Juan Pablo II

RESUMEN:

En el magisterio de Juan Pablo II encontramos una valiosa enseñanza acerca de la oración cristiana, que no nace de la mera reflexión erudita sino de la primacía de la vida interior desde la que el Papa se propuso desempeñar su ministerio petrino. El artículo recoge algunas líneas temáticas que conforman esa enseñanza magisterial, no sin antes detenernos en una breve semblanza biográfica, que pone de relieve la prioridad que Juan Pablo II otorgó siempre a la vida de oración.

Palabras claves: Oración, Juan Pablo II, magisterio, vida cristiana.

ABSTRACT:

In the teachings of John Paul II, we find a profound lesson on Christian prayer, which does not arise from mere scholarly reflection but rather from the primacy of the interior life, from which the Pope sought to fulfill his Petrine ministry. This article outlines several thematic aspects that constitute this magisterial teaching, preceded by a brief biographical sketch that highlights the priority John Paul II consistently gave to the life of prayer.

Main arguments: Prayer, John Paul II, magisterium, Christian life.

En una de las primeras audiencias de su pontificado, Juan Pablo II se hizo eco de una breve cita de san Agustín acerca de la oración: «El que quiera ser escuchado por Dios, escuche primero él a Dios»¹. La frase resume bien uno de los rasgos de la personalidad del Papa, pues fue un hombre que vivió siempre a la escucha de Dios. Quizá por ello pudo recoger en su abundante magisterio una valiosa enseñanza acerca de la oración cristiana, cuyo atractivo consiste precisamente en que no nace de una mera erudición religiosa y espiritual sino que es expresión de una vida, la suya, que discurrió transida de una honda —diría, incluso, mística— experiencia de oración. En las páginas que siguen me propongo esbozar algunos temas fundamentales que conforman esa enseñanza magisterial de Juan Pablo II acerca de la oración cristiana, no sin antes detenerme en una breve pincelada biográfica, en la que destaco la constante dedicación de Juan Pablo II a la oración y a la vida de piedad.

1. DE KAROL WOJTYŁA A SAN JUAN PABLO II: LA ORACIÓN COMO EJE DE UNA VIDA

Después de la muerte de su madre, Emilia Anna Kaczorowska, fue el padre quien siguió acompañando a Karol Wojtyła en su vida de piedad y de oración². En sus años de adolescencia y juventud fue

¹ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (24-10-1979).

² Cf. G.F. SVIDERCOSCHI, *Storia di Karol* (Áncora, Milano 2001) 13. Karol Wojtyła siempre reconoció el peso importante que tuvo su padre en el nacimiento de su vocación sacerdotal, precisamente por su honda vida de piedad y de oración: «Después de la muerte de mi hermano mayor, quedé solo con mi padre que era un hombre profundamente religioso. Podía observar cotidianamente su vida, que era muy austera. Era militar de profesión y, cuando enviudó, su vida fue de constante oración. Sucedió a veces que me despertaba de noche y encontraba a mi padre arrodillado, igual que lo veía siempre en la iglesia parroquial. Entre nosotros no se hablaba de vocación al sacerdocio, pero su ejemplo fue para mí en cierto modo el primer seminario, una especie de seminario doméstico» (JUAN PABLO II, *Don y misterio* [BAC, Madrid 1996] 35-36).

también decisiva la labor de sus profesores de religión: el reverendo Edward Zacher (1903-1987), que fue capellán en el Liceo Marcin Wadowita durante los años 1932-1939³, y, sobre todo, el sacerdote don Kazimierz Figlewicz (1903-1983), cuya guía espiritual fue determinante en la maduración espiritual de Karol Wojtyła y en su camino hacia el sacerdocio⁴.

Esta temprana inclinación religiosa, cuidada y alimentada en el clima familiar y escolar, encontró su primera expresión artística en las poesías juveniles que Karol Wojtyła, compuso entre los años 1938-1939. Son obras que nacen como una explanación literaria muy íntima y personal de la espiritualidad de su autor. En el trasfondo religioso de esos primeros poemas se aprecia ya la inclinación excepcional de Wojtyła hacia la vida de oración, expresada con hondura mística y, a la vez, con un estilo literario sencillo y llano, que emparenta fácilmente con la espiritualidad carmelita y con la tradición franciscana. Es una poesía teocéntrica, dirigida a Dios, en la que, sin embargo, es recurrente la presencia central de Cristo. Predomina en ella la temática religiosa y la forma sálmica y oracional, con abundantes acentos teológicos y vetas místicas, a pesar de que muy pocas veces Dios es mencionado directamente. Sin visos de intimismo, esos poemas juveniles de Karol Wojtyła tienen ya como protagonista la interioridad del hombre, firmemente anclada en la oración y en la acción mística y sobrenatural de Dios.

³ Cuando Karol Wojtyła, recién elegido Papa, visitó su ciudad natal de Wadowice y le recibió el sacerdote Edward Zacher. Juan Pablo II tuvo para él un saludo especial: «Humanamente deseo expresar mi profunda gratitud al reverendísimo mons. Edward Zacher, que fue mi profesor de religión en el Instituto de Wadowice, y que después tuvo el sermón en mi primera Misa, durante las primeras celebraciones como obispo, como arzobispo y cardenal, aquí, en la iglesia de Wadowice, y finalmente también ha hablado hoy con ocasión de esta nueva etapa de mi vida». Cf. JUAN PABLO II, *Peregrinación apostólica a Polonia. Discurso en la iglesia de Wadowice* (7-06-1979).

⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Don y misterio* (BAC, Madrid 1996) 41: «Me encontré con él la primera vez cuando cursaba el primer año de instituto en Wadowice. El P. Figlewicz, que era vicario de la parroquia de Wadowice, nos enseñaba religión. Gracias a él me acerqué a la parroquia, fui monaguillo y en cierto modo organicé el grupo de monaguillos. Cuando dejó Wadowice para ir a la catedral del Wawel, continué manteniendo contacto con él». El padre Figlewicz fue famoso también por haber salvado los tesoros de la catedral de Wawel durante la ocupación alemana.

Los biógrafos apenas mencionan la temprana inclinación de Karol Wojtyła hacia la vida contemplativa⁵, mucho antes de que llegara a plantearse su vocación sacerdotal. De hecho, el joven Wojtyła frecuentó algunos monasterios cercanos a Cracovia que él menciona en sus poemas de juventud: el monasterio franciscano de Alwernia, el monasterio benedictino de Tyniec y el monasterio camaldulense de Bielany⁶. Además, mantuvo una gran cercanía con el mundo del Carmelo ya desde los años de infancia en Wadowice, pero también durante su estancia en Cracovia, en donde pudo frecuentar los dos monasterios carmelitas que había entonces en la ciudad. Con los padres carmelitas de Cracovia llegó a realizar una vez sus Ejercicios Espirituales e, incluso, parece que intentó en dos ocasiones, en 1942 y en 1945, el ingreso en la Orden del Carmelo, pero las circunstancias no lo hicieron posible⁷.

⁵ Bastantes años más tarde, Wojtyła volvería a recordar así su gusto por la vida contemplativa: «Mi vocación tuvo siempre carácter activo. Sí; hubo un tiempo en mi juventud en el que pensé en otra orientación, pero mis contactos con el Carmelo no prosperaron» (A. FROSSARD, *¡No tengáis miedo! André Frossard dialoga con Juan Pablo II* [Plaza & Janés, Barcelona 1982] 34).

⁶ Cf. JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, 113-114: «Pasé mucho tiempo en la abadía benedictina de Tyniec. Allí hacía mis ejercicios espirituales. (...) Iba también a Tyniec y a los padres camaldulenses en Bielany para los días de retiro. Cuando era joven sacerdote dirigí en Bielany los ejercicios espirituales para los universitarios de la parroquia de San Florián; me acuerdo que una vez bajé a la iglesia por la noche: para mi sorpresa encontré allí estudiantes en oración, y supe que querían mantener por turnos su presencia ininterrumpida durante toda la noche». En Bielany quedó impresionado por la oración nocturna de los monjes, pues la menciona con detalle en su poema *Mousiké*.

⁷ Según K. DYBEL, *Vedere Dio. L'uomo alla ricerca del suo Creatore nella poesia di Karol Wojtyła* (Cantagalli, Siena 2010) 21. Los motivos por los que no pudo ingresar no se refieren a su persona, sino a circunstancias de otro orden: en 1942, año en que se celebraba el 400º aniversario de la muerte de san Juan de la Cruz, en plena ocupación alemana, los carmelitas no tenían permiso para aceptar novicios; Wojtyła, entonces, ingresó en el seminario clandestino de Cracovia. Y siendo seminarista, en 1945, un año antes de ser ordenado sacerdote, intentó de nuevo el ingreso en la Orden, pero no obtuvo el permiso del entonces Obispo metropolitano de Cracovia, Adam Stefan Sapieha, porque consideraba que, después de la guerra, la Iglesia polaca tenía necesidad urgente de sacerdotes en las parroquias. Sobre este momento de su vida, el que fuera portavoz de la Santa Sede durante el pontificado de Juan Pablo II, menciona lo siguiente: «Acompañé a George Weigel a cenar con el Papa. Está terminando la biografía y trae algunas preguntas de carácter biográfico para confirmar: “¿Había pensado hacerse carmelita cuando, antes de entrar en el seminario clandestino, hizo unos ejercicios espirituales con ellos?”. “No; quizá estaba en mi mente, pero se resolvió cuando el obispo Sapieha me dijo que fuera al seminario y luego se vería”» (J. NAVARRO-VALLS, *Mis años con Juan Pablo II. Notas personales* [Espasa, Barcelona 2023] 454).

Cuando se ojean sus *Cuadernos personales* y las notas espirituales que el obispo y cardenal Wojtyła primero, y el papa Juan Pablo II después, fue elaborando desde 1962 hasta 2003, se percibe la profundidad ininterrumpida de su trato con Dios, siempre cristocéntrico y profundamente mariano. En el centro de cada día se encuentra la Eucaristía, y todo lo demás que entreteje el transcurrir de cada jornada se refiere a Cristo o nace de Él. En sus apuntes personales destaca igualmente la sincera actitud de servicio a los asuntos de Dios y de la Iglesia, que alimentaba en su devoción e imitación de la Virgen María, bajo la advocación de la Esclava del Señor⁸. El Oficio de las Horas, la Eucaristía, la adoración al Santísimo, el rezo del *Via Crucis* y de su oración predilecta, el Rosario⁹, la lectura espiritual, la práctica de los retiros y Ejercicios Espirituales, fueron modulando en su día a día la hondura de su vida espiritual y su servicio a la Iglesia¹⁰.

A los pocos días de haber iniciado su pontificado, Juan Pablo II peregrinó al santuario mariano de la Mentorella. Tal como él afirmó en esa ocasión, la oración había de ser la primera tarea del Papa, su primer anuncio y «el primer requisito de su servicio a la Iglesia y al mundo»¹¹. De hecho, los últimos momentos de su vida, cuando ya tuvo que seguir por radio las meditaciones de los Ejercicios y ser ayudado a celebrar la Eucaristía desde su silla de ruedas, fueron un testimonio

⁸ Cf. J. MACHNIAK, «El misterio de los apuntes espirituales de Karol Wojtyła, Juan Pablo II», en: KAROL WOJTYŁA/JUAN PABLO II, *Estoy en tus manos. Cuadernos personales, 1962-2003* (Planeta, Barcelona 2014) 12-16.

⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Rosarium virginis Mariae*, n. 2: «Esta oración ha tenido un puesto importante en mi vida espiritual desde mis años jóvenes. Me lo ha recordado mucho mi reciente viaje a Polonia, especialmente la visita al Santuario de Kalwaria. El Rosario me ha acompañado en los momentos de alegría y en los de tribulación. A él he confiado tantas preocupaciones y en él siempre he encontrado consuelo. Hace veinticuatro años, el 29 de octubre de 1978, dos semanas después de la elección a la Sede de Pedro, como abriendo mi alma, me expresé así: «El Rosario es mi oración predilecta. ¡Plegaria maravillosa! Maravillosa en su sencillez y en su profundidad». El Rosario y la oración sacerdotal de Cristo de Jn 17,11-19 son las dos oraciones más citadas y comentadas en el conjunto de sus enseñanzas magisteriales.

¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a París y Lisieux. Diálogo con los jóvenes de París durante la vigilia en el Parque de los príncipes* (1-06-1980).

¹¹ JUAN PABLO II, *Peregrinación al santuario mariano de la Mentorella* (29-10-1978). La misma idea repitió años más tarde en otros momentos de su pontificado: *Id.*, *Visita pastoral a París y Lisieux. Diálogo con los jóvenes de París durante la vigilia en el Parque de los príncipes* (1-06-1980); *Id.*, *Peregrinación apostólica a Lourdes. Discurso en la Ceremonia de despedida* (15-08-1983); *Id.*, *Homilía en la adoración eucarística en la Basilica Vaticana* (24-11-1984).

poderoso de esa primacía de la vida espiritual desde la que Juan Pablo II había querido desempeñar su ministerio petrino.

Baste este breve apunte biográfico para mostrar cómo la oración no fue para Juan Pablo II algo extrínseco y añadido a su intensa actividad, sino el verdadero fundamento espiritual de su vida y de su ministerio. Me parece importante destacar este aspecto, porque sus enseñanzas sobre la oración no se explican como un complemento piadoso a sus escritos sino como explanaciones que nacen de esa fuente interior que es su propia experiencia espiritual. En las reflexiones que siguen recojo algunas líneas temáticas e ideas fundamentales que conforman esas enseñanzas acerca de la oración cristiana, entresacándolas del conjunto de sus documentos magisteriales¹².

2. POR QUÉ DEBEMOS ORAR: EL SIGNIFICADO CREATURAL DE LA ORACIÓN

La oración tiene un valor antropológico fundamental. Afirma el Papa que debemos orar, en primer lugar, porque somos criaturas, frágiles y culpables¹³. Cuando el hombre ora se descubre a sí mismo como criatura, es decir, comprende y descubre que no se ha dado a sí mismo el ser, sino que lo ha recibido de Aquel que es¹⁴. Afirmar que el hombre es criatura significa, a su vez, reconocer que es «hijo», en cuanto que nadie es origen de sí mismo sino que procede de otros, los padres, y de Otro, Dios, de quienes recibe el ser, la vida y el amor. El hombre, por tanto, se define en el orden de su origen por esta singular relación filiativa en la que se encuentra, quizá, el significado más pleno de su creaturalidad. Si ya en el Antiguo Testamento el pueblo de Israel se dirigía a Dios como a un Padre, en el Nuevo Testamento Cristo situó la verdad de esa paternidad divina en el centro mismo del Evangelio y convirtió la filiación divina en una realidad normativa de la oración cristiana¹⁵. Quizá por ello el Papa confiaba mucho en la oración de

¹² Para ello, he rastreado la abundante documentación de sus discursos, cartas, audiencias generales, encíclicas, exhortaciones apostólicas, mensajes, *motu proprio*, cartas apostólicas, constituciones apostólicas, ángelus y homilías, extractando sobre todo aquellos textos en los que Juan Pablo II habla sobre la oración cristiana en general.

¹³ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los jóvenes* (14-03-1979).

¹⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (12-06-1983).

¹⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Mulieris dignitatem* (15-08-1998) n. 8.

los niños y los ponía como ejemplo de la oración de los adultos¹⁶. Más allá de ser un reconocimiento debido al Creador, la esencia de la oración cristiana se encuentra, precisamente, en el descubrimiento y en la vivencia de esta condición filial del hombre, que convierte su vida y su existencia en un diálogo íntimo y confiado con su Dios¹⁷.

La oración, por tanto, ayuda al hombre a situarse en el orden de la creación y a descubrir en sí mismo una de las verdades más radicales que le definen: el hombre no es Dios y tampoco es mundo, sino que es un ser personal creado que, a diferencia de las demás criaturas visibles, lleva impresa la imagen y semejanza con Dios¹⁸. Orar es, por tanto, la forma más lógica y connatural en la que se expresa la relación entre la criatura humana y Dios¹⁹, una relación que nace precisamente de la conciencia del hombre de ser criatura y de vivir en dependencia de Él²⁰. La oración ayuda al hombre a descubrirse a sí mismo en medio del cosmos como «un ser espiritual, llamado a reconocer y respetar la primacía absoluta de Dios en todas las cosas»²¹. Esta condición de criatura explica por qué el hombre debería dar a su vida una constante orientación religiosa y oracional de fondo, pues toda su vida pende del Creador.

Este significado creatural presente en la oración cristiana explica también que el encuentro con lo divino a través de la oración sea una aspiración universal, que comparten todas las religiones. En ellas es común la conciencia de que la oración es el alimento necesario que nutre el alma y la fortalece para poder buscar y realizar el bien²². Teniendo en cuenta la constitutiva apertura del espíritu humano a Dios y su capacidad de trascendencia, afirma el Papa que toda oración auténtica está inspirada por el Espíritu Santo, pues su presencia y actividad no se refiere solo a los individuos, sino también a la sociedad, a las

¹⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los niños en el Año de la familia* (13-12-1994); *ID.*, *Discurso en la visita a la parroquia de San Eusebio en el Esquilino* (28-02-1993).

¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (16-02-1997).

¹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (30-01-1994).

¹⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la Santa Misa por los guardias suizos y por los agentes de vigilancia* (27-07-1986).

²⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo* (13-04-1987).

²¹ JUAN PABLO II, *Encuentro con la comunidad musulmana en la mezquita de los Omeyas. Discurso durante la visita al memorial de san Juan Bautista* (6-05-2001).

²² Cf. JUAN PABLO II, *Encuentro con la comunidad musulmana en la mezquita de los Omeyas. Discurso durante la visita al memorial de san Juan Bautista* (6-05-2001).

culturas, a los pueblos y a las religiones²³. En las formas de oración propias de cada religión podemos reconocer un anhelo y un esfuerzo reiterado del hombre por buscar a Dios y por encontrarle. Se trata, según el Papa, de un esfuerzo que puede llegar a ser gratificante, porque Dios siempre se deja encontrar cuando el hombre le busca por las vías del conocimiento natural y, sobre todo, por los caminos de la fe y de la gracia²⁴. Sin embargo, para que la relación del hombre con lo divino pase de ser una relación genérica con el Dios Creador a ser un diálogo intenso con un Dios personal, en el que quedan implicadas todas las dimensiones de la persona, son necesarios los tiempos explícitos de oración personal y de meditación²⁵. Envueltos como estamos en la oscuridad de la fe, la oración es el camino seguro que conduce al hombre hacia la luz divina, hacia el encuentro y la revelación plena del Dios escondido²⁶.

3. DESCUBRIR AL HOMBRE: EL VALOR ANTROPOLÓGICO DE LA ORACIÓN

En la Vigilia con los jóvenes que Juan Pablo II celebró en el año 2003 en la base aérea de Cuatro Vientos (Madrid), resonó una invitación a «ser cada vez más *hombres y mujeres de sólida interioridad*». El Papa propuso a los jóvenes esta vía de la interioridad como el antídoto más eficaz contra los peligros del consumismo y la seducción de los valores efímeros de este mundo visible. La oración y la contemplación asidua de los misterios de Cristo, afirmaba Juan Pablo II, conducen al hombre hacia dentro de sí mismo, redescubriendo en ese mundo interior «los valores duraderos del espíritu»²⁷.

La oración es una de las acciones más específicas y propias del hombre precisamente porque le sitúa en esa vía de la interioridad que le conduce hacia el hondón más profundo de sí mismo. Justamente porque la oración se realiza en el ámbito de nuestra subjetividad, es decir, en aquello que más caracteriza y distingue nuestra humanidad frente al resto de criaturas visibles, en ella se manifiesta y se revela

²³ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (9-09-1998).

²⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (16-11-1986).

²⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Dies Domini sobre la santificación del Domingo* (31-05-1998) n. 15.

²⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (16-11-1986).

²⁷ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (7-05-2003).

el hombre al propio hombre. Cuando ora, el sujeto recorre el camino hacia sí mismo, ahonda en su propia identidad y se conoce en su específica y distintiva subjetividad. En la oración, afirma el Papa, «el «yo» humano percibe más fácilmente la profundidad de su ser como persona»²⁸. En la «“pequeña habitación” interior» de su conciencia, el hombre se introduce en la intimidad con Cristo gracias a la oración²⁹. Quizá por ello Juan Pablo II insiste en que la oración «pertenece a nuestra misma «humanidad» y es la primera expresión de la verdad interior del hombre»³⁰. En realidad, no solo la oración sino, en general, la dedicación a Dios ha sido considerada tradicionalmente por los maestros de vida espiritual como la «forma más noble y la más alta actividad del ser humano»³¹.

El lugar más personal de la oración es el corazón del hombre. En ese corazón queda sintetizado todo el hombre interior, el hombre de la conciencia, porque es ahí donde se encuentra el centro mismo de su semejanza con Dios³². En la oración descubrimos ese abismo inmenso que es el corazón del hombre; su profundidad es de Dios y, por tanto, solo Él puede colmarla con el don del Espíritu Santo³³. Y, hablando del corazón, Juan Pablo II se refiere al corazón de María como el lugar donde se formó la oración: «En efecto, la madre es corazón. Y la oración se formó en ese corazón mediante la experiencia más espléndida de la que fue partícipe: mediante el misterio de la Encarnación»³⁴.

Si en la estructura de la persona el primado corresponde a la interioridad humana, a ese primado se corresponde lo que Juan Pablo II define como «un principio esencial de la visión cristiana de la vida: la primacía de la gracia»³⁵. Según él, hay una tentación común en la vida espiritual e, incluso, en el apostolado, que nos hace creer que los resultados dependen de nuestra capacidad humana de hacer cosas y de programar actividades. Ciertamente, Dios nos invita a utilizar

²⁸ JUAN PABLO II, *Carta Gratissimam Sane a las familias* (2-02-1994) n. 4.

²⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la visita a la parroquia romana de San Agustín en Campo Marzio* (16-02-1986).

³⁰ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Familiaris consortio* (22-11-1981) n. 62.

³¹ JUAN PABLO II, *Visita a las monjas camaldulenses del monasterio romano del Aventino* (28-02-1979).

³² Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (15-03-1981).

³³ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dominum et vivificantem* (18-05-1986) n. 65.

³⁴ JUAN PABLO II, *Homilía en la Eucaristía celebrada en la visita al santuario mariano de Pompeya* (21-10-1979).

³⁵ JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 38.

todos los recursos que estén a nuestro alcance para ponerlos al servicio del Reino de Dios y nos pide una colaboración libre y real con la gracia; sin embargo, sin Cristo no podemos hacer nada (cf. Jn 15,5). La oración nos recuerda precisamente esta primacía de la acción de Cristo y, con él, la primacía de la vida interior y de la gracia. Cuando no se respeta este principio, nuestros esfuerzos, nuestros apostolados y proyectos pastorales están abocados al fracaso y terminan dejando en nosotros el poso de una humillante experiencia de frustración³⁶. A la vida de oración va unida, por tanto, la exigencia de que el apóstol, el testigo de Cristo, viva constantemente en gracia de Dios, porque no son tanto sus palabras cuanto su identidad de templo del Dios viviente y la configuración de su vida con Cristo lo que suscita el deseo de encontrarse con Dios en los que viven alejados de Él³⁷.

4. CÓMO DESCRIBIR LA ORACIÓN CRISTIANA

La oración no es, en primer lugar, para nuestra satisfacción, sino que implica un despojo interior de nosotros mismos para ponernos a disposición del Señor y dejarle orar en nosotros. Utilizando una metáfora musical, afirma el Papa que orar es «ponerse en el diapason de Dios»³⁸, como queriendo entrar en sintonía con Él y tocar afinadamente la melodía del instrumento musical de nuestra vida. En realidad, son muchas las imágenes con las que el Papa se refiere a la oración cristiana. La define como una verdadera medicina para el cuerpo y para el alma³⁹. Cuando permite entrar a Dios en la propia vida, la oración se convierte en un arma espiritual invencible⁴⁰. En sí misma es una riqueza, porque, quien sabe orar lo tiene todo. El hombre que ora posee la riqueza espiritual de Cristo, porque orando, ora con Él y lleva su Palabra dentro de él⁴¹. La oración es también una palanca espiritual, con la que podemos elevar el mundo, pues tiene en Dios su

³⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 38.

³⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participante en la IV Ultreya Nacional de Cursillos de Cristiandad* (6-05-1995).

³⁸ JUAN PABLO II, *Peregrinación apostólica a Lourdes. Discurso a los jóvenes en la Basílica de san Pío X* (15-08-1983).

³⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Visita al hospital romano San Camilo* (3-07-1983).

⁴⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (3-01-1993).

⁴¹ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la visita pastoral a la parroquia romana de san Cirilo de Alejandría* (20-03-2994).

«verdadero e indefectible punto de apoyo»⁴². La oración es también voz, sobre todo de aquellos que, en apariencia, no pueden hacer sentir su voz, porque están sometidos al sufrimiento de la persecución, silenciados por las prohibiciones, o, simplemente, intimidados por la proclamación oficial del carácter arreligioso y ateo de la vida pública. En estas circunstancias tan hostiles orar es levantar la voz, para que en ella resuene el poderoso clamor de la voz del mismo Cristo⁴³. La oración es también memoria y recuerdo: es la manera más sencilla en que se manifiesta el recuerdo creador y paterno de Dios por parte del hombre y, sobre todo, en ella se hace patente el recuerdo del hombre por parte de Dios⁴⁴.

El Papa describe también la oración como un movimiento interior que influye en el desarrollo de todas las dimensiones de la persona y decide, incluso, sobre la dirección y el sentido de la propia vida. Si queremos ordenar bien la propia vida, hemos de aprender a descifrar el designio de Dios sobre nosotros, sabiendo leer tantas misteriosas «señales» que Dios va poniendo en nuestra historia diaria; y, para ello, no valen los horóscopos, o las adivinaciones mágicas, sino la oración auténtica⁴⁵. En un tiempo y en un mundo en que el hombre parece construirse a sí mismo desde una sola dimensión, casi siempre historicista e inmanentista, la oración nos eleva hacia lo trascendente y mantiene vivo el sentido de lo sagrado, al tiempo que nos proyecta también hacia el servicio generoso a los hermanos⁴⁶. Cuando el hombre ora, buscando del rostro de Dios, encuentra dentro de sí mismo, en su interioridad, el camino que le conduce hacia las cosas de lo alto y toma distancia de las cosas de aquí abajo⁴⁷. Esta ascensión hacia Dios nos hace caer en la cuenta de nuestra creaturalidad y finitud, y nos ayuda a descubrir nuestra vocación de eternidad⁴⁸. En la oración se nos concede la gracia de entrever ya ese rostro de Dios que nunca

⁴² JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Catania y Siracusa. Ángelus* (6-11-1994).

⁴³ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dominum et vivificantem* (18-05-1986) n. 65.

⁴⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Carta Gratissimam Sane a las familias* (2-02-1994) n. 10.

⁴⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (6-09-1998).

⁴⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Consejo de la Unión de superiores generales* (26-11-1979).

⁴⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la Misa para los estudiantes universitarios romanos en preparación de la Pascua* (30-03-1982).

⁴⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a España. Homilía en la Celebración de la Palabra en honor de san Juan de la Cruz* (4-11-1982).

podremos ver directamente en nuestra existencia terrena, porque su contemplación plena se nos está reservada para la vida de la gloria⁴⁹.

La oración es también un encuentro: del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Es más, afirma el Papa que «el encuentro en la oración es el encuentro más auténtico»⁵⁰. La oración nos eleva hacia la luz divina al tiempo que en ella experimentamos también el descenso de Dios, que se abaja hasta nuestros límites para encontrarse con nosotros y salvarnos⁵¹. La oración favorece precisamente que este encuentro con Dios sea algo íntimo y personal, una experiencia muy distinta a la que vive quien se acerca a Dios desde la distancia, o desde la objetividad de quien lo trata como si fuera tan solo «un objeto neutro de investigación»⁵². La oración realiza precisamente eso: nos acerca a Dios y también acerca a Dios a nosotros⁵³.

Si la oración es el lugar y el modo del encuentro, lo es también de la comunión, porque nos libera del egoísmo, del aislamiento y de la soledad, para abrirnos al grandioso misterio de la unión con Dios y con los hombres. En realidad, afirma el Papa, la oración es siempre la dimensión más profunda de la comunión⁵⁴. La oración cristiana siempre es oración de comunión y la comunión siempre es comunión de oración, pues todos los miembros de la Iglesia, los que están vivos y los que han muerto, se unen en virtud de la oración de todo el Cuerpo místico de Cristo, haciendo realidad ese gran misterio que es la comunión de los santos⁵⁵. En el secreto de nuestra oración podemos unimos espiritualmente a todos nuestros hermanos en Cristo y a todas las personas del mundo, que también han sido creadas a imagen de Dios y redimidas por la sangre de Cristo⁵⁶. La oración dilata el corazón, desarrolla la fraternidad entre los hombres y genera una comunión en

⁴⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (28-04-2004).

⁵⁰ JUAN PABLO II, *Ángelus* (20-01-1980); cf. también *ID.*, *Audiencia general* (20-02-1980).

⁵¹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (26-02-2003).

⁵² JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a la República Federal de Alemania. Discurso a los laicos colaboradores en el ministerio eclesial* (18-11-1980).

⁵³ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (2-08-1981).

⁵⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso durante la visita a la parroquia de san León* (17-12-1989).

⁵⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al primer grupo de obispos de Indonesia en visita ad limina apostolorum* (26-05-1980).

⁵⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Peregrinación apostólica a Noruega, Islandia, Finlandia, Dinamarca y Suecia. Homilía en la Celebración de la Palabra en la Plaza del mercado* (2-06-1989).

la que tomamos conciencia de que somos hijos de un mismo Padre (cf. Mt 6,1-15)⁵⁷. Desde esta perspectiva de la comunión, la oración no deja de ser un gran misterio que tiene la fuerza de realizar la presencia de Cristo, pero también la de todos aquellos por los que rezamos; es un misterio que ayuda a realizar la Iglesia en su dimensión más completa, en cuanto a la plena interiorización del misterio de Cristo y en cuanto a su extensión por el mundo⁵⁸.

Muy a menudo Juan Pablo II gusta de definir la oración como «un coloquio, una conversación, un entretenerse con Dios», en el que, más que hablar, debemos sobre todo escuchar la voz interior de la gracia⁵⁹. La oración es un diálogo íntimo y profundo «con Aquel que ha querido convertirse en huésped de nuestras almas»⁶⁰. Cuando oramos nos hacemos preguntas pero también encontramos respuestas⁶¹, expresamos nuestros sentimientos y abrimos todo ese mundo interior que llevamos dentro a un Dios que es amor. Orar es entablar un coloquio con el Dios Uno y Trino que mora en el alma en gracia, en el que «buscamos, encontramos y tratamos a nuestro Dios, como a un amigo íntimo», le «contamos nuestras penas y alegrías, nuestras debilidades y problemas, nuestros deseos de ser mejores y de ayudar a que otros también lo sean»⁶². La oración se convierte, así, en una invitación a la intimidad con Dios, en la que nos abrimos a Él con todo aquello que llevamos dentro y que constituye y condiciona nuestra vida⁶³. La oración es un coloquio entre amigos que nos va uniendo a Dios, nos va haciendo una sola cosa con Él y nos hace participar de su amor y de su misma

⁵⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la plenaria del Consejo Pontificio Cor Unum* (18-04-1997).

⁵⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso durante la visita al Pontificio Seminario Romano Mayor en el Laterano* (29-02-1992).

⁵⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a París y Lisieux. Diálogo con los jóvenes de París durante la vigilia en el Parque de los príncipes* (1-06-1980).

⁶⁰ JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros de la Asociación san Pedro y san Pablo* (21-12-1980).

⁶¹ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la Eucaristía celebrada en la parroquia romana Santa María «Regina mundi»* (14-12-1986).

⁶² JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Uruguay, Chile y Argentina. Homilía en la Celebración de la Palabra con los fieles de Viedma* (7-04-1987).

⁶³ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la celebración eucarística en la parroquia romana de San José* (15-12-1985).

vida divina⁶⁴. En este diálogo vivo y personal con Dios está, según el Papa, el núcleo fundamental de la oración⁶⁵.

Y aunque parece que, cuando oramos, somos nosotros los que hablamos y vamos llevando la conversación, sin embargo, la verdadera realidad de la oración es otra bien distinta, porque, en realidad, cuando rezamos es Dios mismo quien nos habla. Afirma el Papa que, en la oración, lo importante no es que nosotros hablemos —que, por otra parte, debemos hacerlo—, sino el hecho de que Dios nos habla «con palabras «sin palabras», palabras «sin voz»; y, de repente, no sabes cómo, te das cuenta de que has encontrado la luz, la respuesta o el camino que buscabas»⁶⁶. Por eso, más que hablar, la oración consiste sobre todo en escuchar⁶⁷. Sí, afirma Juan Pablo II, debemos darle a Dios «la alegría de escucharle atentamente», porque en eso consiste precisamente la verdadera oración cristiana⁶⁸. En realidad, es Dios quien desea que pasemos tiempo dialogando con Él en la oración; por nuestra parte, nosotros solo tenemos que darle la alegría de nuestra presencia y de nuestra escucha atenta⁶⁹. En una época como la nuestra, acostumbrada a la comunicación rápida e inmediata, la oración representa, según el Papa, una «forma única de comunicación», pues nos permite encontrar a Dios en lo más profundo de nosotros mismos, conectar directamente con Él y mantener un constante intercambio de amor⁷⁰.

Al describir la oración, el Papa se hace eco también de la gran tradición mística de la Iglesia oriental y occidental y, en especial, de los místicos españoles, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, que trataron de la oración sirviéndose de la imagen del camino. Cuando ese diálogo de amor, que es la oración, avanza en el tiempo, se convierte en un camino, un itinerario espiritual que nos va conduciendo hacia la

⁶⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a EEUU y Canadá. Discurso a los jóvenes* (12-09-1987); cf. también *Id.*, *Viaje apostólico a EEUU y Canadá. Discurso a los estudiantes de una escuela parroquial* (16-09-1987).

⁶⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (5-02-2003).

⁶⁶ JUAN PABLO II, *Discurso durante la visita a la parroquia de la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo en Torre Nova* (28-02-1988).

⁶⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje pastoral a Benin, Uganda y Jartum. Encuentro con las nuevas generaciones en el Estadio Nakivubo* (6-02-1993).

⁶⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Senegal, Gambia y Guinea. Encuentro con los jóvenes en el Estadio Demba Diop* (21-02-1992).

⁶⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Extremo Oriente e Isla Mauricio. Encuentro con los jóvenes en el estadio de Rose Hill* (15-10-1989).

⁷⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje a México y San Luis. Discurso durante el encuentro con los jóvenes en el Kiel Center* (26-01-1999).

unión con Dios. El camino de la oración está sostenido enteramente por la gracia, pero requiere también un intenso y libre compromiso por parte de la persona orante. A lo largo del camino se suceden las purificaciones espirituales, las noches oscuras, pero es siempre un camino que conduce, de muy variadas formas, al gozo indecible de la experiencia mística que es la unión sponsal con Dios⁷¹.

Recogiendo también una sólida tradición de raíces bíblicas, Juan Pablo II describe la oración como la respiración del alma. Si nos falta el aire, morimos; de igual modo, si olvidamos la oración, si nos dejamos arrastrar por la rutina y el afán del día a día, que enfría el afecto y la cercanía de Dios, también morimos. Si falla la oración, se va debilitando la fe y a ello sigue una pérdida progresiva de nuestra identidad cristiana⁷². Al igual que la respiración es necesaria y fundamental para la vida del hombre, así también la oración lo es para colmar ese deseo de Dios, primario, espontáneo y sustancial, que anida en el corazón del hombre y que va modulando la vida espiritual del alma⁷³. Cuando ese deseo se convierte en oración, con ella el hombre comienza también a saborear la plenitud y la saciedad propia del amor místico y del abrazo íntimo y perenne con Dios⁷⁴. La oración sacia nuestros deseos, expresados hermosamente por el Papa con las metáforas del hambre y la sed. En la misma línea, la imagen de la cierva sedienta que acude a las corrientes de agua es también una bella imagen del hombre orante, que busca con todo su ser al Señor⁷⁵.

Hablando de la relación entre el deseo humano y la oración, Juan Pablo II se hace eco de la doctrina de san Agustín. Muchas veces podemos caer en la tentación de pensar que Dios no nos escucha o no nos responde; sin embargo, dice el Papa recordando al santo, Dios ya sabe lo que necesitamos antes de que se lo pidamos. Por eso, tenemos a nuestro favor la oración: porque en ella ejercitamos nuestros deseos, de manera que, en cierto modo, cuando oramos, alcanzamos ya eso que Dios nos está preparando para darnos. La oración es, por tanto, una oportunidad para ensanchar nuestros corazones. Es decir, Dios nos

⁷¹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 33.

⁷² Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Uruguay, Bolivia, Lima y Paraguay. Encuentro con las religiosas peruanas* (15-05-1988).

⁷³ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (16-01-2002); cf. también ID., *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Europa* (28-06-2003) n. 78.

⁷⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (25-04-2001).

⁷⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (16-01-2002).

escucha y nos responde siempre, pero «desde la perspectiva de un amor mucho más grande y de un conocimiento mucho más profundo que el nuestro. Cuando parece que Él no escucha nuestros deseos dándonos lo que le pedimos, aun siendo algo altruista y noble, en realidad está purificando nuestros deseos por amor a un bien más grande, que a menudo va más allá de nuestra comprensión en esta vida»⁷⁶.

5. RECONOCEMOS LA ORACIÓN CRISTIANA POR SUS EFECTOS

A partir de los efectos que la oración deja en el alma, podemos remontarnos hasta la causa y reconocer en qué consiste la oración propiamente cristiana. Y, así, la oración es la fuerza que cambia y libera nuestra vida, porque en ella nos encontramos y nos llenamos de la verdadera vida⁷⁷. Cuando Dios encuentra un corazón abierto, puede entrar y operar ahí, dentro de nosotros, para transformarnos. En esto consiste, según el Papa, la verdadera fuerza de la oración cristiana⁷⁸. En tantas ocasiones en las que buscamos y no encontramos, o no sabemos, o dudamos, la oración nos proporciona una respuesta, un consejo, quizá el consejo más importante y decisivo para la vida personal, o también para la vida comunitaria⁷⁹. Por medio de la oración se favorece la purificación del corazón y la conversión interior, necesarias para reconocer cómo la acción del Espíritu Santo va guiando nuestras vidas. La oración, además, transforma nuestras voluntades, haciéndolas dóciles a las inspiraciones divinas, y, con ello, cultivamos también una fe cada vez más viva⁸⁰. A través de la oración nos vamos configurando y haciendo una sola cosa con Cristo, que es la fuente de nuestra luz verdadera, de manera que, orando, nos convertimos en luz que puede

⁷⁶ JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y a Canadá. Discurso a una representación de la Archidiócesis* (10-09-1987). Cf. también JUAN PABLO II, *Visita a la parroquia del Espíritu Santo en la Ferratella* (16-04-1989).

⁷⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Liechtenstein. Homilía en la celebración de la Eucaristía de la Natividad de María* (8-09-1985).

⁷⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la visita a la parroquia de san Eusebio en el Esquilino* (28-02-1993).

⁷⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la celebración eucarística en la parroquia de Nuestra Señora de Bonaria en Ostia Lido* (10-03-1985).

⁸⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje a Cuba. Encuentro con otras confesiones cristianas* (25-01-1998).

alumbrar las tinieblas del mundo⁸¹. La oración educa nuestra conciencia, nos hace salir de la indiferencia y nos hace más sensibles a las cosas de Dios y del alma⁸². La oración abre nuestra mente y nuestro corazón a Dios, ahonda y agranda en nosotros el deseo de pertenecer a su Reino y nos une conscientemente a la comunión de tantos santos que nos sostienen con su continua intercesión⁸³.

La oración es el medio real e insustituible para avanzar en el camino de la propia santificación, porque, por medio de ella, nos vamos convirtiendo en amigos del Señor, su mirada se va convirtiendo progresivamente en nuestra mirada y su corazón termina convirtiéndose en el nuestro⁸⁴. Puesto que el crecimiento espiritual es un crecimiento hacia Dios, no puede realizarse sino a través de la oración. Por ello, debemos buscar una oración que se corresponda con nuestro crecimiento espiritual, con esa etapa concreta de la vida en la que nos encontramos y con el estado espiritual que atravesamos. Siempre debemos estar buscando y encontrando de nuevo nuestra oración, esa que se va adaptando al propio ritmo espiritual y al camino interior que cada persona va realizando⁸⁵. La oración asegura el crecimiento de eso que es constitutivo de la humanidad de cada uno, la vida espiritual, y con ella crece también el ánimo y la vitalidad apostólica para convertir a los que están alrededor nuestro⁸⁶. Que la oración nos hace crecer significa también que en ella nos vamos convirtiendo en piedras vivas y se va levantando el edificio de nuestra vida cristiana, nos vamos edificando espiritualmente sobre la piedra angular, que es Cristo. El misterio de la Iglesia se construye con estas piedras vivas, pero es la oración la que

⁸¹ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje a México y san Luis. Encuentro con los jóvenes en el Kiel Center* (26-01-1999).

⁸² Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la Iglesia de Roma con motivo de la Cuaresma* (28-02-1979).

⁸³ Cf. JUAN PABLO II, *Peregrinación apostólica a Bangladesh, Singapur, Fiji, Nueva Zelanda, Australia e Islas Seichelles. Concelebración eucarística en el Athletic Park* (23-11-1986).

⁸⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en el tradicional encuentro con el clero de Roma* (6-03-2003).

⁸⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la visita a la parroquia del Santísimo Sacramento* (14-03-1993).

⁸⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Visita a la parroquia del Espíritu Santo en la Ferratella* (16-04-1989).

hace vivir a las piedras, porque en ella se da la comunicación principal con la piedra angular de Cristo⁸⁷.

La oración, afirma Juan Pablo II, también hace crecer en nosotros el Reino de Dios⁸⁸. Cuando oramos introducimos en nuestra vida la perspectiva del Reino de Dios, por cuya venida rezamos cada día en la oración del Padrenuestro⁸⁹. Hay, por tanto, una relación esencial entre la oración y la extensión del Reino, entre la oración y la conversión de los corazones, entre la oración y la aceptación fructuosa del mensaje del Evangelio⁹⁰.

La oración es siempre la condición primera y fundamental para acercarnos a Dios⁹¹. En ella aprendemos a conocer a Dios y a los hombres, pues solo quien conoce a Dios conoce también al hombre⁹². Por eso, afirma el Papa que la oración tiene también el poder de insertarnos en la nueva evangelización, que es obra del Espíritu Santo. Cuando oramos aprendemos los modos de actuar propios de Dios y purificamos en nosotros todo aquello que nos separa de Dios y de los hombres. La oración destruye todo aquello que amenaza la unidad, nos protege de la tentación de la pusilanimidad, de la estrechez del corazón y de la mente, abre el corazón de todo hombre a la gracia divina y nos eleva la mirada para acostumbrarnos a ver las cosas y las personas con la perspectiva de Dios y no desde nuestras cortas miras⁹³. La vida de oración no nos separa de los hombres sino que, muy al contrario, nos ayuda a percibir con mayor profundidad y sensibilidad sus necesidades fundamentales⁹⁴.

Orar es la primera y la última condición de la conversión, del progreso espiritual y de la santidad. La oración nos permite convertirnos

⁸⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la visita a la parroquia del Santísimo Sacramento* (14-03-1993).

⁸⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (22-07-1984).

⁸⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la visita a la parroquia de san Marcos Evangelista* (29-01-1984). Sobre esta relación entre la oración y el Reino, cf. también *ID.*, *Regina Caeli* (6-05-1979).

⁹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a África. Discurso a las religiosas de clausura en el Carmelo de Nairobi* (7-05-1980).

⁹¹ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la Iglesia de Roma con motivo de la Cuaresma* (28-02-1979).

⁹² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los peregrinos reunidos en Roma para la beatificación de Adolph Kolping* (29-10-1991).

⁹³ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al segundo grupo de obispos polacos en visita ad limina apostolorum* (2-02-1998).

⁹⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los Oblatos de María Inmaculada* (24-09-1998).

continuamente, permanecer en un estado de constante tensión hacia Dios, que es indispensable para poder conducir a los hombres hacia Él. La oración nos ayuda a creer, a esperar y a amar, incluso cuando nos lo dificulta nuestra debilidad humana. Por eso, a la oración debemos unir un trabajo continuo sobre nosotros mismos⁹⁵. De hecho, la experiencia nos muestra que, a pesar del progreso técnico que nos permite dominar la naturaleza, el hombre no logra dominarse y gobernarse a sí mismo, expuesto como está a sus instintos y a las provocaciones alienantes del ambiente que le rodea. La tecnología, cada vez más amplia y compleja, muestra, sin embargo, cómo el hombre acaba por encontrarse moralmente cada vez más bajo, en poder de las fuerzas oscuras de su concupiscencia, o a merced de la psicología de masas. Para poder ordenar su mundo interior, trastornado por el pecado, y recuperar el dominio y el gobierno sobre sí mismo, el hombre necesita también recuperar su libertad interior. Y para eso ayuda la oración, que fortalece nuestra voluntad y la hace capaz de sustraerse a las sugerencias del mal, orientándola con valentía hacia los caminos del bien⁹⁶.

6. APRENDER A ORAR PARA ENSEÑAR A ORAR

A pesar de los medios tan abundantes y diversos que pretenden ayudarnos a rezar, Juan Pablo II constata que la oración continúa siendo árida y difícil para muchos cristianos, que, en realidad, terminan por rezar poco. A veces, incluso, esos cristianos se preguntan: ¿sirve para algo rezar? ¿No es, quizá, algo desfasado, o inútil, frente al sentido moderno y humano de la eficacia? ¿No habrá algo de mezquindad, incluso de comodidad, en responder con la oración a los problemas y a las necesidades de los hombres y del mundo de hoy?⁹⁷. Sin embargo, el Papa insiste en que orar es una necesidad del alma, que se siente incapaz de acceder y penetrar en el misterio de Dios con las solas fuerzas de su inteligencia⁹⁸. Si consideramos la vida de fe, de esperanza y de amor que estamos llamados a vivir, sentimos inmediatamente una profunda necesidad personal de orar. La oración nos une a Cristo, nos hace perseverar en la verdad y en el amor recíproco, y hace que nuestro

⁹⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo de 1979*.

⁹⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (24-02-1985).

⁹⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de las misiones de 1981*.

⁹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Capítulo General del Orden Agustiniiano* (25-08-1983).

servicio a los hombres sea duradero⁹⁹. Hay que vigilar, y rezar siempre, para impedir que el hombre reduzca su ser y su existencia a la sola dimensión terrena y caiga en la tentación de la mentalidad consumista y permisiva. Hay que rezar precisamente para poder llevar a nuestra sociedad la luz de la verdad y las certezas trascendentes y eternas. El mundo de hoy necesita, según el Papa, una mayor oración¹⁰⁰.

Ahora bien, no debemos dar por supuesto que sabemos rezar. Es preciso aprender a orar¹⁰¹. Y a orar se aprende, afirma Juan Pablo II, con la práctica, con la asiduidad y con la perseverancia¹⁰². Los discípulos de Jesús se dieron cuenta de que solo podían comprender con su inteligencia y asumir en su corazón todo lo que el Maestro había dicho si aprendían a orar; por eso, le pidieron eso mismo que también nosotros debemos pedir: «Señor, enséñanos a orar» (Lc 11,1)¹⁰³. Parafraseando a san Juan de la Cruz, el Papa exhorta a buscar el silencio de la oración, porque solo en él se escucha esa Palabra que Dios pronuncia en eterno silencio y que en silencio ha de ser escuchada¹⁰⁴. En el contexto de la agitación, el ruido y el bullicio que caracteriza nuestra sociedad, hay que recuperar la pedagogía del silencio. Se trata, dice Juan Pablo II, de un elemento indispensable y necesario para la oración, dotado de un profundo significado humano y religioso, que ha de ser la atmósfera espiritual indispensable para ponerse en la presencia de Dios y entrar en diálogo con Él¹⁰⁵.

La oración es la primera condición para ir adquiriendo «el gusto de Dios». Sin embargo, cuando oramos muy a menudo no sentimos ni ese gusto por las cosas de Dios, ni el gusto por la misma oración. Más bien, la oración se nos hace difícil, porque parece que se opone a nuestra inclinación natural, contraría nuestra sensibilidad e imaginación y estorba a nuestras fuerzas humanas. Ahora bien, sabemos

⁹⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Peregrinación apostólica a Lourdes. Discurso a los jóvenes en la Basílica de san Pío X* (15-08-1983).

¹⁰⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a una peregrinación de la diócesis de Brescia* (11-06-1983).

¹⁰¹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 32.

¹⁰² Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la celebración eucarística en la parroquia de Nuestra Señora de Bonaria en Ostia Lido* (10-03-1985).

¹⁰³ Cf. JUAN PABLO II, *Visita a la parroquia de san Juan Crisóstomo* (25-03-1990).

¹⁰⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a España. Homilía en la Celebración de la Palabra en honor de san Juan de la Cruz* (4-11-1982).

¹⁰⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Pastores dabo vobis* (25-03-1992) n. 47.

también por experiencia que, cuando vencemos esas situaciones, la oración consigue abrirnos a Dios y nos lleva a gustar de Él¹⁰⁶. Según Juan Pablo II, se aprende a orar solo con perseverancia, persistiendo incluso cuando no sentimos el gusto por la oración. Es más: el ejercicio mismo de la voluntad en la perseverancia es ya oración¹⁰⁷. Esta constancia es difícil, porque a menudo va acompañada de aridez espiritual, de distracciones, de la tentación de la inutilidad, o de la sensación de perder el tiempo. Sin embargo, la oración no es un lujo, y tampoco una elección personal que podemos tomar o dejar según nuestras ganas o nuestra conveniencia¹⁰⁸.

Afirma Juan Pablo II que el cristianismo ha de distinguirse por «el arte de la oración»¹⁰⁹. Precisamente porque la oración ha de ocupar un lugar privilegiado en la vida cristiana y en cualquier vocación, hay que aprender a orar para poder enseñar a otros a orar. Nuestra época necesita verdaderos maestros de oración y apóstoles que estén hondamente enraizados en la oración para que puedan dar un testimonio firme y sereno de la fe y del Evangelio¹¹⁰. Pero no podremos enseñar a otros a orar si antes la oración no se convierte en el alma de nuestra vida y acompaña todos nuestros esfuerzos pastorales. Uno de los signos de los tiempos que despunta en medio de la difusa secularización y de la proliferación de nuevas religiosidades es, según el Papa, la búsqueda de espiritualidad, que se manifiesta en una renovada necesidad de orar. Es cierto que otras religiones ofrecen respuestas muy atractivas a esta necesidad, pero, precisamente por ello, el cristianismo está llamado a enseñar el alto grado de interiorización y de intimidad con Dios al que nos conduce la oración¹¹¹. Nuestro mundo de hoy tan secularizado no se abrirá a la fe y a la conversión si no aprende a orar, al tiempo que aprende también a escuchar y a acoger el Evangelio¹¹².

En especial, afirma el Papa que es necesario educar en la oración y en la meditación de la Palabra de Dios a los jóvenes, para que sepan

¹⁰⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Visita a la parroquia de san Juan Crisóstomo* (25-03-1990).

¹⁰⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Visita a la parroquia de san Eusebio en Esquilino* (28-02-1993).

¹⁰⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y a Canadá. Discurso a los representantes del clero* (10-09-1987).

¹⁰⁹ JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 32.

¹¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (30-07-1980).

¹¹¹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 33.

¹¹² Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Canadá. Discurso a los sacerdotes y seminaristas* (11-09-1984).

descubrir en un clima de silencio la verdad de su vocación y el proyecto de vida que el Padre ha confiado a cada uno. La Liturgia y la oración han de convertirse, por tanto, en momentos esenciales y primarios de la pastoral vocacional¹¹³. La oración, cuando va reforzada por el ofrecimiento silencioso del sufrimiento, se convierte en el primero y el más eficaz medio para suscitar y acompañar las vocaciones¹¹⁴, y un apoyo constante para cuantos están llamados a servir en la causa del Evangelio¹¹⁵.

7. ACTITUDES, TIEMPOS Y FORMAS DE ORACIÓN

La oración cristiana adquiere múltiples formas y expresiones. Puede ser una oración personal o comunitaria, litúrgica o privada, impulsa nuestro amor a Dios pero, a la vez, alimenta también nuestro amor apostólico¹¹⁶. Cuando oramos, afirma el Papa, tenemos que ser conscientes de que la oración no significa solo pedir una cosa, o buscar una ayuda particular, aunque la súplica es también un modo auténtico de oración¹¹⁷. Además de petición, la oración puede expresarse como alabanza, acción de gracias, bendición, celebración, profesión de fe, adoración, escucha, petición de perdón, propiciación e impetración¹¹⁸. Sin embargo, en estas y en cualquiera otra de sus formas la oración siempre ha de ser contemplación de la gloria y del amor de Dios¹¹⁹. El concilio destacó también la importancia de la oración mental, que es un modo de oración muy libre de fórmulas, que no necesita de palabras

¹¹³ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Pastores dabo vobis* (25-03-1992) n. 38.

¹¹⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo de 2004*. Cf. también *ID.*, *Discurso a jóvenes peregrinos franceses y a catequistas romanos* (27-08-1982).

¹¹⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los participantes en el Congreso sobre las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada en Europa* (29-04-1997).

¹¹⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y a Canadá. Discurso a los seminaristas y novicios* (13-09-1987).

¹¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a un grupo de adherentes a las comunidades neocatecumenales* (10-02-1983).

¹¹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (23-06-2004).

¹¹⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Visita a las monjas camaldulenses del monasterio romano del Aventino* (28-02-1979).

y que, realizada bajo la guía del Espíritu Santo, conduce igualmente a la contemplación de Dios¹²⁰.

Cuando oramos, nos encontramos ante la presencia de Dios, en intimidad y en conversación con Él; por eso, debemos orar con veneración y adoración, expresando en nuestra actitud exterior, que adopta diversidad de gestos y posturas, como la postración o la adoración de rodillas, una total correspondencia con nuestra disposición interior¹²¹. Es posible que la oración sea, incluso, repetitiva, y, sin embargo, nunca será igual, pues, aunque se reiteren las mismas palabras, siempre será nueva la intensidad con que se dicen, y siempre serán distintos los matices que se expresan a través de los sentimientos y los impulsos interiores¹²². A veces, la oración es ritualista, rudimentaria y poco profunda, pues se queda en la mera superficie de nuestros pensamientos y de nuestra vida. Sin embargo, debemos hacer nuestras oraciones más profundas y, sobre todo, llevarlas a la vida, si no queremos eliminar lo que la oración es y lo que Dios quiere ofrecernos a través de ella. Solo cuando la oración logra introducirnos en la comunión con Dios se va haciendo más abundante, profunda e intensa¹²³. La oración forma también un trinomio indispensable junto con el sacrificio y el estudio, pues, como señala el Papa, la oración es el alma de todo compromiso de perfección, el sacrificio es su espina dorsal y el estudio nos sirve para prepararnos para la vida y saber dar razón de nuestra fe a quien nos la pida¹²⁴. En particular, la oración está también estrechamente unida al ayuno y a la limosna, pues, si al orar nos ponemos a la escucha de Dios, el ayuno y la limosna favorecen esa apertura del corazón a Dios y a los hermanos¹²⁵.

En cualquier caso, afirma Juan Pablo II que todas las formas y expresiones que adquiere la oración han de encontrar su fuente en la Sagrada Escritura, pues la oración cristiana comienza con la experiencia de la escucha de la Palabra de Dios¹²⁶. Así como la oración nos conduce

¹²⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (2-06-1993). Cf. también CONCILIO VATICANO II, *Decreto Presbiterorum ordinis* (7-12-1965) n. 18.

¹²¹ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (3-08-1980).

¹²² Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (12-12-2001).

¹²³ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la visita a la parroquia de san Remigio* (9-06-1990).

¹²⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Encuentro con los jóvenes en la Basilica Vaticana* (10-03-1982).

¹²⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (5-03-2003).

¹²⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la Federación Bíblica Católica* (1-05-1999).

a la Sagrada Escritura, así también la Escritura ha de nutrir la oración y ser su base indispensable¹²⁷. La meditación de la Palabra divina nos alcanza la fuerza del Espíritu Santo que nos capacita para darnos a los demás y para iluminarles con esa luz del Evangelio que hemos saboreado en la oración personal¹²⁸. En especial, el Papa destaca la oración con el Salterio, que ha de saber leerse a la luz de todo el misterio de Cristo. Recogiendo el sentir de los Padres, Juan Pablo II afirma que en los Salmos se habla de Cristo, o, incluso, es Cristo mismo quien habla; y no solo se refieren a la persona de Cristo, sino al *Christus totus*, el Cristo total, formado por la Cabeza y sus miembros¹²⁹. De este modo, también en los Salmos se expresa la dimensión eclesial de la oración cristiana, máxime cuando se recitan en forma coral y comunitaria; de ahí que tradicionalmente hayan sido considerados como la oración del pueblo de Dios. Si bien los Salmos fueron escritos hace muchos siglos por creyentes judíos, sin embargo, pueden ser usados en la oración de los discípulos de Cristo, porque estimulan y ayudan a orar con las mismas palabras utilizadas por Jesús. De hecho, los Salmos han estado presentes desde hace milenios tanto en la oración de Israel como en la oración de la Iglesia¹³⁰. Para el Papa, «el libro del Salterio ha de ser la fuente ideal de la oración cristiana, y en él seguirá inspirándose la Iglesia en el nuevo milenio»¹³¹.

Junto a una oración personal nutrida de la Palabra de Dios se debe cultivar también la oración comunitaria, especialmente la que se expresa en la oración litúrgica, que es como «la respiración orante de la Iglesia»¹³². La Palabra de Dios y la liturgia, son «las dos grandes fuentes que alimentan la espiritualidad cristiana»¹³³. Por su estructura trinitaria, la liturgia es la oración por excelencia, porque «se eleva desde el corazón del hombre al Padre en Cristo por el Espíritu Santo»¹³⁴. La

¹²⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los obispos de Gales en visita ad limina apostolorum* (19-11-1982).

¹²⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Uruguay, Bolivia, Lima y Paraguay. Discurso a las religiosas de Bolivia en la Catedral de Nuestra Señora de la Paz* (10-05-1988).

¹²⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (28-03-2001).

¹³⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (28-03-2001).

¹³¹ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (28-03-2001).

¹³² JUAN PABLO II, *Discurso a los peregrinos pertenecientes a los grupos de oración del Padre Pío en el 40 aniversario de la fundación de la Obra* (5-10-1996).

¹³³ JUAN PABLO II, *Discurso a los hermanos religiosos de los Institutos clericales y laicales de Roma* (12-01-1980).

¹³⁴ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (7-11-2001).

liturgia es, además, la gran escuela de oración de la Iglesia, porque en ella se manifiesta y se revela la Iglesia en oración¹³⁵. A través de la liturgia se ponen en comunicación «los dos santuarios, el templo terreno y el cielo infinito, Dios y el hombre, el tiempo y la eternidad»¹³⁶. La oración, y especialmente esta oración litúrgica, ha de ser bella, hermosa y digna. Esta belleza se expresa a través de la música y el canto pero también en el uso de fórmulas teológicamente exactas. Por ello, el Papa exhorta a revisar este aspecto de la oración: «Es preciso purificar el culto de impropiedades de estilo, de formas de expresión descuidadas, de músicas y textos desaliñados y poco acordes con la grandeza del acto que se celebra»¹³⁷.

Puesto que en el centro de la liturgia y de la vida de la Iglesia se sitúa la Eucaristía, que es, además, el culmen de la oración cristiana¹³⁸, también ha de ser el centro de la vida cotidiana, de manera que la oración, tanto personal como litúrgica, llegue a ser como la respiración espiritual del alma en medio de la actividad diaria¹³⁹. Si, como hemos visto, el cristianismo ha de distinguirse hoy por ser «el arte de la oración», para ello son necesarios largos ratos de adoración y de conversación espiritual con Cristo, realmente presente en la Eucaristía¹⁴⁰. Junto con la Eucaristía, el Papa exhorta también a promover otras formas de oración comunitaria que prolongan el culto eucarístico fuera de la Misa, como, por ejemplo, la adoración personal o la exposición y procesión con el Santísimo. De igual modo, hay que educar también al pueblo de Dios en la conexión que hay entre la celebración del misterio eucarístico y la oración de la Liturgia de las Horas¹⁴¹. En estrecha conexión con la liturgia eucarística, el Papa destaca también el valor

¹³⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Vicesimus quintus annus en el XXV aniversario de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia* (4-12-1988).

¹³⁶ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (26-02-2003).

¹³⁷ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (26-02-2003).

¹³⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Pastores dabo vobis* (25-03-1992) n. 48.

¹³⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Eslovenia. Encuentro de oración con los sacerdotes, los religiosos, las religiosas y un grupo de fieles* (17-05-1996).

¹⁴⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Ecclesia de Eucharistia* (17-04-2003) n. 25.

¹⁴¹ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Europa* (28-06-2003) n. 78.

de la oración en familia, que forma parte de esa liturgia doméstica que ha de permeare cada momento y situación de la vida familiar¹⁴².

Toda forma de oración comunitaria presupone la oración individual, de modo que ambas se articulan y se reclaman mutuamente. De hecho, la vida litúrgica ejerce una influencia particular sobre la oración personal¹⁴³. Es cierto que la oración litúrgica ayuda al sujeto a conocerse más a sí mismo desde la dimensión eclesial de su vida cristiana; sin embargo, afirma el Papa que esto no sería posible sin el hábito de la oración y la meditación personal, pues el cultivo de la intimidad filial con Dios, presente en el alma, es el presupuesto para una oración auténticamente litúrgica¹⁴⁴. La pastoral litúrgica ha de saber introducir al sujeto cristiano en el contenido de las diversas celebraciones, de manera que se suscite en él un gusto por la oración que le mueva a buscar tiempos para la oración personal. Así pues, la atención privilegiada a la oración litúrgica no está en contraposición con la meditación personal sino que, muy al contrario, la presupone y la exige, al tiempo que puede y debe armonizarse con otras formas de oración comunitaria¹⁴⁵. Hay que educar al creyente en esta relación entre la oración litúrgica y la oración personal, de manera que ambas se vivan en unidad¹⁴⁶.

En este sentido, el Papa exhorta a promover y valorar más el rezo de la Liturgia de las Horas, que es la oración de todo el pueblo de Dios, si bien es una oración que presupone una adecuada formación catequística y bíblica, para poder gustarla a fondo¹⁴⁷. El valor de esta Liturgia de las Horas es enorme, pues, a través de ella, la oración de Cristo se prolonga en el tiempo y se extiende por el mundo¹⁴⁸. Mediante la Liturgia de las Horas santificamos el día, transformamos nuestras actividades y las santificamos, rezamos con los mismos salmos con

¹⁴² Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Europa* (28-06-2003) n. 78.

¹⁴³ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y Canadá. Discurso a los seminaristas y a los novicios* (13-09-1987).

¹⁴⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los hermanos religiosos de los Institutos clericales y laicales de Roma* (12-01-1980).

¹⁴⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Spiritus et Sponsa en el X aniversario de la Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia* (4-12-2003) n. 14.

¹⁴⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Europa* (28-06-2003) n. 78.

¹⁴⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (28-03-2001).

¹⁴⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Alocución durante la oración de Laudes* (3-10-1979).

los que rezó Jesús y entramos en contacto con Él, pues a Él se refiere toda la Escritura con la que rezamos¹⁴⁹. Puesto que la oración cristiana nace, se alimenta y se desarrolla en torno al acontecimiento central de nuestra fe, que es el misterio pascual de Cristo, los tiempos de la oración se articulan también en torno al recuerdo de la Pascua por la mañana y por la tarde, al salir y al ponerse el sol. De este modo, cuando los cristianos oran según esta cadencia temporal, en realidad están respondiendo al mandato del Señor de orar sin cesar (cf. Lc 18, 1; 21, 36; 1 Ts 5, 17; Ef 6, 18), sin olvidar que, al mismo tiempo, la vida misma debe convertirse también en oración¹⁵⁰. En la Liturgia de las Horas se modula la relación entre la oración cristiana, la vida humana y el tiempo cósmico; por eso, la mañana, la tarde y la noche son tiempos muy oportunos para dedicarse a la oración, tanto personal como comunitaria, porque orientan y dirigen hacia Cristo el camino diario de nuestra vida¹⁵¹.

8. DIMENSIÓN CONTEMPLATIVA DE LA VIDA CRISTIANA

La oración es una dimensión constitutiva y esencial de la vida cristiana¹⁵². Tal como afirma Juan Pablo II, «con la oración se expresa enteramente la modalidad cristiana de nuestra existencia»¹⁵³. La oración es, a la vez, la causa y el resultado de un modo de vivir que pretende ajustarse a la luz del Evangelio¹⁵⁴. El mismo Cristo se retiraba a un lugar apartado y solitario para orar, especialmente en los momentos decisivos de su vida, y pidió a los apóstoles que también ellos hicieran lo mismo. Por eso, la oración, tanto personal como litúrgica, es un deber de todo cristiano¹⁵⁵. Cuando oramos entramos en una relación tan profunda con Él, que su energía divina se irradia en todos los momentos, ámbitos y actividades de nuestra vida¹⁵⁶. No se puede ser cristiano sin Cristo, pero a Cristo hay que buscarle en la oración

¹⁴⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Alocución durante la oración de Laudes* (3-10-1979).

¹⁵⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (4-04-2001).

¹⁵¹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (8-10-2003).

¹⁵² Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Familiaris consortio* (22-11-1981) n. 62.

¹⁵³ JUAN PABLO II, *Ángelus* (4-07-1982).

¹⁵⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de las misiones de 1981*.

¹⁵⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Ecclesiae in America* (22-01-1999) n. 29.

¹⁵⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el segundo encuentro internacional de «Jóvenes hacia Asís»* (18-08-2001).

constante y asidua¹⁵⁷. Es ahí donde el cristiano recibe la fuerza y el alimento necesario para vivir su «vida en Cristo»¹⁵⁸.

La oración no es una ocupación más entre otras, sino que está en el centro mismo de nuestra vida cristiana, pues sin una profunda y auténtica experiencia de oración el crecimiento y la maduración en la vida moral es escaso, o incluso nulo¹⁵⁹. Debemos adquirir el hábito y la disciplina de la oración, porque es más importante lo que somos que cualquiera de las obras que realizamos. Para ello, no basta el silencio orante si no va acompañado de un estilo de vida personal sencillo y dispuesto al sacrificio¹⁶⁰. Afirmo el Papa que nuestro tiempo está enfermo de activismo y de continuo movimiento, porque acepta el riesgo fácil del «hacer por hacer». Sin embargo, hemos de enfrentar esta sutil tentación buscando el «ser» antes que el «hacer», y, para ello, es importante que lo que nos propongamos esté fundado en la oración¹⁶¹. La oración nos proporciona esa fuerza interior que necesitamos para mantener la unión con Dios en las ocupaciones diarias y en las diversas situaciones que se nos presentan en la vida¹⁶².

La oración y el trabajo, la acción y la contemplación, no son contraposiciones antitéticas sino binomios que están llamados a madurar en la vida de la persona a través de una mutua integración complementaria y fecunda¹⁶³. La oración da alas al trabajo, purifica sus intenciones, lo defiende de los peligros de la incomprensión y del descuido; por su parte, después de la fatiga, el trabajo debe volver a la oración para recuperar ahí esa fuerza tonificadora de la intimidad con Dios, en la que el hombre encuentra su verdadera medida¹⁶⁴. La oración aporta a la actividad humana su referencia a Dios Creador y Redentor, al tiempo que contribuye también a la total humanización del trabajo¹⁶⁵. De este

¹⁵⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Carta al Arzobispo de Praga* (2-02-1982).

¹⁵⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Palabras de saludo en el patio de san Dámaso* (2-07-1983).

¹⁵⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos estadounidenses del New England en visita ad limina apostolorum* (21-09-1993).

¹⁶⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y a Canadá. Discurso a los seminaristas y novicios* (13-09-1987).

¹⁶¹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 15.

¹⁶² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la policía penitenciaria de Italia* (27-09-2004).

¹⁶³ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Consejo de la Unión de Superiores generales* (26-11-1979).

¹⁶⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la ciudad de Turín* (13-04-1980).

¹⁶⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Peregrinación apostólica a Polonia. Homilía en la Eucaristía para los obreros* (6-06-1979).

modo, la actividad laboral se convierte en un estímulo para la oración y un medio de crecimiento espiritual para el hombre¹⁶⁶. La acción y la contemplación deben sostenerse una a la otra, para que ambas puedan dar mucho fruto. Esta interpenetración entre la oración y la acción está en la base de toda renovación espiritual y de cualquier empresa de evangelización, por grande o pequeña que sea¹⁶⁷.

Esta vida intensa y asidua de oración debe adaptarse a la capacidad y a las condiciones de vida de cada uno, de manera que permee las diversas situaciones de la vida. La dimensión contemplativa de la vida no debería ser privilegio de unos pocos, sino un ideal al alcance de todos, pues, para poder vivir en plenitud la propia vida cristiana todos necesitamos volver una y otra vez a la fuente del encuentro personal con Cristo. La tarea primordial de las comunidades cristianas y el deber fundamental de todos los cristianos debería ser, sin lugar a dudas, la oración¹⁶⁸. En este sentido, el Papa exhorta a que las parroquias, las comunidades, los movimientos, etc., promuevan «una espiritualidad abierta y orientada a la contemplación de las verdades fundamentales de la fe»¹⁶⁹. Las distintas comunidades cristianas están llamadas a convertirse en auténticas escuelas de oración, en las que «el encuentro con Cristo no se exprese solamente en petición de ayuda, sino también en acción de gracias, alabanza, adoración, contemplación, escucha y viveza de afecto hasta el «arrebato del corazón»»¹⁷⁰.

Este apostolado de la oración, cuando se ve reforzado por la vida litúrgico-sacramental y se hace activo a través de la caridad, se convierte en un principio de auténtica renovación espiritual en las diócesis, parroquias y comunidades¹⁷¹. Por su misma naturaleza, la llamada a la regeneración y renovación espiritual es, al mismo tiempo, una llamada a la oración, tanto personal como litúrgica, pues solo en ella se obtiene la fuerza necesaria para vivir con autenticidad la propia vida cristiana¹⁷².

¹⁶⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Ivrea. Discurso a los trabajadores de la fábrica de coches Lancia* (19-03-1990).

¹⁶⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en una reunión de los movimientos que se ocupan de la espiritualidad de los seglares* (18-04-1980).

¹⁶⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a las comunidades cristianas no católicas* (31-05-1980).

¹⁶⁹ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Ecclesia in America* (22-01-1999) n. 29.

¹⁷⁰ JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 33.

¹⁷¹ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos estadounidenses del New England en visita ad limina apostolorum* (21-09-1993).

¹⁷² Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los obispos de Malta* (29-09-1982).

El secreto para mantener un cristianismo realmente pujante y vital consiste, precisamente en volver de continuo a las fuentes de la oración y de la liturgia, para regenerarse en ellas¹⁷³. De hecho, la vida cotidiana se alimenta de la oración y ambas se nutren, a su vez, de la participación en la liturgia y en los sacramentos, en especial, del sacramento de la reconciliación y de la Eucaristía¹⁷⁴. Sin embargo, la oración por sí sola no basta para esa renovación espiritual si no va acompañada de una sincera y constante voluntad de convertir diariamente nuestro corazón al Evangelio. Cuanto más moldeamos a través de la oración nuestro pensar y nuestro obrar según el corazón de Cristo, tanto más sabremos ser fieles a sus mandamientos y más se transformará nuestra vida¹⁷⁵. La oración nos hace ser conscientes de que todo, incluido el mal y el pecado, tiene su principal y definitivo punto de referencia en Dios; por eso, incluso el pecado puede convertirse en una ocasión en la que resurge con mayor fuerza la llamada interior a la conversión¹⁷⁶.

Es verdad que cuando se viven y se realizan las tareas y ocupaciones de la vida cotidiana según la voluntad divina se hace algo agradable a Dios, y hasta los actos más sencillos no solo le glorifican sino que se convierten también en una forma de oración. Sin embargo, esto solo no basta. Además de mantener un clima de oración en las actividades y tareas del día, son necesarios también esos otros tiempos específicos dedicados a la oración personal, en los que se renueva la unión íntima y personal con Cristo¹⁷⁷. De esos momentos brota precisamente la fuerza para transformar todas las actividades del día en ocasiones de oración y de ofrenda a Dios. La experiencia nos enseña que en la oración no podemos vivir de rentas, sino que ha de ser renovada constantemente. Cada día debemos reconquistar nuestra fidelidad a los tiempos de oración y a la búsqueda de un verdadero encuentro personal con Cristo¹⁷⁸. Las formas, modos y circunstancias de esos tiempos de oración podrán variar y, dependiendo de la propia vocación, serán muy diferentes para cada uno; pero, es inamovible el

¹⁷³ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 32.

¹⁷⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (1-12-1993).

¹⁷⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos amigos del movimiento de los Focolares* (2-12-2000).

¹⁷⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los obispos de los Estados Unidos de América* (11-06-1993).

¹⁷⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (1-12-1993).

¹⁷⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Pastores dabo vobis* 72.

principio general de que la oración es indispensable y necesaria para todos, tanto para la vida personal como para el apostolado, sea cual sea la peculiar vocación de cada uno¹⁷⁹. Como afirma el Papa, «la vida entera puede convertirse en oración si se establece con precisión un programa de «tiempos fuertes» de oración»¹⁸⁰.

Ciertamente, aquellos fieles que han sido llamados a una consagración en la vida contemplativa están más disponibles para dedicarse con generosidad a la oración. Sin embargo, se equivocaría quien pensara que el resto de fieles puede contentarse con una oración superficial, que no ocupa realmente el centro de la vida y no permea todas sus dimensiones. Esto es especialmente importante, afirma el Papa, en nuestro contexto cultural tan secularizado, en el que tan a menudo se persigue y se pone a prueba nuestra fe. Los cristianos no podemos sobrevivir en ese entorno hostil desprovistos de la fuerza de la oración, pues terminaríamos convirtiéndonos en cristianos mediocres e, incluso, en «cristianos con riesgo». Un cristiano sin oración corre el riesgo de que su fe se vaya debilitando, acabe cediendo a la seducción de los sucedáneos espirituales y termine acogiendo propuestas religiosas alternativas o, incluso, asumiendo prácticas de superstición. El Papa exhorta a que la educación en la oración sea un punto determinante en toda programación pastoral y afirma: «Cuánto ayudaría que no sólo en las comunidades religiosas, sino también en las parroquiales, nos esforzáramos más para que todo el ambiente espiritual estuviera marcado por la oración»¹⁸¹. La oración es un medio necesario para conservar la pureza de nuestra fe y preservarla de toda degeneración; nos ayuda a abandonar esos ídolos a los que fácilmente vamos sacrificando algo de nosotros mismos a medida que vamos realizando las ocupaciones y tareas de nuestra vida cotidiana¹⁸².

9. LA ORACIÓN ANTE EL MAL Y LOS SUFRIMIENTOS DE LA VIDA

La oración es un grito a la misericordia de Dios ante las múltiples expresiones y formas de mal que pesan sobre la humanidad y la amena-

¹⁷⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (1-12-1993).

¹⁸⁰ JUAN PABLO II, *Visita pastoral a la diócesis de Como. Discurso a los jóvenes* (5-05-1996).

¹⁸¹ JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 34.

¹⁸² Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (18-09-2002).

zan¹⁸³. El cristiano no debe abandonar nunca la oración, especialmente cuando, a causa de la tribulación, la fe viene fuertemente sacudida y puesta a prueba. Afirmar el Papa que precisamente hay que orar más cuando la oscuridad del sufrimiento, los absurdos de la vida, o las tentaciones que ofrece el bienestar resquebrajan nuestra confianza en la omnipotencia providente de Dios. La oración nos ayuda a encontrar la fuerza para reconocer los signos y la presencia de Dios en las pruebas sociales, culturales, religiosas, políticas o morales, al tiempo que ayuda a mantener encendida la fe sobre esta tierra, para que el Señor pueda encontrarla cuando vuelva¹⁸⁴.

La oración nos ayuda a afrontar la prueba desde Dios, a trascender lo contingente y a situarnos más allá de la mera reflexión y de la emotividad del momento, para convertirla en una ocasión de crecimiento humano y espiritual¹⁸⁵. En las pruebas, dificultades y sufrimientos de la vida la oración se vuelve decisiva, porque «nos libera de las preocupaciones que no pertenecen al plano de Dios, nos concentra sobre lo único que es necesario y nos orienta hacia el cumplimiento de la voluntad divina»¹⁸⁶. En las situaciones difíciles nos acecha la tentación de pensar que la oración no es útil, o que los problemas de la vida se pueden resolver solo con acciones concretas; sin embargo, el Evangelio y el testimonio de los santos nos recuerdan que también en el silencio y en la soledad de la oración se puede ayudar eficazmente a los demás¹⁸⁷. Experimentamos a menudo que las fuerzas humanas por sí solas no son suficientes para afrontar situaciones difíciles y comprometidas y que, por ello, necesitamos de la oración¹⁸⁸. Por ella nos viene la ayuda de Dios y en ella está la clave de nuestra eficacia¹⁸⁹. En la oración, realizada con fe, está el secreto para afrontar no solo las situaciones difíciles y las emergencias, sino también los esfuerzos y los problemas de cada día. La oración ayuda a vencer el desánimo ante estas situaciones, porque nos

¹⁸³ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dives in misericordia* (30-11-1980) n. 15.

¹⁸⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la Misa para la comunidad croata en la Iglesia nacional de San Jerónimo en Roma* (21-10-1989).

¹⁸⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Venecia, Lombardía, Trentino-Alto Adige/Surteol. Oración y palabras por las víctimas del terremoto de 1985* (17-07-1988).

¹⁸⁶ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (20-01-1988).

¹⁸⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los grupos de oración del Padre Pío* (29-09-1990).

¹⁸⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Visita al hospital romano San Camilo* (3-07-1983).

¹⁸⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Canadá. Discurso a los jóvenes de Terra-nova* (12-09-1984).

ayuda a sentir a Dios a nuestro lado y a encontrar refugio, serenidad y paz en sus brazos paternos¹⁹⁰. Las pesadillas se disipan, los miedos se disuelven y hasta el sufrimiento parece que se alivia y desaparece cuando oramos. Así es la fuerza de la oración cuando es pura, intensa y llena de abandono en Dios¹⁹¹.

También nuestro cuerpo, que es un templo, es lugar de oración. Nos lo enseñó el mismo Cristo, que se hizo don de sí mismo al Padre y a los hombres precisamente a través del don de su cuerpo. Cristo rezó e intercedió por nosotros al Padre con su propio cuerpo, sometiénolo al dolor y al sufrimiento, para revelar en él la salvación y la redención de la miseria humana. A ejemplo de Él, también nosotros oramos en el cuerpo y con el lenguaje del cuerpo, por ejemplo, cuando sufrimos una enfermedad, cuando vivimos la castidad acorde con nuestro estado de vida, cuando asistimos a los hermanos, cuando desempeñamos tareas y actividades fatigosas, o cuando vivimos la pobreza y la sobriedad personal. Esta «flagelación» de nuestro cuerpo, como la llama el Papa, es un fruto y un don del misterio del Cristo sufriente que se realiza en nosotros. Oramos así en nuestro cuerpo cuando nos unimos de modo redentor a la oración y al sacrificio de Cristo. Es nuestro modo personal de convertirnos en discípulos del Jesús doloroso y sufriente¹⁹². La oración nos hace comprender, gustar y practicar el mismo amor oblativo de Cristo, con el que revivimos en nosotros su pasión redentora. En este sacrificio está lo específico de la caridad cristiana y del verdadero amor por el hombre. Por eso, el amor cristiano tiene un sustancial carácter sacrificial, a ejemplo del amor oblativo y sacrificial de Cristo, que ofrece al Padre el culto que nos salva del pecado y nos da la vida¹⁹³. La oración, por tanto, dispone el corazón para aceptar el sufrimiento y vivirlo con significado redentor; a su vez, ese sufrimiento aceptado y vivido desde el abandono en Dios, abre también el corazón a comprender el dolor y el sufrimiento de los demás hombres¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (8-09-2002).

¹⁹¹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (10-07-2002).

¹⁹² Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (19-02-1989).

¹⁹³ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros del Consejo de Presidencia del Círculo de san Pedro* (13-01-1983).

¹⁹⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Alocución a un grupo de Siervos del sufrimiento* (2-12-2004).

10. DIMENSIÓN APOSTÓLICA, SOCIAL, CULTURAL E HISTÓRICA DE LA ORACIÓN

Mantener un cierto clima de oración en medio de las ocupaciones y tareas del día nos previene de dos peligros de los que alerta el Papa: convertir la actividad en activismo y hacer de la acción una agitación. De ahí la necesidad de vivir la primacía de la oración y de la vida interior para no caer en la sutil tentación de uniformarnos con el espíritu del mundo, ni siquiera con el pretexto de acercarnos más a él o de conocerlo mejor. La dedicación pastoral a los demás, cuando se realiza con un celo apostólico desmedido y desordenado, se convierte en una trampa sutil¹⁹⁵, que termina aprisionando la vida en las redes de la superficialidad y va sembrando la propia vocación de desgana y de aridez espiritual. La primacía de la vida interior significa también primacía en el amor, pues la oración es una prueba sincera de que amamos a Dios. Si el amor busca siempre la cercanía asidua con el amado, la oración, que es el trato íntimo con ese Dios amado, debe situarse antes y por encima de todo. Postergar este amoroso deber por falta de tiempo significa, en realidad, relegarlo y posponerlo por falta de amor¹⁹⁶.

En realidad, el secreto de la eficacia y la fructuosidad de nuestras acciones apostólicas está, ante todo, en la oración¹⁹⁷. El tiempo dedicado a orar no frena en modo alguno el dinamismo apostólico y el compromiso diario de servir a los hermanos; más bien al contrario: cuando la oración ocupa el centro de cualquier plan de vida o proyecto apostólico se convierte en una auténtica escuela de santos¹⁹⁸. Es indudable que el anuncio del Evangelio es una misión ardua, compleja y muy exigente; pero, precisamente por ello, porque queremos que todos nuestros esfuerzos apostólicos sean espiritualmente fecundos, la premura de las tareas apostólicas no debe llevarnos a olvidar la necesidad primaria de la oración y la contemplación. La Iglesia necesita hoy con urgencia verdaderos apóstoles que sepan ser contemplativos

¹⁹⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los capitulares combonianos* (23-06-1979).

¹⁹⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Uruguay, Chile y Argentina. Homilía en la Celebración de la Palabra con los fieles de Viedma* (7-04-1987).

¹⁹⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Regina Caeli* (12-05-2002).

¹⁹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los religiosos rogacionistas, a las Hijas del divino celo y a las misioneras rogacionistas* (6-12-2001).

en la acción¹⁹⁹. Juan Pablo II, que habló tanto de la necesidad de una «nueva evangelización», cifró el secreto de su éxito sobre todo en la «contemplación hecha de escucha y oración». Esa evangelización ha de ser «nueva» en el fervor, en los métodos y en las expresiones, pero, más allá de ello, afirma el Papa que si el heraldo no ora, termina por predicarse a sí mismo y sus palabras se convierten en una «palabrería profana»²⁰⁰. La oración es mucho más que solo consuelo y fuerza para los apóstoles de Cristo; es, en realidad, la fuente de la que ha de brotar esa «nueva evangelización»²⁰¹.

La misión, según el Papa, es una acción contemplativa y una contemplación activa. Por tanto, un cristiano que no tenga una profunda experiencia de Dios en la oración tendrá poco influjo espiritual y escaso éxito en tu labor apostólica²⁰². En nuestro mundo de hoy, tan minado por la pérdida del sentido de lo sagrado, el testimonio del orante es como un rayo de luz en la oscuridad. De hecho, la oración nunca es una acción solitaria sino que tiende a dilatarse y ampliarse hasta irradiarse al mundo entero y transformarse así en un testimonio para aquellos que no comparten nuestra fe²⁰³. La oración se convierte entonces en el primer testimonio de nuestra vocación y de nuestra vida cristiana. Un testimonio que también los cristianos nos damos unos a otros, de manera que nos convertimos en testigos recíprocamente²⁰⁴. La obra misionera y apostólica de la Iglesia ha de buscar siempre su apoyo en la oración, que es el más fuerte de los recursos de los pobres del Reino de Dios²⁰⁵.

La oración trasciende lo meramente personal para incidir fuertemente en la vida social. Un cristiano que trata sinceramente con Dios en la oración no puede regir su comportamiento de acuerdo a la ley de la violencia, del abuso y de la imposición, o dejar que su vida discurra en la vía de una doble moral. Por eso, la oración se convierte en un

¹⁹⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (28-07-1991).

²⁰⁰ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (1-07-1998).

²⁰¹ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros de la Conferencia Episcopal de Japón en visita ad limina apostolorum* (31-03-2001).

²⁰² Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Asia* (6-11-1999) n. 23.

²⁰³ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (5-02-2003).

²⁰⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (12-10-1980).

²⁰⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la concelebración eucarística en la Jornada misionera mundial* (23-10-1983).

medio privilegiado de humanización de la sociedad²⁰⁶. La oración no nos aparta de los hombres sino que, muy al contrario, como afirma el Papa, «el dirigirse a Dios mediante la oración va unido con el dirigirse al hombre»²⁰⁷. La oración cohesiona el tejido social, porque transforma las relaciones interpersonales y genera solidaridad entre los hombres. En ella se nutre y se sostiene el amor social, porque acerca y une a los hombres a través de la ayuda mutua, con el fin de alcanzar juntos el bien común y realizar el propio destino nacional. La necesidad de una mayor conciencia social en nuestro tiempo está unida a la necesidad de la oración, que es la inspiración y el dinamismo más profundo que alimenta la conciencia social. La lucha por la justicia encuentra su verdadera motivación en la oración y en ella se descubren también los medios eficaces para instaurarla²⁰⁸.

No debemos descuidar la oración ni siquiera cuando se trata de los bienes terrenos y naturales; pero debemos orar para que esos bienes nos vengan concedidos no solo a nosotros sino también a los demás. En nuestra oración debemos pedir que los hombres se dispongan a realizar una justa distribución de las riquezas, a instaurar una organización justa de las estructuras políticas o económicas, y a superar todas las barreras que pudieran obstaculizar la hermandad social y la comprensión recíproca. Quien reza con sinceridad no puede no sentir la necesidad de compartir el pan con sus hermanos²⁰⁹. No puede haber contradicción entre nuestra oración personal y nuestras responsabilidades sociales. Seguir a Cristo significa estar más estrechamente obligados a ser ciudadanos responsables y miembros activos dentro de la comunidad humana²¹⁰.

En la oración se encuentra también la fuerza y la luz necesaria para discernir el camino de la evangelización de la cultura, para saber elevar y transformar todas las culturas humanas, infundiendo en ellas la aportación original y necesaria de Cristo, en quien se ha realizado

²⁰⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Catania y Siracusa. Discurso a los jóvenes* (5-11-1994).

²⁰⁷ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (30-07-1980).

²⁰⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y a Canadá. Discurso a la ciudadanía de Detroit* (19-09-1987).

²⁰⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la Santa Misa por los guardias suizos y por los agentes de vigilancia* (27-07-1986).

²¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Peregrinación apostólica a Bangladesh, Singapur, Fiji, Nueva Zelanda, Australia e Islas Seichelles. Concelebración eucarística en el Athletic Park* (23-11-1986).

la plenitud de la humanidad²¹¹. Hoy, en la vida social y en la vida de muchas personas y naciones es urgente este apostolado de la oración, que hace al hombre más sensible a la verdad, a la justicia, a la dignidad humana, al valor de la vida y a la paz. Estos valores, que son como la sal y la luz en la vida de una sociedad y de una nación, marcan el camino de la cultura hacia Cristo²¹².

La oración trasciende también los límites de lo social y es capaz de iluminar y sostener el decurso de la historia. Orar es confesar el primado de Dios sobre la historia, una forma de reconocer su presencia y su acción en las vicisitudes de los pueblos y de las naciones²¹³. Cuando la oración es intensa y veraz no nos aparta de nuestro compromiso con la historia sino que nos hace capaces de construir esa historia según el designio de Dios²¹⁴. La oración nos inserta como colaboradores en la acción de Dios en la historia, reconociendo, sin embargo, que solo Él es su protagonista soberano²¹⁵. La intervención humanitaria más poderosa que tenemos a nuestro alcance sigue siendo la oración, pues, cuando va acompañada del sacrificio y del sufrimiento, por ejemplo en las guerras, se convierte en la fuerza más poderosa que transforma la historia humana, a pesar de que esto no sea perceptible a una mirada superficial o de que muchos no lo reconozcan²¹⁶. Esta relación entre la oración y la historia nos recuerda también que la historia de la salvación es también historia de la oración²¹⁷.

11. LA ORACIÓN POR LA PAZ PROMUEVE LA PAZ

Por su naturaleza religiosa, la Iglesia ha de abordar la cuestión de la paz desde su dimensión ética y espiritual. Por eso, la oración es la pers-

²¹¹ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de Papua Nueva Guinea e Islas Salomón en visita ad limina apostolorum* (23-10-1979).

²¹² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a un grupo de fieles polacos y oyentes de Radio María* (16-10-1997).

²¹³ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los obispos italianos sobre las responsabilidades de los católicos ante los desafíos del momento histórico actual* (6-01-1994) n. 8; cf. también *Id.*, *Ángelus* (12-06-1983).

²¹⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo millennio ineunte* (6-01-2001) n. 33.

²¹⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XVII Jornada Mundial de la Paz* (1-01-1984) n. 5.

²¹⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (12-01-1994).

²¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de la Conferencia Episcopal Italiana* (25-05-1995).

pectiva más cabal para abordar los problemas relacionados con la paz. En octubre de 1986, Juan Pablo II convocó a las diferentes confesiones religiosas a un encuentro de oración que se celebró en Asís. Fue una invitación a todas las religiones a abordar el problema mundial de la paz desde la dimensión que les es propia, es decir, desde la dimensión espiritual, y, más exactamente, desde la oración, que es la expresión más típica del hombre religioso, sea cual sea su religión. Puesto que la paz es, ante todo, un don de Dios, que supera las fuerzas humanas, la oración instauro la paz en el orden humano y en la conciencia de cada persona. Pero, la paz es también un bien humano, de naturaleza racional y moral, que requiere el esfuerzo de una voluntad libre, que se deja guiar por la razón hacia el bien común que hay que conseguir. Precisamente por ello, porque la paz se apoya en el orden moral, no puede lograrse al margen de Dios. No bastan, por tanto, los ideales de justicia y de solidaridad propios del orden racional, que pueden terminar desviándose hacia la satisfacción del propio capricho o interés, sino que, para abordar la cuestión de la paz desde su perspectiva más adecuada, se hace necesaria la referencia a Dios y, por tanto, la dimensión religiosa y espiritual. Los hombres, en efecto, no pueden darse a sí mismos la paz, si antes no la han instaurado en sus propias conciencias. La oración, cuando es auténtica, transforma el corazón del hombre, cambia a las personas que rezan, las pone en el camino de la reconciliación y del perdón mutuo, e inspira una voluntad y un compromiso resolutivo de trabajar por la paz. Los hombres que rezan por la paz son o se hacen artífices de la paz, porque la oración desencadena la auténtica conversión del corazón. Así pues, la paz está unida a la religión y es de naturaleza ética, pues entraña el respeto absoluto al hombre, considerado como un ser espiritual y religioso. Orar es, por tanto, un imperativo ético que se impone como un derecho y un deber en las conciencias bien formadas, en las personas de buena voluntad, en las comunidades religiosas y en todos aquellos que buscan sinceramente instaurar la paz y educar para la paz²¹⁸. Desde este trasfondo se entiende, quizá, por qué el Papa volvió a mencionar en numerosas ocasiones la celebración del encuentro de Asís, para insistir en que se trataba de un evento fundamental y exclusivamente religioso.

²¹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (10-01-1987).

La oración es el arma de los débiles y de cuantos sufren la injusticia, pero es también el arma con que la Iglesia libra su combate espiritual en este mundo²¹⁹. Quizá por ello el Papa propone con insistencia recurrir al poder de la oración, pues es el arma de la paz. Un arma que se hace invencible cuando va acompañada de la penitencia interior, del sacrificio, del ayuno y del testimonio de vida²²⁰. La fuerza de la oración puede parecer una debilidad frente a tantas fuerzas y medios de violencia que actúan en el mundo, o ante el desarrollo de la tecnología y el progreso material; pero nosotros sabemos que precisamente en esa debilidad está nuestra mayor fuerza²²¹. La oración es un instrumento humilde y sencillo, pero, cuando va unida a una fe sincera e intensa, es más fuerte que todas las armas y que todos cálculos humanos²²². Es capaz de derribar en el corazón del hombre los muros que se oponen al amor de Dios y colma el foso del odio, de la desconfianza y del rencor que tantas veces causan división y guerras entre los hombres y los pueblos²²³.

La instauración de la paz requiere nuestra acción decidida y solidaria, pero, ante todo, es un don de Dios; por eso, exige nuestra oración. Los cristianos deberíamos orar diariamente por la paz y enseñar a otros a orar por la paz²²⁴. Dios puede abrir caminos de paz allí donde parece que solo hay obstáculos y dificultades, y puede reforzar la solidaridad humana allí donde ha habido una larga historia de luchas y divisiones. Por eso, esa oración por la paz no es un añadido a las acciones humanas en favor de la paz, no es un elemento que viene después del compromiso de la paz, sino que, muy al contrario, afirma el Papa que «está en el corazón mismo del esfuerzo por la edificación de una paz en el orden, en la justicia y en la libertad»²²⁵. Es más, Juan Pablo II insiste en que antes de recurrir a los medios humanos, deberíamos recurrir a la oración intensa, confiada y perseverante, pues «es la fuerza

²¹⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (12-01-1994).

²²⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (3-01-1993).

²²¹ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a un grupo de peregrinos polacos* (4-11-1988).

²²² Cf. JUAN PABLO II, *Oración por la paz después de la celebración del santo rosario* (2-02-1991).

²²³ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (23-01-1994).

²²⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XII Jornada Mundial de la paz* (1-01-1979).

²²⁵ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXXV Jornada Mundial de la paz* (1-01-2002) n. 4.

por excelencia para implorarla y obtenerla»²²⁶. La oración dispone al encuentro con Dios, al tiempo que también pacifica el corazón y lo abre al encuentro con el hermano, transformando las relaciones entre las personas, entre los pueblos y entre las naciones. Los creyentes que se encuentran en la oración común generan entre sí un vínculo eficaz que ayuda a superar desigualdades, rencores y hostilidades. De ahí que, en sí misma, la oración «es ya una aportación positiva para la paz»²²⁷. La Iglesia es consciente de que la instauración universal de la paz y la transformación de las relaciones internacionales es una tarea que sobrepasa las fuerzas humanas, dado el carácter limitado y pecador del hombre, y, por eso, ora por la paz e invita a orar por la paz²²⁸. Ante el caos del mal, ante las tempestades de la historia y ante la misma cólera de la justicia divina, el cristiano que ora confía en la acción providente de Dios y no deja de sentirse en paz. Es la oración precisamente la que nos muestra que el Señor desea verdaderamente entregarnos el don de la paz²²⁹.

12. EL ESPÍRITU SANTO, ARTÍFICE INTERIOR DE LA ORACIÓN CRISTIANA

El Espíritu Santo es la raíz de la vida interior, el verdadero autor de nuestra oración, guía y luz de la vida espiritual en el alma²³⁰. Como afirma el Papa, «el soplo de la vida divina, el Espíritu Santo, en su manera más simple y común, se manifiesta y se hace sentir en la oración»²³¹. El Espíritu Santo siempre es un don que se obtiene mediante la oración y también mediante la oración nos disponemos a acogerlo como conviene²³². El amor de Dios ha entrado en nuestros corazones

²²⁶ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXV Jornada Mundial de la paz* (1-01-1992) n. 4.

²²⁷ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXV Jornada Mundial de la paz* (1-01-1992) n. 4.

²²⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (14-01-1984).

²²⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (13-06-2001).

²³⁰ Juan Pablo II desarrolló ampliamente este tema de la autoría del Espíritu Santo en la oración cristiana en las tres *Audiencias generales* que tuvo el miércoles 10, 17 y 24 de abril de 1991.

²³¹ JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dominum et vivificantem* (18-05-1986) n. 65.

²³² Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Bolonia y Emilia Romagna. Discurso a los jóvenes en la Plaza Mayor* (18-04-1982). Cf. también JUAN PABLO II, *Carta encíclica*

por el Espíritu Santo que nos ha sido dado, pero todo verdadero amor madura solo en la oración²³³. En cualquier lugar del mundo donde se ora allí está presente y actuante el Espíritu Santo, pues es Él quien alienta la oración en el corazón del hombre, en toda la inmensa gama de situaciones y condiciones, tanto adversas como favorables, en las que se desarrolla la vida espiritual²³⁴.

En la oración cristiana el Espíritu Santo se manifiesta ante todo y sobre todo como el don divino que viene en ayuda de nuestra debilidad. No solo hace que oremos, sino que nos guía interiormente en nuestra oración, supliendo nuestra flaqueza e insuficiencia y remediando nuestra incapacidad de orar. El Espíritu Santo penetra desde dentro en nuestra oración humana y la introduce en las profundidades de Dios, dando así a nuestra oración una dimensión divina²³⁵. Juan Pablo II describe la acción del Espíritu en la oración como una pura creatividad espiritual, pues, muchas veces, cuando no sabemos cómo rezar ni qué implorar, siempre es el Espíritu quien habla y ora en nosotros²³⁶. Por eso, el Papa define la oración como la forma más alta de creación²³⁷. Esta oración, en la que el Espíritu Santo crea y recrea, es, según él, «la expresión cada vez más madura del hombre nuevo, que por medio de ella participa de la vida divina»²³⁸.

El Espíritu Santo «nos otorga el deseo de la intimidad divina, hace crecer el gusto por la oración, inspira una atracción cada vez mayor hacia la persona de Cristo, hacia su palabra y su vida ejemplar»²³⁹, y nos ilumina la mente y el corazón para hacernos crecer en intimidad con la Santísima Trinidad²⁴⁰. El Espíritu Santo entrega a los hombres el don de la adopción como hijos de Dios, pues, como afirma san Pablo, la

Dominum et vivificantem (18-05-1986) n. 65: «El Espíritu Santo es el don, que viene al corazón del hombre junto con la oración».

²³³ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Lombardía. Encuentro con los jóvenes* (20-06-1992).

²³⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dominum et vivificantem* (18-05-1986) n. 65.

²³⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dominum et vivificantem* (18-05-1986) n. 65. Cf. también JUAN PABLO II, *Audiencia general* (10-10-1990).

²³⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Visita a la parroquia del Espíritu Santo en la Ferratella* (16-04-1989).

²³⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Polonia y Hungría. Palabras a los jóvenes antes de dejar Czestochowa* (15-08-1991).

²³⁸ JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dominum et vivificantem* (18-05-1986) n. 65.

²³⁹ JUAN PABLO II, *Audiencia general* (22 -03-1995).

²⁴⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Zimbabue, Botsuana, Lesoto, Suazilandia, Mozambique. Encuentro ecuménico en la catedral anglicana de Bulawayo* (12-09-1988).

prueba de que somos hijos es que Dios ha enviado su Espíritu a nuestros corazones (cf. Ga 4,6). El Espíritu nos hace hijos adoptivos y nos da la capacidad de la oración filial, con el fin de participar a través de nuestra oración en la oración misma que Cristo Hijo dirigió al Padre²⁴¹.

A pesar de los avances técnico-científicos y de las metas alcanzadas por las ciencias humanas, en muchos individuos y comunidades sigue muy presente la conciencia de que el hombre y la humanidad están amenazados. Ese mismo peligro hace también que muchas personas busquen una fuerza sobrenatural que sea capaz de sacar al hombre de su decadencia moral y espiritual, de salvarle de sí mismo, de sus errores y desorientaciones, que con tanta frecuencia convierten sus propias conquistas en una amenaza para el propio hombre. En estas circunstancias, muchos descubren la oración, en la que el Espíritu Santo se manifiesta precisamente como el don divino que viene en ayuda de nuestra debilidad. Y afirma Juan Pablo II: «De este modo, los tiempos en que vivimos acercan al Espíritu Santo muchas personas que vuelven a la oración»²⁴².

13. LA ORACIÓN Y EL CAMINO DE LA IGLESIA HACIA LA UNIDAD

La Iglesia es, ante todo, un cuerpo místico que está animado por la vida del Espíritu Santo. Pero es también una Iglesia en camino, en la que los pastores y las ovejas de esta grey espiritual caminan juntos, movidos por la fuerza propulsora y motora que le imprime su fundador, Cristo. Sin embargo, la condición primera para poder realizar este camino eclesial es y será siempre la ayuda de Dios, que solo se obtiene por medio de la oración²⁴³. Es, sobre todo, la oración la que sostiene a la Iglesia en este camino, que es también una lucha por conducir a los hombres hacia los valores espirituales y hacia Dios²⁴⁴. Este es precisamente el servicio caritativo más grande que la Iglesia debe realizar. La Iglesia ora y debe orar porque está al servicio del don más sencillo y, a la vez, más grande que puede recibir el espíritu humano, que es el don de la oración²⁴⁵. De

²⁴¹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (3-10-1990).

²⁴² JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dominum et vivificantem* (18-05-1986) n. 65.

²⁴³ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la población de Nápoles* (21-10-1979).

²⁴⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Gran Bretaña. Encuentro con los religiosos y religiosas de Inglaterra y Gales* (29-05-1982).

²⁴⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Peregrinación al santuario mariano de la Mentorella* (29-10-1978).

ahí la importancia de la oración y su esencial relación con el servicio y la caridad. No podemos perder de vista que todas las acciones de Cristo en favor del hombre necesitado estuvieron acompañadas de la oración; por tanto, la Iglesia crece en su conciencia social y en su vocación de servicio caritativo a los más necesitados en la medida en que crece también en su dimensión contemplativa y oracional. Solo una Iglesia que ora puede ser sensible a las necesidades de los demás²⁴⁶. En la oración la Iglesia aprende también a responder a las necesidades que nacen de lo más profundo del corazón del hombre, sumergido tantas veces en el abatimiento, en el sinsentido y en el agobio de las diversas situaciones de la vida diaria, a causa de todo lo que es temporal, lo que procede del pecado y de la debilidad humana²⁴⁷.

El camino que recorre la Iglesia conoce largos trayectos de separaciones y divisiones, pero, aun así, no deja de ser un camino que quiere llegar a la meta de la plena unidad. No sabemos cuánto durará este camino, pero sí sabemos que debemos continuar recorriéndolo con todos los esfuerzos posibles y, sobre todo, con la perseverancia en la oración²⁴⁸. Afirmar el Papa que la unidad solo podemos conseguirla disponiéndonos adecuadamente a recibirla con nuestra oración y nuestra conversión de vida, pues es un don que Dios nos da libremente. Deberíamos suplicar ese don con la misma intensidad y seriedad con la que Cristo mismo se la pidió al Padre celeste durante su oración en Getsemaní. De este modo, nuestra oración por la unidad se une al poder de intercesión que es propio de la oración del Hijo. La oración es, por tanto, la primera exigencia de la vida de comunión, pues nos hace encontrarnos con Dios, que es la fuente de toda unidad²⁴⁹. La oración de todos es necesaria para que se eliminen esas reticencias más o menos sutiles que todavía pueden anidar en el corazón de tantos creyentes, y, sobre todo, para superar las dificultades doctrinales que

²⁴⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y a Canadá. Discurso a los dirigentes de las organizaciones católicas caritativas y sociales de Estados Unidos* (13-09-1987).

²⁴⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Peregrinación al santuario mariano de la Mentorella* (29-10-1978).

²⁴⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a la República Federal de Alemania. Ceremonia de despedida* (19-11-1980).

²⁴⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a alumnos y ex-alumnos del Almo Colegio Capranica* (21-01-1983). Cf. también *Id.*, *Discurso a los obispos de Escocia en visita ad limina apostolorum* (30-11-1982).

debe afrontar el diálogo²⁵⁰. Existe una profunda correlación entre la oración y el diálogo: una oración intensa y profunda hace el diálogo más rico en frutos y es la condición para el diálogo, al tiempo que es también uno de los frutos de ese mismo diálogo²⁵¹.

Incluso cuando los creyentes se reúnen no para rezar formalmente por la unidad de los cristianos sino para rezar por otros motivos, por ejemplo, por la paz, la oración se convierte por sí misma en una expresión y una confirmación de la unidad entre ellos, según las palabras mismas de Cristo: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt 18,20)²⁵². Esta oración común se funda, ante todo, en la fe y el bautismo único y común que existe entre los cristianos²⁵³. En cambio, lo que une a los cristianos con los creyentes de otras religiones es el reconocimiento de la oración como expresión de una espiritualidad humana abierta al Absoluto, al Dios Desconocido, que, en realidad, es siempre el Dios vivo. Afirma el Papa que allí donde el espíritu humano se abre a orar a ese Dios Desconocido, en realidad, ahí se escucha también el eco del Espíritu Santo, que ora en medio de los límites y de la fragilidad humana²⁵⁴.

Esta prioridad de la oración y de la renovación interior en el camino del diálogo ecuménico no excluye ni resta valor a otros elementos importantes como el servicio de la caridad, el estudio, los diálogos teológicos y, sobre todo, la conversión de vida. La oración, en efecto, nos sitúa ante el Señor, purifica nuestras intenciones, ordena los sentimientos del corazón y produce esa conversión interior sin la cual no es posible un verdadero ecumenismo²⁵⁵. La oración contribuye a la unidad no solo porque es capaz de realizar lo que humanamente es difícil o imposible (cf. Lc 18, 27), sino también porque favorece la conversión del corazón y la santidad de vida²⁵⁶. El Papa insiste en recordar el valor del «ecumenismo espiritual», que ya el concilio Vaticano II consideró

²⁵⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a una delegación del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla* (30-06-1983).

²⁵¹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Ut unum sint* (25-05-1995) n. 33.

²⁵² Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Ut unum sint* (25-05-1995) n. 21.

²⁵³ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (22-01-1979).

²⁵⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Extremo Oriente. Mensaje a todos los pueblos de Asia desde Radio Veritas* (21-02-1981).

²⁵⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (17-01-1979).

²⁵⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a África. Discurso a los representantes de las iglesias y comunidades cristianas no católicas de Acra* (8-05-1980). Cf. también *Id.*, *Discurso a los jóvenes de la comunidad ecuménica de Taizé* (30-12-1980).

como el alma de todo el movimiento ecuménico²⁵⁷. La oración imprime a ese camino ecuménico hacia la unidad su orientación segura, al tiempo que arroja la luz necesaria para tener claros los objetivos y discernir los caminos y medios que hay que emplear; de igual modo, la oración consigue de Dios la fuerza interior y la valentía necesaria para dar pasos hacia la deseada unidad. Todos podemos rezar, y, por tanto, todos podemos participar en este esfuerzo ecuménico por lograr la unidad plena²⁵⁸. De este modo, la búsqueda de la unidad no queda relegada al ámbito reducido de unos pocos especialistas, sino que, a través de la oración, se convierte en una tarea que se extiende a todos los bautizados²⁵⁹.

Siendo la oración un reconocimiento y una adoración de Dios, es también una vía de encuentro sobre todo con aquellas religiones que, aun sin haber descubierto el misterio de la paternidad divina, elevan sus brazos y sus plegarias al cielo. En cambio, afirma el Papa, el diálogo resulta más difícil con aquellas corrientes de religiosidad contemporánea en las que a menudo la oración se diluye en una especie de energía vital y acaba convirtiéndose en una pseudosalvación. Algunas prácticas oracionales procedentes de religiones orientales resultan atractivas al hombre de hoy. Pero los cristianos deben saber discernir para no perder de vista lo específico y distintivo de la oración cristiana, sin que ello impida el diálogo interreligioso. Con todo, afirma el Papa, nunca se puede utilizar la mística como justificación para favorecer el relativismo religioso y sustituir el carácter histórico de la revelación cristiana por otro tipo de experiencias pseudoreligiosas²⁶⁰. Según Juan Pablo II, existen muchos modos posibles de acercarse a un no creyente; sin embargo, hay siempre un modo sustancial y fundamental, sin el cual no se puede hablar a nadie, que es el lenguaje de la oración. Aunque no pronunciemos palabras, siempre debemos hablar con la oración y en la oración, pues es lo más importante que podemos hacer por el

²⁵⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y a Canadá. Discurso a las otras comuniones cristianas* (11-09-1987). Cf. también *ID.*, *Audiencia general* (2-08-1995); CONCILIO VATICANO II, *Decreto Unitatis Redintegratio*, n. 8,

²⁵⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Ángelus* (18-07-1993).

²⁵⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Ut unum sint* (25-05-1995) n. 70.

²⁶⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (19-05-1999).

otro, aunque a simple vista no veamos de manera inmediata los frutos de nuestra plegaria²⁶¹.

CONCLUSIÓN: LA ORACIÓN SIEMPRE VENCE

Me gustaría concluir esta exposición recordando uno de los pocos testimonios personales que conservamos del propio Juan Pablo II, en el que deja constancia de su fe en el poder y en la eficacia de la oración. En la primera *Audiencia General* que pudo celebrar después de recuperarse del atentado que sufrió en la Plaza de san Pedro, el 13 de mayo de 1981, el Papa no solo agradeció la oración de millares de personas de todo el mundo que habían rezado por su vida y su recuperación, sino que valoró como uno de los frutos más preciosos del atentado y de su sufrimiento precisamente esa gran oración mundial que había unido a un multitud innumerable de gentes de distintas religiones, países, culturas, *status*, etc²⁶².

No en vano, con sus numerosos viajes, Juan Pablo II fue dibujando, por el mundo entero y por la Iglesia universal, el mapa de lo que él llamaba «la geografía de la oración del Papa»²⁶³. Así, por ejemplo,

²⁶¹ Cf. JUAN PABLO II, *Visita a la parroquia del Espíritu Santo en la Ferratella* (16-04-1989).

²⁶² Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (7-10-1981): «He experimentado, queridos hermanos y hermanas, de manera semejante a Pedro, apartado y destinado a la muerte, la eficacia de las oraciones de la Iglesia. Lo experimenté inmediatamente: de parte de los que estaban reunidos para la audiencia general que no se pudo celebrar. Experimenté la eficacia de esta oración *el mismo día, el 13 de mayo*, a medida que la noticia del atentado se divulgaba a través de los medios de comunicación por todo el mundo. Esta noticia ha suscitado reacciones provenientes de varias partes del mundo, de diversos países, de los jefes de Estado, de los gobernantes de las naciones, de muchos hombres y de ambientes diversos. Pero sobre todo esa noticia *ha reunido a los hombres en oración*. Se han llenado las catedrales episcopales y las iglesias parroquiales. Han rezado unidos a nosotros los hermanos ortodoxos y protestantes. Pero no sólo ellos. Han orado también los seguidores de Moisés y de Mahoma. Y otros muchos. Me resulta difícil pensar en todo esto sin emoción. Sin una profunda gratitud para todos. Hacia todos los que el día 13 de mayo se reunieron en oración. Y hacia todos los que han perseverado en ella durante todo este tiempo. *Agradezco* esta oración a los hombres, mis hermanos y hermanas. Estoy agradecido a Cristo Señor y al Espíritu Santo, el cual, mediante este evento, que tuvo lugar en la plaza de San Pedro el día 13 de mayo, a las 17:17 horas, ha inspirado a tantos corazones para la oración común. Y, al pensar en esta gran oración, no puedo olvidar las palabras de los Hechos de los Apóstoles, que se refieren a Pedro: «La Iglesia oraba insistentemente a Dios por él» (Hch 12, 5)».

²⁶³ JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Polonia. Discurso en la ceremonia de despedida* (10-06-1997).

se dirigió a la Iglesia de Dios que vive en Europa, exhortándola a ser una comunidad de oración, para poder ser capaz de proponer a los pueblos europeos su reencuentro con Cristo²⁶⁴. Pero también hizo un llamamiento a todos los obispos de la Iglesia universal pidiendo que oraran por la Iglesia de China, para que los católicos de aquellas tierras recibieran la luz y la fuerza espiritual necesarias para permanecer en unión con la Iglesia católica²⁶⁵.

Quizá una de las orientaciones que compendia mejor sus enseñanzas acerca de la oración cristiana es la que trata sobre el valor perenne de la oración. La oración, afirma Juan Pablo II, no pasa nunca, permanece siempre, es del hoy y del mañana. Mientras exista el mundo, mientras existan sus problemas y dificultades, debe existir y crecer la oración, debe ser cada vez más comprometida y más elevada a Dios desde los corazones humanos, porque así está estructurada nuestra realidad creatural, humana, histórica, metafísica y física. Todo nos dice que la oración es vencedora²⁶⁶.

²⁶⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Ecclesia in Europa* (28-06-2003) n. 66.

²⁶⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Carta Caritas Christi a los obispos de todo el orbe católico invitando a orar por la Iglesia en China* (6-01-1982).

²⁶⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastoral a Cortona y Arezzo. Discurso a los ciudadanos de Arezzo en la Plaza Vasari* (23-05-1993).

EN TU PRESENCIA,
CANTARÉ AL SON DE TU MÚSICA.
ALGUNAS CLAVES AGUSTINIANAS SOBRE LA ORACIÓN

DR. FR. ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA, OAR
Profesor del Centro Teológico San Agustín, del ETAV y de la Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN:

Entre los muchos calificativos que han adornado la persona y el pensamiento de Agustín de Hipona se cuenta el de «doctor de la oración». Su experiencia mística queda reflejada en la misma dinámica de algunas de sus obras más significativas, como *Confesiones* o *Comentarios a los salmos*, así como una densa doctrina sobre la oración cristiana se va desgranando en sus tratados, ya de índole más sistemático, ya de cariz más pastoral. Aun sabiendo de la riqueza de este pensamiento, la presente exposición se centra en destacar la actualidad de algunas de las intuiciones agustinianas sobre la oración, centrándose en una lógica discursiva que parece evidente: de la comprensión que se tenga de Dios se deriva una concepción de la oración, y de la noción de esta que se personalice se desprende un talante existencial, que ha de ser acorde con la vivencia del Dios al que se ora.

Palabras claves: oración, san Agustín, virtudes teologales, Dios, coherencia existencial, encuentro, afectos, deseo.

ABSTRACT:

Among the many adjectives that have adorned the person and thought of Augustine of Hippo is that of 'doctor of prayer'. His mystical experience is reflected in the very dynamic of some of his most significant works, such as *Confessions* or *The Enarrations on the Psalms*, as well as a dense doctrine on Christian prayer which is unravelled in his treatises, whether of a more systematic nature or of a more pastoral nature. Although we are aware of the richness of this thought, the present exposition focuses on highlighting the relevance of some of Augustine's intuitions on prayer, centring on a discursive logic which seems evident: from the understanding of God which one has, one derives a conception of prayer, and from the notion of prayer which is personalised, one derives an existential disposition, which has to be in accordance with the experience of the God to whom one prays.

Main arguments: Prayer, St. Augustine, theological virtues, God, existential coherence, encounter, affections, desire.

INTRODUCCIÓN

Fenomenólogos de la religión y teólogos ponen de manifiesto la universalidad, la centralidad y la originalidad de la oración entre las prácticas religiosas, «de manera que es imposible la existencia de una persona que se considere religiosa, pero que no practique ninguna forma de oración»¹. Incluso se abren a la posibilidad de que los no creyentes también oren, por la sencilla razón de que aquella es un hecho humano². A través de ella, las personas acceden al ámbito del misterio y sienten que esa realidad ‘trascendente’ está presente y ausente al mismo tiempo, los escucha y calla, pero pueden dirigirse a ella, bien para adorarlo, como misterio, bien para agradecerle, como bondad suprema, bien para suplicarle, como poder infinito.

El cristianismo no escapa a esta convicción. La tradición judía avala su relevancia en el proyecto histórico salvífico recogido en la Escritura, tradición en la que se educaron Jesús y sus primeros seguidores, por lo que no resulta extraño que los evangelios muestren a aquel en una actitud orante, máxime en momentos decisivos de su misión o teniendo en cuenta a determinadas personas, y exhortando a la oración³, al tiempo que estos enriquecen sus tradiciones judías con un nuevo culto, derivado del acontecimiento Cristo (cf. 2Cor 12,8; Rom 8,12-27; Jn 14,13s.; 15,16; 16,23s.), en el que ciertas prácticas oracionales, como

¹ J. M.^a Castillo, «Oración», en C. Floristán, *Nuevo diccionario de teología pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 1002; cf. J. Martín Velasco, *Orar para vivir. Invitación a la práctica de la oración*, PPC, Madrid 2008, 12-17; Ch. A. Bernard, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Atenas, Madrid 1994, 422.

² Cf. J. Martín Velasco, *Orar para vivir...* 43-45.

³ Cf. Mt 11,25-26; 15,36; 26,26; Mc 9,29; 14,35; 15,34; Lc 3,21; 5,16; 6,12; Lc 11,1-2; 22,32; 23,34... J. Espeja, *Jesucristo. Una propuesta de vida*, San Pablo, Madrid 2010, 80-81; J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, Trotta, 1993, 183-187; A. Vanhoye, *Jesús, modelo de oración*, Mensajero, Bilbao 2014.

la fracción del pan, resultan nucleares (cf. Hch 2,42.46-47)⁴. De ahí que, para el cristiano, «vida de oración y vida cristiana se identifiquen. La verdadera oración no es un medio... para la vida cristiana, sino la misma vida cristiana en ejercicio»⁵.

En continuidad con lo dicho, estas páginas estudian el magisterio orante de Agustín de Hipona, quien ha merecido los sobrenombres de «padre de la plegaria cristiana»⁶ e incluso «doctor de la oración», debido a la relación entre esta y gracia⁷. En ellas no se pretende aportar nada nuevo a lo ya estudiado, dados los abundantes y buenos escritos sobre esta realidad⁸. Tan solo se subrayan algunos aspectos que considero significativos para el cristiano actual que tiene que habérselas con un cambio de época, en el que se prodiga la desinstitucionalización proveniente de un resurgir de las espiritualidades sin Dios y de los legítimos pluralismos religioso y cultural⁹. No en vano, al obispo de Hipona le tocó hacer frente a un cambio de ciclo, caracterizado por el desmoronamiento del Imperio Romano y la fragmentación eclesial, en la que la oración se torna materia de controversia y criterio de verificabilidad dogmática y eclesial.

⁴ Cf. O. Cullmann, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999, 121-150, 151-179; J. L. Vázquez Pérez, «Tu rostro buscaré (Sal 27,8). La oración en la Biblia»: *Sal Terrae* 108 (2020) 990-992.

⁵ M. Santos, «¿También vosotros queréis marcarharos?». *Razones por las que permanecemos con Jesús*, San Pablo, Madrid 2015, 243. He retocado las conjugaciones verbales para que su sintaxis se adapte al discurso.

⁶ Cf. V. Capánaga, *Agustín de Hipona*, BAC, Madrid 1974, 353.

⁷ Cf. A. Trapé, en Sant'Agostino, *La preghiera. Lettera a Proba e Commento al Padre nostro. Introduzione*, Città Nuova, Roma 1995, 5. En la misma línea se expresan el papa Juan Pablo II (cf. *Carta apostólica Augustinum Hipponensem*, 4), y S. Folgado Flórez (cf. «La oración en el 'Propósito' agustiniano de la vida religiosa»: *Revista Agustiniana* 111 (1995) 912).

⁸ Cinco son los estudios que han resultado básicos en mi acercamiento al tema: N. Cipriani, *La pedagogía della preghiera in S. Agostino*, Ed. Augustinus, Palermo 1984; A. Trapé, *Sant'Agostino, uomo e maestro di preghiera. Testi scelti*, Città Nuova, Roma 1995; A. Sánchez Carazo, *Mendigo de Dios. Agustín, maestro de oración*, Vicaría de México, México 1996; T. van Bavel, *Cuando tu corazón ora... La doctrina de Agustín sobre la oración*, OALA, México 2001; J. García Álvarez, *Oremos con san Agustín. La voz del corazón*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 2007.

⁹ Cf. A. Compte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006; J. A. Estrada, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Trotta, Madrid 2018, 167-198; J. Martínez Gordo, *Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad con carne*, Ediciones HOAC, Madrid 2021, 25-69; Z. Espinosa Zárate, «Pluralismo y espiritualidad: una espiritualidad heterotélica para el diálogo intercultural»: *Cauriensia* 19 (2024) 1079-1106.

Por otra parte, soy consciente de los múltiples enfoques que puede adquirir el tema propuesto. Se podría rastrear el vocabulario orante empleado por san Agustín en sus escritos, evocar su experiencia orante, analizar su oración personal o su doctrina sobre la oración comunitaria e incluso litúrgica, estudiar determinados libros elocuentes al respecto (*Soliloquios*, *Confesiones*, *Comentarios a los salmos*, *Carta a Proba...*) o centrarse en sus comentarios al Padrenuestro o a otros pasajes evangélicos de corte oracional (la denominada oración sacerdotal, las súplicas de Jesús en su pasión...), estudiar otras cuestiones agustinianas relacionadas con la oración (la teología del corazón, la gracia, la fe, la eucaristía...), insistir en su necesidad, presentar una pedagogía de la misma...¹⁰. Aquí solo se procura un acercamiento sintético y sistemático a su experiencia y doctrina sobre la oración, insistiendo en su peso teológico y vivencial conforme a cuatro aspectos: la dimensión experiencial y tradicional de la oración, su densidad teológica, en virtud de su interlocutor, su condición dialogal y sus implicaciones existenciales.

1. EN LA ESCUELA DEL ÚNICO MAESTRO

El autor de la primera carta de san Juan confiesa que, para proclamar al que es la salvación, primero hay que experimentarlo (cf. 1Jn 1,1-4). Conocer no se corresponde con cualquier saber, sino con el que brota de la experiencia y se encarna. En el asunto que nos ocupa, san Agustín sigue el pensamiento joánico. Si se le ha llamado «doctor de la oración», no lo es solo ni principalmente porque «en sus obras encontramos una teología completa sobre la oración (...), segura en sus principios y rica en sus aplicaciones; una teología de la oración que es al mismo tiempo antigua y nueva»¹¹, sino porque primero fue un orante, como reconoce Juan Pablo II:

Un hombre de oración; es más, se podría decir: un hombre hecho de oración —baste recordar las célebres *Confesiones*, escritas en forma de carta dirigida a Dios— y repitió a todos con increíble perseverancia la necesidad de la oración¹².

¹⁰ Cf. V. Grossi, «La oración de Jesús en Getsemaní»: *Augustinus* 246-247 (2017) 563.

¹¹ A. Trapé, *Sant'Agostino, uomo e maestro di preghiera...* 37.

¹² Juan Pablo II, *Carta apostólica Augustinum Hipponensem*, 5.

Hay testimonios de que la oración fue para él una auténtica experiencia de vida. Así, aunque a la manera de un niño y quizá más motivado por la necesidad que por el deseo, en sus *Confesiones* reconoce que le dirigía súplicas a Dios, pidiéndole que no lo azotaran en la escuela (cf. *conf.* 1,9,14). En la memoria del obispo, este primer acercamiento revela tres constantes en su vida dignas de mención: una determinada comprensión del Dios al que se dirige (refugio y amparo); la conjunción que debe existir entre palabra y afecto («rompí los nudos de mi lengua», «te rogaba ya con no pequeño afecto»); la necesaria pedagogía de la oración, ya que se ha de enseñar a pedir lo que conviene, tal como muestra que, en bastantes ocasiones, Dios calle ante nuestras súplicas.

Por otra parte, en torno a su conversión, relata cómo le rogaba al Señor que le concediera la castidad (cf. *conf.* 8,7,16) y con qué pasión, en Casiciaco, una vez liberado de su profesión de retórico, leía los salmos de David y los entonaba a grandes voces, ardiendo en deseos de recitarlos al mundo entero (cf. *conf.* 9,4,8). Asimismo, sin profundizar en el denominado éxtasis de Ostia (cf. *conf.* 9,10,23-26), la muerte de su madre motiva su oración personal (cf. *conf.* 9,12,31-32), oración que se perpetúa cuando, años más tarde, el obispo recuerda el acontecimiento (cf. *conf.* 9,13,35). Interesa subrayar que, evocando su época de mayor confusión, expresa que «ya ni siquiera recurría a la oración para desahogarme en ella y suplicar tu ayuda» (*conf.* 6,3,3), confesión que refleja su asiduidad a ella y cómo, ante el silencio divino, la oración puede decaer e incluso desaparecer.

Por su parte, san Posidio narra que, al final de sus días, estando postrado en cama,

mandó copiar para sí los salmos de David que llaman de la penitencia, los cuales son muy pocos, y poniendo los cuadernos en la pared ante los ojos, día y noche, el santo enfermo los miraba y leía, llorando copiosamente; y para que nadie lo distrajera de su ocupación (*vita* 31).

De este testimonio reparo en otras enseñanzas: aparece de nuevo la relevancia del afecto, pero ahora con el interesante matiz de que se exterioriza corporalmente, dejando entrever la importancia del cuerpo en la plegaria; en consonancia con ello, se alude a las distracciones y, por tanto, al requisito de seguir una disciplina en la oración, lo que implica recogimiento y soledad; finalmente, la mención temporal ‘día y noche’ trae a colación la idea de constancia en la oración, siendo

esta una de las claves tanto en Jesús (cf. Lc 11,5-8; 18,1-8) como en Pablo (cf. 1Ts 3,10; 5,17).

Estas referencias biográficas apuntan a que toda la vida del santo está surcada por una experiencia orante, algo que rezuma en la redacción de sus propios escritos. Ya se ha señalado que algunos son auténticos diálogos con el Dios cristiano, en sus diversas personas, verdaderos ‘libros orantes’, como los considera Grossi, donde aquellos se suceden unas veces en una perspectiva personal, como muestran *Soliloquios* y *Confesiones*, otras, eclesial, como se advierte en *Comentarios a los salmos*¹³. Asimismo, no es difícil constatar que, por lo general, sus obras comienzan o terminan con una oración, o «contienen súplicas, agradecimientos, alabanzas a Dios», de modo que «la oración está de algún modo presente»¹⁴, o se hallan insertas en un contexto de plegaria, lo que les otorga esa «tonalidad orante» sobredicha¹⁵.

Anoto un último detalle, habida cuenta de la relevancia que tienen para san Agustín las mediaciones y la densidad comunitaria que adquirió su forma de vida. Si aprendió a orar y la valía de la oración, en parte se debió al magisterio exterior de otros. De ahí las noticias de las *Confesiones* sobre la actitud orante de su madre, Mónica. De ella dice que le había dado, junto con la leche materna, el nombre de Cristo (cf. *conf.* 3,4,8); que el Señor la escuchó cuando, con lágrimas, le suplicaba por su hijo (cf. *conf.* 3,11,19), aflorando una vez más el papel del afecto en la oración y, sobre todo, que sabía pedir lo que convenía, no lo que necesitaba; que elevaba esta oración a Dios «a todas horas» (cf. *conf.* 3,11,20); que la intensificó para que Dios acelerara su ayuda y alumbrara las tinieblas de Agustín (cf. *conf.* 6,1,1); que toda su vida resultó un culto agradable a Dios (cf. Rom 12,2), consistente en «su pecho lleno de ofrendas más puras. Aprendió, asimismo, a dar lo que podía a los pobres» (*conf.* 6,2,2); en fin, que «vivía de oraciones» (*conf.* 9,7,15).

¹³ Cf. V. Grossi, «La oración cristiana como eucaristía: el vocabulario de la oración en los escritos de Agustín»: *Augustinus* 246-247 (2017) 469; M. W. Knotts y A. Dupont, «¿Por qué orar? Doctrina polifacética de Agustín de Hipona sobre la oración»: *Augustinus* 240-241 (2016) 156.

¹⁴ M. A. Martínez, *Orar en el Espíritu de Jesús*, San Esteban, Salamanca 2005, 64.

¹⁵ Cf. G. Santi, en Sant’Agostino, *I Soliloqui. Introduzione e note*, Città Nuova, Roma 1970, 44-45; W. Vargas, «A oração introdutória dos *Soliloquios*: síntese do pensamento agustiniano»: *Revista agustiniana* 183 (2019) 408.

Esta dimensión tradicional de la oración se advierte asimismo en las personas de san Ambrosio, del que san Agustín señala que oraba y cómo oraba, dado que «reponía fuerzas con el alimento imprescindible» y lo hacía con «el paladar de su corazón, cuando saboreaba tu pan» (*conf.* 6,3,3); y de Ponticiano y sus «reiteradas y copiosas oraciones» (*conf.* 8,6,14).

En todos ellos, el obispo de Hipona no solo encuentra maestros de oración, sino creyentes que le inculcaron la importancia de orar los unos por los otros, como es el caso de Mónica, que rezaba por su hijo, y de orar en comunidad, como Iglesia cuerpo de Cristo, tal como conoció en Milán. Resulta llamativo su relato sobre el canto de esta Iglesia en momentos de dificultad, pues trasluce lo que san Agustín repetirá en sus comentarios a los salmos: la importancia de la oración cantada; el hecho de que dicha oración la vive como una «práctica consoladora y estimulante», «a usanza de las regiones de Oriente, para evitar que el pueblo se dejara abatir por la tristeza y el aburrimiento»; y la pertinencia de que resuenen al «unísono sus voces y sus corazones» (*conf.* 9,7,15).

2. DIME EN QUIÉN CREES Y TE DIRÉ A QUIÉN ORAS

La teología actual presenta las virtudes teologales como «actitudes fundamentales de la vida cristiana que ponen en juego toda la personalidad humana»¹⁶, en virtud de que enraízan en la estructura antropológica y tienen como propósito regenerarla por medio del encuentro con el Cristo resucitado, lo que conlleva la pascualización del ser humano. Igualmente, destaca la intrínseca unión de estas tres actitudes fundamentales, así como su realidad integradora y dinámica¹⁷. De ahí que san Agustín exclame, en cierta ocasión, que «nadie vive en cualquier género de vida sin estas tres disposiciones del alma» (*s.* 198,2).

Dada la centralidad de la oración en la vida cristiana, resulta coherente que, para el Hiponense, aquella se relacione estrechamente con las virtudes teologales. Baste ahora la sucinta alusión a la *Carta*

¹⁶ M. Gelabert, «Mutua implicación entre fe y caridad»: *Corintios XIII* 146 (2013) 14.

¹⁷ Cf. M. Gelabert, *Para encontrar a Dios. Vida teologal*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2002, 25-31.

a *Proba*, según la cual, «en la fe, esperanza y caridad, oramos siempre con continuo deseo» (ep. 130,9,18)¹⁸.

a) Oración, test de la fe personal (y comunitaria)

Sin obviar esta realidad, me centro en el nexo que une fe y oración; mejor aún, confesión de fe y fe vivida. Hace años, J. M.^a Castillo expresaba que la oración es el ‘test de la fe’¹⁹, en tanto en cuanto enfrenta al orante con el problema de la fe, indica su comprensión de Dios o de Cristo y, lo más significativo, señala su percepción del acto de creer, razón por la que este vínculo y esta problemática no se sitúan en su vertiente intelectual, sino en su realización práctica. De hecho, se ha definido la oración como *fidei actus*, «realización efectiva de la fe», su encarnación²⁰, hasta el punto de que «la oración es a la fe lo que la respiración es a la vida»²¹.

Para constatar esta ilación en san Agustín, muy paulina por cierto (cf. Rom 10,10), sirven dos ejemplos, que tan solo refiero. Por una parte, el Hiponense llama a los salmos, oraciones litúrgicas por antonomasia, «cantos de fe» (conf. 9,4,8). Por otra, apela al proceso catecumenal. Así, en los sermones que dirige a los neófitos, les explica el sentido del orden de las entregas y de las devoluciones del Símbolo de la fe y de la oración del Padrenuestro durante el proceso de preparación para el bautismo (cf. s. 56,1; 57,1; 58,1; 59,1). El catecúmeno rinde cuentas del Símbolo y solo después del Padrenuestro, ya que carece de

¹⁸ La relación de la oración con las virtudes teologales encuentra en san Agustín un desarrollo más sistemático en *ench.* 7,2-8,2, lo que le da pie a van Bavel para afirmar que «el mismo orar es un acto de fe, de esperanza y de amor. La fe, la esperanza y el amor en acción son el corazón de la oración» (Bavel, T. van, *Cuando tu corazón ora...* 71).

¹⁹ Cf. J. M.^a Castillo, *Teología para comunidades*, San Pablo, Madrid 1990, 362.

²⁰ Cf. J. Martín Velasco, *Orar para vivir...* 18; J. M.^a Castillo, *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, 60-89, 136-142, 176; X. Pikaza, *Para vivir la oración cristiana*, Verbo Divino, Estella 1990, 117-118; J. Espeja, *La espiritualidad cristiana*, Verbo Divino, Estella 1992, 346. No extraña, por ello, que J. A. Estrada subtitule uno de sus ensayos sobre la oración *ensayo de teología fundamental* (cf. *Oración: liberación y compromiso de fe*, Sal Terrae, Santander 1986).

²¹ M. Santos, «¿También vosotros...» 243. Por su parte, J. M.^a Castillo afirma: «En tanto hay vida de fe en cuanto que hay vida de oración, es decir, la oración es la expresión de la intensidad de la fe en una persona... Oración cristiana y fe en Cristo son dos realidades que se aclaran y se expresan mutuamente» (*Teología para comunidades...* 369; cf. P. Rodríguez Panizo, «La respiración de la fe. Teología de la oración cristiana»: *Sal Terrae* 108 (2020) 968-969).

razón de ser dirigirse a alguien en quien no se cree, entendiendo por creer adherirse personalmente a ese alguien. Expresa en el *Sermón* 58:

Habéis recitado de memoria el Símbolo en el que se halla compendia-da nuestra fe. Ya antes os he indicado también lo que dice el apóstol Pablo: *¿Cómo van a invocar a aquel en quien no han creído?* Así, pues, dado que ya habéis recibido, aprendido de memoria y proclamado en público cómo creer en Dios, recibid hoy cómo invocarlo (s. 58,1).

Su discurso sigue la lógica de Pablo en Rom 10,13-15 (aunque también se sirve de otros textos, como Lc 17,7; 18,1.8; 22,46) y se ratifica en otros lugares de sus obras, siempre en un contexto orante²². Así, al inicio de las *Confesiones* (cf. 1,1,1), teje su oración en consonancia con el proceso paulino: primero se cree, luego se invoca y se termina en la alabanza. La prioridad temporal, e incluso ontológica, siempre recae en la fe, naciendo y hallando su razón de ser la oración en la adhesión a la persona en la que se confía y a la que se ora.

Ahora bien, el Hiponense no solo destaca el vínculo existente entre confesión de fe y oración; subraya igualmente la reciprocidad entre ambas. Así, en el *Sermón* 115 insiste en que la correspondencia entre ellas resulta directamente proporcional, de modo que una fortalece a la otra, y viceversa:

Creemos, pues, para poder orar. Y para que no decaiga la fe mediante la cual oramos, oremos. De la fe fluye la oración; y la oración que fluye obtiene firmeza para la misma fe (s. 115,1)²³.

Más aún, la reciprocidad fe-oración es tan estrecha que esta puede entenderse como una formulación confesante, que recoge al mismo tiempo lo esencial de la fe que se cree y lo primordial para el ser humano que cree²⁴. De ahí que pueda decirse que, para san Agustín,

²² Adviértase que, en el pasaje paulino, y en san Agustín siguiendo al apóstol, la referencia a la fe no solo atiende a su dimensión personal, sino también, y ante todo, eclesial, a la *fides ecclesiae* en su vertiente tanto subjetiva como objetiva (cf. D. Salado, *Iniciación cristiana. I. Bautismo pascual. Unción pentecostal*, San Esteban Editorial, Salamanca 2022, 239). Sobre la interiorización de la *fides Ecclesiae* en el obispo de Hipona en la celebración sacramental, extensible a la experiencia orante, cf. *Ibid.*, 219-223.

²³ San Agustín repite este pensamiento en otros lugares. Así, en el *Sermón* 168 asegura: «Tened fe; mas, para tener fe, orad con fe. Pero no podéis orar con fe sin tener fe. Pues ninguna otra cosa ora sino la fe» (s. 168,5; cf. *ep.* 194,10).

²⁴ Cf. W. Vargas, «A oração introdutória dos *Soliloquios*... 409-413.

la oración se erige en una cuestión de fe, ya que el debilitamiento de aquella, máxime su abandono, denota que la adhesión fiducial a una persona flaquea e incluso desaparece; e, inversamente, si esta entra en contradicción, nuestra oración se ve gravemente alterada.

En este sentido, la oración se erige en criterio de ortodoxia, destacando si la fe es auténtica, falsa o está errada: ella distingue de forma inequívoca a los auténticos de los falsos cristianos. Ilustra lo dicho una de las peticiones del Padrenuestro: ‘perdónanos nuestras deudas’ (Mt 6,12) y, por extensión, ‘líbranos de caer en toda tentación’ (Mt 6,13), prueba del algodón fiducial para san Agustín (cf. *retr.* 1,19,3)²⁵. En dicha petición converge una serie de verdades cristianas, como son la realidad del pecado humano postbautismal, la necesidad de perdonar (cf. *s.* 9,13,21) y la actuación de la gracia (*s.* 77A,1,3); verdades no aceptadas por todos los grupos eclesiales del momento.

Así, para el obispo de Hipona, los maniqueos no rezan con sinceridad esta petición, puesto que piensan que carecen de pecados personales y estiman infundado perdonar a nadie, dado que nadie los ha ofendido; por ello, en sus labios, esta súplica se torna una recriminación a Dios por las circunstancias por las que atraviesa el ser humano (cf. *c. Faust.* 20,17). En semejante coyuntura se encuentran los donatistas, que no reconocen en ellos pecado alguno desde que recibieron el bautismo y se consideran miembros de la Iglesia verdadera, intachable (cf. *ep.* 185,39; *c. ep. Parm.* 2,10,20). Finalmente, y de más peso en su obra, esta súplica descubre a los pelagianos, que defienden la impecancia humana y la posibilidad de vivir sin pecado (cf. *s.* 115,3; 256,1; *nat. et gr.* 41; *ep.* 176,2; 218,3)²⁶. Mt 6,12 y 1Jn 1,8 refutan estas pretensiones pelagianas y las desenmascaran.

²⁵ Cf. M. W. Knotts y A. Dupont, «¿Por qué orar?... 168-179. Otros ámbitos fiduciales que sirven de reflexión son la relación de la oración con la providencia (cf. *Gn. litt.*, 2,17,35), la presciencia (cf. *ciu.* 5,1-9) y la predestinación (cf. *perseu.* 23,63-64).

²⁶ En la obra de Agustín se vislumbra el calado antipelagiano que le otorga el autor a Mt 6,12-13 y a la oración en general. Por lo que respecta a lo primero, V. Grossi subraya que el obispo de Hipona dedicó cerca de ocho comentarios al Padrenuestro, casi todos ellos durante la polémica pelagiana (cf. V. Grossi, «La *Oratio dominica* en los comentarios africanos: iniciación a la oración»: *Augustinus* 246-247 (2017) 451). Sobre lo segundo, baste señalar la repercusión de dos oraciones, en las que se enfatiza la necesidad de la gracia, en esta polémica: «Da lo que mandas, manda lo que quieras» (*conf.* 10,29,40; 10,31,45; 10,37,60; *perseu.* 20,53), y: «Dios no manda cosas imposibles» (*nat. et gr.* 43,50).

b) Oración, práctica con Dios al fondo

De esta sencilla cata se desprende que las convicciones personales se patentizan en la oración y que esta depende de aquellas. Pero adviértase que, más allá de lo que unos y otros crean (ámbito intelectual), esta muestra refleja una cuestión práctica, como decía Castillo: la oración trasluce nuestra comprensión de Dios y, por consiguiente, nuestra relación con él, con lo que, si la oración está desenfocada es porque tenemos una concepción errada de Dios; y, viceversa, si nuestra comprensión de Dios es errónea, entonces nuestra oración está desvirtuada²⁷. De ahí que, comentando el salmo 140,7, exclame el Hiponense:

¡Cuántos oran a Dios que no perciben a Dios ni piensan bien de él!
Estos pueden tener el sonido de la oración, mas no la voz, porque allí
no hay vida. La voz de su oración era la de este que vivía, que conocía
a su Dios y veía por quién era librado y de quiénes (*en. Ps.* 139,10).

Dado que excede nuestro propósito analizar el rostro de Dios conforme a la oración agustiniana, destaco unos rasgos sin los que no se entienden ni la experiencia ni la doctrina de san Agustín. Salvando posibles anacronismos, ambiente esta sucinta presentación con la descripción que realiza Jon Sobrino de la vivencia de Dios que tiene Jesús:

Jesús se confronta con una realidad última a la que él llama Padre, y ese Padre sigue siendo lo último para Jesús, es decir, Dios. Lo primero se desprenderá de la confianza absoluta que Jesús deposita en lo último como Padre; lo segundo, de la total disponibilidad hacia ese Padre, a quien deja ser Dios. Dios es Padre y en él descansa su corazón, pero el Padre sigue siendo Dios y no lo deja descansar. Lo último personal para Jesús es, entonces, Dios-Padre, y su relación con él es de confianza-disponibilidad²⁸.

No cabe duda, en primer lugar, de que, para san Agustín, Dios es un ser personal: un alguien, no un algo; más aún, un ser interpersonal,

²⁷ «La oración (...) es la prueba práctica de la comprensión de Dios: como es expresado Dios, así se practica la oración. Y tal como oremos, así también es comprendido Dios (...). La crisis de la oración es principalmente la crisis de mi imagen personal de Dios» (H. Küng, *La oración y el problema de Dios*, San Pablo, Madrid 2019, 30 y 73, respectivamente; O. Cullmann, *La oración...* 32; U. Eibach, «Oración y concepciones de Dios»: *Concilium* 229 (1990) 425-442; P. Rodríguez Panizo, «La respiración de la fe... 972-977).

²⁸ J. Sobrino, *Jesucristo liberador...* 183.

comunitario. Esto adquiere relevancia por varios motivos. Para comprender la oración como diálogo, tal como desarrollaré, es menester concebir a ambos interlocutores como personas. A sabiendas de las críticas que en la actualidad recibe una comprensión personal de Dios²⁹ y del reconocimiento de la impropiedad del lenguaje humano a la hora de referirse a Dios con el calificativo de persona (cf. *trin.* 5,9,10), la experiencia orante del Hiponense no se entiende sin un destinatario experimentado como un tú con quien uno se relaciona, al que uno se puede dirigir, del que uno cabe sentirse escuchado y esperar; en definitiva, un tú en el que depositar una confianza filial, tal como se desprende del diálogo plasmado en las *Confesiones*, narrado sobre el patrón de la experiencia del hijo pródigo (cf. Lc 15,11-32; *conf.* 2,10,18; 3,6,11; 3,11,19; 7,10,16).

Ahora bien, para el obispo de Hipona, como se ha adelantado, Dios no solo es un ser personal, sino interpersonal, hecho explicativo para nuestro tema por dos razones. Una, porque las tres personas trinitarias aparecen en su experiencia y en sus obras como destinatarias e interlocutoras de la oración, por lo que habría que matizar los rasgos divinos que siguen en nuestro discurso, al competir quizá más a una persona que a otra³⁰. Sin embargo, aunque san Agustín se dirige a las tres divinas personas, es un hecho que defendió en el concilio Hiponense del 393 que la oración se dirigiese al Padre, fungiendo casi siempre este como su interlocutor³¹.

²⁹ Cf. Á. Cordovilla Pérez, «El concepto trinitario de persona»: *Estudios Eclesiásticos* 340 (2012) 28-30.

³⁰ Aun con todo, aunque haya acciones privativas de una determinada persona (cf. *trin.* 1,5,8), recordemos que, para san Agustín, la unidad que caracteriza el ser trinitario de Dios hace que puedan afirmarse ciertas realidades de una persona, pero no de manera exclusiva (cf. *trin.* 1,9,18-19). Sobre la dimensión trinitaria de la oración agustiniana, cf. P. de Luis Vizcaíno, «Dimensión trinitaria de la oración en san Agustín»: *Estudios Trinitarios* 46 (2012) 63-103.

³¹ Esta afirmación no ignora los lugares en los que el Hijo aparece como su destinatario, a veces junto al Padre (cf. *en. Ps.* 85,1; s. 56,2; 77A,1; 217,1). Es preciso notar, empero, que las invocaciones al Hijo presentan, sobre todo, un tono confesional, en cuanto reconocen su divinidad, por lo que orar al Hijo connota oponerse a aquellos movimientos que o bien la rechazan, como los arrianos (cf. *Io. eu. tr.* 101,4), o bien la extralimitan, negando su plena humanidad, como los apolinaristas (cf. *en. Ps.* 29,2,1). Sobre la influencia de san Agustín en dicho concilio, cf. P. Brown, *Agustín de Hipona*, Acento, Madrid 2001, 571, n. 35; F. Navarro Coma, «La carta de Megalio contra Agustín. Un ejemplo de la resistencia de algunos sectores católicos de Numidia a la labor agustiniana»: *Polis* 14 (2002) 225-241; P. de Luis Vicaíno, «Dimensión trinitaria...» 71, nn. 18-19.

En este contexto adquieren relevancia, una vez más, sus comentarios al Padrenuestro, del que ahora me fijo en el que quizá sea el más temprano y sin influjo de la polémica antipelagiana³²:

La misma gracia mencionamos al principio de la oración cuando decimos: *Padre nuestro*. Con este nombre se inflama la caridad, pues ¿qué puede ser más querido para los hijos que el padre? Cuando llaman los hombres a Dios: *Padre nuestro*, se aviva el afecto y cierta presunción de obtener lo que debemos pedir, puesto que antes de pedir algo hemos recibido un don tan grande, que nos atrevamos a decir a Dios: *Padre nuestro*. ¿Qué no va a conceder a los hijos que piden, habiéndoles otorgado ya antes el ser hijos? Finalmente, ¿con cuánto cuidado previene el interior del hombre, para que aquel que dice: *Padre nuestro*, no sea indigno de tan gran Padre? (...). *Padre nuestro*, que no pueden decirlo verdadera y piadosamente si no se reconocen como hermanos (s. dom. m. 2,4,16).

Destaco de este texto, primero, que invocar a Dios como padre implica acercarnos a él con familiaridad, con amor, no con temor, como explica en otro lugar, teniendo como base Rom 8,15: «Al Señor se le teme, al Padre se le ama» (s. 156,15), por lo que entiende la oración, ante todo, como un diálogo confiado, movido por el afecto. Por otra parte, se explicita que aquella es un don, una gracia: no deja de ser la devolución de lo primeramente recibido (cf. en. Ps. 99,1). Como comenta Martín Velasco, el inicio de las *Confesiones*, y más concretamente aquello de «la fe que me diste e inspirante por la humanidad de tu Hijo» (conf. 1,1,1), «es enteramente peculiar: en él, quien aparentemente comienza a dirigirse al otro –el hombre a Dios– está previamente como destinatario de la Presencia y la mirada de aquel a quien invoca»³³. Finalmente, al indicativo mostrado por la modalidad

³² Este sermón data de los años 393-394, según P. F. Beatrice, «Padrenuestro»: A. D. Fitzgerald, *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 1002, o de los años 394 y 395, según J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana»: *Augustinus* 186-187 (2002) 235, mientras los *Sermones* 56, 57, 58, 59 serían de los años 412, 413, 414, 415, respectivamente (cf. *Ibid.*, 270-271), la *Carta a Proba*, del 412 (cf. *Ibid.*, 250) y el *Enchiridion* 30,115-116, del 421 o 422 (cf. *Ibid.*, 240).

³³ J. Martín Velasco, *Orar para vivir...* 27. Es más que mero recurso literario la siguiente afirmación agustiniana: «Ni siquiera una palabra de bien puedo decir a los hombres si antes no la oyeres tú de mí, ni tú podrías oír algo tal de mí si antes no me lo hubieses dicho tú a mí» (conf. 10,2,2). Sobre la oración como experiencia de gratuidad en la tradición teresiana, cf. M. Herraiz, *La oración, experiencia liberadora*, Sígueme, Salamanca 1989, 83-99.

de ser divina, Padre, el orante tiene que responder con el imperativo de la coherencia vital con lo expresado en su oración: el reconocimiento de la fraternidad y las obras buenas para con el prójimo, como referiré más adelante.

La paternidad descrita trasluce la generosidad divina, ya que todo lo hemos recibido de él, comenzando por nuestra condición filial, conforme expresa Pablo en 1Cor 4,17 (cf. s. 70, s. 1,1.4.20; 71,3; 160,1; 168,5; *corrept.* 6,9.10.12), de modo que, por medio de la oración, se nos revela aquel a quien debemos todos los beneficios de los que gozamos cada día (cf. *perseu.* 7,15). Mas la paternidad refleja, igualmente, su exigencia. Basado en Ap 3,19, san Agustín subraya la bondad divina, ejemplificada en el perdón, motivo que merece alabanza; mas igualmente su corrección, que a veces «suscita quejas» (*en. Ps.* 49,24). Este envés paterno, tan propio de la antigua cultura mediterránea, es acorde con la misma experiencia de Jesús³⁴ y permite entender el símil del médico, tan utilizado por san Agustín, que no otorga lo que le pide el enfermo si resulta perjudicial para su salud, y la aparente inutilidad de nuestras peticiones desatendidas (cf. s. 20B,4-5; 306C,7-8; 80,2-5; 278,2.4-5; *ep. Io.* 6,8...) ³⁵.

Asimismo, el envés de la paternidad explicita que el Dios al que nos dirigimos en la oración no solo es bondad, sino también omnipotencia: es Señor, aunque señorío interpretado a la luz de la paternidad, como recoge el Símbolo de la fe. Es este uno de los ámbitos en los que se vislumbra el vínculo de la oración con la esperanza, adquiriendo el padre un matiz singular, dado que la esperanza remite a aquel en quien se espera (cf. *en. Ps.* 55,12) ³⁶. Este no solo quiere (bondad), sino que puede (omnipotencia) otorgarnos lo que le pedimos.

³⁴ Como estudia S. Guijarro, la relación paterno-filial en la cultura mediterránea se caracteriza por una serie de obligaciones y derechos recíprocos, siendo una de aquellas la «de tratar a su hijo con severidad, imponiéndole su autoridad incluso con castigos», a sabiendas de que, en ocasiones, esto se daba para practicar otra obligación, como era la de instruir (cf. S. Guijarro, «El Dios de Jesús, fundamento de la visión cristiana de Dios»: E. Gómez García y E. Somavilla Rodríguez (eds.), *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?*, RCUMC-CTSA, Madrid 2023, 156-157).

³⁵ Sobre Cristo médico, cf. G. Pons Pons, «Cristo nuestro médico en la vida y las enseñanzas de san Agustín»: *Ciudad de Dios. Revista agustiniana* 232 (2019) 43-69; R. Sala, «Significado de Cristo médico en san Agustín»: *Estudio agustiniano* 57 (2022) 111-135; S. Caruana, «Cristo, el médico»: *Augustinus* 270-271 (2023) 255-283.

³⁶ Resulta significativo que san Agustín relacione la esperanza con el Padrenuestro (cf. *ench.* 30,114), que no deja de ser el paradigma cristiano de oración (cf. *ep.* 130,12,22; s. 56,4; *en. Ps.* 103,1,19; *perf. Just.* 8,18). A este respecto, afirma F. J. Vitoria que la

Por ello, tiene lógica que la oración cristiana prosiga los derroteros de la *oratio* romana. Los hijos deben ganarse la benevolencia del Padre, y la *oratio* romana, además de las implicaciones religiosas, tiene un alcance jurídico: el de «súplica que se dirigía al juez en favor del acusado»³⁷, por lo que la *oratio* también acarrea ese papel de congraciarse con aquel de quien se quieren recibir los favores (cf. *en. Ps.* 104,1).

A sabiendas de esto, resulta peculiar que una de las razones por las que el Padrenuestro se erige en modelo de oración cristiana para el obispo de Hipona venga dada por su misma estructura. Según él, la oración dominical comienza con tres alabanzas y prosigue con una serie de peticiones (cf. *en. Ps.* 104,1). Así, en el párrafo previo al citado anteriormente, explicita esto refiriéndose a las alabanzas dirigidas a Dios, sobre todo la primera, como el deber de ganarse su benevolencia, procediendo después a la enunciación de lo que conviene pedir (cf. *s. dom. m.* 2,4,15).

El rostro de Dios que deriva de la esperanza no solo es la de un Padre bueno, que quiere, y la de un Dios omnipotente, que puede, sino también la de un Dios que lo hará, porque es fiel. La confesión de Éx 3,11-14 es nítida en este sentido: Yahvé es el que será o el que estará con su pueblo, porque así se lo promete a Moisés, y esta promesa se afianza en que ya lo ha estado en tiempo de los patriarcas. En esta perspectiva, san Agustín cantó la esperanza en tiempos adversos, y vivió a Dios como un «fiel cumplidor». De los muchos textos que podríamos traer a colación, tan solo me refiero a tres. Tomo el primero de las *Confesiones*, libro orante por antonomasia y expresión magnífica del diálogo de san Agustín con Dios. En él confiesa que este es «el fiel cumplidor de sus promesas» (*conf.* 9,3,5). En el segundo, comentando el salmo 81,1, transmite a los fieles de Hipona que serán vivificados y deificados, porque así lo ha prometido Dios; «porque lo ha prometido, es absolutamente verdad, porque ni falla tan fiel prometedo-
dor ni tan omnipotente dador se ve impedido de cumplir lo que ha prometido» (*s.* 23B,1). En el tercero, teniendo como trasfondo 2Tim 2,12-13 y comentando el salmo 40,2-3, confiesa:

oración «es la matriz de la esperanza, pues descubre que rendir culto a Dios es constatar que el Misterio absoluto no es únicamente la vida de nuestra vida, sino también ese dolor oculto que se siente ante una humanidad doliente, hambrienta, oprimida, cansada, desorientada e impotente» (*Dar razón de la esperanza en tiempos de incertidumbre*, CiJ, Barcelona 2024, 24).

³⁷ V. Grossi, «La *oratio dominica*... 450.

Esperanzado he esperado, no en cualquier hombre prometedor, que puede engañar y ser engañado; no en cualquier hombre consolador, que puede consumirse con su tristeza antes de reanimarme a mí. Que me consuele el hermano, cuando está triste conmigo; lamentémonos juntos, lloremos juntos, oremos juntos, esperemos juntos; ¿a quién, sino al Señor, que no retracta sus promesas, sino que las difiere? Las manifestará, claro que sí, las manifestará; ya son muchas las que ha manifestado; nada debemos temer de la lealtad de Dios, aunque todavía no hubiera manifestado nada. Podemos pensar que lo ha prometido todo y nada ha cumplido; pero si es un buen prometedor, también es un fiel cumplidor (...). Por estas cosas nos ha convencido el Señor de que es un fiel prometedor y un espléndido cumplidor (...). Hemos visto que Dios es fiel en todo; ¿va a fallar y a engañarnos al final? El Señor se cuida de mí (*en. Ps.* 39,2-3.28).

Aunque san Agustín experimente al Dios al que ora como un ser personal, bien bajo la vertiente de un Padre, bien bajo la de Jesucristo, empero, no es menos cierto que ese Padre o Hermano siguen siendo Dios para él. La fenomenología contemporánea destaca que el rasgo propio del Dios al que se ora es el de ser misterio, realidad absolutamente trascendente aun en la inmanencia³⁸. San Agustín pone de manifiesto esta realidad a través de una singular teología negativa³⁹, expresada en la inadecuación del lenguaje para referirnos a él y en la constatación de que Dios, aunque se haya revelado, no se identifica con su revelación. En dicha teología negativa, el obispo de Hipona refleja la dialéctica y el equilibrio que se debe mantener entre el hablar de Dios y el guardar silencio, porque dicha paradoja remite a otra mayor: la que caracteriza al mismo Dios misterio, que se revela como un *Deus semper maior* (cf. *en. Ps.* 62,16), a la vez íntimamente cercano a nosotros (cf. *conf.* 3,6,11).

Este ser trascendente de Dios arroja pautas sobre la oración agustiniana, especialmente en su modalidad suplicante, pues muestra la actitud teologal de fidelidad-obediencia que configura al creyente. El obispo de Hipona insiste en la aparente desatención de Dios cuando le suplicamos (cf. *Io. eu. tr.* 73,1)⁴⁰, e interpreta esta experiencia desde diversas perspectivas: pedimos mal (cf. *Io. eu. tr.* 73,1), ignoramos lo que nos conviene

³⁸ Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 126-135, 141-144. Sobre la representación personal del misterio, cf. *Ibid.*, 149-151.

³⁹ Cf. P. van Geest, *La incompreensibilidad de Dios. Agustín como teólogo negativo*, Universitaria Agustiniana, Bogotá 2014.

⁴⁰ Cf. K. Rahner, *Oraciones de vida*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1986, 35.

(cf. *en. Ps.* 59,7; *ep. Io.* 6,8), quiere curarnos de nuestra soberbia, ejercitarnos en la paciencia y aumentar nuestra esperanza (cf. *ep.* 130,14,25; *en ps.* 144,19)...; pero no es menos cierto que estas palabras dirigidas al silencio expresan la trascendencia divina, de modo que no se confunde a Dios con nuestras plegarias⁴¹, ni estas se han de pronunciar con el fin de mediatizar a Dios o influir en él, a manera de coacción⁴². Es entonces cuando la oración se torna queja⁴³, o, en el lenguaje bíblico que asume san Agustín, gemido. Ante el aparente silencio de Dios, ante su presencia elusiva, ante el «juez misericordioso» inactivo, lo único que le queda al orante es convertir las alabanzas y aclamaciones en gemidos (cf. *s.* 9,2; *en. Ps.* 148,1), en gritos (cf. *en. Ps.* 3,4), en lágrimas (cf. *s.* 260C,3).

Lo queramos o no, el gemido es algo connatural al ser humano, dada la diferencia ontológica existente entre nosotros y el destinatario de nuestra oración. Si uno de los rasgos que caracteriza a la criatura es estar siempre en camino, ser *homo viator*, el gemido es propio de quien peregrina (cf. *en. Ps.* 125,2). Además, para san Agustín, el gemido halla una raíz más profunda: no solo el ser humano gime porque peregrina, porque es criatura; sino porque a ello lo mueve el Espíritu, que alienta el afecto de gemir y de interpelar para seguir creyendo (cf. *ep.* 194,16)⁴⁴.

⁴¹ En este sentido, en una ocasión dice sintéticamente: «Quien invoca a Dios debe precaverse de dos cosas: de pedir lo que no debe y de pedirlo a quien no debe» (*s.* 56,2). Cf. J. Martín Velasco, *Orar para vivir...* 33.

⁴² San Agustín insiste en que Dios conoce todo lo que nos conviene antes de que se lo pidamos (cf. *ep.* 130,8,15.17). No obstante, precisa de nuestras súplicas, no tanto por él, sino a fin de que aprendamos a pedir lo que nos conviene (cf. *en. ps.* 59,7) y, sobre todo, capacitarnos para recibir lo que nos concederá (cf. *ep.* 130,8,17; *s.* 77A,1; 306C,8). Cierta vez asegura que «debemos comprender que, aunque Dios no nos otorga lo que queremos, nos otorga lo adecuado para nuestra salvación» (*ep. Io.* 6,8); es decir, a través de la oración de petición Dios nos purifica para que nuestros deseos se adecuen a las promesas divinas, como dice D. Bonhoeffer (citado en M. Kehl, *La creación*, Sal Terrae, Santander 2011, 158). De esta manera, el pensamiento agustiniano resulta afín a la apología contemporánea de la oración de petición (cf. O. González de Cardedal, *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca 2013, 136; J. A. Estrada, *La oración de petición bajo sospecha*, Sal Terrae, Santander 1997; J. Martín Velasco, «Modesta apología da oración de petición»: *Encrucillada* 170 (2010) 23-36; C. Böttinheimer, «Die Not des Bittgebetes. Eine Ursache der gegenwärtigen Gotteskrise?»: *Stimmen der Zeit* 7 (2011) 435-444), por oposición a la crítica radical a la misma, que en ocasiones se fundamenta en el obispo de Hipona para sostener lo que él no afirma (cf. A. Torres Queiruga, «Más allá de la oración de petición»: *Selecciones de teología* 202 (2012) 83-102; Id., «La oración: más allá de la petición»: *Concilium* 314 (2006) 73-86).

⁴³ Cf. J. Martín Velasco, *Orar para vivir...* 79-87.

⁴⁴ En correspondencia con esta imagen de Dios se cuentan las modalidades oracionales que modulan la experiencia agustiniana: alabanza (cf. *conf.* 1,1,1; *en. Ps.* 44,9), adoración

3. DIME A QUIÉN ORAS Y TE DIRÉ QUÉ ES ORAR

A la vista de lo dicho sobre el interlocutor de la oración, el obispo de Hipona concibe esta como un diálogo, de tú a tú, entre el orante y Dios, al estilo del que mantienen en la Escritura con Yahvé los patriarcas (cf. Gén 18,24-32), Moisés (cf. Éx 33,11-13), los profetas (cf. Jer 14,11-15) y, ¡cómo no!, el Hijo humanado (cf. Mt 11,25; Lc 23,34), sujeto y modelo de oración, con el Padre⁴⁵. Podría decirse que dicha comprensión cae por su propio peso, dado que tanto la fe como la oración poseen una estructura personal⁴⁶.

Este carácter dialógico se hace patente en el comentario al salmo 86,5, donde expresa la conocida sentencia: «Tu oración es una comunicación con Dios. Cuando lees, Dios te habla; cuando oras, tú hablas a Dios» (*en. Ps.* 85,7; cf. *s.* 219)⁴⁷. De una manera más implícita, pero

(cf. *trin.* 1,6,13), súplica (cf. *ep.* 130,14,25; *s.* 80,7; *en. Ps.* 59,7), acción de gracias (cf. *en. Ps.* 103, s.1,3; *s.* 16A,6), oración de bendición (*en. Ps.* 3,s. 2,7)... Así Dios, así la oración.

⁴⁵ Fiel a la tradición eclesial, a la hora de presentar el papel del Hijo en la oración, Agustín salvaguarda su condición divino-humana, de modo que, dependiendo de si se acude a él como a Dios o si se le tiene como ser humano, Jesucristo juega un rol diferente en la oración: como destinatario, en el primer caso; como sujeto, en el segundo. Resultan significativas frases como: «Tienes la majestad a la que ores, tienes la humanidad que ore por ti» (*en. ps.* 29,II,1); «Nuestro Señor Jesucristo, que con nosotros pide y con el Padre da» (*s.* 105,1); «Cristo es, en efecto, hombre y Dios, ora en cuanto hombre, y en cuanto Dios otorga lo que pide» (*s.* 217,1). En cuanto ser humano, tal como se percibe en algunos pasajes de la Escritura (cf. Jn 17,11; Mt 27,46), Jesús ora al Padre (cf. *Io. eu. tr.* 107,5; *en. Ps.* 34,2,5), actitud, dice en este último, que lo acompañó toda su vida, porque, en cuanto hombre (cf. Jn 1,14), no dejaba de experimentar la debilidad (cf. *en. Ps.* 29,II,1). En este hecho, además de hallar una muestra de la real humanidad del Hijo, el Hiponense percibe un valor moral ejemplar: Jesús se presenta al cristiano como prototipo de orante, de forma que «estás oyendo orar al maestro: aprende tú a orar. Si oró, lo hizo para enseñarnos a orar» (*en. Ps.* 56,5; cf. *s.* 77A,1; *ep.* 130,10,19). Ahora bien, este dato no le hace obviar que el Hijo, en cuanto Dios, también puede orar, habida cuenta de que el destinatario último de la oración siempre es el Padre. Así, basado en la oración sacerdotal, asegura que, cuando Jesús ora, ya deja traslucir su divinidad (cf. *Io. eu. tr.* 105,3). Tras la resurrección, sentado a la derecha del Padre (cf. Rom 8,34), el Hijo ora también para interceder por nosotros, fungiendo como mediador (cf. 1Tim 2,5; *en. Ps.* 29,II,1; *s.* 75,3; 217,1; 293,7). Solo orando a través de Cristo, expresa en otro lugar, nuestra oración será justa, nos limpiará del pecado y no se tornará ella misma pecado (cf. *en. Ps.* 108,9). Es así como se entiende su recomendación de orar *en* Cristo (cf. *Io. eu. tr.* 58,5; *en. Ps.* 85,1), tal como aprendieron los primeros cristianos. Sobre la oración en la Escritura, O. Cullmann asegura que comprenderla como diálogo «define exactamente la esencia de la oración bíblica» (*La oración...* 42, 50-53).

⁴⁶ Cf. J. M.^a Castillo, *Oración y existencia cristiana...* 80.

⁴⁷ Cf. P. M. Paciorek, «La metáfora de 'la carta llegada de Dios', aplicada por san Agustín a la Sagrada Escritura»: *Augustinus* 240-241 (2016) 195-210.

sumamente plástica, se percibe esta convicción al comentar el salmo 141. En este caso, para evocar las distracciones que pueden volver injuriosa la oración, apela al ejemplo de un diálogo interpersonal entre dos iguales, en el que, en un momento dado, uno de ellos se desentiende de la conversación para comentarle algo a su siervo, dejando en un segundo plano a su interlocutor primero (cf. *en. Ps.* 140,18). Llamo la atención sobre que compare la relación del orante con Dios con el *ex aequo* del tú a tú de quienes dialogan entre sí.

Otras veces, el Hiponense recurre a discursos más teologizados para llegar a la misma conclusión: que la oración es un diálogo que encamina al encuentro. Así, considerando el panenteísmo estoico (cf. Hch 17,27-28) y la experiencia de cercanía de Dios en el creyente (cf. Sal 73,23), la describe como una presencia de Dios en el ser humano y viceversa, atendiendo a la dimensión espiritual tanto del primero como del segundo (cf. *trin.* 14,12,16)⁴⁸. De aquí se desprende que la actitud orante se compendia en hacer presente la vida ante Dios⁴⁹.

Esta experiencia de reciprocidad queda igualmente recogida en una súplica que lo acompañó toda la vida: su anhelo de conocerse a sí mismo como Dios lo conoce y de conocer a Dios (cf. *sol.* 2,1,1; *conf.* 10,1,1), tan afín a la interpenetración afectiva a la que invita al diácono Deogracias con aquellos a quienes catequiza (cf. *cat. rud.* 15,23,3; s. 120,3). Por su parte, van Bavel la descubre en el empleo del verbo *invocar*⁵⁰, en cuanto con la invocación se incita al otro a entrar en el invocante, invitación movida por el cariño y el amor, como recoge el mismo obispo (cf. *en. ps.* 30,III, s. 3,4; 85,4; 131,3; s. 337,3).

a) Encuentro agraciado y agraciante

De la comprensión de la oración como diálogo y encuentro se derivan ciertos aspectos reseñables. Una vez más, por ejemplo, se destaca que la oración ya es gracia. Así lo manifiesta hacia otoño del 416 cuando, comentando Mt 6,12-13 en polémica con los pelagianos, le expresa al papa Inocencio: «La oración misma es ya una evidente

⁴⁸ Van Bavel advierte, en razonamientos como este, la dimensión pasiva de la oración, que no significa inactividad por parte del orante, dado que «la receptividad es nuestra aportación activa en todo lo que se nos ha dado» (Bavel, T. van, *Cuando tu corazón ora...* 47-48).

⁴⁹ Cf. J. Martín Velasco, *Orar para vivir...* 20.

⁵⁰ Cf. Bavel, van T., *Cuando tu corazón ora...* 38.

testificación de la gracia» (*ep.* 177,4), aspecto reiterado en otra carta de tinte igualmente antipelagiano escrita a Sixto hacia el 418 o 419 (cf. *ep.* 194,16). No debe olvidarse que, para el Hiponense, todo lo verdadero es de Dios y de él procede (cf. *en. Ps.* 55,10).

Anteriormente se ha aludido al *ex aequo*; mas, para que acaezca la igualdad en la relación requerida por san Agustín, debe acontecer una iniciativa kenótica previa que la posibilite. En este sentido, según el obispo de Hipona, Dios toma la iniciativa: es quien se comunica al ser humano (cf. *en. Ps.* 69,6), quien continuamente busca, aunque nunca esté falto de nada (cf. *conf.* 1,4,4), quien capacita a aquel para que pueda invocarlo (cf. *conf.* 13,1,1). Esta preparación consiste en inspirarlo, en poner en él lo que pueda ofrecerle, tal como reflexiona a la vera del ejemplo de Saulo y de quienes pidieron por él:

¿Entonces diste tú primeramente algo a Dios y algo que no te había dado él? Tú, mendigo, hallaste qué darle; ¿de dónde lo obtuviste? ¿Qué poseías para poder darle? ¿Tenías algo? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Por lo tanto, das a Dios de lo que has recibido de Dios: lo que recibe de ti, él te lo dio. Pues tu mendicidad, si él no te hubiera dado algo antes, hubiera quedado vacía en extremo (*s.* 168,5).

De esta manera, san Agustín evidencia una convicción: en la oración, como en el sacrificio, el ser humano tan solo le devuelve a Dios lo que es de Dios: sus palabras y sus ofrendas, que se corresponden con el mismo oferente (cf. *en. Ps.* 41,17; 99,1; *ciu.* 10,6). Esto lleva a van Bavel a asegurar, asumiendo las palabras del Hiponense, que «la esencia de nuestra oración es devolver a Dios lo que es de Dios (...). Orar es devolver las palabras de Dios a Dios»⁵¹.

b) Encuentro íntimo que requiere de la corporeidad creatural

En segundo lugar, este diálogo precisa de intimidad, ya que nuestro interlocutor no está fuera de nosotros, sino muy dentro (cf. *Io. eu. tr.* 10,1; *s.* 15,7; *en. Ps.* 74,9), en nuestro corazón (cf. *en. Ps.* 33, *s.* 2,8; 34,II,5; 35,5; 55,10), escuchándonos ahí (cf. *en. Ps.* 141,4). Resuena aquí la enseñanza de Jesús de orar en lo secreto, en nuestro aposento, no para ser vistos (cf. Mt 6,6), que san Agustín adereza con sus doctrinas sobre la interioridad y el Maestro interior, que enseña a orar

⁵¹ Bavel, T. van, *Orar para vivir...* 21, 48, 50.

desde dentro (cf. s. 293,1; *en. Ps.* 65,21). Para orar no se requieren, por tanto, ni grandes ni extraordinarios espacios arquitectónicos, sino que basta con lo que somos, porque nosotros somos el templo de Dios (cf. *Io. eu. tr.* 15,25), siempre y cuando nuestro ser resulte apacible, esté limpio y en silencio, sea puro y armonioso (cf. *en. Ps.* 3,4; 33, s. 2,8; 34,II,3; 42,7; 76,8). No se tiene que olvidar que, al invocar al Señor, lo invitamos a morar en nosotros (cf. s. 47,7,8).

Ahora bien, este pensamiento no debe llevar a pensar que el Hiponense se desentienda de aquellas actitudes, circunstancias y mediaciones que posibiliten tener adecentado el aposento, tal como insinúa en su comentario al salmo 34, y liberado el canal de cualquier interferencia, para que pueda acontecer así la comunicación.

Para entenderlo mejor, conviene apelar al presupuesto educativo agustiniano, según el cual el maestro exterior no deja de ser secundario, tal como denotan las alusiones a él como ministerio (cf. *ep.* 266,4), servicio (cf. s. 95,2; 292,1,1; *Io. eu. tr.* 18,1), mediación (cf. s. 260 D,2; 306 B,4; *ep. Io.* 3,13; *cat. rud.* 7,11,6). En dicha secundariedad, sin embargo, radica su grandeza, ya que evoca (cf. *mag.* 1,1; 1,4), golpea los oídos para alertar, conmover y hacerle desear al oyente la verdad (*mag.* 11,38; 14,46; *cat. rud.* 5,9,4), sirve de altavoz que hace perceptibles las enseñanzas del auténtico Maestro (cf. *trin.* 9,7,12; s. 244,2), o mueve y enseña a retornar al interior para que sobrevenga el encuentro deseado (cf. *mag.* 11,38). En el contexto educativo, por tanto, nadie aprende sin ser enseñado (cf. *en. Ps.* 118,17,3).

Retrotrayendo lo dicho al tema que nos ocupa, sabedores de que ante todo la oración es un acontecimiento interior y que en cualquier momento y lugar puede sobrevenir ese estar a solas con Dios sin necesidad por ello de diferir la oración, pues esto podría ahogar el diálogo (cf. *Simpl.* 2,4), san Agustín destaca la palabra y su sacramentalidad en la oración vocal (cf. s. *dom. m.* 2,3,13-14). Es importante, porque encarna el encuentro amoroso con Dios, muestra la conversión del orante y lo ayuda a hacer memoria y a purificarse interiormente, guiándolo hacia lo que ha de pedir. Asimismo, resulta conveniente, dado que acrecienta en nosotros la evocación de lo que pedimos, alentando el deseo y estimulándonos (cf. *ep.* 130,9,18), al tiempo que puede motivar a que otros oren. Por todo ello no extraña que, en el evangelio, Jesús nos enseñe a orar con palabras, como muestra la oración dominical, aunque pocas, porque «sabe vuestro Padre de qué tenéis necesidad antes de que se lo pidáis» (Mt 6,8; cf. s. 56,4; *ep.* 130,8,15).

Junto a la palabra, se fija también en las posturas oracionales, del mismo modo sacramentalizadoras. Sobre este particular, refiere diversidad de usos y costumbres, ya que, en los escritos bíblicos, no se prescribe «ninguna postura corporal para la oración, con tal que el espíritu, puesto en presencia divina, cumpla su intención» (*Simpl.* 2,4; cf. *en. Ps.* 140,18). Se puede orar de pie, imitando la resurrección (cf. *ep.* 55,15,28); o sentados, o de rodillas, o acostados, o inclinando la cabeza (cf. *Simpl.* 2,4; *en. Ps.* 140,18; *cura mort.* 5,7); o golpeándose el pecho, en actitud penitencial (cf. *s.* 67,1; *en. Ps.* 140,18); o levantando y extendiendo las manos, como signo de hacerse uno con Cristo crucificado y de ofrecimiento al Padre y a los hermanos a través de las buenas obras (cf. *en. Ps.* 62,13; 87,9; 118, s. 14,4; s. 342,1)... Cada cual debe elegir la postura que más le convenga en cada momento y en cada circunstancia para relacionarse con Dios conforme a las mociones interiores que lo estremezcan.

La relevancia de lo corpóreo en la oración no acaba aquí. El obispo de Hipona indica además la orientación del cuerpo cuando se ora, primando la costumbre de dirigirse hacia el Oriente, como señal de reconocimiento y de conversión (cf. *s. dom. m.* 2,5,18); la exteriorización de lo que se siente al orar, bien sea con el canto o la danza, bien con las lágrimas o los suspiros (cf. *s.* 22A,1; 311,7), pues por medio de todos estos fenómenos se expresa el deseo de orar que nos impregna—esto es orar con los ojos (cf. *en. ps.* 118, s. 20,2)— y se enardecen los afectos interiores, lo que quizá redunde en una mejor oración:

El hombre se estimula de este modo a orar y a gemir con más humildad y fervor. Y no sé cómo, cuando esos gestos del cuerpo no pueden hacerse sino con un movimiento interior del alma, el movimiento interior invisible que los ha hecho se aumenta con los mismos gestos exteriorizados de nuevo visiblemente; y, por lo mismo, el afecto del corazón, que ha precedido para que se hagan, crece, porque han sido hechos (*cura mort.* 5,7).

Tampoco deja al arbitrio los lugares y los tiempos. En cuanto a lo primero, se ha adelantado que debe tratarse de un lugar apacible, a lo que se une el hecho de que se respete dicho lugar como lugar de oración (cf. *reg.* 2,11)⁵². Por lo que atañe a lo segundo, en la *Regla* habla

⁵² En este aspecto recogido en la *Regla*, como explica Sánchez Carazo, ha de verse la seriedad e importancia que adquiere para san Agustín la oración personal, de modo que,

de «horas establecidas» para orar. Esto parece normal en un ambiente reglado, como es el monástico. No obstante, téngase en cuenta que la reserva de momentos exclusivos para la oración compete a todo cristiano. Así, comentado el salmo 50, señala tres momentos: la mañana, la tarde y ¿quizás la tarde-noche y la noche? (cf. *en. Ps.* 49,23); y, en sus indicaciones a Proba, señala la reserva de ciertos tiempos a la oración vocal (cf. *ep.* 130,9,18). Es revelador, en este sentido, que san Agustín flexibilice la duración de estos instantes a las circunstancias del orante, de modo que ni se fuerce ni se alargue innecesariamente la atención inexcusable para orar, ni se acorte el tiempo, si uno se encuentra a gusto en el encuentro divino (cf. *ep.* 130,9,19-20)⁵³.

Todos estos apuntes sobre, lo que podría considerarse, la carcasa de la oración, revelan un pensamiento bien afianzado en el obispo de Hipona: si la oración se considera lo más natural para el creyente, dado que la mueve el amor y la confianza depositada en el Padre; sin embargo, requiere de entrenamiento⁵⁴, porque, en cuanto viandantes (cf. *s.* 178,11), seres imperfectos, la oración languidece si no se anima el deseo (cf. *en. Ps.* 65,24) o se realiza de cualquier manera (cf. *en. Ps.* 85,7), y se enfrenta a serios obstáculos, como el aburrimiento o el tedio (cf. *en. Ps.* 106,6.11), la falta de coherencia entre pensamiento, dicción y praxis (cf. *mag.* 13,42), la dispersión y las distracciones (cf. *en. Ps.* 3,4; 37,11; 136,7; 145,6)... Sin esta ejercitación, «es difícil encontrar la oración oportuna entre una multitud de oraciones» (*en. Ps.* 85,7).

A veces estas interferencias sobrevienen por superficialidad interior; otras, por imposibilidad de encontrar los tiempos y lugares adecuados para ello, como le ocurre al obispo sobrecargado de tareas, motivo por el que pide a los fieles de Hipona que recen por él (cf. *ep.* 48,1). Aun con todo, no está mal recordar que las oraciones límpidas, sin

si alguien se acerca al oratorio, debe primar el deseo de este a cualquier otra intención ajena a la oración personal (cf. A. Sánchez Carazo, *Mendigo de Dios...* 19-20).

⁵³ Este es el contexto en el que san Agustín habla de la práctica de los padres del desierto de rezar con jaculatorias, como recurso destinado a mantener la atención, sin agotarla ni distraerla con grandes peroratas. Estas oraciones breves y densas no cansan, conservan la atención de los orantes y enardecen su deseo de orar, pues, al ser fácilmente recordables, quien ora puede interiorizarlas y suscitar sentimientos y afectos (cf. T. F. Martín, *Nuestro corazón inquieto. La tradición agustiniana*, Religión y Cultura, Madrid 2008, 77-80).

⁵⁴ Cf. G. Jonquières, *Fitness espiritual. Ejercicios para estar en forma*, Narcea, Madrid 2018.

distracciones, «son raras a muchos y frecuentes a pocos, pero no sé que alguno las pueda tener siempre» (*en. Ps.* 118, s. 29,1).

c) Encuentro apasionado y cordial

En tercer lugar, en este diálogo juegan un papel indispensable el deseo y los afectos, tal como se ha visto en el desarrollo anterior. En cuanto al primero, se puede decir que es la clave que posibilita que el arco de la oración se mantenga en pie y se perpetúe en el tiempo⁵⁵. En el discurso agustiniano, el deseo se relaciona con dos realidades estrechamente afines a la oración, como son el amor y el afecto (*cf. en. Ps.* 118,20,1) y la esperanza (*cf. en. Ps.* 39,3), ya que, si oramos, como ya se dijo, es porque esperamos en Dios, tenemos sed de él (*cf. ep.* 130,1,2; 130,14,27). Pero quizás es preciso ahondar más en esta idea⁵⁶.

Para san Agustín, la pregunta por la identidad personal, que tan ardientemente pide satisfacer en su oración al considerarse un enigma (*cf. conf.* 4,4,9; 4,12,22; 10,33,50), atiende al deseo de plenitud que todo ser humano ansía; es decir, el deseo le resulta connatural al ser humano en cuanto brota de la experiencia de inadecuación con uno mismo, de desfase, de carencia (*cf. en. Ps.* 118,8,4) y está vinculado con la inquietud, que siempre mueve a más, que siempre busca más (*cf. conf.* 1,1,1). Es debido a esta naturaleza del deseo, que anhela aquello de lo que aún se carece, por lo que ensancha al ser humano, lo lanza hacia adelante (*cf. en. Ps.* 39,3)⁵⁷.

Esta ilación del deseo con la creaturidad humana, con su tendencia al infinito, es la que lo torna el motor de la oración, por lo que se

⁵⁵ La teología contemporánea también presenta el deseo como la esencia de la oración. Más aún, explicita la necesidad de pasar de la necesidad, que es muchas veces la que motiva nuestra relación con Dios, al deseo, ya que aquella «repliega al sujeto sobre sí mismo y hasta lo bloquea en sí mismo; el deseo, por el contrario, lo abre y lo saca de sí mismo» (J. M.^a Castillo, *Oración y experiencia cristiana...* 223-224). El deseo muestra oblatividad, reconocimiento del otro como distinto de mí, lo que exige distanciamiento y conversión, e impide que se confunda a Dios con nuestras proyecciones humanas (*cf. Ibid.*, 222-231; J. A. Estrada, *Oración: liberación...* 101-112).

⁵⁶ *Cf.* D. I. Rosales, *Antropología del deseo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020.

⁵⁷ En estas líneas me centro brevemente en la dimensión activa del deseo. Pero ello no debe obviar su vertiente pasiva, en cuanto existe algo, o más bien Alguien, que lo atrae hacia sí: la inquietud no solo proviene del impulso propio, sino de la atracción de otro (*cf. en. Ps.* 38,6; *Io. eu. tr.* 26,2-5). Esta dimensión pasiva evidencia que el deseo es gracia, ya que lo inspira el mismo Dios (*cf. s.* 56,4).

debe orar con deseo (cf. *Io. eu. tr.* 86,3). Para san Agustín, la relación deseo-oración resulta intrínseca. Tan es así que, en cierta ocasión, llega a afirmar que nuestro deseo es nuestra oración, de modo que ejercitar el deseo implica practicar la oración y tornarla constante. En efecto, dado que ningún ser humano puede consciente, vocal y corporalmente orar sin interrupción y sin distracciones, como vimos, sí puede hacerlo interiormente a través del deseo, porque, al ser este connatural a la criatura, si siempre se anhela vivir junto a Dios, se haga lo que se haga, perseveraremos en la oración (cf. *en. Ps.* 37,14)⁵⁸. De ahí su rotundidad:

El deseo ora siempre, aunque calle la lengua. Si siempre deseas, siempre oras. ¿Cuándo se adormece la oración? Cuando se enfría el deseo (s. 80,7; cf. *en. Ps.* 37,14; 86,1).

En virtud de la inherencia del deseo y su importancia para el ser humano, puesto que es «el seno del corazón» (*Io. eu. tr.* 40,10)⁵⁹, uno de los cuidados principales de aquel es cultivarlo (cf. *ep. Io.* 4,6; *Io. eu. tr.* 18,7), porque cuanto mayor sea nuestro deseo, más capacidad generaremos en nuestro interior para acoger al que venga a él. En sus *Tratados al evangelio de san Juan*, enumera diversas formas de proceder a este ejercitamiento: la Escritura, la vivencia en comunidad, la celebración de los sacramentos, el cántico de la salmodia, la memoria⁶⁰ y, cómo no, la oración (cf. *Io. eu. tr.* 40,10; *ep.* 130,9,18), sobre todo la de petición.

No extraña que gran parte de la reflexión sobre la ligazón existente entre deseo y oración se halle en este último contexto, porque ese vínculo es bidireccional: no solo el deseo fomenta la oración, sino que esta

⁵⁸ Subrayo el adverbio *siempre*, porque san Agustín no es un iluso, y es consciente de que no todo deseo es oración: solo si se desean los bienes eternos y al mismo Dios (cf. *en. Ps.* 39,7; 55,17; 34,1,12), entonces habrá oración; pero si albergamos en nuestro corazón deseos desordenados (cf. *lib. arb.* 1,4,10; *conf.* 8,10,24), entonces no. Como buen orador, sustenta su razonamiento con ejemplos sencillos, pero certeros, como el de desear la muerte de los enemigos (cf. *en. Ps.* 37,14).

⁵⁹ Por ello, algunos autores plantean que la interioridad resulta necesaria a la oración en virtud de su relación con el deseo (cf. M. Belda Plans, «San Agustín, maestro de oración continua»: *Revista Agustiniana* 183 (2019) 472-475).

⁶⁰ La referencia a la memoria nos trasporta a la clave elpídica del deseo. El Hiponense subraya la conexión existente entre memoria y promesa. Por medio de la primera el ser humano mantiene presente la segunda con su plusvalía, presencia que acrecienta el anhelo de llegar a Dios (cf. *conf.* 4,5,10), dado que el término de nuestro deseo es Dios, que se nos ha prometido (cf. *en. Ps.* 42,2; 118, s. 15,1; 118, s. 20,2).

alienta y ensancha aquel. De hecho, el Hiponense explica la paciencia de Dios y su aparente silencio e inacción a la hora de otorgar lo que le pedimos como la querencia de aquel de ejercitar el deseo, de forma que este se acrecienta y en ningún momento se adormezca. En su aparente silencio, Dios no nos niega su favor ni se desentiende de nosotros; difiriendo lo pedido, potencia el deseo (cf. s. 77A, 1; 306C,8). Así, pues, las peticiones, además de ayudar a conocernos y sondear mejor lo que necesitamos (cf. *ep.* 130,9,18), aumenta nuestro deseo, haciéndonos más aptos para recibir lo que se nos va a dar, que no cabe duda de que es algo grande (cf. s. 306C,8; *ep.* 130,8,17; s. *dom. m.* 2,3,14).

Por lo que respecta a los segundos, es algo que se deriva tanto de la gratuidad como del ubicarse la oración en el aposento, en la urdimbre afectiva del ser humano, tal como se desprende de que la identidad de este acontezca en su corazón (cf. *conf.* 10,3,4), con lo que el ser humano se define por lo que ama (cf. *ep. Io.* 2,14; *conf.* 3,1,1). El encuentro orante es, por tanto, un diálogo amoroso⁶¹.

Por ello no distorsiona esta lógica la personificación a la que es sometido el corazón en el pensamiento agustiniano⁶². El corazón ve, oye y juzga las realidades sensibles y se eleva a las eternas (cf. *Io. eu. tr.* 18,10) y, sobre todo, tiene boca y lengua, con las que invoca, gime, desea, anhela, clama (cf. *en. Ps.* 125,8). Son múltiples los lugares, la mayoría aludiendo al juicio de Susana (cf. *Dn* 13,35.42-44), en los que san Agustín reitera la idea de que es el corazón el que clama; que la boca interior del corazón emite una voz escurridiza para los oídos humanos, pero que Dios escucha:

El clamor a Dios no es con la voz, sino con el corazón. Hay muchos que sin mover los labios claman con el corazón; y muchos que, gritando con la boca, no han podido alcanzar nada, porque su corazón estaba de espaldas a Dios. Tú, si clamas, clama en tu interior, que es donde Dios oye (*en. Ps.* 30,II, s. 3, 10; cf. 3,4; 34,2,5; 102,2; 125,8; 137,2; 141,2; s. 156,15; 357,4).

⁶¹ Afirma J. M.^a Castillo a este respecto: «La oración tiene su consistencia, su ámbito propio y su caldo de cultivo en el espacio afectivo que todo hombre construye en torno a sí» (*Oración y existencia cristiana...* 222). Sobre la oración como experiencia afectiva, cf. *Ibid.*, 111-114; X. Quinzá Lleó, *Volver a la escuela del don*, Paulinas, Madrid 2015, 58, 80.

⁶² Cf. N. Sánchez García, *Aproximación al concepto corazón en la antropología cristiana*, Tesis doctoral inédita, Universidad Católica de Valencia, Valencia 2015, 64-104. Sobre la personificación del corazón y la oración en la teología actual, cf. J. M.^a Castillo, *Oración y existencia...* 94-97.

En el corazón se forjan los afectos, de los que brota el cariño, y donde se generan los sentimientos (cf. *en. Ps.* 118, s. 2,1). Son ellos el clamor del corazón, y es con ellos con los que se trenza la oración (cf. *en. Ps.* 118, s. 29,1; 119,9). En cierta ocasión, san Agustín explica este hecho con la antítesis de que la auténtica oración se realiza de forma callada, mas no calladamente: lo primero, referido a las palabras (se ora en silencio); lo segundo atañe a que, en silencio, clama el afecto (cf. *conf.* 10,2,2; *en. Ps.* 3,4).

Ahora bien, al expresarse en estos términos, el Hiponense no aboga por un sentimentalismo en la oración. Una cosa es fomentar una oración afectiva, atendiendo a la empatía, a la vertiente emocional del ser humano, a los vínculos interpersonales..., y otra muy distinta circunscribirla a nuestros estados de ánimo o reducirla a una simple relación romántica. Con acierto, amparado en una breve oración agustiniana inserta en el *De Trinitate*: «Haz que me acuerde de ti, te comprenda, te ame» (*trin.* 15,28,51), Pío de Luis expresa que, para san Agustín, la oración consiste en hacer memoria de Dios en nuestra vida, comprender sus designios a fin de aceptarlos e insertarnos en ellos, y establecer una relación afectiva con Dios⁶³. Las tres facultades implicadas (memoria, entendimiento y voluntad) se vinculan con el corazón, es decir, con la dimensión espiritual del ser humano y, en cuanto tal, implica el resto de dimensiones que lo constituyen. Por ello, en este clamor del corazón que es la oración, están presentes los afectos, mas también el razonamiento, en cuanto el pensamiento (*cogitatio*) se genera en el interior del ser humano (cf. *en. Ps.* 141,2)⁶⁴, y la voluntad, que ama.

4. DIME CÓMO ORAS Y TE DIRÉ CÓMO VIVES

Esta oración en absoluto sentimentalista se ve ratificada por otro hecho, intuido por van Bavel⁶⁵: la relación establecida por el obispo de Hipona entre oración y amor efectivo (no solo afectivo), constatable en una veracidad y sinceridad existenciales (cf. *en. Ps.* 118, s. 29,1). Otros autores afirman que «el tratamiento agustiniano de la oración

⁶³ Cf. P. de Luis Vizcaíno, «Dimensión trinitaria... 65.

⁶⁴ Cf. M. Belda Plans, «San Agustín... 471.

⁶⁵ Cf. T. van Bavel, *Cuando tu corazón ora...* 82-87.

implica que ser hombre no significa simplemente rezar, sino vivir de forma que la propia vida llegue a ser oración»⁶⁶.

Por una parte, para expresar esta coherencia existencial, san Agustín subraya la correspondencia que debe existir entre la boca exterior y la interior. Por ello, invita a quienes integran sus comunidades monásticas a que sientan en el corazón lo que profieren los labios (cf. *reg.* 2,11), y a los creyentes de Hipona les exhorta a que no incurran en desavenencias entre lo que recitan los labios y lo que siente el corazón (cf. *en. Ps.* 39,16; 18, s. 2,1).

Esto adquiere un relieve especial en su polémica antipelagiana, tal como muestra, una vez más, Mt 6,12-13. Llama hipócritas a quienes afirman que tienen pecado cuando consideran que carecen de él, de modo que falta la verdad tanto en la boca como en el corazón (cf. *en. Ps.* 118, s. 2,1). Por el contrario, exhorta a los cristianos de su diócesis a vivir conforme a tal petición, lo que implica abstenerse de pecar gravemente, e incluso, en la medida de lo posible, levemente, y perdonar a quienes han pecado contra ellos (cf. *s.* 181,8)⁶⁷.

Pareciera que este enunciado reduce la cuestión a una congruencia entre pensamiento y palabra, nexo requerido en momentos como los actuales⁶⁸. Sin embargo, para el Hiponense, denota una verdad más profunda: la de adoptar un estilo de vida y unas costumbres acordes con lo expresado por la boca, pues esta habla de lo que abunda en el corazón (cf. Lc 6,45). Así, en cierta ocasión, asegura que clama y canta a Cristo quien vive según Cristo o el evangelio; esto es: quien ama a Dios y al prójimo (cf. *s.* 33,5; 88,12). Por el contrario, maldice a Dios quien lo bendice con los labios mientras se opone a él con su vida (cf. *en. Ps.* 49,23). La coherencia a la que se refiere san Agustín, por tanto, es una coherencia integral, en la que «no solo alaben a Dios la lengua y la voz, sino también vuestra conciencia, vuestra vida y vuestros hechos» (*en. Ps.* 148,2; cf. 149,1).

⁶⁶ M. W. Knotts y A. Dupont, «¿Por qué orar?... 180.

⁶⁷ Tanto en este sermón como en *ep. Io.* 7,1, se subraya el aspecto jurídico de la oración, en tanto en cuanto en ella el ser humano pacta con Dios que, para que se nos perdonen los pecados, hemos de perdonar a quien nos ha ofendido.

⁶⁸ Desde la tradición oriental, Rupnik reclama la necesidad de pensar orando y de orar pensando, dado que uno de los problemas actuales es el divorcio existente entre pensamiento y oración (cf. M. I. Rupnik y M. Campatelli, *Veo una rama de almendro. Reflexiones sobre la vida consagrada*, San Pablo, Madrid 2015, 265).

Desarrolla dicha coherencia con la sugerente intuición del cántico nuevo, que ha dado pie a V. Grossi a plantear la antropología del ser humano musicalizado⁶⁹. Para entender mejor su razonamiento, atendamos al contexto en el que surge dicha intuición, que no es otro que su contacto, durante su estancia en Milán, con la tradición ambrosiana, en la que se cantan los salmos. El Hiponense aduce que estas oraciones eclesiales se denominan así porque «se cantan acompañadas del salterio» y han sido compuestas para ser cantadas (cf. *en. Ps.* 4,1; *s.* 22A,1). Asimismo se refiere a los himnos, que «son cánticos de alabanza a Dios», siendo, por tanto, sus características la alabanza, dirigida a Dios y cantada (cf. *en. Ps.* 72,1). De ambas piezas oracionales colige la ligazón existente entre canto y oración, que sintetiza al exclamar: «Cantando hemos orado, orado hemos cantado» (*s.* 342,1).

Para san Agustín, empero, no cualquier canto resulta auténtico. En todo canto se diferencian dos aspectos: la belleza estética de la melodía y su interpretación, y la implicación vital del cantor en lo que canta⁷⁰. Pues bien, para él, un salmo o un himno se cantan bellamente cuando el cantor los canta percibiendo lo mucho que se le ama y responde a dicho amor primero obrando en consecuencia; o sea, amando y haciendo el bien. El obispo de Hipona concreta este canto así interpretado en el cántico nuevo, que es el que aúna canto, música y vida; o, lo que es lo mismo, voz, corazón y costumbres (cf. *s.* 34,3,6; *en. Ps.* 39,4; 66,6; 32,II, *s.* 1,5).

Por alusión a la música, el obispo de Hipona interpreta de una manera peculiar los distintos instrumentos con los que se acompaña el canto de los salmos o de los himnos. Más allá de la descripción física del instrumento (cf. *en. Ps.* 56,16), interesa aquí su simbolismo y su aplicación existencial. Amén de su significado cristológico⁷¹, san Agustín relaciona el salterio y la cítara con las buenas obras; concretamente con un arpa de diez cuerdas, metáfora de los diez mandamientos. Así, toca el salterio quien cumple los mandamientos (cf. *s.* 9,5,6;

⁶⁹ Cf. «La oración de los salmos y afectividad»: *Augustinus* 246-247 (2017) 490-492.

⁷⁰ Cf. M. Sánchez Tapia, «La oración de agradecimiento en los *Sermones* de san Agustín»: *Ciudad de Dios* 218 (2005) 372. Téngase en cuenta que el aspecto estético, aunque importante, es secundario, dado que el fin de nuestra oración es Dios, no nuestro canto. Focalizar todo en la belleza del canto sería alabarnos a nosotros mismos, no alabar a Dios (cf. *s.* 34,3,6).

⁷¹ Para el obispo de Hipona, el salterio alude a los milagros, es decir, a la divinidad de Cristo; la cítara, a sus padecimientos, o lo que equivale a decir a su humanidad; y el tímpano o tambor representa al Crucificado en la cruz (cf. *en. Ps.* 56,16; 33, *s.* 1,9; 149,8).

en. Ps. 146,16; 91,3.5), más aún, quien imprime la ley de Dios en su corazón (cf. *en. Ps.* 85,10), quien responde con «obras corporales a la predicación de la palabra de Dios» (*en. Ps.* 80,5) —en perfecta clave dialógica—, quien vive para gloria de Dios (cf. *en. Ps.* 67,5); quien hace concordar y acompasa las palabras con las buenas obras (cf. *en. Ps.* 149,8; basado en Mt 25,31-46), el amor a Dios y al prójimo (cf. *s.* 33,5; *en. Ps.* 146,2; 119,9), la alabanza a Dios con el honrarse mutuamente los seres humanos (cf. *en. Ps.* 150,8). Cantar el cántico nuevo, por consiguiente, se corresponde con vivir el mandamiento nuevo del amor (cf. *s.* 336,1; *en. Ps.* 149,1; 95,2). En escueto aforismo agustiniano: «Lo que hagas, hazlo bien» (*en. Ps.* 34,II,16; cf. *s.* 102,2). Por ello, cuando el ser humano actúa así, él mismo se convierte en instrumento de alabanza (cf. *en. Ps.* 150,8), en oración, en culto agradable a Dios, según la enseñanza paulina (cf. Rom 12,1).

Debido a esta coherencia existencial, para san Agustín, solo canta el cántico nuevo el ser humano nuevo, aquel que se deja renovar por las aguas bautismales, de modo que vive lo que luego expresará en su oración. El ser humano viejo es el que sostiene en sí los mandamientos, es decir, el que los cumple por temor al castigo y no por amor a la justicia (cf. *s.* 9,7,8). Por ello, al intentar cantar el cántico nuevo, tal ser humano tan solo canta la literalidad del salmo, sin otorgarle su sentido, que es el de cantarlo con el amor que por el Espíritu se nos ha dado. Por el contrario, el ser humano nuevo, que vive la vida nueva de Cristo, que suspira por Dios, que lo ama «sin esperar recompensa» (cf. *s.* 22 A,1; *en. Ps.* 39,13), sí puede cantarlo con el espíritu nuevo. Así, salmodia correctamente quien guarda la coherencia implicada por el cántico nuevo, porque eso significa que lo que mueve al cantor, como decía Jeremías, es un corazón de carne, no de piedra (cf. *en. Ps.* 91,3.5)⁷². Clara resulta su explicación del cántico del aleluya, en este sentido:

Alabemos al Señor, hermanos, con la vida y con la lengua, de corazón y de boca, con la voz y con las costumbres. Dios quiere que le cantemos el Aleluya de forma que no haya discordia en quien le alaba. Comiencen, pues, por ir de acuerdo nuestra lengua y nuestra vida, nuestra boca y nuestra conciencia. Vayan de acuerdo —digo— las palabras y las costumbres (*s.* 256, 1).

⁷² Sobre el paso del Dios de la ley al de la gracia, y una correcta comprensión del paso de la confianza al temor, cf. J. A. Estrada, *Oración: liberación...* 163-180.

Estas exhortaciones sobre el cántico nuevo dejan cuatro aspectos reseñables para nuestro tema. Por una parte, el papel del júbilo y de la alegría en la oración. El cántico nuevo no se canta de cualquier manera, sino jubilosamente. San Agustín ha interiorizado que quien ama lo hace con alegría, como deriva del hecho de no obrar por temor (cf. *en. Ps.* 91,5; 150,8). Así se constata, sobre todo, en la alabanza, que se realiza con alegría, con gozo, «porque a quien alabo lo amo gratuitamente» (*en. Ps.* 53,10; cf. 134,11).

En segundo lugar, la condición peregrina del orante. Aunque este cante el cántico nuevo, que es propio de la pascua, del ser humano nuevo que se ha dejado transformar por el agua y el Espíritu, tal como se desprende de su referencia al aleluya, lo canta aún como viandante (cf. *s.* 256,3; 66,6). Por ello, el cántico nuevo aviva tanto el amor como el deseo de alcanzar la vida eterna (cf. *en. Ps.* 86,1; 149,1; *s.* 22 A,1), que es la única petición necesaria que se debe contener en nuestra oración (cf. *en. Ps.* 59,7; *s.* 80,7; *ep.* 130,6,12-7,14). Esta referencia escatológica le permite remarcar una vez más la ministerialidad del cántico exterior, que excita el interior y la coherencia existencial (cf. *en. Ps.* 147,5).

En tercer lugar, la relación del cántico nuevo con el desarrollo de una vida nueva es motivo para expresar que el creyente puede orar sin interrupción, como pide el apóstol: amando se perpetúa la alabanza a Dios en el tiempo, ya se duerma, ya se descansa (cf. *en. Ps.* 146,2), ya se trabaje, porque en el fondo se trata de adoptar una existencia orante. De esta manera, el ejercicio de la caridad perpetúa en el tiempo el «clamor del corazón» (*en. Ps.* 37,14). Esta alusión de poder orar mientras se duerme, se descansa o se trabaja, permite situar las relaciones contemplación y apostolado, tan traídas y llevadas, sobre todo en los ámbitos monásticos y latinoamericanos postconciliares⁷³.

Habitualmente se interpreta el pasaje lucano de Marta y María (cf. Lc 10,38-42) como una disociación entre ambas actividades, apostándose por la contemplación. Sin profundizar en la exégesis agustiniana del texto, referida en múltiples lugares de sus obras, tan solo constato

⁷³ Sobre la circularidad, o la unidad dialéctica, entre oración y compromiso cristiano de fe, cf. J. M.^a Castillo, *Oración y experiencia cristiana...* 170; M. Herráiz, *La oración...* 60-80; AA. VV., *Oración cristiana y liberación*, DDB, Bilbao 1980; S. Galilea, *Contemplación y apostolado*, Paulinas, Bogotá 1973; J. A. Estrada, *Oración: liberación...* 259-276; X. Pikaza, *Para vivir...* 196-220; T. Merton, *Acción y contemplación*, Kairós, Barcelona 1982.

que san Agustín no incurre en dicha separación, como tampoco lo pretende el evangelista. La perícopa evangélica le da pie a referirse a tres géneros de vida, como son el activo, el contemplativo y el mixto, que es algo bien diferente (cf. *ciu.* 19,19).

Igualmente, hacia el 398, en una carta dirigida al presbítero Eudoxio, abad del monasterio de Cabrera (en la isla de dicho nombre en el mar Tirreno), y a los que convivían con él, caracterizados por su ascetismo monástico, tras mostrar su amor por la contemplación, el Hiponense les recomienda, en el contexto más amplio de las relaciones entre vida monástica e Iglesia local, que no antepongan la «contemplación a las necesidades de la Iglesia» (*ep.* 48,2)⁷⁴.

Dos años más tarde, reprende a ciertos monjes de las cercanías de Cartago, que oponen las prácticas oracionales al trabajo manual, amparados en el consejo paulino de 2Tes 3,10 (cf. *op. mon.* 1,2). En este sentido, el pensamiento del Hiponense es palmario:

El cantar himnos santos es perfectamente compatible con el trabajo manual; es dulcificar el mismo trabajo con un ritmo de cadencia divina (*op. mon.* 17,20)⁷⁵.

De estos tres ejemplos se colige que, para san Agustín, no existe una contraposición entre ambas dimensiones de la vida, porque la vida ha de desembocar en la oración y la oración, mover la vida⁷⁶. Como bien recuerda a los monjes de Cabrera, se trata de opciones de vida conforme al establecimiento de una jerarquía de valores. El anteponer no conlleva oponer un valor a un contravalor, sino acoger ambos valores conforme a un orden, que dependerá de la opción vital asumida. Esto adquiere un subrayado especial al constatar que, en sus referencias monásticas a esta reflexión, san Agustín estructura la vida contemplativa en torno a la actividad propia del día a día de los monjes. Por tanto, se

⁷⁴ Cf. P. de Luis Vizcaíno, «Estructura de la Regla de san Agustín (V)»: *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 5-6, 12-14.

⁷⁵ Según V. Grossi, esta polémica «le hace proponer la unicidad de la modalidad de orar de todos los cristianos, que tiene su marco de referencia en la celebración eucarística» (V. Grossi, «La oración cristiana como eucaristía... 485).

⁷⁶ Desde la tradición oriental, Rupnik resulta más rotundo, ya que, para él, «si un monje reza solo cuando está erguido en oración, entonces no reza en absoluto (...). ¿La oración no es, en su sentido más profundo, un estado, más bien que una actividad? Para vivir en oración continua no es necesario recitar plegarias sin parar, sino permanecer en un estado de oración que se prolongue también cuando la repetición se interrumpe» (M. I. Rupnik y M. Campatelli, *Veo una rama...* 287, 289-290).

puede orar mientras se trabaja, se puede trabajar mientras se ora, pues se ha de procurar que toda nuestra vida, a través de un deseo despierto y un amor inmarcesible, se torne orante, contemplativa; pero siempre se han de salvaguardar unos momentos para ese recogimiento especial en el aposento interior que faciliten el encuentro amoroso con Dios, como sugiere el que se precisen momentos y espacios apropiados para ello (cf. *ep.* 130,9,18; *reg.* 2,11)⁷⁷. Y, si esto no se pudiera dar, por los azares del ministerio, que unos miembros del Cristo total oren por los otros, como pide el Hiponense a los monjes de Cabrera.

Por último, aunque a manera de apunte, no está de más subrayar la incidencia social de la oración. Esta queda implícita en el desarrollo del cántico nuevo y, por consiguiente, en el cumplimiento, por amor, tanto de los mandamientos como del mandato evangélico. Mas destaco que san Agustín relaciona la pureza de corazón, condición indispensable para la oración, con la práctica de la justicia, «ya que con esta finalidad es invitado Dios a habitar en el alma», se supone, cuando se ora (cf. *s. dom. m.* 2,5,18). Asimismo, la oración genera una nueva vivencia comunitaria, porque experimentar a Dios como Padre conlleva considerar al otro hermano y erigir estructuras sociales consecuentes con esta nueva ontología fraterna. De ahí la frase que dirige a los donatistas, más concretamente al obispo Emérito, si realmente se ora el Padrenuestro: «Recíbeme como hermano, para que juntos oremos al Padre» (*s. Caes. Eccl.* 4; cf. *s. dom. m.* 2,4,16).

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas nos hemos acercado someramente a la vivencia y a la doctrina agustinianas sobre la oración. Se ha intentado seguir una lógica, que estimamos hace justicia a lo personalizado por el obispo de Hipona: la experiencia que se tiene de Dios resulta capital a la hora de comprender qué sea orar y cómo orar, así como la oración refleja cuál es nuestra imagen de Dios. Existe una correspondencia entre ambas realidades que no se puede opacar. Asimismo, la oración

⁷⁷ La espiritualidad contemporánea, incluso la proveniente de ámbitos más apostólicos e implicados socialmente, ponen de manifiesto que todo puede conducir a la experiencia de Dios, aunque no todo ha de considerarse comunicación amorosa con él, al tiempo que subrayan que, sin dicha comunicación u oración, la vida y la consiguiente praxis pierden densidad y se trivializan (cf. M. Santos, «¿También vosotros... 249; J. Sobrino, *Jesucristo liberador...* 185).

nos configura como cristianos, en el sentido de que nos mueve a vivir conforme al espíritu de ese Dios y trasluce si realmente vivimos como tales. De este modo, la oración se erige para san Agustín en criterio de ortodoxia y de ortopraxis en una época convulsa política, social y eclesialmente.

En ellas se ha percibido, igualmente, su riqueza, la multiplicidad de matices que considera: la necesidad de su cultivo, la importancia de la convicción interior, la sacramentalidad de la expresión, la diversidad de modalidades oracionales, la relevancia de la corporeidad, las interrelaciones establecidas... De esta manera, se advierte el calado integral y holístico de la reflexión agustiniana, de modo que todo se halla interconectado, porque todo remite a la necesaria armonía que ha de caracterizar al ser humano, a la sociedad y a la Iglesia.

No menos clara ha quedado la actualidad de dicho discurso. La densidad teológica del tema estudiado, poniendo de manifiesto la conexión inherente entre oración y vida teológica, es una muestra de ello. De igual forma, aspectos más puntuales como el alcance del deseo, de la afectividad y de la corporeidad, las anotaciones con las que contextualiza una correcta oración de petición, la demanda de la coherencia entre contemplación y acción, al tiempo que la reivindicación de lugares y tiempos específicos para el cultivo del encuentro personal con aquel a quien nos confiamos... denotan que el magisterio agustiniano sobre el tema estudiado sigue vigente en el tiempo.

Finalmente, en el decurso de lo dicho se advierte cómo san Agustín hace suyas las consignas que sobre la oración dirige el Maestro a sus discípulos, al tiempo que prosigue en la senda abierta por estos y que ha llegado hasta él por medio de las Escrituras y de los ejemplos de creyentes como santa Mónica, san Ambrosio, Ponticiano... El obispo de Hipona experimenta, como Pablo, que, una vez convertido, su vida ha dejado de ser suya, pasando a ser de Cristo, algo que solo se existencializa si toda ella se torna un continuo cántico de alabanza, acción de gracias, súplica o gemido al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

ORACIÓN Y ESPERANZA

DRA. D^a M^a INMACULADA MORENO RODRÍGUEZ
Profesora de Bachillerato y experta en Teología Espiritual

RESUMEN:

El presente estudio aborda la relación entre la oración y la esperanza. Parte de la Biblia viendo la tensión de esperanza en la que vivía el Pueblo de Israel y como consecuencia la expresión de esa esperanza en la oración. Los datos que aporta llevan a expresar la relación entre oración y esperanza como un proceso cuyo dinamismo parte del deseo y lleva a la búsqueda del Dios Trinitario, de tal forma que el orante va siendo purificado y ensanchado. Esta purificación y ensanchamiento se produce en el entendimiento del orante por fe, en la memoria, en esperanza y en la voluntad en caridad, estableciéndose así la conexión en el ejercicio de la oración de las tres virtudes teologales. De esta manera el orante va siendo divinizado, brotando de él la alegría y una comprensión existencial del sentido último de las cosas. En la oración del que espera destacan la dimensión escatológica y eclesiológica. Por último, se hace una lectura del Magnificat en clave de esperanza.

Palabras claves: Oración, esperanza, Trinidad, fe, caridad, purificación, ensanchamiento, María.

ABSTRACT:

This study explores the intricate relationship between prayer and hope. Drawing inspiration from the Bible, we delve into the tension of hope that characterized the lives of the Israelites and the subsequent expression of this hope in prayer. Our analysis reveals a dynamic process where prayer originates from desire and culminates in the pursuit of the Trinitarian God. This transformative journey leads to the purification and broadening of the prayerful individual. This purification and broadening manifest in the prayerful person's understanding through faith, memory, hope, and charity, thus integrating the three theological virtues into the prayerful experience. As a result, the prayerful individual undergoes a process of divinization, experiencing joy and a profound understanding of life's ultimate meaning. The prayers of those who wait are particularly marked by eschatological and ecclesiological dimensions. To illustrate this, we conclude with a reading of the Magnificat through the lens of hope.

Main arguments: Prayer, hope, Trinity, faith, charity, purification, broadening, Mary.

1. INTRODUCCIÓN

No deja de ser apasionante el tema que nos ocupa, por la amplitud de miras que proyecta. La oración es el motor de la vida cristiana porque sólo desde ese diálogo íntimo con Dios se puede crecer en relación con Él y hacer vida aquello que se experimenta. En la oración se es transformado en el Hijo para poder ser «otros Cristos» porque Cristo vive en cada persona. Por la oración el hombre es deificado y crece en la unión con el Hijo. De este modo hay una corriente de gracia que recibe a través de la oración y que irrumpe en todas las dimensiones de su existencia. La oración implica una relación personal, de un «yo» con un «Tú», que es Trascendente e Inmanente a la vez, que sobrepasa, sublime e inabarcable, el tres veces Santo y a la vez cercano. El orante se posiciona ante Él, partiendo de su pequeñez, y sin embargo se le da el regalo de establecer una relación de amor con quien ha tomado la iniciativa, para que pueda ser posible este encuentro, el de Dios con el hombre¹. Por ello la oración es un don de Dios, porque esto es lo que el orante hace: elevar el alma a Dios de tal forma que reconociendo lo que es, pobre criatura suya, pero a la vez amada y redimida en el Hijo, pone toda su persona en sus manos. ¡Qué bien define Santa Teresa este diálogo en esa conocida frase de que la oración es hablar de amistad con quien sabemos nos ama!². Siendo así la oración es la forma de comunicarnos con Dios. Como en toda comunicación hay un emisor, Dios y el hombre como receptor, entendida en un primer nivel, porque

¹ Santa Teresa de Jesús señala la necesidad de la humildad para crecer en los caminos de la oración: «Porque todo este edificio-como he dicho- es su cimiento humildad, y si no hay ésta muy de veras, aún por vuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo». SANTA TERESA DE JESÚS, «Moradas del castillo interior», en ID., *Obras Completas*, BAC, Madrid 1986, 580. «La humildad es una disposición necesaria para recibir gratuitamente el don de la oración». AA.VV., *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1993, núm. 2559.

² SANTA TERESA DE JESÚS, «Libro de la Vida», en ID., *Obras Completas*, o.c., 61.

Dios va por delante del hombre en esta comunicación auxiliándolo con su gracia. La persona que de veras desea tener esta comunicación con Dios focaliza todo su empeño, sus fuerzas, sus capacidades, su ser, en esta acción. Se puede decir que esta es una fase más ascética de la oración en la que entran en juego las virtudes especialmente las teologales, aquellas que tienen como origen, motivo y objeto a Dios Uno y Trino. En este sentido la oración es un ejercicio teologal.

Las virtudes son hábitos que por la gracia capacitan para obrar en reciprocidad a la acción de Dios³. Dios se da al hombre en la oración y éste por las virtudes quiere responder a esa gratuidad de Dios. En concreto la esperanza y la oración están esencialmente implicadas puesto que la oración es la exteriorización y manifestación de la esperanza ya que la acción de «ponerse a orar» implica esperar en Alguien, a quién va dirigida esa oración. Esta virtud es necesaria para que pueda haber una oración constante y fervorosa⁴. Una de las maneras para disponerse a orar, para acoger esa gracia, es la de desear la presencia de Dios, escucharle, estar con Él y esto es, entre otras cosas, la esperanza, virtud que hace orar a la persona expectante en la tensión de la Presencia del Dios ardiente que se desea y que cuya intensidad de cercanía en el orante se hace siempre insuficiente, dejando al alma en un constante gemido de plenitud. De esto se trata en esta conferencia, de vislumbrar conexiones entre oración y esperanza⁵.

2. BASE BÍBLICA

Toda la Sagrada Escritura está preñada de tensión de esperanza. En el Antiguo Testamento se habla de esperanza desde el momento en el que Dios condena a la serpiente diciéndola que pondría enemistad entre ella y la mujer entre su linaje y el suyo hasta que la mujer le

³ D. MONGILLO, «Vida teologal», en L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO-N. SUFFI (Dirs.), *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 1736. El *Catecismo de la Iglesia Católica* en el número 1803 dice que «la virtud es una disposición habitual y firme a hacer el bien. Permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma» en *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, o.c., 408.

⁴ Cf. J. DE VILLARES, *La oración cristiana*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1957, 90.

⁵ Tomo el sentido de la oración en su esencia, en lo que significa la actitud de quien ora y la acción de Dios sobre el orante más allá de las expresiones o formas de oración, pudiéndose aplicar a todas ellas aunque en el caso de la alabanza referida a la oración del *Magnificat* matizaré algunos aspectos.

pisotearía la cabeza (cf. Gn 3,15)⁶. Es esa promesa que se renueva con Abraham, con la que comienza verdaderamente la historia de la esperanza bíblica. El sacrificio de Abraham al entregar a su hijo Isaac es un verdadero ejemplo de fe pero también de esperanza en esa promesa de Dios (cf. Gn 22,1-18). El pueblo de Israel camina por el desierto esperando llegar pronto a la tierra prometida aquella que «mana leche y miel» (cf. Ex 3,8.17). La entrada procesual en la Tierra prometida en la época de Josué y de Jueces parece que queda asentada en la etapa de la monarquía, especialmente en la etapa davídica. Pero los acontecimientos se van sucediendo y a través de ellos Dios les va hablando de una esperanza que no ha de estar puesta en la realidad terrena sino solo en Él. Ante los hechos que vivieron como la división del Reino en época de Roboam o el destierro, Israel tiene la tentación de perder la esperanza, así ante la visión que nos presenta Ezequiel de los huesos secos, dice: «se ha desvanecido nuestra esperanza» (Ez 37,11). El «Libro de las Lamentaciones» habla igualmente en este sentido ante la ruina de Jerusalén: «Me digo: ¡ha fenecido mi vigor, y la esperanza que me venía de Yahvé!» (Lam 3,18). Sin embargo, resuena otro sentido de la esperanza que se va abriendo en medio de los acontecimientos adversos, porque Dios a pesar de las dificultades no ha abandonado a su pueblo. Los profetas mantienen esa tensión de esperanza sin negar la realidad en la que vive sumergido Israel. Es una nueva esperanza, hablan de paz, salvación, luz, de renovación. De este modo el profeta Jeremías dice: «saciaré de enjundia a los sacerdotes, mi pueblo se hartará de mis bienes» (Jr 31, 14). Anuncian aquel día en el cual habrá una renovación de los corazones (Ez 36, 26). Se da esta conciencia en una esperanza colectiva como pueblo, pero que empieza por la renovación personal. Además, es una esperanza que va más allá de la muerte que ni ésta si quiera la puede arrebatar (Dn 12,9; 2M 7). De esta manera la esperanza se hace personal y se orienta al mundo venidero «aunque la gente pensaba que eran castigados, ellos tenían total esperanza en la inmortalidad» (Sb 3,4). Tanto la cuestión personal sobre el futuro después de la muerte, como la renovación de los corazones como base para la supervivencia de Israel, adquieren su sentido en la esperanza mesiánica. Job en medio de sus sufrimientos exclama: «Yo sé que vive mi Defensor, que se alzaré el último sobre el polvo»

⁶ Utilizo las abreviaturas y referencias bíblicas siguiendo la *Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2009.

(Jb 19,25). La experiencia de ser «defendido» mira al «Defensor», de esta forma tenemos las profecías mesiánicas de «Aquel que ha de venir» (Lc 7,20), y que sería luz para los gentiles: «Te voy a hacer luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra» (Is 49,6), porque «Él será la paz» (Mi 5,4).

La oración es expresión de lo que se vive. Así Israel, expresa su gemido de esperanza en la oración. Prueba de ello se encuentra en los salmos. Destacan a modo de ejemplos algunos de ellos. El salmo 123, que data de los tiempos siguientes a la vuelta del destierro o de la época de Nehemías cuando la comunidad sufría el desprecio de los paganos, es un verdadero clamor lleno de esperanza: «A ti levanto mis ojos, /tú que habitas en el cielo./Lo mismo que los ojos de los siervos/ miran a la mano de sus amos,/lo mismo que los ojos de la sierva/miran a la mano de su señora,/nuestros ojos miran a Yahvé, nuestro Dios,/ esperando que se apiade de nosotros». Es una oración hecha desde lo hondo, frente a una situación difícil el salmista ora sabiendo que Dios no le ha abandonado, suplicando una respuesta, una luz. El salmista ora con una densidad de sentimientos y de expectación clavando su mirada en Dios con esa preciosa imagen, la del siervo, que pone sus ojos en su señor. Parece estar pasando una situación de dificultad y ante ello, se agarra a Dios, su esperanza. Sus ojos están fijos en su Señor, porque reconoce que Dios es Señor, su Señor y que él es simplemente su siervo. Si Dios es Señor puede cambiar las cosas, de este modo el salmista comprende el poder de Dios como Señor y a la vez, su pequeñez. Porque el objeto y el fin de la esperanza es Dios tal como dice el salmo 71,5: «porque tú eres mi esperanza, Señor, mi confianza desde joven Yahvé». Y en el versículo 14 de dicho salmo dice: «pero yo esperaré sin cesar, reiteraré tus alabanzas». Vemos que en este caso vincula la esperanza a la alabanza, es decir que en la oración sabe que lo que pide y espera se cumplirá, por eso antes de recibirlo, alaba a Dios en la certeza de que llegará. Muestra de esta forma el salmista una esperanza crecida, fuerte, firme que se basa en la fe. El salmo 130, 5-7: «Aguardo anhelante a Yahvé,/espero en su palabra;/mi ser aguarda al Señor/más que el centinela a la aurora;/ más que el centinela a la aurora,/aguarde Israel a Yahvé». En este caso pone la imagen del centinela que siempre está vigilante, así el alma, está atenta al Señor esperando su acción día y noche con anhelo, constantemente. Si el salmo anterior señalaba que solo en Dios está la esperanza en este caso presenta el anhelo como clave de la oración

realizada en esperanza. El orante anhela, aguarda, como el centinela a la aurora, en medio de la oscuridad del alma que en principio no ve salida, sin embargo, la esperanza es su luz⁷. El salmista expresa que pase lo que pase seguirá esperando, porque Dios no defrauda, detrás de esta oración está esa certeza, esa confianza en la fidelidad de Dios. El salmo 118, 5 aporta que la consecuencia de esa confianza fruto de la esperanza conlleva no tener miedo. «En mi angustia grité a Yahvé/me respondió y me dio respiro; /Yahvé está por mí no temo/¿Qué puede hacerme el hombre?». El orante suplica y esa súplica en medio de la angustia está llena de esperanza⁸.

Luego han aparecido una serie de claves que se han de tener presentes en este estudio. La oración es un ejercicio de esperanza en cuanto que mueve al alma para elevar su plegaria. Conlleva como meta la conciencia de que Dios es fiel, como proceso de dicha oración el deseo, como base la fe y por tanto, a partir de ella la confianza y como consecuencia la paz interior al dejar en Dios el miedo.

En el Nuevo Testamento la esperanza de Israel está en Jesucristo, aunque muchos no le reconocen como «El Esperado». Su mensaje lo es de esperanza adquiriendo plenitud el deseo de Israel, ha llegado la plenitud de los tiempos y el Reino ya está aquí, presente pero en tensión de futuro. «El Reino de Dios ha llegado; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,14). Este cumplimiento en Cristo de la esperanza de Israel es la revelación plena del motivo de la esperanza cristiana, ese amor del que nada ni nadie nos podrá separar. «Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad, ni cualquier otra criatura podrá separarnos del amor de

⁷ En la Biblia uno de los aspectos que se señala en relación a la oración es la búsqueda de Dios, A. WILLIAM, *Buscad mi rostro, la oración como relación personal en la Escritura*, Sal Terrae, Santander 2009. Sin embargo es Dios el que busca al hombre inicialmente porque Él nos ha amado primero (cf. 1Jn 4,19). Toda la Biblia muestra que esta prioridad es la del amor de Dios por el hombre, aunque éste le olvida y se va con amantes, Dios le sigue hablando al corazón (cf. Os 2,15s). Dios es el Esposo apasionado que busca a su esposa (cf. Ct 3,1-4).

⁸ Sobre la súplica en los salmos, H. RAGUER, «Las súplicas», en J. ALDÁZABAL, *Orar los salmos encristiano*, Centro de Pastoral Litúrgica Rivadeneyra, Barcelona 1995, 52-56. Sobre como orar con los salmos, entre otros: D. BONHOEFFER, *Los salmos: el libro de oración de la Biblia. Una introducción*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010; J. BORTOLINI, *Conocer y rezar los salmos: comentario popular para nuestros días*, San Pablo, Madrid 2002; J. ALONSO, *Cómo rezar los salmos*, Sal Terrae, Santander 1971; A. APARICIO, *Orar con los salmos*, Publicaciones claretianas, Madrid 1988.

Dios manifestado en Cristo Jesús Señor Nuestro» (Rm 8,38-39). Antes se ha visto como la esperanza en la oración estaba basada en la fe y en la confianza, ahora San Pablo recuerda que lo está también en el amor, que es base y meta de la oración en esperanza, porque el amor da la certeza de que lo fundamental de la existencia del hombre que es Jesucristo, no le podrá ser arrebatado. Y mientras el orante eleva su oración deseando la presencia plena de Dios en medio de nosotros y en el mundo y esta espera hace que la oración sea muchas veces un gemido porque todavía no está colmada totalmente su esperanza, y es ese gemido con el que ora: «También nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación está relacionada con la esperanza. En efecto, si esperamos algo que se ve, eso no es esperanza, pues ¿Cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos hemos de aguardar con paciencia» (Rm 8,23-25). Por tanto la esperanza continúa, pero orientada hacia la vida eterna, hacia la venida gloriosa del Hijo del hombre, hacia la Parusía, el día del Señor. Esta fórmula, «el día del Señor» (1 Ts 5,2; 2 Ts 2,2; 1 Co 5,5) se emplea con numerosas variantes, como «el día de nuestro Señor Jesucristo» (1Co 1,8); «el día de nuestro Señor Jesús» (2 Co 1,14); «el día de Cristo» (Flp 1,10; 2,16); más sencillamente, «el día» (1 Co 3, 13 ; Rm 2,16; 2 Tm 1,18; 4,8). Es la expresión que con más frecuencia designa la Parusía. Será el momento de la venida del Hijo del Hombre (Mc 13, 26; 14, 62; Mt 10, 23; 16,27; 44,25).

La Iglesia espera en el Señor y en su próxima venida, donde esa esperanza es gozosa aún en medio de las pruebas y del sufrimiento. Esta esperanza es la que lleva a la perseverancia en la oración: «Alegraos de la esperanza que compartís; no cejéis ante las tribulaciones y sed perseverantes en la oración» (Rm 12,12) y se alimenta de ella, de ahí que diga en 1P 4,7: «Sed, pues, sensatos y daos con seriedad a la oración». Por tanto se ora en deseo y con deseo, se ora en fe y amor, se ora sabiendo que Jesucristo es la esperanza y que el corazón no podrá reposar hasta verle definitivamente, por eso mientras tanto, sabiendo que la esperanza triunfará, el orante eleva una oración tal como dice el libro del Ap 22,20 en el grito del *Maranatha*, ¡Ven Señor Jesús! a colmar nuestra esperanza⁹.

⁹ La primera comunidad cristiana esperaba anhelante la venida del Señor y eso hacía que su oración adquiriese una gran autenticidad, ahora, en el tiempo de la Iglesia cuando

3. LA DINÁMICA DEL DESEO EN LA ORACIÓN

A la luz de lo que aporta la Sagrada Escritura se ha visto como el deseo del orante por alcanzar a Dios es fundamental en la oración. Pone a la persona que ora en una dinámica de «salida de sí», de apertura a lo Trascendente, de ensanchamiento del alma, de búsqueda, capacitándola para acoger la presencia de Dios.

El Papa Benedicto XVI en su Carta Encíclica *Spe Salvi* recoge un texto de San Agustín muy inspirador para explicar esta dinámica del deseo dice:

«Agustín ilustró de forma muy bella la relación íntima entre oración y esperanza en una homilía sobre la Primera Carta de San Juan. Él define la oración como un ejercicio del deseo. El hombre ha sido creado para una gran realidad, para Dios mismo para ser colmado por Él. Pero su corazón es demasiado pequeño para la gran realidad que se le entrega. Tiene que ser ensanchado. «Dios, retardando (su don), ensancha el deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola la hace capaz (de su don)». Agustín se refiere a San Pablo, el cual dice de sí mismo que vive lanzado hacia lo que está por delante (cf. Flp 3,13). Después se usa una imagen muy bella para describir este proceso de ensanchamiento y preparación del corazón humano. «Imagínate que Dios quiere llenarte de miel (símbolo de la ternura y la bondad de Dios); si estás lleno de vinagre, ¿dónde pondrás la miel? Aunque Agustín habla solo de la receptividad para con Dios, se ve claramente que con este esfuerzo por liberarse del vinagre y de su sabor, el hombre no sólo se hace libre para Dios, sino que se abre también a los demás»¹⁰.

El deseo aplicado a la oración es ese anhelo de Dios, a quien se siente como ausente. Los salmos comparan este deseo con la sed. La sed expresa una carencia, una necesidad por parte de quien la padece. Si quien tiene sed no supiera que existe el agua, sin embargo, por esa necesidad entendería que el agua existe y que ha de buscarla incesante-

su venida se demora falta volver a ese deseo original y primero con que esperaban al Señor los primeros cristianos, esta forma de orar ayudará a vivir desinstalados del mundo, porque esta es una de las consecuencias de la oración hecha en esperanza. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986, 160-161, el autor señala el fuerte sentido escatológico en el que vivía la primera comunidad cristiana. Especialmente esta tensión aparece en las dos cartas a los Tesalonicenses ver J. VELASCO «La escatología en las dos cartas a los Tesalonicenses», *Revista de la Facultad de Teología de Cataluña* 34 (2009) 143-166.

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, Ediciones Palabra, S.A., Madrid 2007, núm. 33.

mente, porque le es vital para sobrevivir. Así en la oración, la persona tiene ese anhelo de Dios, y aunque no le haya visto sabe que existe y le anhela. Esto es lo que expresan bellamente los salmos: «como anhela la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío» (Sal 42-43,2), o el salmo 63,2: «Dios, tú mi Dios, yo te busco, mi ser tiene sed de ti, por ti languidece mi cuerpo, como erial agotado, sin agua». El deseo tiene su base antropológica porque el hombre es un ser abierto, teniendo el ser humano un carácter relacional y esa apertura lo es al Infinito por naturaleza y por gracia¹¹. Realmente «el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios, y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí»¹². El deseo como dinamismo está en la misma entraña de lo humano y se inscribe ahí el núcleo de la apertura y tensión del hombre hacia Dios. El alma gime de amor, del amor de Dios por ella. Dios en su infinita sabiduría acrecienta más y más los deseos del alma por su presencia y esto lo hace a través de experiencias de ausencia que le llevan a clamar y así aumenta su deseo de Dios, porque Él es el inspirador de todo deseo¹³. Este deseo del hombre que se expresa en la oración es reflejo del deseo de Dios por el hombre que es el de unirle a Él. En realidad, la oración es una unión en los clamores del hombre por Dios y de Dios por el hombre, dónde el origen de ambos está en el amor que es Dios, ese amor que llega hasta la entrega del Hijo y que ante tal hecho lleva al apóstol Pablo a decir: «Me amó y se entregó por mí» (Ga 2,20).

Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza y Dios es Trinidad, es relación de las tres divinas personas. Y ese carácter relacional va impreso en los genes del alma. El hombre abierto a Dios y hecho para la relación, espera al albergar la huella de su Creador en su interior, desde lo que es, en Quien ha puesto esa huella en Él deseándole. Por tanto, la esperanza es un don que Dios Trinidad concede al orante a través del deseo cuya causa no está en el ser del hombre-criatura sino en su Creador¹⁴. Porque el contenido del diálogo oracional consiste en

¹¹ Cf. M. F. DE HARO IGLESIAS, «Deseos» en E. PACHO (Dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2000, 381.

¹² AAVV, *Catecismo de la Iglesia Católica*, o.c., 19, núm. 27.

¹³ M. F. DE HARO «Deseos», en E. PACHO (Dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, o.c., 380-391. En cuanto a la dinámica del deseo está el estudio de la profesora MARIA DEL SAGRARIO ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 1991.

¹⁴ Sobre el tema del hombre como imagen de Dios, L. F. LADARIA, «La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo», *Miscelánea Comillas*

entrar en comunión de vida en Cristo con las tres divinas personas con el Dios tres veces Santo, por obra del Espíritu, siendo así la oración un acto de adoración por parte de las criaturas del Dios siempre Mayor¹⁵.

Efectivamente, el sentido último del deseo es el Dios Trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo que nos regala este anhelo como don que indica de dónde venimos y hacia dónde vamos, porque como dice San Agustín: «Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Ti»¹⁶. Es el Padre, quien atrae hacia sí al orante, como un imán¹⁷. Es el deseo de saberse acogido, amado, sostenido, protegido, como la persona se siente con su padre; especialmente entendido, comprendido, escuchado, acariciado, como la persona se siente con su madre. Dios ama al hombre con amor de padre y madre, siendo Dios Padre origen al que se orienta el deseo del hombre¹⁸. Por esta razón el deseo adquiere entre otros, estos matices que caracterizan el

43 (1985) 383-399; I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, Città Nuova, Roma 1990; J. AUER, *El mundo, creación de Dios*, Herder, Barcelona 1979; F. GARCÍA, *El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento*, Estudios Trinitarios 22 (1988) 365-382, J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988. En los Padres de la Iglesia respecto a este tema está SAN IRENEO, *Adversus Haereses* IV 6,6 (Sch 100,450). Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* V 24, 1(Sch 278, 80).

¹⁵ S. ARZUBIALDE «La oración: obra del Espíritu, diálogo interpersonal, recepción del Misterio de Cristo y encuentro con la infinitud del amor del Padre», *Estudios Trinitarios* 46 (2012) 241-302. «Dios Padre es destinatario de la oración, objeto de la oración y el que escucha la oración».

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1,1. «La dimensión trinitaria de la oración cristiana está siempre sobreentendida, pero no siempre hecha explícita» en P. DE LUIS OSA, «Estudio teológico agustiniano», *Estudios Trinitarios* 46 (2012) 63-103. Si el orante explicita esta dimensión trinitaria en la mayor conciencia de su presencia en el alma y en la expresión del Dios trinitario que habita en ella alcanzará su oración mayor unión.

¹⁷ «Porque la oración es un acontecimiento de encuentro que transforma al sujeto y no objetiva ni cosifica a su término, Dios..., quien es el rostro personal del Padre de Cristo». P. RODRIGUEZ, «La respiración de la fe. Teología de la oración cristiana», *Sal Terrae* 108 (2020) 967-980. El deseo nos ayuda a no objetivar a Dios, a no pretender hacer de la oración una objetivación de Dios, sino que nos deja abiertos al devenir de la Transcendencia.

¹⁸ Dios es Padre como principio en cf. SAN BASILIO DE CESAREA, *Homilías*, 15,2 (PG 31,465c), SAN ATANASIO, *Orationes Adversus Arianos*, 333 (PG 26,47). El Padre tiene la innascibilidad en cuanto a la plenitud fontal basada en la generación del Hijo y en la espiración del Espíritu Santo. Es ese carácter fontal el que conlleva el origen del deseo del hombre al que tiende. Cf. SAN BUENAVENTURA, «Breviloquium», en ID., *Obras Completas*, BAC, Madrid 2010, vol. I, 190. El Padre es el origen de todo, anterior al tiempo, es inefable, inengendrado eterno, invisible. SAN HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, BAC, Madrid 1986, 121, 123, 124, 163, 326, 353, 589, 663. Juliana de Norwich sentía la oración como la presencia de una madre que la protege y por la que se sentía dulcemente amparada, esa protección se hace real y concreta en la obra redentora de Cristo

anhelo de volver al seno materno. En la oración se busca a ese Dios Padre-Madre que está en el origen de todo deseo, marcando de este modo la virtud de la esperanza las características del deseo¹⁹.

Pero el hombre, además ora en el Hijo y en el Hijo es mirado, la proximidad y la cercanía de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad es indiscutible en todo el proceso oracional. Anhela estar junto a Cristo, verle. Una de las claves cristológicas en la oración para vivirla desde la esperanza es saberse mirado por Jesús y mirado como Él mira. En las relaciones humanas hay miradas que comunican mucho y cosas diferentes a la vez. La mirada de una persona a otra puede indicar complacencia, deseo, odio, desprecio, complicidad. Jesucristo mira al orante amorosamente en la oración y es esa mirada la que le da esperanza y le da alas a su deseo, porque esto es la esperanza, las alas del deseo que no nos dejan sumidos en la tristeza o la oscuridad sino que muestran un horizonte infinito: el de Dios. Y la mirada de Jesucristo muestra lo que la persona es realmente no lo que ella piensa que es, porque la mirada del hombre es reducida y empequeñece. Puesto que, al orar se va demasiadas veces pensando en el pecado y la miseria y esto no permite mirar en esperanza y lleva a paralizar la vida orante, haciendo que la vulnerabilidad pese tanto que no permita mirar hacia arriba y posibilitar de esta forma que la mirada de Cristo ilumine. Los evangelistas recuerdan como miraba Jesús. Jesús se acercó a Natanael con una mirada profunda, viendo su interior, sabiendo que era un verdadero israelita en quien no había engaño (cf. Jn 1, 47-51). O la mirada de Jesús a Zaqueo (cf. Lc 19,5), no juzgándolo como lo hacían los demás, sino mirando su persona y llevándole a la conversión. Pero quizá una de las miradas más impresionantes fue la de Jesús a Pedro, cuando cantó el gallo. Pedro recordaría las palabras que le había dicho el Señor: «Antes de que cante hoy el gallo me habrás negado tres veces» (Lc 22, 60b-61). Jesús le miró en medio del sentimiento de culpa que debía de estar en el alma del apóstol y esa mirada le restaura, le da el consuelo del perdón en medio de las lágrimas de dolor. La oración hecha en esperanza implica desear captar la mirada del Hijo de Dios de tal forma que al encontrarse con ella, se ve la vida

a quien experimentaba como «nuestra verdadera madre». A. CILIA, «Juliana de Norwich», en L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI (Dirs.), o.c., 1016-1017.

¹⁹ S. ARZUBIALDE «La oración: obra del Espíritu, diálogo interpersonal, recepción del Misterio de Cristo y encuentro con la infinitud del amor del Padre», o.c.

en esperanza, quedando el hombre y la mujer orantes impregnados de luz y sabiendo cómo son mirados, siendo capturados por esos ojos que buscan al orante en su noche.

Es trinitaria porque la oración es la obra del Espíritu ya que es el Espíritu el que ilumina a la persona conduciéndola a Cristo, haciéndola partícipe del Misterio de Dios puesto que Cristo conduce al Padre²⁰. Es, por tanto la oración un encuentro interpersonal, bajo la guía del Espíritu Santo²¹. Y es el Espíritu quien en el silencio del alma impulsa a buscar esa agua que calme la sed, cuyo sonido se escucha pero no se puede saber de dónde viene ni a dónde va. El Espíritu Santo atrae en la oración y busca la intimidad con la persona orante. La imagen del agua aplicada al Espíritu Santo que actúa como origen y fin del deseo del hombre hay que entenderla en sentido fontal u original en relación con la oración. Las fuentes evocan los lugares donde mana el agua de forma incesante, los pozos evocan la profundidad y el lugar donde se deposita, lugar donde saciar la sed. El agua mana, corre, las corrientes de agua evocan el dinamismo, el movimiento del agua, que se derrama, anega, mana y desciende, como el Espíritu Santo en la oración, así el orante desea esa agua viva que sacie su sed, mientras la misteriosa persona del Espíritu le permite escucharle a través del agua que no se puede ver sino por la sed que siente.

El don trinitario del deseo provoca en el orante una búsqueda. Dios ha creado al hombre por amor y por tanto ese deseo en la oración siendo una necesidad, es sobre todo una búsqueda de ese amor que lo llena. Siendo así, el deseo lleva a la búsqueda, pone en movimiento al alma en este ejercicio de la oración no instalando al hombre en sí, en una búsqueda de su «yo» donde no puede encontrar la plenitud de ese deseo, sino que se ve forzado a «salir de sí» y buscar en «el Otro» esa respuesta. La oración se convierte de esta manera en una búsqueda de esa agua, cuyo sonido en el silencio puede atisbar y prendado de él sigue caminando e indagando para comprender dónde está su origen. San Juan de la Cruz lo expresa bellamente en su conocida poesía de

²⁰ El Espíritu Santo forja la imagen de Cristo en el alma para San Agustín, éste va forjando la imagen de Cristo en el interior de los creyentes, de este modo el creyente debe ser moneda de Dios y que el Espíritu es el acuñador que debe grabar en cada cristiano la imagen de Cristo para que sepa a quien pertenece y cual, es la meta a la que dirige su vida. Cf. E. A. EGUIARTE, Editorial agustinos, Madrid 2013, 128.

²¹ S. ARZUBIALDE «La oración, obra del Espíritu, diálogo interpersonal, recepción del Misterio de Cristo y encuentro con la infinitud del amor del Padre», o.c.

la *Fonte* que podemos aplicar en este caso: «¡Que bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche!»²².

El movimiento del alma de búsqueda en la oración implica esta herida de amor que a nivel antropológico está en el hombre²³. Cuando éste busca a Dios auténticamente dentro de sí, entonces es cuando el deseo le impulsa a la búsqueda, porque la búsqueda de Dios en la oración es un proceso de interiorización pero no para acabar en el «yo» sino para elevar el corazón a Dios al que busca aunque a veces sea sin saberlo. Conlleva, además, una tensión interior que orienta un camino oracional hacia Dios, el Agua viva que anhela el orante. Esta búsqueda produce dos efectos en el alma tal como ha destacado el Papa Benedicto XVI en su encíclica *Spe Salvi* basándose en el texto de San Agustín: purificación del alma y ensanchamiento. La purificación es la tarea de alejarnos del pecado y de resistir a sus concupiscencias que mueven en sentido contrario a la caridad²⁴. El hombre si quiere encontrar a Dios ha de renunciar a sí mismo y al mundo para hacer espacio, para quedarse en ese vacío que le permita albergar a Dios. Cuando el orante se dispone para la oración suele ir interiormente cargado con preocupaciones, cansancios, dificultades, fruto de esta falta de purificación²⁵. Un barullo íntimo le atormenta reflejando lo que es su vida. Una de las maneras que tiene Dios de centrar a la persona para orar es precisamente este deseo, aunque esto suponga que la percepción que se tiene es la de la ausencia, pero esa ausencia es la base para que el alma gima, clame, aúlle implorando su Presencia²⁶. Ese gemido es una expresión de la búsqueda que purifica, porque con-

²² SAN JUAN DE LA CRUZ, «Poesías» en ID., *Obras Completas*, o.c., 76.

²³ A. BALDEÓN, «Búsqueda de Dios», en E. PACHO (Dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, o.c., 232.

²⁴ J. STRUS, «Purificación» en L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI (Dir.), *Diccionario de mística*, o.c., 1488.

²⁵ El proceso de purificación es gradual, la oración en esperanza acelera el proceso. Hugo de San Víctor se sirve de la metáfora del madero en el fuego para indicar este proceso, *De Arca Noe Mystica*, X-XI, (PL 176, 697AB). Esta imagen la toma San Juan de la Cruz para indicar el proceso de transformación del alma que va siendo purificada, porque el reverso de la acción purificadora de Dios en el alma es a la vez su acción transformadora en ella. San Juan de la Cruz utiliza esta imagen sobre todo en su obra *Noche Oscura del Alma*, SAN JUAN DE LA CRUZ, «Noche Oscura del Alma», en ID., *Obras Completas*, o.c., 514-515.

²⁶ Sobre la «Presencia» se pueden consultar, G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, Ediciones Encuentro, Madrid 1987, 66-82; E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 2016.

centra en Dios aunque pase por el dolor de no sentir a quien se ama y de tener más bien la experiencia de no encontrarle. La purificación prepara para acoger la presencia de Dios y por tanto para reconocerla, porque Dios habita en el alma, el problema es que por el pecado no somos capaces de reconocerlo²⁷. Por ello este viaje interior hace ir al orante al centro del alma al espíritu donde sólo Dios mora²⁸. Pero esta purificación además ensancha, porque ¿Cómo acoger al Dios infinito en nuestra finitud? Dios amplía al alma por dentro para prepararla y poder así acogerle según el don que tiene reservado para cada uno y según la entrega del hombre a Dios²⁹.

Esta búsqueda ha llevado al encuentro con Dios que no se queda en un diálogo intimista, sino que se da un movimiento de salida hacia los demás dándose el cristiano a ellos con el amor que en este viaje ha encontrado, habiendo sido transformado en Él. Uno de los aspectos de esta transformación es precisamente que el alma ha quedado ensanchada en esperanza. Se tiende a reducir la obra de Dios, haciendo de ella como si se pudiese acoplar a los planes propios, formas, maneras de pensar y de ser y así no se deja que Dios sea Dios. Cuando el deseo se orienta a hacer la voluntad de Dios es cuando se deja al Dios Misterio actuar según su deseo y es entonces cuando el alma es ampliada. El ensanchamiento del alma lleva a la apertura a los demás sin juicios ni críticas, sin estrechar a nadie con etiquetas o cálculos, sino dejando que Dios sea Dios. Además orar en esperanza es orar sin desesperación, sin ansiedad. La esperanza lleva a orar en una «tensión pacífica y confiada», sin pereza y sin presunción.

²⁷ San Juan de la Cruz destaca tres géneros distintos de presencia de Dios. La primera es la presencia esencial por la que Dios comunica y sostiene el ser o la vida, por lo que si esta presencia faltara en nosotros dejaríamos de existir. En segundo lugar está la presencia por gracia, por la cual dice el Santo Dios habita en el alma «agradado y satisfecho de ella», pero advierte que ya no toda criatura por serlo la posee, pues la pierden quienes caen en pecado mortal, ni el alma sabe si la posee. El tercer género de presencia, es la presencia espiritual que es con la que Dios se manifiesta y hace sentir a algunas almas en particular a las que en pago a su amor y a su búsqueda ansiosa. SAN JUAN DE LA CRUZ, «Cántico Espiritual» en ID., *Obras Completas*, o.c., 629.

²⁸ San Juan de la Cruz entiende como «espíritu» esa parte más interior del alma. Profundiza en este tema H. SANSON, *El Espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid 1962.

²⁹ En este sentido podemos entender el versículo 3 del capítulo 54 del profeta Isaías: «ensancha el espacio de tu tienda, extiende las lonas, no te detengas».

4. EL PAPEL DE LAS VIRTUDES EN RELACIÓN A LAS FACULTADES DEL ALMA EN LA ORACIÓN ESPERANTE

En la oración es el hombre con todo su caudal humano el que se focaliza en este deseo de encontrar a Dios, de gustar de Él³⁰. En los escritos de los místicos se destaca que el alma tiene una parte inferior, llamada sensitiva, sensual o corpórea y una parte superior, o intelectual que incluye las facultades del intelecto, la voluntad, la memoria siguiendo a San Agustín. Tales partes se influyen directamente. Además, está el centro del alma la parte más consciente y de mayor intimidad con Dios³¹. San Juan de la Cruz, entiende que cada una de dichas facultades han de ser purificadas por las virtudes, de este modo, la fe ilumina y purifica al entendimiento, la caridad, a la voluntad y por último la esperanza a la memoria³². La oración, como hemos señalado anteriormente, es un reflejo de la vida, porque la vida es expresión de lo que vivimos y lo que vivimos se expresa en la oración³³. La acción de orar no es un momento aislado en la persona, sino que ha de ser la fuente de donde parte y se alimenta en su quehacer diario. Dios va purificando el alma y de esta forma puede acoger con mayor hondura su gracia, según va abriéndose a ella. Un corazón purificado, es un corazón limpio, y «Dichosos los limpios de corazón porque ellos verán

³⁰ Utilizo la palabra «Caudal» en sentido sanjuanista que significa fortaleza, es decir la capacidad global del hombre, que ha de estar orientado definitivamente a Dios. E. PACHO «Fortaleza», en E. PACHO, *Diccionario de San Juan de la Cruz*, o.c., 641-646.

³¹ G. PESENTI, «Alma», en L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI (Dirs.), *Diccionario de mística*, o.c., 109-111. En la parte inferior están los órganos y las potencias de la vida vegetativa, los cinco sentidos externos, los cuatro internos (sentido común, imaginación, estimativa, memoria), el apetito irascible y el concupiscible. Parte superior e inferior se influyen de tal forma que la parte interior somete a una ascética a la parte inferior para que toda el alma quede iluminada. Además de denominar «centro» a esa parte más íntima de la relación con Dios se le dan otros nombres como fondo, extremos o boca del alma. J. TAULER, «Temas de oración», en ID., *Obras*, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1984, 327. El autor dice que allí, en el fondo del alma se recibe pasivamente a Dios, produciéndose la unión sin dejar lugar ninguna impresión que provenga de las criaturas.

³² SAN JUAN DE LA CRUZ, «Subida del Monte Carmelo» en ID., *Obras Completas*, o.c., 231. «Las tres virtudes todas hacen, como habemos dicho, vacío en las potencias: la fe en el entendimiento, vacío y oscuridad de entender, la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión; y la caridad, vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios».

³³ Esto se explicaba en el apartado 2 de este estudio (base bíblica) al ver cómo la experiencia de salvación del pueblo de Israel se reflejaba en la oración, porque la oración está íntimamente vinculada con la vida.

a Dios» (Mt 5,8)³⁴. Un alma purificada está más preparada para esperar, porque se ha desprendido de todo y se ha agarrado al Todo que es Dios, entonces ya no espera nada concreto no habiendo inquietud en ella y lo espera Todo en Dios³⁵. Este proceso se da en la vida y se refleja en la oración que adquiere mayor «tensión de esperanza». Veamos cómo se van abriendo a Dios las facultades del alma purificadas e iluminadas en las virtudes y cómo van unidas en el ejercicio de la oración esperante.

El entendimiento es la potencia del alma por la cual reflexionamos donde se dan el conocer, analizar, juzgar, deducir; está en el ámbito de la reflexión de aquello que rodea al ser humano, pero no sólo, también del conocimiento propio y de la acción de Dios. El entendimiento es el conocimiento que se tiene de las cosas, pero de Dios no se puede tener un conocimiento total del mismo porque por definición es Misterio, sí se conoce lo que dice la Revelación de Él, sin embargo en la oración se da un conocimiento de Dios amoroso. Estas noticias albergadas en el entendimiento no obstante, son siempre insuficientes para comprender a Dios. Por ello el entendimiento ha de caminar en fe. Todo lo que se sabe de Dios en el marco objetivo de la Revelación o lo que se cree saber, en el marco subjetivo de la relación con Él se ha de poner en fe. La fe está en la base de la esperanza³⁶.

En la oración el entendimiento ayuda especialmente en la meditación. Santa Teresa dice: «Llamo yo meditación al discurrir mucho con el entendimiento»³⁷. También dice: «Sacando muchas cosas de una cosa y muchos conceptos»³⁸. Sin embargo, para abrirse de veras

³⁴ En esta necesidad de tener un corazón limpio insiste San Gregorio Nacianzo, porque para acceder a Dios hay que tener un corazón limpio, M. RODRÍGUEZ, «El diálogo de Dios y con Dios en San Gregorio Nacianzo», *Estudios Trinitarios* 46 (2012) 3-61.

³⁵ La experiencia purificadora de la nada conlleva la oscuridad. C. PÉREZ, «Todo-Nada», en AA.VV., «Simboli e Mistero in San Giovanni della Croce», *Teresianum*, Roma 1991, 51-71. T. CARBONE, «Todo-Nada. San Giovanni della Croce», *La Scala* 45 (1991) 345-352. J. MARITAIN, «Tout et de rien», en AA.VV., *Les degrés du Savoir*, DDB, Paris 1932, 699-765. El trabajo de A. LÓPEZ, «Vacío y plenitud en San Juan de la Cruz», *Revista de Espiritualidad* 56 (1967) 605-620.

³⁶ El autor señala la unidad entre fe y esperanza en San Agustín. E. A. EGUIARTE, *Ejercicios espirituales agustinianos*, Editorial agustiniana, Madrid 2010, 119.

³⁷ SANTA TERESA DE JESÚS, «Moradas del castillo interior» en ID., *Obras Completas*, o.c., 550.

³⁸ Ib., «Libro de la Vida» en ID., *Obras Completas*, o.c., 80. En este tema San Juan de la Cruz junto a Santa Teresa de Jesús son verdaderos maestros. Para el Doctor Místico la meditación es un discurso fruto de la capacidad natural propia de la vida del sentido. En la meditación el fiel entiende con la fuerza y vigor de su lumbre natural. SAN JUAN DE LA CRUZ, «Subida del Monte Carmelo», en ID., *Obras Completas*, o.c., 249.

a la acción de Dios en la oración, aunque se parta de aquí se ha de dejar que el Espíritu lleve e impulse más allá del discurso, y no solo en la meditación sino en cualquier forma o expresión de la oración no buscando el consuelo sino sobre todo agradar a Dios caminando en fe. Dios purifica la intención, para que se le busque solo a Él. De esta forma la fe purifica el entendimiento en cuanto a que le ordena en la certeza de que Dios actúa más allá del gusto de la sensibilidad o de cualquier otro consuelo. De esta forma Dios va poco a poco en su infinita pedagogía llevando al alma hacia la unión. La fe es la certeza de la acción de Dios e implica confianza en Él, esta confianza hace que el entendimiento, aunque no pueda agarrarse a ideas concretas, camine en el abandono a Dios Padre, sabiendo en fe que es sostenido y escuchado³⁹. Así la fe adentra al alma en una luz mayor de aquella que puede controlar conectándole con la luz de Dios⁴⁰.

La voluntad es la facultad que decide, tiende a la consecución de un fin, donde está la intención, el «querer» de la persona, el ámbito de la libertad. Esta facultad recoge el mundo de los afectos, pero también y sobre todo el de las opciones realizadas por el hombre. La dificultad mayor con la que se suele encontrar el orante es su voluntad endeble, poco fortalecida para continuar en el camino de la oración, de este modo, al primer inconveniente deja de orar. Si por el contrario y a pesar de los problemas que se puede ir encontrando decide seguir en fe y por amor a Dios, entonces, esa fidelidad va purificando y haciendo crecer al alma que se pone a orar, pero no porque sea un compromiso en términos pelagianos o voluntaristas, sino porque es una decisión de amar al Amado y de dialogar con Él. La gracia de Dios precede siempre, pero una vez más es necesaria la colaboración del hombre. Cuando se ora por amor se encuentra al Amor, de tal forma que la caridad es el motor que impulsa al orante⁴¹. La caridad purifica la voluntad porque ordena las pasiones y la saca de las distracciones

³⁹ La confianza es una de las actitudes fundamentales de la oración, J. LAPLACE, *Búsqueda y encuentro*, Marova, Madrid 1977, 23, A. PIGNA «Confianza», en L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI (Dir.), *Diccionario de mística*, o.c., 438-440.

⁴⁰ La oración es la expresión más pura de la fe, en A. HAMMAN, *La oración*, Herder, Barcelona 1967, 768.

⁴¹ El amor y el deseo de Dios son los mecanismos que levantan el corazón a Dios en la oración. La oración tiene como motor el amor y su finalidad no es llegar a un conocimiento perfecto sino llegar a amar más y degustar los misterios divinos. E. A. EGUIARTE, *Ejercicios espirituales agustinianos*, Editorial agustiniana, Madrid 2010, 59.

e impulsos volitivos que derivan al pecado y la focalizan a Dios⁴². La inquietud que genera en la vida del hombre el desorden de las pasiones por la concupiscencia va quedando amansada por la caridad. Además, la voluntad va siendo más libre para optar por el amor de Dios y para abrirse a él no perdiendo fuerzas en el apego hacia las criaturas⁴³. Esa purificación que se expresa en la vida del seguidor de Jesús se manifiesta específicamente en la oración en la que ya no está la voluntad dispersa sino concentrada en Dios y de esta forma preparada para abrirse a su acción. Todo este proyecto se entiende como un proceso por el cual la caridad se va aquilatando y sustanciando mucho más en una voluntad más fuerte y concentrada que ama al Amor⁴⁴.

La memoria es la facultad del alma que alberga los recuerdos. En relación a la experiencia oracional hace presente a la conciencia de la persona la relación con Dios y forja los actos humanos en relación con ella y colabora con las otras potencias para dejar hacer a Dios dentro del alma. San Juan de la Cruz en el libro tercero de su obra «Subida del Monte Carmelo» habla de la purgación de la memoria y de la voluntad en la noche activa del espíritu, cuando la potencia de la memoria es purificada en la virtud de la esperanza. Tal como se ha visto, el orante es purificado en ese deseo y una de las características de esa purificación es el vaciamiento de la memoria. Al orante se le suelen agolpar los recuerdos. Para dejar que Dios se haga presente, se hace necesaria la abnegación de tal modo que al entregar todo a Dios, el orante se va desprendiendo de dichos recuerdos, aunque éstos sean dolorosos, para concentrarse en la búsqueda que va implícita en el deseo y para descansar la memoria en Dios. El dominio nocional y afectivo de los recuerdos impide la unión total con Dios. Por ello se han de olvidar dichos recuerdos e imágenes. El sentido del olvido es un paso necesario siendo éste, no un olvido psicológico, es decir que no necesariamente se olvidan los recuerdos tanto positivos, como negativos. A los primeros puede estar apegado el orante de tal modo que

⁴² Sobre la purificación de la voluntad y como consecuencia la libertad que conlleva: M. HÉRRÁIZ «Dios engrandecedor del hombre», *Nova et Vetera* 11 (1991) 289-303; *Teología Espiritual* 35 (1991) 419-435.

⁴³ La caridad es la esencia de Dios, la «substantia divina». Es lo que Bernardo de Claraval afirma en *De Diligendo Deo* 12,35 (Sch 393,150). En la medida que la voluntad se abre más a Dios, más participa de la esencia de Dios, el amor.

⁴⁴ Hugo de San Víctor concebía la acción de Dios sobre el alma como puro fuego del amor. Cf. *De Arca Noe Mystica*, XIX (PL 175,116-118).

en la oración se entretiene en ellos. Respecto a los segundos, pueden estar producidos por las consecuencias de heridas del pasado y que en la afectividad-voluntad van cargados de odio. Pero esos recuerdos cuando las personas implicadas han sido perdonadas y liberadas por parte del orante ya no son anclas para orar⁴⁵. La purificación de la memoria implica una purificación del deseo, porque no siempre en la oración el deseo busca a Dios por lo que Él es, puede haber otras intenciones más o menos ocultas que están presentes. Por ello es la fidelidad en la oración la que va haciendo crecer la esperanza en el vaciamiento de la memoria. En la medida que la memoria va siendo despojada, va siendo a la vez vaciada y entonces preparada para acoger a Dios. Porque para llegar a la unión con Dios que es el fin de la oración es necesario negar todo aquello que impida esta unión. Es así cuando la memoria ha sufrido una catarsis por la cual ha quedado vaciada de todo, entonces tiene sólo en Dios su esperanza.

No obstante, en la oración no se puede obviar que las tres virtudes teologales están y van unidas. Las virtudes teologales expresan la actitud fundamental que debe impregnar todas las actividades del cristiano y como consecuencia también la oración, porque la vida cristiana es una vida teologal que busca la unión con las Tres Divinas Personas y las virtudes no se dan independientemente las unas de las otras. No hay fe sin esperanza y caridad, ni esperanza sin fe y caridad, ni caridad sin fe y esperanza. Cada una de las virtudes hayan su complemento unas en otras⁴⁶. Creer, esperar, amar, suponen la conciencia del sujeto en su relación con Dios; en dichas acciones se expresa como el hombre se relaciona con su Creador, Redentor y Santificador.

La fe da la certeza de que Dios existe y además es amor, una certeza existencial, siendo ésta «un hábito del alma cierto y oscuro porque hace creer en las verdades reveladas por el mismo Dios que

⁴⁵ El olvido es sanador, lleva a la desapropiación, al desprendimiento de toda visión o imaginación, a la entrega, a la confianza. Sobre el olvido cf. C. EYMAR, «Del olvido a la esperanza»: *El Ciervo* 40 (1991) 485-486. Sobre el binomio esperanza-memoria, cf. A. BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Beauchesne, Paris 1971. E. WILHELMSSEN, «La memoria como potencia del alma en San Juan de la Cruz», *Carmelus* 37 (1990) 88-145. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría de la desesperación humana*, Revista de Occidente, Madrid² 1958, 115-131.

⁴⁶ E. PACHO «Unión con Dios», en A. ALVAREZ-SUÁREZ, *Diccionario de San Juan de la Cruz*, o.c., 2001, 641-646.

nos excede»⁴⁷. La fe es un don de Dios y a la vez es un acto personal, una opción del hombre. Santo Tomás la define como «acto del entendimiento, que asiente a las verdades divinas bajo el impulso de la voluntad movida por la gracia de Dios»⁴⁸. Ese asentimiento interior es el fundamento de todas las virtudes, puesto que sin ella no puede haber edificio espiritual, por este carácter de cimiento⁴⁹. En la oración esa opción permite al orante, en primer lugar permanecer, en segundo esperar en fe.

Pero además orando con el impulso de la caridad, en el cimiento de la fe, el orante se abre a Dios en esperanza. La caridad es la virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la que amamos a Dios por sí mismo sobre todas las cosas y a nosotros y al prójimo por Dios⁵⁰. La voluntad sale de sí para descansar en Dios. Efectivamente el orante espera en Dios al que «accede en fe». Acontece pues que espera amando, por tanto, esa espera es una espera amante. Porque espero amo y al esperar el amor crece, porque si la fe es la base de la oración hecha en esperanza, la caridad es el motor y el fin de ésta. Y la esperanza no defrauda porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rm 5,5).

5. CONSECUENCIAS DE LA ORACIÓN HECHA EN ESPERANZA

Puesto que la oración es un ejercicio de esperanza, esa esperanza realiza una acción transformadora sobre la persona que ora, dejando como consecuencia una serie de frutos que se expresan en la vida del orante pero que están a la vez presentes en la oración hecha en esperanza y que repercuten en los demás⁵¹.

⁴⁷ SAN JUAN DE LA CRUZ, «Subida del Monte Carmelo» en ID., *Obras Completas*, o.c., 218.

⁴⁸ STh II-II,2,9.

⁴⁹ A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1968, 476.

⁵⁰ Ib., 510.

⁵¹ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, o.c., 2007, núm. 34, explica como desde la oración y por la oración hemos de ser «ministros de la esperanza para los demás». «La esperanza en sentido cristiano es siempre esperanza para los demás. Y es esperanza activa, con la cual luchamos para que las cosas no acaben en un «final perverso». Es también esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios. Sólo así permanece como esperanza verdaderamente humana».

El primero de ellos es la alegría porque aunque el orante esté pasando por situaciones de dificultad o sufrimiento, sin embargo orando en esperanza siente en la profundidad de su alma la alegría de saber que las situaciones son efímeras y sometidas a la contingencia, mientras que aquello en lo que se espera está por llegar y tiene un carácter permanente. En la oración hecha en esperanza está y queda la alegría, la que se experimenta ante la proximidad de lo que se desea. Si el deseo en la oración se focaliza en el Hijo y en su mensaje no puede sino brotar la alegría. El Evangelio, la Buena Noticia que contiene es la referencia del orante de donde renace frente a las situaciones más variadas la alegría, la de saberse salvado, amado, elegido. La *fruitio Dei* es el fruto de esa oración hecha en esperanza, anticipo de la vida eterna donde todo deseo llegará a su cumplimiento. Da a la vida de quien ora, la capacidad para vivir alegre y gozoso en medio de las preocupaciones y afanes cotidianos (cf. Flp 4,4-7)⁵². La oración hecha en esperanza deja esta alegría que se expresa en la espera; es como ver el cielo a lo lejos y gozar de una pequeña luz que se atisba, pero esa luz ya habla de lo que se espera, de tal forma que el deseo crece, y con ello la presencia de Dios es percibida con mayor plenitud y se agranda el anhelo llevando al desprendimiento de lo creado. Este desprendimiento se hace en alegría con la conciencia de que aquello que se posee no permanecerá y de este modo el orante aligera su alma en una oración donde no pese tanto las preocupaciones, que son consecuencia de la apropiación de lo creado, para ir con alas de águila al encuentro de Dios (cf. Is 40,31). En un plano descriptivo la alegría es la experiencia de plenitud que produce la percepción de la divinidad y su presencia, en el convencimiento de que tal experiencia no se acaba, sino que siendo real en la oración es real en la vida cotidiana igualmente y es prenda de lo que ha de venir. Este fruto se hace especialmente visible y deja impregnada la realidad que circunda al orante y a las personas con las que se encuentra, gozando de ánimo y contagiando de felicidad. Esta alegría dota al alma de fuerza interior, aquella que caracteriza a quienes oran con esperanza⁵³. Dios da la gracia de que el fervor no solo no disminuya en la vida cristiana, sino que crezca librando de la

⁵² J. D. GAITÁN, «Alegría», en L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI (Drs.), *Diccionario de mística*, o.c., 95-96.

⁵³ J. DE VILLARES, *La esperanza cristiana a la luz de las enseñanzas bíblicas*, o.c., 93. La esperanza cristiana es aliento vivificador en la vida y en la oración del cristiano.

mediocridad, porque el ímpetu de la esperanza hace vivir todo con una energía mayor, digamos que al orar en esperanza el orante crece poco a poco, como si el alma fuera «dándose cada vez más de sí», «estirándose», «agrandándose». La tristeza encoje, mientras que la alegría ensancha, siendo el alma más en Dios. Es la energía vital que tiene el orante en la acción de orar y que le caracteriza vitalmente. Es el impulso de quien se sabe «movido» por el Espíritu, el aliento divino.

En segundo lugar, otra de las consecuencias es la capacidad para relativizarlo todo, porque todo pasa y esta conciencia es mayor y más fuerte que cualquier otra. La esperanza aporta una visión última sobre la realidad que sitúa todo en su justo punto. Esta conciencia lleva a vivir no sin implicarse en el mundo sino todo lo contrario, conlleva estar en él con radicalidad entendiendo el fondo de lo que circunda, en libertad y con ánimo firme construyendo desde el compromiso la sociedad, haciendo presente en ella el Reino de Dios. El orante se sabe peregrino, ora y espera, ora y aguarda. El peregrino va ligero de equipaje para que no le pese en el camino porque lo que lleva en la mochila le sirve en tanto en cuanto le es necesario para dicho camino⁵⁴. Esa libertad de la que goza no es solo respecto a las cosas materiales sino a la carga interior que lleva, esa carga es el pecado, el odio, la falta de perdón por tanto que obstaculiza la apertura a la Trascendencia, pero la conciencia de ser peregrino influye en la captación de la vanidad de las cosas y de la consistencia en fe de aquello que se anhela. La oración de quien espera de veras no da importancia sino a lo esencial. El sujeto es decir el orante, y su interior como foco para realizar esa oración hecha en esperanza, su conciencia, su deseo, el estado de purificación de su alma, influirán en la intensidad de su oración.

Pero además el que ora en esperanza lo hace en un horizonte de sentido, el que a la vez expresa en su existencia. El sentido entendido no como significado sino como dirección vital, va implícito en la oración. El que ora lo hace en las situaciones personales más variopintas, en dificultad, enfermedad, tristeza, agonía, angustia, alegría, siendo cualquiera de ellas un motivo para orar. Porque una oración desinteresada no busca solucionar sus propios estados sino estar con el amigo que le acompaña y que se hace especialmente cercano en la

⁵⁴ El hombre está en la vida como forastero por eso debe caminar por la senda de la vida temporal deseando continuamente el objeto de la esperanza. Así es como se dilatará más y más el corazón. J. DE VILLARES, *La esperanza cristiana*, o.c., 12.

oración. La búsqueda de quien ora parte del orante y se dirige a Dios, apela a Dios⁵⁵. Pero no le puede ver, Quien no le es tangible y por ello pregunta: «¿Adónde te escondiste,/Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste,/habiéndome herido;/salí tras ti clamando, y eras ido»⁵⁶. Luego el sentido es Cristo, el Amado, Alfa y Omega, Principio y Fin pero no siempre se siente en la oración. Las acciones humanas se inscriben en un horizonte, también la oración. La esperanza de encontrar a Dios es el sentido de la oración, de abrazarle, de recuperar la plenitud perdida en muchos casos por los avatares de la vida, en el fondo del ser orante está el Dios Hijo atrayendo al que ora, en quien sólo el alma reposa dando plenitud a toda insuficiencia. Este horizonte de sentido en el que se inscribe la oración lleva a un combate espiritual fruto de la autenticidad de la voz del deseo inscrito en el alma y de la lucha frente a las voces que distraen de este deseo, para obviarlos. Pero la dirección del deseo es el camino lleva a la meta, a resistir en fe frente a la sequedad o a la experiencia de la ausencia hasta que poco a poco el orante es alcanzado por Cristo⁵⁷.

Por último la esperanza diviniza al orante. San Basilio decía que la divinización es «el colmo de todos los deseos»⁵⁸. La divinización

⁵⁵ K. BARTH, *La oración*, Sígueme, Salamanca 1980,30, dice que la oración es también una acción del hombre que se sabe pecador y que apela a la gracia de Dios.

⁵⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ, «Poesías. Cántico Espiritual B» en ID., *Obras Completas*, o.c., 584.

⁵⁷ La esperanza sostiene el deseo en San Agustín de la vida eterna porque no solo da garantías de que Dios cumplirá lo que ha prometido sino que ya está en la meta hacia la cual el hombre se orienta y desde ahí anima y alienta la oración, porque nuestra esperanza de alguna manera está ya en el cielo, en Cf. E. A. EGUIARTE, *Ejercicios espirituales agustinianos*, o.c., 66.

⁵⁸ *De Spiritu Sancto* IX, 23; SC 17, p. 148; PG 32, 109 C, en J. M. YANGUAS, «El Espíritu Santo y la divinización del cristiano según San Basilio», *Scripta Theologica* 30 (1998) 519-529. L. GRANADOS, «Seréis como dioses a imagen de Cristo: la divinización del hombre a través de su acción según san Máximo el Confesor», *Revista agustiniana* 148/2 (2008) 105-156. Los Padres griegos hablaban de divinización del hombre a través de su incorporación a Cristo. Así San Ireneo explica cómo el hombre ha podido ir a Dios porque Dios se ha acercado al hombre, produciéndose, de esta manera, un admirable intercambio: «Esta es la razón por la que el Verbo de Dios se ha hecho carne, y el Hijo de Dios, Hijo del Hombre, para que el hombre entre en comunión con el Verbo de Dios y, recibiendo la adopción se convierta en Hijo de Dios», en SAN IRENEO DE LYON, *Contra herejías*, Productos Compactos, Madrid 1993,22. San Agustín explica esta relación entre Dios y el hombre. Cf. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei*, IX,15 (PL 41, 268), XVII,2 (PL 41, 532); *Epístolas* IV, 10 (PL 33, 1012); *Confessionum* XII, 11 (PL 32, 839); *Salmos* LXVI, 9 (PL 810-811); *De Trinitate* IV, 24; IV, 11 (PL 42, 901; 897); *Sermones* CCXLV, 2 (PL 5,1152).

implica una transformación del ser esencial no accidental porque esta transformación que Dios realiza en el alma lo es hasta lo más hondo, haciendo que ésta quede imbuida de tal forma por la gracia santificante que queda semejante a Dios⁵⁹. Efectivamente la esperanza «estira» al alma en el deseo purificándola y esa purificación trae consigo la divinización que es el proceso espiritual por el cual el Espíritu Santo santifica al alma hasta darla plenitud en Cristo en quien ha sido creada a su imagen. La oración lleva la orante a una intimidad tal con Dios que es uno de los momentos donde el hombre en diálogo con su Creador más entra en su interioridad y es en la oración donde se da esa divinización por la acción del Espíritu Santo. La purificación que conlleva la espera de lo que se anhela va abriendo el alma de tal forma que la acción del Espíritu Santo se hace más patente y fuerte así como la conciencia de la filiación. El Espíritu Santo transforma al orante, trabajándole desde donde parte en esperanza, el deseo de alcanzar lo que gusta anticipadamente pero no puede gozar de ello en plenitud.

La búsqueda pone en movimiento al alma por ese deseo y el encuentro aún no pleno, pero Dios se hace presente en el orante dándole a gustar en determinadas ocasiones según la disposición del alma y la acción divina de su presencia, para animarlo y agrandar el deseo y así vuelva a hacer el recorrido de deseo-búsqueda-encuentro con mayor intensidad, de esta manera trabaja en el alma dándole forma en la Forma que es Cristo hasta que el orante se encuentra cada vez más acoplado en el Hijo, en quien reconoce ha sido creado⁶⁰.

⁵⁹ J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, BAC, Madrid 1968, 63. Sobre la divinización en los Padres Griegos, P. ARGÁRATE, *Portadores del fuego: la divinización en los Padres Griegos*, Desclée De Brouwer 1998. Sobre la deificación en los Padres Latinos se puede consultar también, AA.VV., *Deification in the Latin Patristic Tradition*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2023.

⁶⁰ Sólo en Cristo se da esta inmersión de lo eterno, porque Cristo es el modelo el arquetipo de esta acción porque la economía de la encarnación es la causa de la divinización. Así lo explica Von Balthasar: «nosotros conocemos, en efecto, una doble creación de nuestra naturaleza, la primera por la que nosotros fuimos formados, y una segunda por la que fuimos reformados. Antes Dios hizo al hombre...ahora él se reviste; antes Él creó en el presente Él es creado. Antes el Verbo hizo la carne, más ahora Él se hizo carne. Este es el hombre nuevo». H. VON BALTHASAR, «Intento de resumir mi pensamiento» *Communio* 10 (1988) 286-287. Sobre la divinización en Cristo, J. BAUTISTA, «El presupuesto de la cristología en San Anselmo de Canterbury» *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 101 (2010) 51-67. B. C. BLACKWELL, *Christosis: pauline soteriology in light of deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Mohr Siebeck, Tubingen, 2011. San Gregorio de Nisa dice que el icono de

6. DIMENSIONES DE LA ORACIÓN HECHA EN ESPERANZA

El orante, en su carácter temporal, ora en el tiempo, en un momento concreto, en unas circunstancias pero en la oración entra en contacto con la Trascendencia para quien no hay tiempo. Tocada por Ella puede experimentar una ruptura interna como si no hubiera tiempo, porque está en contacto con «Lo eterno». Este hecho le hace mirar en fe por el conocimiento de la Revelación, pero anclado en la relación con Dios, en el fin del tiempo, cuando ya su estancia en la tierra haya finalizado y entonces sea instalado en el no-tiempo, en la eternidad. Así ora, en la espera de la eternidad⁶¹. De aquí la dimensión escatológica de la oración en la que es mantenido el orante en esperanza, la esperanza de aquello que aguarda. El tiempo es vivido especialmente en la oración, como «kairós», es decir, como acontecimiento que irrumpe en el hombre. El orante besa como anticipo el cielo, cuya esencia es la relación con Dios, esperando participar después de la muerte ya de Él en plenitud, en eternidad participada⁶². El orante entiende por tanto que le espera su morada en Dios, y si hay momentos en los que en la oración puede experimentar esa plenitud en cierta medida, un poco ¡cuánto no será el gozo que le aguarda! La participación en la vida divina es el fin último y la realización las aspiraciones más profundas del ser humano, esperamos vivir para siempre en Cristo, por ello se percibe la vida relativa y la muerte ganancia: «Para mí la vida es Cristo y el morir ganancia. Pero, si el vivir esta vida mortal me supone trabajo fructífero, no sé que escoger» (Flp 1, 23-26). Espera en la resurrección, en la Parusía, en la transformación de lo creado, y esto anima y alimenta su oración, focalizándole en dimensión de eternidad. Se abre por tanto siempre en el orante una ventana desde la que ve un horizonte infinito y permanente de felicidad. Y mientras, y por ello, ora en esperanza, esperando su plenitud. Esta conciencia le lleva igualmente a una oración vigilante, es decir a estar atento porque la posibilidad de caer está ahí. El cristiano ha de estar vigilante y cuidar la oración, mantenerse en

Jesús aparece así como la imagen de Dios y del hombre al mismo tiempo, en cf. *In Canticum Canticorum* V, (PG 44, 869A).

⁶¹ El deseo de las cosas invisibles, de la bienaventuranza eterna impulsa la oración, E. A. EGUIARTE, *Regresa al corazón, Ejercicios espirituales agustinianos*, o.c., 80.

⁶² En relación a los diversos modos de concebir la eternidad con relación al tiempo en la oración: J. BARBEITO, *Amor y tiempo en Romano Guardini*, Universidad S. Dámaso, Madrid 2021, 75-77.

esa «tensión de cielo». «Porque mi ser te anhela de noche, mi espíritu madruga por buscarte» (Is 26,9), porque los que recuerdan a Dios no pueden reposar (cf. Is 62,6) y el orante vigila día tras día sin descanso (Pr 8,34), vigilando de mañana para presentarse ante el Señor esperando en Él (cf. Sal 130,6). Cristo invita a los apóstoles en Getsemaní a orar y vigilar, «Velad y orad para que no entréis en tentación» (Mc 14,38). Esta oración implica atención al que ha de venir, combate frente a lo que impide esta búsqueda. Supone fidelidad y constancia, paciencia, mientras el deseo crece hasta que llama el Esposo. Porque junto a esta dimensión escatológica claramente presente en la oración, está unida a ella la dimensión cristológica-esponsal. Es el Esposo el que llega tal como lo expresa en la parábola de las diez vírgenes, y solo las que estuvieron vigilantes pudieron pasar al banquete (cf. Mt 25, 1-13). La tensión de la oración es debida al amor sponsal de Cristo por cada persona, que la atrae hacia sí, en el amor de alianza de Dios con su pueblo. Esa alianza se sella en la entrega del Hijo quien establece este amor de desposorio con el hombre, ese amor fiel, perseverante, íntimo, personal, comprensivo, que no se cansa nunca de amar, fecundo. Ese amor que es deseado por cada persona y que realmente llena y da plenitud, amor de complacencia, de complicidad y de receptividad, de ahí que los místicos expresen en clave de desposorio el crecimiento en la vida de oración como proceso hacia la unión con Dios⁶³. Por ello el orante clama para que venga pronto y como los enamorados que cuando no pueden estar juntos piensan constantemente el uno en el otro y el deseo de encontrarse, verse y estar juntos se convierte en lo más importante, así el alma con este deseo y anhelo quiere ver a su Amado.

Pero no solo espera en las bodas del Cordero para participar en tal banquete de forma individual sino en la Iglesia, de ahí la dimensión eclesial de la oración que espera este *eschaton* final. En esta clave nupcial la Iglesia será embellecida por la sangre del Cordero. El orante se sabe parte del Cuerpo Místico de Cristo y su esperanza levanta al Cuerpo y su oración repercute en todo el Cuerpo (cf. 1Co 12, 12-26). El libro del Apocalipsis lo expresa bellamente: «Alegré-

⁶³ Entre ellos destaca Orígenes en su obra *Comentario al Cantar de los Cantares*, al que le siguen entre otros, San Gregorio de Nisa con *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Santa Teresa en su obra *Conceptos de Amor de Dios*, San Juan de la Cruz, en *Cántico Espiritual*. Al respecto destaca el estudio de L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor*, Verbo Divino, Estella 1990.

monos, regocijémonos y démosle gloria porque han llegado las bodas del Cordero, su Esposa se ha engalanado y se le ha concedido vestirse de lino blanco y deslumbrante» (Ap 19, 7-9). La conciencia de orar en la Iglesia implica saberse en comunión con muchos y desde la Iglesia con el mundo entero, con cada persona llamada al banquete celestial. El orante mantiene esta tensión de esperanza en su oración no sólo para él sino por muchos los que conoce y los que no, porque la esperanza se proyecta en cada uno de ellos sabiendo que han salido del seno del Creador y que a esa entraña han de volver. Se ora para que así sea, para que muchos puedan encontrar lo que son en este dinamismo del amor, en el ejercicio de la oración como diálogo personal con «el Otro», con los demás en esta comunión eclesial⁶⁴.

Pero además y desde esta dimensión eclesial que lleva al compromiso con el mundo, el orante que clama en esperanza no se queda mirando al cielo (cf. Hch 1,11) sin que le importe lo que acontece en la historia, sino todo lo contrario, es más bien esa oración la que le lleva a comprometerse con las personas sean cuales sean sus circunstancias y con el mundo. Está atento a los signos de los tiempos para dar una respuesta en esperanza. Esta expresión aparece en Mt 16,3b: «¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir los signos de los tiempos!» (Lc 12,56). Jesús espolea a sus discípulos para que estén atentos a lo que sucede en la historia y así dar testimonio y hacer presente el Reino de Dios en lo que va aconteciendo.

Se trata de una invitación a estar atentos a lo que acontece, a los demás, a discernir. El documento conciliar «Gaudium et Spes», llega así a formular «los signos de los tiempos», porque «El pueblo de Dios, movido por la fe, por la cual cree que es guiado por el Espíritu del Señor, que llena el orbe de la tierra, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos que comparte con sus contemporáneos, cuales son los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios»⁶⁵. Se trata de ver hacia dónde va la humanidad para dar una respuesta encarnada según las circunstancias no viendo en ellos un motivo para

⁶⁴ P. RODRÍGUEZ, «La respiración de la fe. Teología de la oración cristiana», o.c., explica que el núcleo esencial de la mística cristiana es la de ser trinitaria, amorosa, eclesial, «que asume el espesor de lo real en todo su dramatismo, sin alejarse de los trabajos y los días de los hombres y con especial sensibilidad por cuantos sufren...».

⁶⁵ AA.VV., *Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II. Con­sti­tu­ción «Gaudium et Spes»*, BAC, Madrid⁴ 2004, 248.

ir a la defensiva sino para acogerlos y dar una contestación desde el Evangelio, interpretándolos, conociéndolos e intentando comprenderlos, escrutándolos a fondo. El orante anclado en la esperanza ve estos signos no con pesimismo sino como un reto al que hay que dar respuesta, porque todo tiene su último sentido en Cristo.

La Iglesia y el cristiano, por tanto, no pueden presentarse ante el mundo como con un cúmulo de normas porque esto no es el Evangelio, sino con un mensaje de esperanza, primero porque en medio de esas circunstancias está el orante, y segundo porque desde ellas y en ellas da una respuesta, aquella que desde la oración se le ha iluminado. Los signos de los tiempos pueden orientar hacia una interpretación más universal y global del mensaje de salvación conociendo las aspiraciones comunes de la humanidad. La historia tiende a Cristo y esta tensión que padece se entiende desde el mensaje Evangélico, luego el orante debe de dar una respuesta ante ellos, ante esos acontecimientos históricos universales en los que se encuentran creyentes y no creyentes. Pero como seguidores de Jesús creemos que los signos de los tiempos son irradiación de la gloria de Cristo, que encuentran su plena significación solamente en Él. Además, hay que edificar la Iglesia, en cuanto que es comunidad creyente, mediación de la Revelación y es ya un signo histórico. Y estos signos de los tiempos llevan al orante a esos «cielos nuevos y tierra nueva» (cf. Ap 21,1), cuando toda clase de muerte quede desterrada, ésta es nuestra esperanza.

7. LA ORACIÓN DE ESPERANZA DE MARÍA

María guardaba todo en su corazón (cf. Lc 2,51). De esta manera tan bella indica el evangelista el estilo de orar de María, desde el silencio y la meditación-contemplación. Este estilo es la base de la oración que Lucas presenta posteriormente en boca de María, el *Magnificat*, ejemplo de oración de esperanza. El *Magnificat* es la respuesta de María al saludo de Isabel que siendo un salmo de acción de gracias compuesto por citas y reminiscencias del Antiguo Testamento en el que se canta la gratitud de María y la de todo el pueblo de Dios por el cumplimiento de las promesas divinas, se puede interpretar como una oración de esperanza presentando claves concretas de este tipo de oración. Si bien la esperanza está en toda expresión de la oración como lo está la fe o la caridad, puesto que orar es un ejercicio teológico, sin

embargo, destaca especialmente en algunas oraciones concretas. En el *Magnificat* se encuentra razón de ello⁶⁶:

«Alaba mi alma la grandeza del Señor
y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador,
porque ha puesto los ojos en la pequeñez
de su esclava.

Desde ahora todas las generaciones
me llamarán bienaventurada,
porque ha hecho en mi favor
cosas grandes el Poderoso,

Santo es su nombre
y su misericordia alcanza
de generación en generación
a los que le temen.

Desplegó la fuerza de su brazo,
dispersó a los de corazón altanero.
Derribó a los potentados de sus tronos
y exaltó a los humildes.

A los hambrientos colmó de bienes
y despidió a los ricos con las manos vacías.

Acogió a Israel, su siervo,
acordándose de la misericordia
—como había anunciado a nuestros padres—
en favor de Abrahán y de su linaje por los siglos» (Lc 1, 46-56).

⁶⁶ No pretendo realizar una exégesis del texto, no es el objetivo de este estudio, sino simplemente hacer una lectura del mismo en clave de oración esperanza. Es tan rico este himno que así se pueden proyectar sobre él miradas diferentes. «Es un canto de alabanza y agradecimiento, una plegaria es espíritu y en verdad, una profecía, una lectura penetrante de la historia y del mundo, un canto de la victoria de Dios, un *exultet* pascual, un canto a la vida, un canto de la Iglesia peregrina. En suma, es el espejo del alma de María, el reflejo de las obras grandes que el Señor ha realizado en ella y en toda la historia. Es la síntesis de la historia de la salvación». M. Ko, *Magnificat. El canto de María de Nazaret*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005, 10.

El cántico de María se inspira en el cántico de Ana de 1S 2,1-10, aunque éste último al que se le ha llamado «el prototipo del Magnificat» es de la época monárquica y expresa la esperanza de los humildes siendo más personal el canto de María⁶⁷. Ana, la madre de Samuel, canta en agradecimiento exaltando el poder de Dios, pasa del clamor interno porque lloraba para sus adentros (cf. 1S 1, 13) a la alabanza y al agradecimiento. Siente la victoria de Dios en su vida, pues en medio de su esterilidad se ha manifestado. Destacan en este canto los verbos: exultar, apoyar, gozar, quebrar, tambalear, enriquecer, despojar, abatir, ensalzar, levantar, alzar, dar, asentar, guardar, entre otros. Estas acciones van en dos sentidos, el de los sencillos frente al de los poderosos. Dios exulta, apoya, goza, enriquece, ensalza, levanta, alza, da, guarda, asienta a los humildes entre los que se encuentra Ana, mientras que a los poderosos: quiebra, despoja, abate, porque no han puesto sus fuerzas en Dios. Utiliza expresiones que adquieren una fuerza singular como «el arco de los fuertes se ha quebrado», en alusión a la batalla que han perdido, frente a los humildes, a quienes Dios ha levantado: «Levanta del polvo al desvalido, alza del muladar al indigente». Frente a esta diferencia entre el destino de los humildes y el de los poderosos canta también a Yahvé, a quien va poniendo distintos nombres: Dios, Santo, Altísimo, Roca, Rey, Ungido. Estos dos últimos a la luz del Nuevo Testamento los entendemos como alusiones al Mesías, Cristo⁶⁸.

Ana ha clamado a Dios y sólo a Él poniendo en Él su esperanza, orando por tanto con la mirada puesta en Dios, sabiendo que de Él le vendría la respuesta y el cumplimiento de su deseo más intenso, el de ser madre. Este canto expresa que su esperanza se ha cumplido, pero va más allá de su persona, lo amplía a muchos, a aquellos que son pobres, sencillos y humildes y reconocen el poder de Dios. Vincula por tanto esperanza con humildad, porque solo los pobres, los que reconocen su indigencia y debilidad, no esperan en sus fuerzas y ponen todo su ser, su anhelo en Dios. La inspiración del *Magnificat* en este canto es clara (aunque no exclusiva) los pobres y humildes a quienes Dios sostiene

⁶⁷ *Biblia de Jerusalén*, o.c. n. 2, 316.

⁶⁸ Entre las citas veterotestamentarias a las que alude este Cántico de Ana se encuentran: Lv 17, 1; Sal 18,3; Is 40,29; Sal 113, 9; Is 54,1; Dt 32,39; 2R 5,7; Sb 16,13; Sal 30,4; Tb 13,2; St 4,12; Sal 113, 7-8; Sal 75,4; Sal 104,5; Jb 9, 6; 38, 6; Sal 98,9; Sal 89, 25.

frente a los ricos y poderosos de Israel son objeto del favor de Dios desde la promesa hecha a Abrahám⁶⁹.

El *Magnificat* está formulado en un tono más personal en el que María utiliza las siguientes expresiones. En cuanto a las que ella realiza: «alabar», «se alegra». En cuanto a las que Dios hace en ella, por tanto no realiza sino que recibe de Dios, y aquí estriba la fuente de su alegría (Dios es el que actúa en ella): «pone los ojos en ella», «ha hecho en mi favor cosas grandes el Poderoso». En cuanto a lo que hace Dios por su pueblo siendo ella instrumento en esa acción de Dios: «desplegó la fuerza de su brazo», «derribó a los potentados», «exaltó a los humildes», «a los hambrientos los colma de bienes», «a los ricos los despidе vacíos», «auxilia a Israel», «se acuerda de su misericordia», cumple su alianza, «como había anunciado a nuestros padres»⁷⁰. Pero antes ella se sabe colaboradora elegida por Dios en su plan de salvación y por ello, «todas las generaciones me llamarán bienaventurada».

El Dios de María es el Dios grande «la grandeza del Señor, el Dios Salvador «se alegra mi espíritu en Dios mi salvador», el Dios que elige «porque ha puesto los ojos en la pequeñez de su esclava», el Dios que se fija por tanto en la sencillez, en la pequeñez, en la humildad. Es el Dios poderoso y que por tanto hace obras grandes «porque ha hecho en mi favor cosas grandes el Poderoso». Es el Dios Santo «Santo es su nombre». Es el Dios misericordioso «su misericordia alcanza de generación en generación». Es el Dios que «despliega la fuerza de su brazo», es decir que su poder alcanza a todo el universo, no se queda reducido sino que su acción se extiende. Es el Dios que colma a los que tienen hambre de salvación «a los hambrientos los colmó de bienes». El Dios que acoge y guarda a los que se fían de Él «acogió a Israel, su siervo, acordándose de la misericordia». El Dios que extiende su acción en toda la historia «en favor de Abrahán y de su linaje por los siglos»⁷¹.

El *Magnificat* se inserta en la línea del Antiguo Testamento de los «pobres de Yahveh», aquellos que son objeto del amor de Dios preci-

⁶⁹ Entre las citas veterotestamentarias a las que alude el *Magnificat* están: Gn 30,13; Sal 111, 9; Sal 103, 17; Sal 89, 11; Jb 12, 19; Jb 5,11; Sal 107, 9; Is 41, 8-9; Sal 98, 3; Gn 12, 3; 13,15; 22,18.

⁷⁰ Como en el canto de Ana contrapone las acciones que Dios hace en los pequeños con las que hace en los poderosos a éstos los dispersa, derriba, despidе con las manos vacías.

⁷¹ A. APARICIO, «El Dios de María en el *Magnificat*», *Ephemerides Mariologicae* 59 (2009) 211-230.

samente por serlo, María es también una *anawin*, la «Hija de Sión». Este título aplicado a María lo explicita el Concilio Vaticano II en la Constitución «Lumen Gentium» en el número 55, cuando explica que María sobresale entre los pobres y humildes, entre los que esperan la salvación de Dios. Sión era la colina del Templo de Salomón cuyo nombre se utilizó tanto para hacer referencia al Templo como a sus cimientos. Esta expresión se usa con frecuencia para referirse a los habitantes de la ciudad de Jerusalén por extensión del término. María es la «Hija de Sión» porque ella es la mujer sencilla y humilde en quien Dios se ha fijado para ser la Madre del Salvador, y por tanto la madre de los miembros de Cristo. Gracias a Ella se ha construido el edificio de la Iglesia⁷².

El *Magnificat* está imbuido de esperanza en cuanto a la actitud de fondo, la humildad que va de la mano de la esperanza. El orante humilde es aquel que se reconoce pecador y todo lo que ello supone. La lucha frente al pecado implica reconocer además las limitaciones y ese cúmulo de cuestiones que conforman al ser humano, heridas del alma por falta de perdón, apegos, carácter imperfecto, pasiones sin orientar al amor...La oración hecha en esperanza recompone todo el ser porque lo focaliza e impulsa al Amor. Las actitudes de los pequeños aquellas que están en el corazón de María y de las que rezuma el canto del *Magnificat*, son las que deben estar presentes en el corazón del orante porque cuando se acepta la vulnerabilidad se abre el alma a la totalidad que solo viene de Dios, el único que es el Absoluto, el único que basta y por tanto colma el corazón humano.

Partiendo de aquí el *Magnificat* está imbuido de esperanza en cuanto a que María sabe a quién se dirige su oración y en quien ha confiado, y por eso sabe que no quedará defraudada. Canta por una parte las maravillas que ha hecho en ella que ya en ese momento se han hecho patentes porque está embarazada del Salvador, pero además es un canto de esperanza porque canta lo que va a hacer a través de ella, no en su presente sino en el futuro, luego elegida como eslabón clave en la historia de la salvación entiende en esperanza lo que Dios va a hacer a favor de los hombres.

⁷² J. A. RUESTRA, «María, hija de Sión», *Scripta Theologica* 32 (2000) 181-198. El artículo realiza un estudio crítico sobre este título aplicado a María. El *Catecismo de la Iglesia Católica* nos dice en el número 2619: «el *Magnificat* latino, el *Megalynai* bizantino es a la vez el cántico de la Madre de Dios y el de la Iglesia, cántico de la «Hija de Sión» y del nuevo pueblo de Dios». AA.VV, *Catecismo de la Iglesia Católica*, o.c., 570.

Pero el *Magnificat* se puede entender como consecuencia de la oración de esperanza, porque es una alabanza alegre y exultante. La oración en esperanza desemboca y puede ser ya aún sin haber recibido lo que espera, sino simplemente en el anhelo de lo que le aguarda, en esa certeza es un canto de esperanza. La alabanza está preñada de esperanza. La esperanza no es una virtud específica de un modo o expresión de oración sino que está en la base de cualquiera de ellas. Por ello la esperanza efectivamente está en la oración de alabanza como la del *Magnificat*. Simplemente se trata de reconocer lo que Dios hace y lo que hará, reconociendo como hace María que Dios es Dios, cantándole y dándole gloria por lo que Él es, y así en esta forma de oración el orante participa de lo que espera, la alegría y el gozo del cielo⁷³. Es una oración exultante, consecuencia de la esperanza y que proyecta esperanza para la historia posterior⁷⁴. De este modo el *Magnificat* es un ejemplo de oración de esperanza no solo en cuanto a su contenido sino sobre todo por las actitudes del corazón de María, mujer orante y referente de oración para todo cristiano que aprende a no proyectar sobre Dios concepciones reducidas que pretenden objetivar la divinidad y a abrirse a su grandeza ensanchando el alma más allá de los horizontes humanos para proyectarlos hacia el sustrato de la esperanza que es el Dios Misterio siempre Infinito y desbordante, en este caso en el orante.

8. CONCLUSIÓN

Partiendo del estudio realizado se pueden señalar a modo de síntesis las siguientes pautas:

La oración es un ejercicio de esperanza que parte de la experiencia de Dios en lo ordinario por la cual el alma del orante se eleva a Dios y éste hecho es ya una acción hecha en esperanza, sabiendo que su dicha tiene en Él la meta. La experiencia de Israel del Dios cercano que hace alianza con su pueblo expresa que los acontecimientos histórico-salvíficos están en la base de su oración tal como se puede apreciar sobre todo en los salmos.

⁷³ Cf. AA.VV., *Catecismo de la Iglesia Católica*, o.c., núm. 2639, 574.

⁷⁴ J. ESQUERDA BIFET, *El gozo de la esperanza*, Barcelona, Balmes 1997; S. MEO, *María Stella dell'evangelizzazione. L'Annuncio del Vangelo oggi*, Roma, Pontificia Universidad Urbaniana, 1977, 763-778; E. PIRONIO, *Un camino de esperanza con María*, Madrid, Instituto Vida Religiosa 1988.

La oración en cuanto a lo que se refiere a la esperanza tiene una estructura tal que se inicia por el anhelo de Dios que siente el alma dirigiendo el diálogo de la oración hacia la culminación de su deseo. Este recorrido pasa por buscar a Dios a quien se percibe como el agua que puede calmar su sed, el Espíritu, como Padre-Madre amoroso, como Hijo por quien es mirado y por quien se encuentra hallado. El fin de su deseo es el Dios Trinitario, aunque muchas veces la oración se perciba como ausencia porque este proceso implica la necesaria purificación del alma y su ensanchamiento para poder percibir al Dios Infinito.

Toda oración tiene una estructura teologal, por tanto las tres virtudes teologales están estrechamente unidas. Esta estructura teologal tiene una base antropológica puesto que el hombre, ser abierto a Dios debe focalizar todo el caudal de su alma al Dios trascendente. De este modo la fe purifica la facultad del entendimiento, iluminándolo y dándole la certeza de la realidad del Dios vivo. La esperanza purifica la memoria, vaciándola de todo recuerdo o imagen que le impida dejarse llevar por el deseo esencial que experimenta el alma y liberándola, desprendiéndola y vaciándola de todo para caminar en el olvido efectivo pero sobre todo afectivo hasta ensancharse para Dios. La caridad purifica la voluntad, anclándola en el amor siendo impulso de la oración y causa de ella.

Este camino de oración lleva a la alegría profunda de quien sabe en quien ha puesto su esperanza relativizando lo creado pero a la vez comprometiéndose con ello sabiendo que es peregrino y que esta realidad es contingente. Eso lleva a que el orante que va viviendo más de estas realidades quede equilibrado vitalmente y a la vez impulsado a afrontar lo que le toca vivir con empuje, energía y fuerza interior porque más allá del sinsentido que puede parecer a veces tienen los acontecimientos, ha encontrado en la esperanza el fin de todo: Cristo. Así se produce en el orante un proceso de divinización que colma todo su deseo hasta llegar a la unión con Dios, mientras es transformado a su imagen y semejanza.

La oración en esperanza se proyecta como fin último a Dios confiando en sus promesas, de ahí la dimensión escatológica, a la espera de la Venida de Jesús en la Parusía, en la recapitulación de todo en Cristo por tanto y en la visión eterna del sentido que ya ha quedado descubierto. El cielo se espera como el banquete nupcial de quién ya en la oración vive anticipadamente del amor de Cristo Esposo y ese anticipo renueva día a día su esperanza. El orante espera también que

la Iglesia participe de este banquete eterno, por tanto la oración se realiza en el Cuerpo Místico de Cristo hasta que embellecida para su Esposo llegue a su plenitud.

En María vemos la mujer orante, la mujer que espera y una muestra de ello está en el *Magnificat*, canto de alabanza exultante y de acción de gracias que manifiesta la acción de Dios en los pequeños, mostrando así que la humildad está muy vinculada a la esperanza, porque espera todo de Dios el que es consciente de su pequeñez entonces en él Dios hace obras grandes, como en María. Por tanto es el *Magnificat* una oración de esperanza en cuanto a la actitud de fondo, la humildad. Es una oración de esperanza en cuanto a quien se dirige, al Dios que elige a los pequeños y en cuanto a lo que produce, y a donde deriva, a la alegría y a la alabanza.

Porque bien podemos aplicar estos versos de San Juan de la Cruz a aquel que ora en esperanza: «tras un amoroso lance/y no de esperanza falto, volé tan alto, tan alto, /que le di a la caza alcance»⁷⁵.

⁷⁵ SAN JUAN DE LA CRUZ, «Poesías», en ID., *Obras Completas*, o.c., 88-89.

ANEXOS

1º.- BULA DE CONVOCACIÓN DEL JUBILEO ORDINARIO DEL AÑO 2025

SPES NON CONFUNDIT

FRANCISCO

**OBISPO DE ROMA
SIERVO DE LOS SIERVOS DE DIOS
A CUANTOS LEAN ESTA CARTA
LA ESPERANZA LES COLME EL CORAZÓN**

1. «*Spes non confundit*», «la esperanza no defrauda» (*Rm* 5,5). Bajo el signo de la esperanza el apóstol Pablo infundía aliento a la comunidad cristiana de Roma. La esperanza también constituye el mensaje central del próximo Jubileo, que según una antigua tradición el Papa convoca cada veinticinco años. Pienso en todos los *peregrinos de esperanza* que llegarán a Roma para vivir el Año Santo y en cuantos, no pudiendo venir a la ciudad de los apóstoles Pedro y Pablo, lo celebrarán en las Iglesias particulares. Que pueda ser para todos un momento de encuentro vivo y personal con el Señor Jesús, «puerta» de salvación (cf. *Jn* 10,7.9); con Él, a quien la Iglesia tiene la misión de anunciar siempre, en todas partes y a todos como «nuestra esperanza» (*1 Tm* 1,1).

Todos esperan. En el corazón de toda persona anida la esperanza como deseo y expectativa del bien, aun ignorando lo que traerá consigo el mañana. Sin embargo, la imprevisibilidad del futuro hace surgir sentimientos a menudo contrapuestos: de la confianza al temor, de la serenidad al desaliento, de la certeza a la duda. Encontramos con frecuencia personas desanimadas, que miran el futuro con escepticismo y

pesimismo, como si nada pudiera ofrecerles felicidad. Que el Jubileo sea para todos ocasión de reavivar la esperanza. La Palabra de Dios nos ayuda a encontrar sus razones. Dejémonos conducir por lo que el apóstol Pablo escribió precisamente a los cristianos de Roma.

UNA PALABRA DE ESPERANZA

2. «Justificados, entonces, por la fe, estamos en paz con Dios, por medio de nuestro Señor Jesucristo. Por él hemos alcanzado, mediante la fe, la gracia en la que estamos afianzados, y por él nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios. [...] Y la esperanza no quedará defraudada, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (*Rm* 5,1-2.5). Los puntos de reflexión que aquí nos propone san Pablo son múltiples. Sabemos que la Carta a los Romanos marca un paso decisivo en su actividad de evangelización. Hasta ese momento la había realizado en el área oriental del Imperio y ahora lo espera Roma, con todo lo que esta representa a los ojos del mundo: un gran desafío, que debe afrontar en nombre del anuncio del Evangelio, el cual no conoce barreras ni confines. La Iglesia de Roma no había sido fundada por Pablo, pero él sentía vivo el deseo de llegar allí pronto para llevar a todos el Evangelio de Jesucristo, muerto y resucitado, como anuncio de la esperanza que realiza las promesas, conduce a la gloria y, fundamentada en el amor, no defrauda.

3. La esperanza efectivamente nace del amor y se funda en el amor que brota del Corazón de Jesús traspasado en la cruz: «Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más ahora que estamos reconciliados, seremos salvados por su vida» (*Rm* 5,10). Y su vida se manifiesta en nuestra vida de fe, que empieza con el Bautismo; se desarrolla en la docilidad a la gracia de Dios y, por tanto, está animada por la esperanza, que se renueva siempre y se hace inquebrantable por la acción del Espíritu Santo.

En efecto, el Espíritu Santo, con su presencia perenne en el camino de la Iglesia, es quien irradia en los creyentes la luz de la esperanza. Él la mantiene encendida como una llama que nunca se apaga, para dar apoyo y vigor a nuestra vida. La esperanza cristiana, de hecho, no engaña ni defrauda, porque está fundada en la certeza de que nada ni nadie podrá separarnos nunca del amor divino: «¿Quién podrá entonces

separarnos del amor de Cristo? ¿Las tribulaciones, las angustias, la persecución, el hambre, la desnudez, los peligros, la espada? [...] Pero en todo esto obtenemos una amplia victoria, gracias a aquel que nos amó. Porque tengo la certeza de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni los poderes espirituales, ni lo alto ni lo profundo, ni ninguna otra criatura podrá separarnos jamás del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (*Rm* 8,35.37-39). He aquí porqué esta esperanza no cede ante las dificultades: porque se fundamenta en la fe y se nutre de la caridad, y de este modo hace posible que sigamos adelante en la vida. San Agustín escribe al respecto: «Nadie, en efecto, vive en cualquier género de vida sin estas tres disposiciones del alma: las de creer, esperar, amar»¹.

4. San Pablo es muy realista. Sabe que la vida está hecha de alegrías y dolores, que el amor se pone a prueba cuando aumentan las dificultades y la esperanza parece derrumbarse frente al sufrimiento. Con todo, escribe: «Más aún, nos gloriamos hasta de las mismas tribulaciones, porque sabemos que la tribulación produce la constancia; la constancia, la virtud probada; la virtud probada, la esperanza» (*Rm* 5,3-4). Para el Apóstol, la tribulación y el sufrimiento son las condiciones propias de los que anuncian el Evangelio en contextos de incompreensión y de persecución (cf. *2 Co* 6,3-10). Pero en tales situaciones, en medio de la oscuridad se percibe una luz; se descubre cómo lo que sostiene la evangelización es la fuerza que brota de la cruz y de la resurrección de Cristo. Y eso lleva a desarrollar una virtud estrechamente relacionada con la esperanza: la *paciencia*. Estamos acostumbrados a quererlo todo y de inmediato, en un mundo donde la prisa se ha convertido en una constante. Ya no se tiene tiempo para encontrarse, y a menudo incluso en las familias se vuelve difícil reunirse y conversar con tranquilidad. La paciencia ha sido relegada por la prisa, ocasionando un daño grave a las personas. De hecho, ocupan su lugar la intolerancia, el nerviosismo y a veces la violencia gratuita, que provocan insatisfacción y cerrazón.

Asimismo, en la era del *internet*, donde el espacio y el tiempo son suplantados por el “aquí y ahora”, la paciencia resulta extraña. Si aun fuésemos capaces de contemplar la creación con asombro, comprenderíamos cuán esencial es la paciencia. Aguardar el alternarse de

¹ *Sermón* 198, 2.

las estaciones con sus frutos; observar la vida de los animales y los ciclos de su desarrollo; tener los ojos sencillos de san Francisco que, en su *Cántico de las criaturas*, escrito hace 800 años, veía la creación como una gran familia y llamaba al sol “hermano” y a la luna “hermana”². Redescubrir la paciencia hace mucho bien a uno mismo y a los demás. San Pablo recurre frecuentemente a la paciencia para subrayar la importancia de la perseverancia y de la confianza en aquello que Dios nos ha prometido, pero sobre todo testimonia que Dios es paciente con nosotros, porque es «el Dios de la constancia y del consuelo» (*Rm* 15,5). La paciencia, que también es fruto del Espíritu Santo, mantiene viva la esperanza y la consolida como virtud y estilo de vida. Por lo tanto, aprendamos a pedir con frecuencia la gracia de la paciencia, que es hija de la esperanza y al mismo tiempo la sostiene.

UN CAMINO DE ESPERANZA

5. Este entretejido de esperanza y paciencia muestra claramente cómo la vida cristiana es *un camino*, que también necesita *momentos fuertes* para alimentar y robustecer la esperanza, compañera insustituible que permite vislumbrar la meta: el encuentro con el Señor Jesús. Me agrada pensar que fue justamente un itinerario de gracia, animado por la espiritualidad popular, el que precedió la convocación del primer Jubileo en el año 1300. De hecho, no podemos olvidar las distintas formas por medio de las cuales la gracia del perdón ha sido derramada con abundancia sobre el santo Pueblo fiel de Dios. Recordemos, por ejemplo, el gran “perdón” que san Celestino V quiso conceder a cuantos se dirigían a la Basílica Santa María de Collemaggio, en L’Aquila, durante los días 28 y 29 de agosto de 1294, seis años antes de que el Papa Bonifacio VIII instituyese el Año Santo. Así pues, la Iglesia ya experimentaba la gracia jubilar de la misericordia. E incluso antes, en el año 1216, el Papa Honorio III había acogido la súplica de san Francisco que pedía la indulgencia para cuantos fuesen a visitar la Porciúncula durante los dos primeros días de agosto. Lo mismo se puede afirmar para la peregrinación a Santiago de Compostela; en efecto, el Papa Calixto II, en 1122, concedió que se celebrara el Jubileo en ese Santuario cada vez que la fiesta del apóstol Santiago coincidiese con el domingo. Es bueno que esa modalidad “extendida” de celebraciones

² Cf. *Fuentes Franciscanas*, n. 263, 6.10.

jubilares continúe, de manera que la fuerza del perdón de Dios sostenga y acompañe el camino de las comunidades y de las personas.

No es casual que *la peregrinación* exprese un elemento fundamental de todo acontecimiento jubilar. Ponerse en camino es un gesto típico de quienes buscan el sentido de la vida. La peregrinación a pie favorece mucho el redescubrimiento del valor del silencio, del esfuerzo, de lo esencial. También el año próximo los *peregrinos de esperanza* recorrerán caminos antiguos y modernos para vivir intensamente la experiencia jubilar. Además, en la misma ciudad de Roma habrá otros itinerarios de fe que se añadirán a los ya tradicionales de las catacumbas y las siete iglesias. Transitar de un país a otro, como si se superaran las fronteras, pasar de una ciudad a la otra en la contemplación de la creación y de las obras de arte permitirá atesorar experiencias y culturas diferentes, para conservar dentro de sí la belleza que, armonizada por la oración, conduce a agradecer a Dios por las maravillas que Él realiza. Las iglesias jubilares, a lo largo de los itinerarios y en la misma Urbe, podrán ser oasis de espiritualidad en los cuales revitalizar el camino de la fe y beber de los manantiales de la esperanza, sobre todo acercándose al sacramento de la Reconciliación, punto de partida insustituible para un verdadero camino de conversión. Que en las Iglesias particulares se cuide de modo especial la preparación de los sacerdotes y de los fieles para las confesiones y el acceso al sacramento en su forma individual.

A los fieles de las Iglesias orientales, en especial a aquellos que ya están en plena comunión con el Sucesor de Pedro, quiero dirigir una invitación particular a esta peregrinación. Ellos, que han sufrido tanto por su fidelidad a Cristo y a la Iglesia, muchas veces hasta la muerte, deben sentirse especialmente bienvenidos a esta Roma que es Madre también para ellos y que custodia tantas memorias de su presencia. La Iglesia católica, que está enriquecida por sus antiquísimas liturgias, por la teología y la espiritualidad de los Padres, monjes y teólogos, quiere expresar simbólicamente la acogida a ellos y a sus hermanos y hermanas ortodoxos, en una época en la que ya están viviendo la peregrinación del Vía crucis; con la que frecuentemente son obligados a dejar sus tierras de origen, sus tierras santas, de las que la violencia y la inestabilidad los expulsan hacia países más seguros. Para ellos la experiencia de ser amados por la Iglesia —que no los abandonará, sino que los seguirá adondequiera que vayan— hace todavía más fuerte el signo del Jubileo.

6. El Año Santo 2025 está en continuidad con los acontecimientos de gracia precedentes. En el último Jubileo ordinario se cruzó el umbral de los dos mil años del nacimiento de Jesucristo. Luego, el 13 de marzo de 2015, convoqué un Jubileo extraordinario con la finalidad de manifestar y facilitar el encuentro con el “Rostro de la misericordia” de Dios³, anuncio central del Evangelio para todas las personas de todos los tiempos. Ahora ha llegado el momento de un nuevo Jubileo, para abrir de par en par la Puerta Santa una vez más y ofrecer la experiencia viva del amor de Dios, que suscita en el corazón la esperanza cierta de la salvación en Cristo. Al mismo tiempo, este Año Santo orientará el camino hacia otro aniversario fundamental para todos los cristianos: en el 2033 se celebrarán los dos mil años de la Redención realizada por medio de la pasión, muerte y resurrección del Señor Jesús. Nos encontramos así frente a un itinerario marcado por grandes etapas, en las que la gracia de Dios precede y acompaña al pueblo que camina entusiasta en la fe, diligente en la caridad y perseverante en la esperanza (cf. *1 Ts* 1,3).

Apoyado en esta larga tradición y con la certeza de que este Año jubilar será para toda la Iglesia una intensa experiencia de gracia y de esperanza, dispongo que la Puerta Santa de la Basílica de San Pedro, en el Vaticano, se abra a partir del 24 de diciembre del corriente año 2024, dando inicio así al Jubileo ordinario. El domingo sucesivo, 29 de diciembre de 2024, abriré la Puerta Santa de la Catedral de San Juan de Letrán, que el 9 de noviembre de este año celebrará los 1700 años de su dedicación. A continuación, el 1 de enero de 2025, solemnidad de Santa María, Madre de Dios, se abrirá la Puerta Santa de la Basílica papal de Santa María la Mayor. Y, por último, el domingo 5 de enero se abrirá la Puerta Santa de la Basílica papal de San Pablo extramuros. Estas últimas tres Puertas Santas se cerrarán el domingo 28 de diciembre del mismo año.

Establezco además que el domingo 29 de diciembre de 2024, en todas las catedrales y concatedrales, los obispos diocesanos celebren la Eucaristía como apertura solemne del Año jubilar, según el Ritual que se preparará para la ocasión. En el caso de la celebración en una iglesia concatedral el obispo podrá ser sustituido por un delegado designado expresamente para ello. Que la peregrinación desde una iglesia elegida

³ Cf. *Misericordiae Vultus*, Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia, nn. 1-3.

para la *collectio*, hacia la catedral, sea el signo del camino de esperanza que, iluminado por la Palabra de Dios, une a los creyentes. Que en ella se lean algunos pasajes del presente Documento y se anuncie al pueblo la indulgencia jubilar, que podrá obtenerse según las prescripciones contenidas en el mismo Ritual para la celebración del Jubileo en las Iglesias particulares. Durante el Año Santo, que en las Iglesias particulares finalizará el domingo 28 de diciembre de 2025, ha de procurarse que el Pueblo de Dios acoja, con plena participación, tanto el anuncio de esperanza de la gracia de Dios como los signos que atestiguan su eficacia.

El Jubileo ordinario se clausurará con el cierre de la Puerta Santa de la Basílica papal de San Pedro en el Vaticano el 6 de enero de 2026, Epifanía del Señor. Que la luz de la esperanza cristiana pueda llegar a todas las personas, como mensaje del amor de Dios que se dirige a todos. Y que la Iglesia sea testigo fiel de este anuncio en todas partes del mundo.

SIGNOS DE ESPERANZA

7. Además de alcanzar la esperanza que nos da la gracia de Dios, también estamos llamados a redescubrirla en los *signos de los tiempos* que el Señor nos ofrece. Como afirma el Concilio Vaticano II, «es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas»⁴. Por ello, es necesario poner atención a todo lo bueno que hay en el mundo para no caer en la tentación de considerarnos superados por el mal y la violencia. En este sentido, los signos de los tiempos, que contienen el anhelo del corazón humano, necesitado de la presencia salvífica de Dios, requieren ser transformados en signos de esperanza.

8. Que el primer signo de esperanza se traduzca en *paz* para el mundo, el cual vuelve a encontrarse sumergido en la tragedia de la *guerra*. La humanidad, desmemoriada de los dramas del pasado, está sometida a una prueba nueva y difícil cuando ve a muchas poblaciones oprimidas por la brutalidad de la violencia. ¿Qué más les queda a estos pueblos

⁴ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 4.

que no hayan sufrido ya? ¿Cómo es posible que su grito desesperado de auxilio no impulse a los responsables de las Naciones a querer poner fin a los numerosos conflictos regionales, conscientes de las consecuencias que puedan derivarse a nivel mundial? ¿Es demasiado soñar que las armas callen y dejen de causar destrucción y muerte? Dejemos que el Jubileo nos recuerde que los que «trabajan por la paz» podrán ser «llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). La exigencia de paz nos interpela a todos y urge que se lleven a cabo proyectos concretos. Que no falte el compromiso de la diplomacia por construir con valentía y creatividad espacios de negociación orientados a una paz duradera.

9. Mirar el futuro con esperanza también equivale a tener una visión de la vida llena de entusiasmo para compartir con los demás. Sin embargo, debemos constatar con tristeza que en muchas situaciones falta esta perspectiva. La primera consecuencia de ello es la *pérdida del deseo de transmitir la vida*. A causa de los ritmos frenéticos de la vida, de los temores ante el futuro, de la falta de garantías laborales y tutelas sociales adecuadas, de modelos sociales cuya agenda está dictada por la búsqueda de beneficios más que por el cuidado de las relaciones, se asiste en varios países a una preocupante *disminución de la natalidad*. Por el contrario, en otros contextos, «culpar al aumento de la población y no al consumismo extremo y selectivo de algunos es un modo de no enfrentar los problemas»⁵.

La apertura a la vida con una maternidad y paternidad responsables es el proyecto que el Creador ha inscrito en el corazón y en el cuerpo de los hombres y las mujeres, una misión que el Señor confía a los esposos y a su amor. Es urgente que, además del compromiso legislativo de los estados, haya un apoyo convencido por parte de las comunidades creyentes y de la comunidad civil tanto en su conjunto como en cada uno de sus miembros, porque *el deseo de los jóvenes de engendrar nuevos hijos e hijas*, como fruto de la fecundidad de su amor, da una perspectiva de futuro a toda sociedad y es un motivo de esperanza: porque depende de la esperanza y produce esperanza.

La comunidad cristiana, por tanto, no se puede quedar atrás en su apoyo a la necesidad de *una alianza social para la esperanza*, que sea inclusiva y no ideológica, y que trabaje por un porvenir que se caracterice por la sonrisa de muchos niños y niñas que vendrán a llenar las

⁵ Carta enc. *Laudato si'*, n. 50.

tantas cunas vacías que ya hay en numerosas partes del mundo. Pero todos, en realidad, necesitamos recuperar la alegría de vivir, porque el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn* 1,26), no puede conformarse con sobrevivir o subsistir mediocrementemente, amoldándose al momento presente y dejándose satisfacer solamente por realidades materiales. Eso nos encierra en el individualismo y corroe la esperanza, generando una tristeza que se anida en el corazón, volviéndonos desagradables e intolerantes.

10. En el Año jubilar estamos llamados a ser signos tangibles de esperanza para tantos hermanos y hermanas que viven en condiciones de penuria. Pienso en los *presos* que, privados de la libertad, experimentan cada día —además de la dureza de la reclusión— el vacío afectivo, las restricciones impuestas y, en bastantes casos, la falta de respeto. Propongo a los gobiernos del mundo que en el Año del Jubileo se asuman iniciativas que devuelvan la esperanza; formas de amnistía o de condonación de la pena orientadas a ayudar a las personas para que recuperen la confianza en sí mismas y en la sociedad; itinerarios de reinserción en la comunidad a los que corresponda un compromiso concreto en la observancia de las leyes.

Es una exhortación antigua, que surge de la Palabra de Dios y permanece con todo su valor sapiencial cuando se convoca a tener actos de clemencia y de liberación que permitan volver a empezar: «Así santificarán el quincuagésimo año, y proclamarán una liberación para todos los habitantes del país» (*Lv* 25,10). El profeta Isaías retoma lo establecido por la Ley mosaica: el Señor «me envió a llevar la buena noticia a los pobres, a vendar los corazones heridos, a proclamar la liberación a los cautivos y la libertad a los prisioneros, a proclamar un año de gracia del Señor» (*Is* 61,1-2). Estas son las palabras que Jesús hizo suyas al comienzo de su ministerio, declarando que él mismo era el cumplimiento del “año de gracia del Señor” (cf. *Lc* 4,18-19). Que en cada rincón de la tierra, los creyentes, especialmente los pastores, se hagan intérpretes de tales peticiones, formando una sola voz que reclame con valentía condiciones dignas para los reclusos, respeto de los derechos humanos y sobre todo la abolición de la pena de muerte, recurso que para la fe cristiana es inadmisibles y aniquila toda esperanza de perdón y de renovación⁶. Para ofrecer a los presos un signo concreto

⁶ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2267.

de cercanía, deseo abrir yo mismo una Puerta Santa en una cárcel, a fin de que sea para ellos un símbolo que invita a mirar al futuro con esperanza y con un renovado compromiso de vida.

11. Que se ofrezcan signos de esperanza a los *enfermos* que están en sus casas o en los hospitales. Que sus sufrimientos puedan ser aliviados con la cercanía de las personas que los visitan y el afecto que reciben. Las obras de misericordia son igualmente obras de esperanza, que despiertan en los corazones sentimientos de gratitud. Que esa gratitud llegue también a todos los agentes sanitarios que, en condiciones no pocas veces difíciles, ejercitan su misión con cuidado solícito hacia las personas enfermas y más frágiles.

Que no falte una atención inclusiva hacia cuantos hallándose en condiciones de vida particularmente difíciles experimentan la propia debilidad, especialmente a los afectados por patologías o discapacidades que limitan notablemente la autonomía personal. Cuidar de ellos es un himno a la dignidad humana, un canto de esperanza que requiere acciones concertadas por toda la sociedad.

12. También necesitan signos de esperanza aquellos que en sí mismos la representan: los *jóvenes*. Ellos, lamentablemente, con frecuencia ven que sus sueños se derrumban. No podemos decepcionarlos; en su entusiasmo se fundamenta el porvenir. Es hermoso verlos liberar energías, por ejemplo cuando se entregan con tesón y se comprometen voluntariamente en las situaciones de catástrofe o de inestabilidad social. Sin embargo, resulta triste ver jóvenes sin esperanza. Por otra parte, cuando el futuro se vuelve incierto e impermeable a los sueños; cuando los estudios no ofrecen oportunidades y la falta de trabajo o de una ocupación suficientemente estable amenazan con destruir los deseos, entonces es inevitable que el presente se viva en la melancolía y el aburrimiento. La ilusión de las drogas, el riesgo de caer en la delincuencia y la búsqueda de lo efímero crean en ellos, más que en otros, confusión y oscurecen la belleza y el sentido de la vida, abatiéndolos en abismos oscuros e induciéndolos a cometer gestos autodestructivos. Por eso, que el Jubileo sea en la Iglesia una ocasión para estimularlos. Ocupémonos con ardor renovado de los jóvenes, los estudiantes, los novios, las nuevas generaciones. ¡Que haya cercanía a los jóvenes, que son la alegría y la esperanza de la Iglesia y del mundo!

13. No pueden faltar signos de esperanza hacia los *migrantes*, que abandonan su tierra en busca de una vida mejor para ellos y sus familias. Que sus esperanzas no se vean frustradas por prejuicios y cerrazones; que la acogida, que abre los brazos a cada uno en razón de su dignidad, vaya acompañada por la responsabilidad, para que a nadie se le niegue el derecho a construir un futuro mejor. Que a los numerosos *exiliados, desplazados y refugiados*, a quienes los conflictivos sucesos internacionales obligan a huir para evitar guerras, violencia y discriminaciones, se les garantice la seguridad, el acceso al trabajo y a la instrucción, instrumentos necesarios para su inserción en el nuevo contexto social.

Que la comunidad cristiana esté siempre dispuesta a defender el derecho de los más débiles. Que generosamente abra de par en par sus acogedoras puertas, para que a nadie le falte nunca la esperanza de una vida mejor. Que resuene en nuestros corazones la Palabra del Señor que, en la parábola del juicio final, dijo: «estaba de paso, y me alojaron», porque «cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo» (Mt 25,35.40).

14. Signos de esperanza merecen los *ancianos*, que a menudo experimentan soledad y sentimientos de abandono. Valorar el tesoro que son, sus experiencias de vida, la sabiduría que tienen y el aporte que son capaces de ofrecer, es un compromiso para la comunidad cristiana y para la sociedad civil, llamadas a trabajar juntas por la alianza entre las generaciones.

Dirijo un recuerdo particular a los *abuelos* y a las *abuelas*, que representan la transmisión de la fe y la sabiduría de la vida a las generaciones más jóvenes. Que sean sostenidos por la gratitud de los hijos y el amor de los nietos, que encuentran en ellos arraigo, comprensión y aliento.

15. Imploro, de manera apremiante, esperanza para los millares de *pobres*, que carecen con frecuencia de lo necesario para vivir. Frente a la sucesión de oleadas de pobreza siempre nuevas, existe el riesgo de acostumbrarse y resignarse. Pero no podemos apartar la mirada de situaciones tan dramáticas, que hoy se constatan en todas partes y no sólo en determinadas zonas del mundo. Encontramos cada día personas pobres o empobrecidas que a veces pueden ser nuestros vecinos. A menudo no tienen una vivienda, ni la comida suficiente para cada

jornada. Sufren la exclusión y la indiferencia de muchos. Es escandaloso que, en un mundo dotado de enormes recursos, destinados en gran parte a los armamentos, los pobres sean «la mayor parte [...], miles de millones de personas. Hoy están presentes en los debates políticos y económicos internacionales, pero frecuentemente parece que sus problemas se plantean como un apéndice, como una cuestión que se añade casi por obligación o de manera periférica, si es que no se los considera un mero daño colateral. De hecho, a la hora de la actuación concreta, quedan frecuentemente en el último lugar»⁷. No lo olvidemos: los pobres, casi siempre, son víctimas, no culpables.

LLAMAMIENTOS A LA ESPERANZA

16. Haciendo eco a la palabra antigua de los profetas, el Jubileo nos recuerda que *los bienes de la tierra* no están destinados a unos pocos privilegiados, sino a todos. Es necesario que cuantos poseen riquezas sean generosos, reconociendo el rostro de los hermanos que pasan necesidad. Pienso de modo particular en aquellos que carecen de agua y de alimento. El hambre es un flagelo escandaloso en el cuerpo de nuestra humanidad y nos invita a todos a sentir remordimiento de conciencia. Renuevo el llamamiento a fin de que «con el dinero que se usa en armas y otros gastos militares, constituyamos un Fondo mundial, para acabar de una vez con el hambre y para el desarrollo de los países más pobres, de tal modo que sus habitantes no acudan a soluciones violentas o engañosas ni necesiten abandonar sus países para buscar una vida más digna»⁸.

Hay otra invitación apremiante que deseo dirigir en vista del Año jubilar; va dirigida a las naciones más ricas, para que reconozcan la gravedad de tantas decisiones tomadas y determinen *condonar las deudas* de los países que nunca podrán saldarlas. Antes que tratarse de magnanimidad es una cuestión de justicia, agravada hoy por una nueva forma de iniquidad de la que hemos tomado conciencia: «Porque hay una verdadera “deuda ecológica”, particularmente entre el Norte y el Sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico, así como con el uso desproporcionado de los

⁷ Carta enc. *Laudato si'*, n. 49.

⁸ Carta enc. *Fratelli tutti*, n. 262.

recursos naturales llevado a cabo históricamente por algunos países»⁹. Como enseña la Sagrada Escritura, la tierra pertenece a Dios y todos nosotros habitamos en ella como «extranjeros y huéspedes» (Lv 25,23). Si verdaderamente queremos preparar en el mundo el camino de la paz, esforcémonos por remediar las causas que originan las injusticias, cancelemos las deudas injustas e insolutas y saciemos a los hambrientos.

17. Durante el próximo Jubileo se conmemorará un aniversario muy significativo para todos los cristianos. Se cumplirán, en efecto, *1700 años de la celebración del primer gran Concilio ecuménico de Nicea*. Conviene recordar que, desde los tiempos apostólicos, los pastores se han reunido en asambleas en diversas ocasiones con el fin de tratar temáticas doctrinales y cuestiones disciplinares. En los primeros siglos de la fe los sínodos se multiplicaron tanto en el Oriente como en el Occidente cristianos, mostrando cuánto fuese importante custodiar la unidad del Pueblo de Dios y el anuncio fiel del Evangelio. El Año jubilar podrá ser una oportunidad significativa para dar concreción a esta forma sinodal, que la comunidad cristiana advierte hoy como expresión cada vez más necesaria para corresponder mejor a la urgencia de la evangelización: que todos los bautizados, cada uno con su propio carisma y ministerio, sean corresponsables, para que por la multiplicidad de signos de esperanza testimonien la presencia de Dios en el mundo.

El Concilio de Nicea tuvo la tarea de preservar la unidad, seriamente amenazada por la negación de la plena divinidad de Jesucristo y de su misma naturaleza con el Padre. Estuvieron presentes alrededor de trescientos obispos, que se reunieron en el palacio imperial el 20 de mayo del año 325, convocados por iniciativa del emperador Constantino. Después de diversos debates, todos ellos, movidos por la gracia del Espíritu, se identificaron en el Símbolo de la fe que todavía hoy profesamos en la Celebración eucarística dominical. Los padres conciliares quisieron comenzar ese Símbolo utilizando por primera vez la expresión «Creemos»¹⁰, como testimonio de que en ese “nosotros” todas las Iglesias se reconocían en comunión, y todos los cristianos profesaban la misma fe.

⁹ Carta enc. *Laudato si'*, n. 51.

¹⁰ *Símbolo niceno*: H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 125.

El Concilio de Nicea marcó un hito en la historia de la Iglesia. La conmemoración de esa fecha invita a los cristianos a unirse en la alabanza y el agradecimiento a la Santísima Trinidad y en particular a Jesucristo, el Hijo de Dios, «de la misma naturaleza del Padre»¹¹, que nos ha revelado semejante misterio de amor. Pero Nicea también representa una invitación a todas las Iglesias y comunidades eclesiales a seguir avanzando en el camino hacia la unidad visible, a no cansarse de buscar formas adecuadas para corresponder plenamente a la oración de Jesús: «Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (*Jn* 17,21).

En el Concilio de Nicea se trató además el tema de la fecha de la Pascua. A este respecto, todavía hoy existen diferentes posturas, que impiden celebrar el mismo día el acontecimiento fundamental de la fe. Por una circunstancia providencial, esto tendrá lugar precisamente en el Año 2025. Que este acontecimiento sea una llamada para todos los cristianos de Oriente y de Occidente a realizar un paso decisivo hacia la unidad en torno a una fecha común para la Pascua. Muchos, es bueno recordarlo, ya no tienen conocimiento de las disputas del pasado y no comprenden cómo puedan subsistir divisiones al respecto.

ANCLADOS EN LA ESPERANZA

18. La esperanza, junto con la fe y la caridad, forman el tríptico de las “virtudes teologales”, que expresan la esencia de la vida cristiana (cf. *1 Co* 13,13; *1 Ts* 1,3). En su dinamismo inseparable, la esperanza es la que, por así decirlo, señala la orientación, indica la dirección y la finalidad de la existencia cristiana. Por eso el apóstol Pablo nos invita a “alegrarnos en la esperanza, a ser pacientes en la tribulación y perseverantes en la oración” (cf. *Rm* 12,12). Sí, necesitamos que “sobreabunde la esperanza” (cf. *Rm* 15,13) para testimoniar de manera creíble y atrayente la fe y el amor que llevamos en el corazón; para que la fe sea gozosa y la caridad entusiasta; para que cada uno sea capaz de dar aunque sea una sonrisa, un gesto de amistad, una mirada fraterna, una escucha sincera, un servicio gratuito, sabiendo que, en el Espíritu de Jesús, esto puede convertirse en una semilla fecunda de esperanza para quien lo recibe. Pero, ¿cuál es el fundamento de nuestra espera?

¹¹ *Ibíd.*

Para comprenderlo es bueno que nos detengamos en las razones de nuestra esperanza (cf. *I P* 3,15).

19. «Creo en la *vida eterna*»¹²: así lo profesa nuestra fe y la esperanza cristiana encuentra en estas palabras una base fundamental. La esperanza, en efecto, «es la virtud teologal por la que aspiramos [...] a la vida eterna como felicidad nuestra»¹³. El Concilio Ecuménico Vaticano II afirma: «Cuando [...] faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas —es lo que hoy con frecuencia sucede—, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación»¹⁴. Nosotros, en cambio, en virtud de la esperanza en la que hemos sido salvados, mirando al tiempo que pasa, tenemos la certeza de que la historia de la humanidad y la de cada uno de nosotros no se dirigen hacia un punto ciego o un abismo oscuro, sino que se orientan al encuentro con el Señor de la gloria. Vivamos por tanto en la espera de su venida y en la esperanza de vivir para siempre en Él. Es con este espíritu que hacemos nuestra la ardiente invocación de los primeros cristianos, con la que termina la Sagrada Escritura: «¡Ven, Señor Jesús!» (*Ap* 22,20).

20. Jesús muerto y resucitado es el centro de nuestra fe. San Pablo, al enunciar en pocas palabras este contenido —utiliza sólo cuatro verbos—, nos transmite el “núcleo” de nuestra esperanza: «Les he transmitido en primer lugar, lo que yo mismo recibí: Cristo murió por nuestros pecados, conforme a la Escritura. Fue sepultado y resucitó al tercer día, de acuerdo con la Escritura. Se apareció a Pedro y después a los Doce» (*I Co* 15,3-5). Cristo *murió, fue sepultado, resucitó, se apareció*. Por nosotros atravesó el drama de la muerte. El amor del Padre lo resucitó con la fuerza del Espíritu, haciendo de su humanidad la primicia de la eternidad para nuestra salvación. La esperanza cristiana consiste precisamente en esto: ante la muerte, donde parece que todo acaba, se recibe la certeza de que, gracias a Cristo, a su gracia, que nos ha sido comunicada en el Bautismo, «la vida no termina, sino que se

¹² *Símbolo de los Apóstoles*: H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 30.

¹³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1817.

¹⁴ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 21.

transforma»¹⁵ para siempre. En el Bautismo, en efecto, sepultados con Cristo, recibimos en Él resucitado el don de una vida nueva, que derriba el muro de la muerte, haciendo de ella un pasaje hacia la eternidad.

Y si bien, frente a la *muerte* —dolorosa separación que nos obliga a dejar a nuestros seres más queridos— no cabe discurso alguno, el Jubileo nos ofrecerá la oportunidad de redescubrir, con inmensa gratitud, el don de esa vida nueva recibida en el Bautismo, capaz de transfigurar su dramaticidad. En el contexto jubilar, es significativo reflexionar sobre cómo se ha comprendido este misterio desde los primeros siglos de nuestra fe. Por ejemplo, los cristianos, durante mucho tiempo construyeron la pila bautismal de forma octogonal, y todavía hoy podemos admirar muchos bautisterios antiguos que conservan dicha forma, como en San Juan de Letrán en Roma. Esto indica que en la fuente bautismal se inaugura el octavo día, es decir, el de la resurrección, el día que va más allá del tiempo habitual, marcado por la sucesión de las semanas, abriendo así el ciclo del tiempo a la dimensión de la eternidad, a la vida que dura para siempre. Esta es la meta a la que tendemos en nuestra peregrinación terrena (cf. *Rm* 6,22).

El testimonio más convincente de esta esperanza nos lo ofrecen los *mártires*, que, firmes en la fe en Cristo resucitado, supieron renunciar a la vida terrena con tal de no traicionar a su Señor. Ellos están presentes en todas las épocas y son numerosos, quizás más que nunca en nuestros días, como confesores de la vida que no tiene fin. Necesitamos conservar su testimonio para hacer fecunda nuestra esperanza.

Estos mártires, pertenecientes a las diversas tradiciones cristianas, son también semillas de unidad porque expresan el ecumenismo de la sangre. Durante el Jubileo, por lo tanto, mi vivo deseo es que haya una celebración ecuménica donde se ponga de manifiesto la riqueza del testimonio de estos mártires.

21. ¿Qué será de nosotros, entonces, después de la muerte? Más allá de este umbral está la vida eterna con Jesús, que consiste en la plena comunión con Dios, en la contemplación y participación de su amor infinito. Lo que ahora vivimos en la esperanza, después lo veremos en la realidad. San Agustín escribía al respecto: «Cuando me haya unido a Ti con todo mi ser, nada será para mí dolor ni pena. Será verdadera

¹⁵ Misal Romano, *Prefacio de difuntos I*.

vida mi vida, llena de Ti»¹⁶. ¿Qué caracteriza, por tanto, esta comunión plena? El ser felices. *La felicidad* es la vocación del ser humano, una meta que atañe a todos.

Pero, ¿qué es la felicidad? ¿Qué felicidad esperamos y deseamos? No se trata de una alegría pasajera, de una satisfacción efímera que, una vez alcanzada, sigue pidiendo siempre más, en una espiral de avidez donde el espíritu humano nunca está satisfecho, sino que más bien siempre está más vacío. Necesitamos una felicidad que se realice definitivamente en aquello que nos plenifica, es decir, en el amor, para poder exclamar, ya desde ahora: Soy amado, luego existo; y existiré por siempre en el Amor que no defrauda y del que nada ni nadie podrá separarme jamás. Recordemos una vez más las palabras del Apóstol: «Porque tengo la certeza de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni los poderes espirituales, ni lo alto ni lo profundo, ni ninguna otra criatura podrá separarnos jamás del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (*Rm* 8,38-39).

22. Otra realidad vinculada con la vida eterna es el *juicio de Dios*, que tiene lugar tanto al culminar nuestra existencia terrena como al final de los tiempos. Con frecuencia, el arte ha intentado representarlo —pensemos en la obra maestra de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina— acogiendo la concepción teológica de su tiempo y transmitiendo a quien observa un sentimiento de temor. Aunque es justo disponernos con gran conciencia y seriedad al momento que recapitula la existencia, al mismo tiempo es necesario hacerlo siempre desde la dimensión de la esperanza, virtud teologal que sostiene la vida y hace posible que no caigamos en el miedo. El juicio de Dios, que es amor (cf. *1 Jn* 4,8.16), no podrá basarse más que en el amor, de manera especial en cómo lo hayamos ejercitado respecto a los más necesitados, en los que Cristo, el mismo Juez, está presente (cf. *Mt* 25,31-46). Se trata, por lo tanto, de un juicio diferente al de los hombres y los tribunales terrenales; debe entenderse como una relación en la verdad con Dios amor y con uno mismo en el corazón del misterio insondable de la misericordia divina. En este sentido, la Sagrada Escritura afirma: «Tú enseñaste a tu pueblo que el justo debe ser amigo de los hombres y colmaste a tus hijos de una feliz esperanza, porque, después del pecado, das lugar al

¹⁶ *Confesiones* X, 28.

arrepentimiento [...] y, al ser juzgados, contamos con tu misericordia» (Sb 12,19.22). Como escribía Benedicto XVI, «en el momento del Juicio experimentamos y acogemos este predominio de su amor sobre todo el mal en el mundo y en nosotros. El dolor del amor se convierte en nuestra salvación y nuestra alegría»¹⁷.

El Juicio, entonces, se refiere a la salvación que esperamos y que Jesús nos ha obtenido con su muerte y resurrección. Por lo tanto, está dirigido a abrirnos al encuentro definitivo con Él. Y dado que no es posible pensar en ese contexto que el mal realizado quede escondido, este necesita ser *purificado*, para permitirnos el paso definitivo al amor de Dios. Se comprende en este sentido la necesidad de rezar por quienes han finalizado su camino terreno; solidarizándose en la intercesión orante que encuentra su propia eficacia en la comunión de los santos, en el vínculo común que nos une con Cristo, primogénito de la creación. De esta manera la indulgencia jubilar, en virtud de la oración, está destinada en particular a los que nos han precedido, para que obtengan plena misericordia.

23. La *indulgencia*, en efecto, permite descubrir cuán ilimitada es la misericordia de Dios. No sin razón en la antigüedad el término “misericordia” era intercambiable con el de “indulgencia”, precisamente porque pretende expresar la plenitud del perdón de Dios que no conoce límites.

El *sacramento de la Penitencia* nos asegura que Dios quita nuestros pecados. Resuenan con su carga de consuelo las palabras del Salmo: «Él perdona todas tus culpas y cura todas tus dolencias; rescata tu vida del sepulcro, te corona de amor y de ternura. [...] El Señor es bondadoso y compasivo, lento para enojarse y de gran misericordia; [...] no nos trata según nuestros pecados ni nos paga conforme a nuestras culpas. Cuanto se alza el cielo sobre la tierra, así de inmenso es su amor por los que lo temen; cuanto dista el oriente del occidente, así aparta de nosotros nuestros pecados» (Sal 103,3-4.8.10-12). La Reconciliación sacramental no es sólo una hermosa oportunidad espiritual, sino que representa un paso decisivo, esencial e irrenunciable para el camino de fe de cada uno. En ella permitimos que Señor destruya nuestros pecados, que sane nuestros corazones, que nos levante y nos abrace, que nos muestre su rostro tierno y compasivo. No hay mejor manera

¹⁷ Carta enc. *Spe salvi*, n. 47.

de conocer a Dios que dejándonos reconciliar con Él (cf. 2 Co 5,20), experimentando su perdón. Por eso, no renunciemos a la Confesión, sino redescubramos la belleza del sacramento de la sanación y la alegría, la belleza del perdón de los pecados.

Sin embargo, como sabemos por experiencia personal, el pecado “deja huella”, lleva consigo unas consecuencias; no sólo exteriores, en cuanto consecuencias del mal cometido, sino también interiores, en cuanto «todo pecado, incluso venial, entraña apego desordenado a las criaturas que es necesario purificar, sea aquí abajo, sea después de la muerte, en el estado que se llama Purgatorio»¹⁸. Por lo tanto, en nuestra humanidad débil y atraída por el mal, permanecen los “efectos residuales del pecado”. Estos son removidos por la indulgencia, siempre por la gracia de Cristo, el cual, como escribió san Pablo VI, es «nuestra “indulgencia”»¹⁹. La Penitenciaría Apostólica se encargará de emanar las disposiciones para poder obtener y hacer efectiva la práctica de la indulgencia jubilar.

Esa experiencia colma de perdón no puede sino abrir el corazón y la mente a *perdonar*. Perdonar no cambia el pasado, no puede modificar lo que ya sucedió; y, sin embargo, el perdón puede permitir que cambie el futuro y se viva de una manera diferente, sin rencor, sin ira ni venganza. El futuro iluminado por el perdón hace posible que el pasado se lea con otros ojos, más serenos, aunque estén aún surcados por las lágrimas.

Durante el último Jubileo extraordinario instituí los *Misioneros de la Misericordia*, que siguen realizando una misión importante. Que durante el próximo Jubileo también ejerciten su ministerio, devolviendo la esperanza y perdonando cada vez que un pecador se dirige a ellos con corazón abierto y espíritu arrepentido. Que sigan siendo instrumentos de reconciliación y ayuden a mirar el futuro con la esperanza del corazón que proviene de la misericordia del Padre. Quisiera que los obispos aprovecharan su valioso servicio, enviándolos especialmente allí donde la esperanza se pone a dura prueba, como las cárceles, los hospitales y los lugares donde la dignidad de la persona es pisoteada; en las situaciones más precarias y en los contextos de mayor degradación, para que nadie se vea privado de la posibilidad de recibir el perdón y el consuelo de Dios.

¹⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1472.

¹⁹ Carta ap. *Apostolorum limina* (23 mayo 1974), II.

24. La esperanza encuentra en la *Madre de Dios* su testimonio más alto. En ella vemos que la esperanza no es un fútil optimismo, sino un don de gracia en el realismo de la vida. Como toda madre, cada vez que María miraba a su Hijo pensaba en el futuro, y ciertamente en su corazón permanecían grabadas esas palabras que Simeón le había dirigido en el templo: «Este niño será causa de caída y de elevación para muchos en Israel; será signo de contradicción, y a ti misma una espada te atravesará el corazón». (Lc 2,34-35). Por eso, al pie de la cruz, mientras veía a Jesús inocente sufrir y morir, aun atravesada por un dolor desgarrador, repetía su “sí”, sin perder la esperanza y la confianza en el Señor. De ese modo ella cooperaba por nosotros en el cumplimiento de lo que había dicho su Hijo, anunciando que «debía sufrir mucho y ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; que debía ser condenado a muerte y resucitar después de tres días» (Mc 8,31), y en el tormento de ese dolor ofrecido por amor se convertía en nuestra Madre, Madre de la esperanza. No es casual que la piedad popular siga invocando a la Santísima Virgen como *Stella maris*, un título expresivo de la esperanza cierta de que, en los borrascosos acontecimientos de la vida, la Madre de Dios viene en nuestro auxilio, nos sostiene y nos invita a confiar y a seguir esperando.

A este respecto, me es grato recordar que el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en la Ciudad de México se está preparando para celebrar, en el 2031, los 500 años de la primera aparición de la Virgen. Por medio de Juan Diego, la Madre de Dios hacía llegar un revolucionario mensaje de esperanza que aún hoy repite a todos los peregrinos y a los fieles: «¿Acaso no estoy yo aquí, que soy tu madre?»²⁰. Un mensaje similar se graba en los corazones en tantos santuarios marianos esparcidos por el mundo, metas de numerosos peregrinos, que confían a la Madre de Dios sus preocupaciones, sus dolores y sus esperanzas. Que en este Año jubilar los santuarios sean lugares santos de acogida y espacios privilegiados para generar esperanza. Invito a los peregrinos que vendrán a Roma a detenerse a rezar en los santuarios marianos de la ciudad para venerar a la Virgen María e invocar su protección. Confío en que todos, especialmente los que sufren y están atribulados, puedan experimentar la cercanía de la más afectuosa de las madres que

²⁰ *Nican Mopohua*, n. 119.

nunca abandona a sus hijos; ella que para el santo Pueblo de Dios es «signo de esperanza cierta y de consuelo»²¹.

25. Mientras nos acercamos al Jubileo, volvamos a la Sagrada Escritura y sintamos dirigidas a nosotros estas palabras: «Nosotros, los que acudimos a él, nos sentimos poderosamente estimulados a aferrarnos a la esperanza que se nos ofrece. Esta esperanza que nosotros tenemos es como *un ancla* del alma, *sólida y firme*, que penetra más allá del velo, allí mismo donde Jesús entró por nosotros, como precursor» (*Hb* 6,18-20). Es una invitación fuerte a no perder nunca la esperanza que nos ha sido dada, a abrazarla encontrando refugio en Dios.

La imagen del ancla es sugestiva para comprender la estabilidad y la seguridad que poseemos si nos encomendamos al Señor Jesús, aun en medio de las aguas agitadas de la vida. Las tempestades nunca podrán prevalecer, porque estamos anclados en la esperanza de la gracia, que nos hace capaces de vivir en Cristo superando el pecado, el miedo y la muerte. Esta esperanza, mucho más grande que las satisfacciones de cada día y que las mejoras de las condiciones de vida, nos transporta más allá de las pruebas y nos exhorta a caminar sin perder de vista la grandeza de la meta a la que hemos sido llamados, el cielo.

El próximo Jubileo, por tanto, será un Año Santo caracterizado por la esperanza que no declina, la esperanza en Dios. Que nos ayude también a recuperar la confianza necesaria —tanto en la Iglesia como en la sociedad— en los vínculos interpersonales, en las relaciones internacionales, en la promoción de la dignidad de toda persona y en el respeto de la creación. Que el testimonio creyente pueda ser en el mundo levadura de genuina esperanza, anuncio de cielos nuevos y tierra nueva (cf. *2 P* 3,13), donde habite la justicia y la concordia entre los pueblos, orientados hacia el cumplimiento de la promesa del Señor.

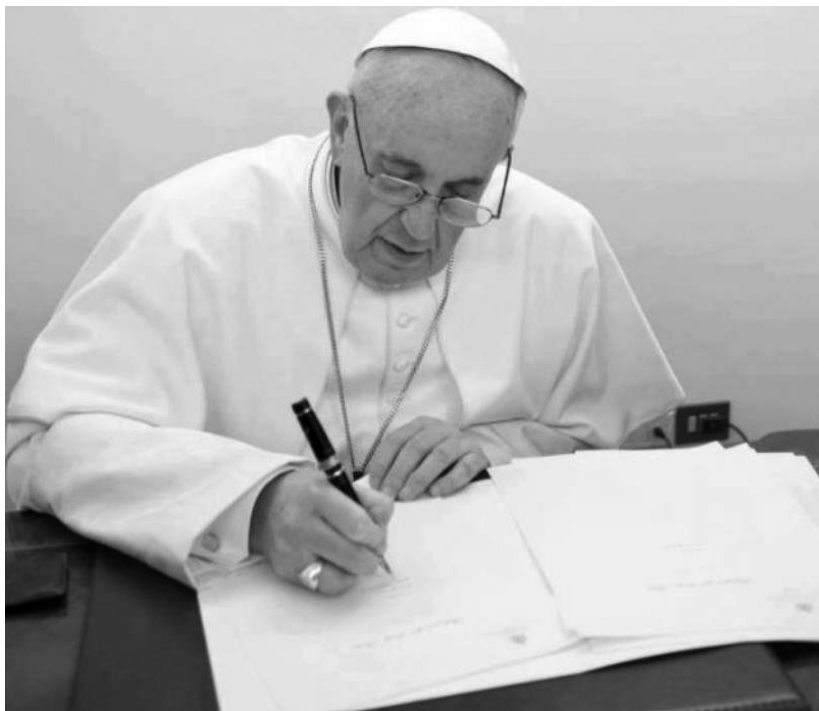
Dejémonos atraer desde ahora por la esperanza y permitamos que a través de nosotros sea contagiosa para cuantos la desean. Que nuestra vida pueda decirles: «Espera en el Señor y sé fuerte; ten valor y espera en el Señor» (*Sal* 27,14). Que la fuerza de esa esperanza pueda colmar nuestro presente en la espera confiada de la venida de Nuestro Señor Jesucristo, a quien sea la alabanza y la gloria ahora y por los siglos futuros.

²¹ Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 68.

Dado en Roma, en San Juan de Letrán, el 9 de mayo, Solemnidad de la Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo, del año 2024, duodécimo de Pontificado.

FRANCISCO

(Fuente: www.vatican.va)



2º. TEXTOS DEL PAPA FRANCISCO SOBRE LA ORACIÓN. DEL CORAZÓN HUMANO A LA MISERICORDIA DE DIOS

Con la Audiencia General del 16 de junio, se cierra el ciclo iniciado el 6 de mayo de 2020. Las reflexiones del Papa Francisco representan casi una «encíclica» sobre la oración y trazan un itinerario sobre la relación que todo ser humano puede establecer con el Señor. Una guía razonada para recorrer el camino con la voz del Pontífice. El ciclo de catequesis del Papa Francisco sobre la oración se divide en 38 etapas. El último, el 16 de junio, concluye un denso recorrido en el que se entrelazan páginas de la Biblia con el camino del pueblo de Dios, testimonios de los santos con «miradas» a la vida cotidiana. La oración, nos recuerda el Papa, es una relación, un diálogo, un «encuentro entre el yo y el tú».

1. EL MISTERIO DE LA ORACIÓN

Era el miércoles 6 de mayo de 2020. El mundo está sacudido por la difícil situación mundial provocada por la pandemia. Durante la Audiencia General, en la Biblioteca del Palacio Apostólico, el Papa Francisco se detiene en el «misterio de la oración». «Hoy —subraya el Pontífice— iniciamos un nuevo ciclo de catequesis sobre el tema de la oración. La oración es el aliento de la fe, es su expresión más propia. El Papa recuerda la historia de Bartimeo, un personaje del Evangelio. Es ciego y se sienta a mendigar al lado del camino. Se da cuenta por la multitud de que Jesús no está lejos y grita: «¡Hijo de David, Jesús, ten piedad de mí!».

Más fuerte que cualquier argumento en contra, en el corazón del hombre hay una voz que clama. Todos tenemos esa voz interior. Una voz que sale espontáneamente, sin que nadie se lo ordene, una voz

que cuestiona el sentido de nuestro camino aquí abajo, especialmente cuando nos encontramos en la oscuridad: «¡Jesús, ten piedad de mí! Jesús, ten piedad de mí». Esta es una hermosa oración.

2. LA ORACIÓN DEL CRISTIANO

El 13 de mayo de 2020, el Papa reflexionó sobre las características de la oración cristiana. «La oración del cristiano —recuerda el Pontífice durante la catequesis— entra en relación con el Dios del rostro más tierno, que no quiere infundir ningún miedo a los hombres». «Dios es el amigo, el aliado, el cónyuge. En la oración se puede establecer una relación de confianza con Él».

La oración —subraya el Papa— es de todos y «nace en el secreto de nosotros mismos, en ese lugar interior que los autores espirituales suelen llamar el corazón».

La oración es un impulso, es una invocación que va más allá de nosotros mismos: algo que nace en lo más profundo de nuestra persona y llega, porque siente la nostalgia de un encuentro. Esa nostalgia que es más que una necesidad, más que una necesidad: es un camino. La oración es la voz de un «yo» que va a tientas, que procede a tientas, en busca de un «tú». El encuentro entre el «yo» y el «tú» no se puede hacer con calculadoras: es un encuentro humano y muchas veces procedemos a tientas para encontrar el «tú» que mi «yo» está buscando.

3. EL MISTERIO DE LA CREACIÓN

En su tercera Audiencia General dedicada a la oración, el 20 de mayo de 2020, el Papa Francisco destacó que el misterio de la Creación debe generar en nosotros un canto de alabanza. La oración, dice, «es la primera fuerza de la esperanza».

«La belleza y el misterio de la Creación —subraya Francisco— generan en el corazón del hombre la primera moción que suscita la oración.

La oración del hombre está estrechamente ligada al sentimiento de asombro. La grandeza del hombre es infinitesimal en comparación con las dimensiones del universo. Sus mayores logros parecen muy poco... Pero el hombre no es nada. En la oración se afirma poderosamente

el sentimiento de misericordia. Nada existe por casualidad: el secreto del universo está en la mirada benévola que alguien encuentra en nuestros ojos.

4. LA ORACIÓN DEL JUSTO

En la Audiencia General del 27 de mayo de 2020, el Papa Francisco recordó que mientras el mal se extiende como un incendio, la oración de los justos es capaz de devolver la esperanza y es «una cadena de vida.»

«La oración abre la puerta a Dios, transformando nuestro corazón, tantas veces de piedra, en un corazón humano». La señal de la cruz, subrayó el Papa, es la primera oración.

La oración es una cadena de vida, siempre: tantos hombres y mujeres que rezan, siembran vida. La oración siembra vida, la pequeña oración: por eso es tan importante enseñar a los niños a rezar. Me duele cuando encuentro niños que no saben hacer la señal de la cruz. Hay que enseñarles a hacer bien la señal de la cruz, porque es la primera oración. Es importante que los niños aprendan a rezar. Luego, tal vez, se olviden, tomen otro camino; pero las primeras oraciones aprendidas de niño permanecen en el corazón, porque son una semilla de vida, la semilla del diálogo con Dios.

5. LA ORACIÓN DE ABRAHAM

El Papa dedica la Audiencia General del 3 de junio de 2020 a la oración de Abraham. Del Patriarca, afirma Francisco, hay que aprender a rezar con fe, «a dialogar hasta discutir con Dios».

«Hay una voz —recuerda el Papa— que de repente resuena en la vida de Abraham. Una voz que le invita a emprender un viaje que parece absurdo: una voz que le insta a desarraigarse de su tierra, de las raíces de su familia, para ir hacia un nuevo futuro, un futuro diferente».

Y Abraham se pone en marcha. Escucha la voz de Dios y confía en su palabra. Esto es importante: confía en la palabra de Dios. Y con su partida nace una nueva forma de concebir la relación con Dios; por eso el patriarca Abraham está presente en las grandes tradiciones espirituales judías, cristianas e islámicas como el hombre perfecto de Dios, capaz de someterse a Él, incluso cuando su

voluntad resulta ardua, si no incluso incomprensible. Abraham es, pues, el hombre de la Palabra. Cuando Dios habla, el hombre se convierte en el receptor de esa Palabra y su vida en el lugar donde ésta pide encarnarse.

6. LA ORACIÓN DE JACOB

En la Audiencia General del 10 de junio de 2020, el Papa continúa su reflexión sobre la oración hablando de la figura de Jacob que «lucha con Dios» una noche entera y sale cambiado: de ser un hombre astuto «impermeable a la gracia», se descubre frágil y envuelto por la misericordia divina.

«Jacob —recuerda Francisco— no tiene nada que presentar a Dios sino su fragilidad y su impotencia, incluso sus pecados. Y es este Jacob quien recibe la bendición de Dios.

Jacob, antes, estaba seguro de sí mismo, confiaba en su propia astucia. Era un hombre impermeable a la gracia, refractario a la misericordia; no sabía lo que era la misericordia. «¡Aquí estoy, yo mando!», no creía que necesitara piedad. Pero Dios salvó lo que estaba perdido. Le hizo ver que era limitado, que era un pecador que necesitaba misericordia, y lo salvó.

7. LA ORACIÓN DE MOISÉS

En la Audiencia General del 17 de junio de 2020, el Papa recorre la vida de Moisés. «Moisés —subraya Francisco— nos incita a rezar con el mismo ardor que Jesús, a interceder por el mundo, a recordar que éste, a pesar de todas sus fragilidades, pertenece siempre a Dios.» «Moisés —subraya Francisco— nos incita a rezar con el mismo ardor que Jesús, a interceder por el mundo, a recordar que éste, a pesar de toda su fragilidad, pertenece siempre a Dios».

La Escritura, recuerda el Papa, representa habitualmente a Moisés «con las manos extendidas hacia arriba, hacia Dios, casi como para hacer de puente con su propia persona entre el cielo y la tierra».

Incluso en los momentos más difíciles, incluso el día en que el pueblo repudió a Dios y a sí mismo como su guía para hacerse un becerro de oro, Moisés no tuvo ganas de dejar de lado a su pueblo. Son mi gente. Son su gente. Son mi gente. No niega a Dios ni al pueblo. Y le dice a Dios: «Este pueblo ha cometido un gran pecado: se ha hecho un dios

de oro. Pero ahora, si quieres perdonar su pecado... Si no, bórrame de tu libro que has escrito». (Ex 32:31-32). Moisés no hace un trueque con el pueblo. Él es el puente, el intercesor. Ambos, el pueblo y Dios, y él está en el medio. No vende a su gente para hacer carrera. No es un escalador, es un intercesor: por su pueblo, por su carne, por su historia, por su gente y por Dios que lo llamó. Él es el puente.

8. LA ORACIÓN DE DAVID

Es una fuerte exhortación a la oración en cualquier circunstancia la que el Papa dirige en la Audiencia General del 24 de junio de 2020 siguiendo los pasos de la figura de David. «La oración nos da nobleza: es capaz de asegurar una relación con Dios, que es el verdadero Compañero de viaje del hombre, en medio de las miles de adversidades de la vida, buenas o malas».

En la vida de David —subraya el Papa— hay un hilo rojo «que da unidad a todo lo que sucede: su oración».

David el santo, reza; David el pecador, reza; David el perseguido, reza; David el perseguidor, reza; David la víctima, reza. Incluso David, el verdugo, reza. Este es el hilo rojo de su vida. Un hombre de oración. Esa es la voz que nunca se apaga: tanto si adopta los tonos del júbilo, como los del lamento, es siempre la misma oración, sólo cambia la melodía. Y así David nos enseña a dejar que todo entre en diálogo con Dios: la alegría como la culpa, el amor como el sufrimiento, la amistad como la enfermedad. Todo puede convertirse en una palabra dirigida al «Tú» que siempre nos escucha.

9. LA ORACIÓN DE ELÍAS

Con la Audiencia General del 7 de octubre de 2020 el Papa Francisco retoma sus catequesis sobre la oración, interrumpidas por aquellas sobre el cuidado de la creación. Las palabras del Pontífice giran en torno a «uno de los personajes más convincentes de toda la Sagrada Escritura: el profeta Elías». «Cuánta necesidad —dice Francisco— tenemos de creyentes, de cristianos celosos, que actúen frente a las personas que tienen responsabilidad de liderazgo con la valentía de Elías, para decir: ¡Esto no se debe hacer! Esto es un asesinato».

La historia de Elías, recuerda el Papa, «parece escrita para todos nosotros».

Algunas noches podemos sentirnos inútiles y solos. Es entonces cuando la oración vendrá a llamar a la puerta de nuestro corazón. Todos podemos recoger un trozo del manto de Elías, como su discípulo Eliseo recogió la mitad de su manto. Y aunque hayamos hecho algo malo, o nos sintamos amenazados y con miedo, si volvemos a Dios con la oración, la serenidad y la paz volverán como por milagro. Esto es lo que nos enseña el ejemplo de Elías.

10 Y 11. LA ORACIÓN DE LOS SALMOS

En la Audiencia General del 14 de octubre de 2020, el Papa dedicó su catequesis al Libro de los Salmos, el libro que enseña a rezar. En los Salmos, subraya Francisco, «el creyente encuentra una respuesta».

Quien reza —recuerda el Papa— no se engaña: sabe que tantas cuestiones de la vida aquí abajo quedan sin resolver, sin salida; el sufrimiento nos acompañará y, superada una batalla, habrá otras que nos esperan. Sin embargo, si se nos escucha, todo se hace más llevadero».

Lo peor que puede pasar es sufrir en el abandono, sin ser recordado. La oración nos salva de esto. Porque puede ocurrir, y a menudo, que no entendamos los planes de Dios. Pero nuestros gritos no se estancan aquí abajo: se elevan hasta Aquel que tiene un corazón de Padre, y que llora Él mismo por cada hijo e hija que sufre y muere. Te diré algo: me hace bien, en los malos momentos, pensar en las lágrimas de Jesús, cuando lloró mirando a Jerusalén, cuando lloró ante la tumba de Lázaro. Dios lloró por mí, Dios llora, llora por nuestras penas.

En la catequesis de la Audiencia General del 21 de octubre de 2020, el Pontífice concluyó su reflexión sobre los Salmos subrayando que el Salterio nos enseña a invocar a Dios por nosotros, pero también por nuestros hermanos y por el mundo. Atraer la atención del Santo Padre, durante la catequesis, es en particular el llanto de un niño. «Es la voz —afirmó el Papa— que atrae la ternura de Dios» hacia nosotros y con nosotros.

12. JESÚS, EL HOMBRE DE LA ORACIÓN

En la Audiencia General del 28 de octubre de 2020 el itinerario de la catequesis sobre la oración, después de haber pasado por el Antiguo

Testamento, llega a Jesús. «El comienzo de su misión pública —recuerda Francisco— tiene lugar con su bautismo en el río Jordán». «Si nos parece que la vida ha sido completamente inútil —añade el Papa—, debemos suplicar en ese instante que la oración de Jesús se convierta también en la nuestra.

Jesús, subraya el Pontífice, «reza con nosotros». Y al rezar, «abre la puerta del cielo, y de esa brecha desciende el Espíritu Santo».

En el torbellino de la vida y del mundo que vendrá a condenarlo, incluso en las experiencias más duras y tristes que tendrá que soportar, incluso cuando experimenta que no tiene dónde reclinar la cabeza (cf. Mt 8,20), incluso cuando el odio y la persecución se desatan a su alrededor, Jesús nunca se queda sin el refugio de una morada: habita eternamente en el Padre. Esta es la grandeza única de la oración de Jesús: el Espíritu Santo toma posesión de su persona y la voz del Padre atestigua que él es el amado, el Hijo en el que se refleja plenamente.

13. JESÚS MAESTRO DE ORACIÓN

En su Audiencia General del 4 de noviembre de 2020, el Papa Francisco insta a redescubrir a Jesucristo como maestro de oración. El Pontífice subraya que «toda persona necesita un espacio para sí misma, donde pueda cultivar su vida interior, donde las acciones encuentren sentido». «Durante su vida pública», añade, «Jesús recurre constantemente al poder de la oración.

«La oración de Jesús —recuerda el Papa— es el lugar donde se percibe que todo viene de Dios y vuelve a Él.

A veces los seres humanos nos creemos dueños de todo, o por el contrario perdemos toda la autoestima, vamos de un lado a otro. La oración nos ayuda a encontrar la dimensión adecuada, en relación con Dios, nuestro Padre, y con toda la creación. Y la oración de Jesús es finalmente el abandono en las manos del Padre, como Jesús en el Huerto de los Olivos, en aquella angustia: «Padre, si es posible..., pero hágase tu voluntad». Abandono en las manos del Padre. Es hermoso cuando estamos agitados, un poco preocupados, y el Espíritu Santo nos transforma por dentro y nos lleva a este abandono en las manos del Padre: Padre, que se haga tu voluntad.

14. ORACIÓN PERSEVERANTE

«Continuamos la catequesis sobre la oración. Alguien me dijo: Hablas demasiado de la oración. No es necesario. Sí, es necesario. Porque si no rezamos, no tendremos fuerzas para seguir adelante en la vida. La oración es como el oxígeno de la vida». «La oración es atraer sobre nosotros la presencia del Espíritu Santo que siempre nos lleva adelante. Por eso hablo tanto de la oración». Con estas palabras se abre la catequesis del 11 de noviembre de 2020. «El cristiano que reza —subraya el Papa— no teme nada.

«Jesús —recuerda el Papa— dio un ejemplo de oración continua, practicada con perseverancia.

Cristo lo es todo para nosotros, incluso en nuestra vida de oración. San Agustín lo dijo con una expresión iluminadora, que también encontramos en el Catecismo: Jesús «reza por nosotros como nuestro sacerdote; reza en nosotros como nuestra cabeza; es rezado por nosotros como nuestro Dios. Reconozcamos, pues, en Él nuestra voz, y en nosotros la suya». Por eso, el cristiano que reza no teme nada; se confía al Espíritu Santo, que nos ha sido dado como don y que reza en nosotros, suscitando la oración. Que el mismo Espíritu Santo, Maestro de la oración, nos enseñe el camino de la oración.

15. LA VIRGEN MARÍA, UNA MUJER QUE REZA

En la Audiencia General del 18 de noviembre de 2020, el Papa reflexionó sobre María, sobre su estilo al dirigirse a Dios con un corazón humilde: «Señor, lo que quieras, cuando quieras y como quieras».

«Todo lo que le sucede a María —subrayó Francisco— acaba teniendo un reflejo en lo más profundo de su corazón: los días llenos de alegría, así como los momentos más oscuros, en los que también ella se esfuerza por comprender por qué caminos debe pasar la Redención.

Alguien ha comparado el corazón de María con una perla de incomparable esplendor, formada y pulida por la paciente aceptación de la voluntad de Dios a través de los misterios de Jesús meditados en la oración. ¡Qué maravilla si nosotros también pudiéramos parecernos un poco a nuestra Madre! Con un corazón abierto a la Palabra de Dios, con un corazón silencioso, con un corazón obediente, con un corazón que sabe recibir la Palabra de Dios y la deja crecer como una semilla para el bien de la Iglesia.

16. LA ORACIÓN DE LA IGLESIA NACIENTE

En la Audiencia General del 25 de noviembre de 2020, el Papa se detuvo en la primera comunidad cristiana descrita en los Hechos de los Apóstoles. Una comunidad que vive y «persevera en la oración». «La Iglesia —afirma— es obra del Espíritu Santo».

«La vida de la Iglesia primitiva —recuerda el Papa— está jalonada por una continua sucesión de celebraciones, convocatorias, tiempos de oración tanto comunitaria como personal. Y es el Espíritu el que da fuerza a los predicadores que se ponen en marcha, y que por amor a Jesús surcan los mares, afrontan los peligros, se someten a la humillación».

Dios da amor, Dios pide amor. Esta es la raíz mística de toda la vida creyente. Los primeros cristianos en la oración, pero también nosotros, que llegamos varios siglos después, vivimos la misma experiencia. El Espíritu lo anima todo. Y todo cristiano que no tenga miedo de dedicar tiempo a la oración puede hacer suyas las palabras del apóstol Pablo: «Esta vida que vivo en el cuerpo, la vivo por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2,20). (Gálatas 2:20). La oración te hace consciente de ello. Sólo en el silencio de la adoración experimentamos la plena verdad de estas palabras. Debemos retomar el sentido de la adoración. Adorar, adorar a Dios, adorar a Jesús, adorar al Espíritu. El Padre, el Hijo y el Espíritu: adorar. En silencio.

17. LA BENDICIÓN

En la catequesis del 2 de diciembre de 2020 el Papa Francisco se detiene en una dimensión esencial de la oración: la bendición. «En los relatos de la creación —recuerda el Pontífice— Dios bendice continuamente la vida, siempre. Bendice a los animales, bendice al hombre y a la mujer, y finalmente bendice el sábado, el día de descanso y disfrute de toda la creación. Es Dios quien bendice». Francisco insta a no maldecir, sino a bendecir.

«No podemos sólo bendecir —dice el Papa— a este Dios que nos bendice, debemos bendecir todo en Él, a todos los hombres, bendecir a Dios y bendecir a los hermanos, bendecir al mundo: ésta es la raíz de la masedumbre cristiana, la capacidad de sentirse bendecido y la capacidad de bendecir.

Este mundo necesita bendiciones y nosotros podemos dar y recibir bendiciones. El Padre nos ama. Y lo único que nos queda es la alegría de bendecirle y la alegría de agradecerle, y de aprender de Él a no maldecir, sino a bendecir. Y aquí sólo una palabra para la gente que está acostumbrada a maldecir, la gente que siempre tiene en su boca, incluso en su corazón, una palabra fea, una maldición. Cada uno de nosotros puede pensar: ¿tengo esta costumbre de maldecir así? Y pedir al Señor la gracia de cambiar este hábito porque tenemos un corazón bendito y de un corazón bendito no puede salir una maldición. Que el Señor nos enseñe a no maldecir sino a bendecir.

18. ORACIÓN DE PETICIÓN

No debemos escandalizarnos si sentimos la necesidad de rezar, no nos avergoncemos. Y, sobre todo, cuando estamos necesitados, pide.... Este es uno de los pasajes centrales de la catequesis del 9 de diciembre de 2020 centrada en la «oración de petición». La alabanza y la súplica, subraya el Papa, son los dos elementos que tienen cabida en la oración cristiana.

«Incluso nuestras preguntas balbuceantes, aquellas que permanecen en lo más profundo de nuestro corazón, que incluso nos avergüenza expresar —añade Francisco—, el Padre las escucha y quiere darnos el Espíritu Santo, que anima toda oración y lo transforma todo.

Es una cuestión de paciencia, siempre, de aguantar la espera. Estamos en el tiempo de Adviento, un tiempo típicamente de espera de la Navidad. Estamos esperando. Esto se puede ver bien. Pero toda nuestra vida está también en la espera. Y la oración siempre espera, porque sabemos que el Señor responderá. Incluso la muerte tiembla cuando un cristiano reza, porque sabe que todo orante tiene un aliado más fuerte que él: el Señor Resucitado. La muerte ya ha sido derrotada en Cristo, y llegará el día en que todo será definitivo, y ella ya no se burlará de nuestra vida y nuestra felicidad.

19. ORACIÓN DE INTERCESIÓN

Es la oración de intercesión que centra la reflexión del Papa Francisco en la Audiencia General del 16 de diciembre de 2020. Francisco se detiene en la oración de intercesión. «La oración —dice el Pontífi-

ce— sólo se hace con espíritu de amor. Quien no ama finge que ora, o cree que ora, pero no ora, porque le falta el espíritu mismo que es el amor». La oración —dice el Pontífice— sólo se hace con espíritu de amor. El que no ama finge que reza, o cree que reza, pero no reza, porque le falta el mismo espíritu que es el amor».

«Tratemos —subrayó el Santo Padre— de ser hombres y mujeres que hagan suyas las alegrías y los sufrimientos, las esperanzas y las angustias de la humanidad, en la oración de intercesión».

La Iglesia, en todos sus miembros, tiene la misión de practicar la oración de intercesión, intercediendo por los demás. En particular, es el deber de todos los que tienen un papel de responsabilidad: padres, educadores, ministros ordenados, superiores de comunidades... Como Abraham y Moisés, a veces deben «defender» ante Dios a las personas que les han sido confiadas. En realidad, se trata de mirarlas con los ojos y el corazón de Dios, con su propia e invencible compasión y ternura. Orar con ternura por los demás.

20. ORACIÓN DE AGRADECIMIENTO

«No dejemos de dar las gracias: si somos portadores de gratitud, incluso el mundo se vuelve mejor, quizá sólo un poco, pero eso es suficiente para darle un poco de esperanza. Todo está unido y vinculado, y cada uno puede hacer su parte donde está». En su audiencia general del 30 de diciembre de 2020, el Papa Francisco centró su catequesis en la oración de acción de gracias e instó a cultivar la «alegría» alimentada por la «alegría del encuentro con Jesús». «El diablo, en cambio, después de habernos engañado, siempre nos deja tristes y solos».

«Si somos portadores de gratitud», dice el Papa, «incluso el mundo se vuelve mejor, quizá sólo un poco, pero eso es suficiente para transmitirle un poco de esperanza». El mundo necesita esperanza

Y con la gratitud, con esta actitud de dar las gracias, transmitimos un poco de esperanza. Todo está unido, todo está vinculado, y cada uno puede hacer su parte donde está. El camino de la felicidad es el que describe San Pablo al final de una de sus cartas: «Orad sin cesar, dad gracias en todo, porque ésta es la voluntad de Dios para con vosotros en Cristo Jesús. No apaguéis el Espíritu» (1T 5,17-19). No apaguen el Espíritu, ¡un hermoso programa de vida! No apagar el Espíritu dentro de nosotros nos lleva a la gratitud.

21. ORACIÓN DE ALABANZA

Es la oración de alabanza en el centro de la catequesis del Papa Francisco en la audiencia general del 13 de enero de 2021 el Papa Francisco subraya la importancia de alabar a Dios incluso en los momentos oscuros de la vida.

«Jesús —añade Francisco— alaba al Padre porque prefiere a los pequeños. «Es lo que Él mismo experimenta, predicando en las aldeas: los «doctos» y los «sabios» permanecen recelosos y cerrados, hacen cálculos; mientras que los «pequeños» se abren y acogen el mensaje».

También nosotros debemos alegrarnos y alabar a Dios porque la gente humilde y sencilla acepta el Evangelio. Me alegro cuando veo a estas personas sencillas, a estas personas humildes que peregrinan, que van a rezar, que cantan, que alaban, personas que quizás carecen de muchas cosas, pero su humildad les lleva a alabar a Dios. En el futuro del mundo y en las esperanzas de la Iglesia están siempre los «pequeños»: aquellos que no se consideran mejores que los demás, que son conscientes de sus límites y de sus pecados, que no quieren dominar sobre los demás, que, en Dios Padre, se reconocen como hermanos.

22. ORACIÓN CON LAS SAGRADAS ESCRITURAS

En la Audiencia General del 27 de enero de 2021, el Papa se detuvo en la oración que se puede hacer «a partir de un pasaje de la Biblia». «Las palabras de la Sagrada Escritura no fueron escritas para quedar aprisionadas en el papiro, el pergamino o el papel, sino para ser recibidas por una persona que reza, haciéndolas brotar en su propio corazón.» «La Biblia —explica el pontífice— no está escrita para una humanidad genérica, sino para nosotros, para mí, para ti, para hombres y mujeres de carne y hueso, hombres y mujeres que tienen nombre y apellido, como yo, como tú.

«La Palabra de Dios —añade el Santo Padre— se hace carne en quien la acoge en la oración.

En algún texto antiguo surge la intuición de que los cristianos se identifican tanto con la Palabra que, aunque quemaran todas las Biblias del mundo, podrían salvar el «molde» de la misma por la huella que ha dejado en la vida de los santos. Esta es una hermosa expresión. La vida cristiana es una obra, al mismo tiempo, de obediencia y de

creatividad. Un buen cristiano debe ser obediente, pero también debe ser creativo. Obediente, porque escucha la Palabra de Dios; creativo, porque tiene el Espíritu Santo en su interior que le impulsa a practicarla, a llevarla a cabo.

23. REZAR EN LA LITURGIA

La Audiencia General del 3 de febrero de 2021 está dedicada a la oración en la liturgia «Un cristianismo sin liturgia, me atrevería a decir que quizás —subraya Francisco — es un cristianismo sin Cristo. Sin el Cristo total. Incluso en el rito más escueto, como el que algunos cristianos han celebrado y celebran en lugares de reclusión, o en el escondite de una casa en tiempos de persecución, Cristo se hace verdaderamente presente y se entrega a sus fieles».

«La oración del cristiano hace suya la presencia sacramental de Jesús». Francisco también recuerda el vínculo entre la oración y la liturgia.

La vida está llamada a convertirse en culto a Dios, pero esto no puede ocurrir sin la oración, especialmente la litúrgica. Este pensamiento nos ayuda a todos cuando vamos a misa: voy a rezar en comunidad, voy a rezar con Cristo que está presente. Cuando vamos a la celebración de un bautismo, por ejemplo, es Cristo allí, presente, quien bautiza. «Pero, padre, esto es una idea, una forma de decir»: no, no es una forma de decir. Cristo está presente y en la liturgia rezas con Cristo que está a tu lado.

24. REZAR EN LA VIDA COTIDIANA

La oración diaria es el tema de la catequesis del Papa Francisco en la Audiencia General del 10 de febrero de 2021. «La oración tiene lugar en la actualidad. Jesús viene a nuestro encuentro hoy, este hoy que estamos viviendo. Y es la oración la que transforma este hoy en gracia, o mejor dicho, nos transforma a nosotros: apacigua la ira, sostiene el amor, multiplica la alegría, infunde la fuerza para perdonar».

«La oración —dice el Santo Padre— nos ayuda a amar a los demás, a pesar de sus errores y pecados.

La persona es siempre más importante que sus acciones, y Jesús no juzgó al mundo, sino que lo salvó. Es una vida fea la de aquellas personas que siempre están juzgando a los demás, siempre condenan-

do, juzgando: es una vida fea, infeliz. Jesús vino a salvarnos: abre tu corazón, perdona, justifica a los demás, comprende, tú también acércate a los demás, ten compasión, ten ternura como Jesús. Es necesario amar a todas y cada una de las personas, recordando en la oración que todos somos pecadores y al mismo tiempo amados por Dios uno a uno. Amando así este mundo, amándolo con ternura, descubriremos que cada día y cada cosa lleva en sí un fragmento del misterio de Dios.

25 Y 26. LA ORACIÓN Y LA TRINIDAD

«¿Por qué el hombre debe ser amado por Dios?». En la audiencia general del 3 de marzo, 2021 Francisco plantea esta y otras preguntas cruciales. ¿Qué Dios está dispuesto a morir por la humanidad? ¿Qué Dios ama siempre y con paciencia, sin esperar ser correspondido? ¿Qué clase de Dios acepta la tremenda falta de gratitud de un hijo que pide su herencia por adelantado y se va de casa despilfarrando todo?

«Gracias a Jesucristo —afirma el Papa— la oración nos abre de par en par a la Trinidad —al Padre, al Hijo y al Espíritu— al inmenso mar de Dios que es Amor».

Es Jesús quien nos abrió el Cielo y nos proyectó a una relación con Dios. Fue Él quien lo hizo: nos abrió esta relación con el Dios Trino: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Es lo que afirma el apóstol Juan al concluir el prólogo de su Evangelio: «A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que es Dios y está en el seno del Padre, es quien lo ha revelado» (1,18). Jesús nos ha revelado la identidad, esta identidad de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En su Audiencia General del 17 de marzo de 2021, el Papa Francisco completa su catequesis sobre la oración como relación con la Santísima Trinidad, particularmente con el Espíritu Santo. «El primer don de toda existencia cristiana —dice el Santo Padre— es el Espíritu Santo. No es uno de los muchos dones, sino el don fundamental. El Espíritu es el don que Jesús prometió enviarnos. Sin el Espíritu no hay relación con Cristo y con el Padre».

27. ORAR EN COMUNIÓN CON MARÍA

En la Audiencia General del 24 de marzo de 2021 el Papa se detiene en la oración en comunión con la Madre de Jesús. «María —subraya

el Pontífice— estuvo y está presente en los días de la pandemia, cerca de las personas que desgraciadamente terminaron su camino terrenal en una condición de aislamiento, sin el consuelo de la cercanía de sus seres queridos. María está siempre ahí, a nuestro lado, con su ternura maternal».

Las oraciones dirigidas a María, afirma Francisco, «no son en vano».

Mujer del «sí», que aceptó de buen grado la invitación del Ángel, también responde a nuestras súplicas, escucha nuestras voces, incluso las que permanecen cerradas en el corazón, que no tienen fuerza para salir pero que Dios conoce mejor que nosotros. Los escucha como una madre. Como y más que cualquier buena madre, María nos defiende en los peligros, se preocupa por nosotros, incluso cuando nos enredamos en nuestras cosas y perdemos el sentido de la orientación, y ponemos en peligro no sólo nuestra salud sino nuestra salvación. María está ahí, rezando por nosotros, rezando por los que no rezan. Para rezar con nosotros. ¿Por qué? Porque es nuestra Madre.

28. ORAR EN COMUNIÓN CON LOS SANTOS

«Cuando rezamos, nunca lo hacemos solos: aunque no pensemos en ello, estamos inmersos en un majestuoso río de invocaciones que nos precede y continúa tras nosotros». El Papa Francisco pronunció estas palabras en su audiencia general del 7 de abril de 2021. «El primer modo —dice el Papa— de afrontar un momento de angustia es pedir a nuestros hermanos, a los santos, sobre todo, que recen por nosotros. El nombre que se nos da en el bautismo no es una etiqueta ni una decoración. No se trata más que de «echarnos una mano» en la vida, de echarnos una mano para obtener de Dios las gracias que más necesitamos».

«Cuando rezamos —subraya el Papa— nunca lo hacemos solos: aunque no pensemos en ello, estamos inmersos en un majestuoso río de invocaciones que nos precede y continúa después de nosotros.

En las oraciones que encontramos en la Biblia, y que a menudo resuenan en la liturgia, hay un rastro de historias antiguas, de liberaciones prodigiosas, de deportaciones y exilios tristes, de retornos conmovedores, de alabanzas que fluyen ante las maravillas de la creación... Y así estas voces se transmiten de generación en generación, en un

continuo entrelazamiento entre la experiencia personal y la del pueblo y la humanidad a la que pertenecemos. Nadie puede desprenderse de su propia historia, de la historia de su propio pueblo; siempre llevamos esta herencia en nuestras costumbres y también en nuestras oraciones.

29. LA IGLESIA COMO MAESTRA DE ORACIÓN

«La Iglesia es una gran escuela de oración. Muchos de nosotros aprendimos a rezar nuestras primeras oraciones sentados en las rodillas de nuestros padres o abuelos. Tal vez apreciamos el recuerdo de nuestra madre y nuestro padre, que nos enseñaron a recitar oraciones antes de dormir». El Papa Francisco pronunció estas palabras al centrar su catequesis del 14 de abril de 2021 en el tema: la Iglesia maestra de la oración. «Todo en la Iglesia —añade— nace en la oración, y todo crece gracias a la oración.

El Papa señala también una tarea esencial de la Iglesia: «rezar y educar para rezar».

Transmitir de generación en generación la lámpara de la fe con el aceite de la oración. La lámpara de la fe que ilumina, que dispone las cosas tal como son, pero que sólo puede encenderse con el aceite de la oración. Si no, se apaga. Sin la luz de esta lámpara, no podríamos ver el camino para evangelizar, es más, no podríamos ver el camino para creer bien; no podríamos ver los rostros de los hermanos para acercarnos y servir; no podríamos iluminar la sala donde nos reunimos en comunidad... Sin fe, todo se derrumba; y sin oración, la fe se apaga.

30. ORACIÓN VOCAL

En la catequesis de la Audiencia General del 21 de abril de 2021, el Papa reflexiona sobre el valor de la oración vocal. «No caigamos en el orgullo de despreciar la oración vocal», porque «despierta hasta el más adormecido de los corazones».

«La oración —recuerda el Pontífice— es diálogo con Dios; y toda criatura, en cierto sentido, «dialoga» con Dios».

En el ser humano, la oración se convierte en palabra, invocación, canto, poesía... El Verbo divino se hace carne, y en la carne de cada hombre la palabra vuelve a Dios en la oración. Las palabras son nuestras criaturas, pero también son nuestras madres, y en cierta me-

dida nos dan forma. Las palabras de una oración nos llevan a salvo a través de un valle oscuro, dirigiéndonos a verdes praderas llenas de agua, haciéndonos festejar ante los ojos de un enemigo, como nos enseña a recitar el salmo.

31. MEDITACIÓN

En la Audiencia General del 28 de abril de 2021, el Papa se detuvo en «esa forma de oración que es la meditación». «Para un cristiano ‘meditar’ —afirma el Santo Padre— es buscar una síntesis: significa ponerse ante la gran página de la Revelación para tratar de hacerla nuestra, asumiéndola completamente».

«No hay página del Evangelio —añade el Papa— en la que no haya lugar para nosotros».

Meditar, para nosotros los cristianos, es una manera de encontrarnos con Jesús. Y así, sólo así, encontrarnos de nuevo. Y esto no es un repliegue sobre nosotros mismos, no: ir a Jesús y desde Jesús encontrarnos con nosotros mismos, curados, resucitados, fuertes por la gracia de Jesús. Y conocer a Jesús, salvador de todos, incluso de mí. Y esto gracias a la guía del Espíritu Santo.

32. ORACIÓN CONTEMPLATIVA

En la catequesis del 5 de mayo de 2021, el Papa se detiene en la oración de contemplación. «Ser contemplativo no depende de los ojos, sino del corazón. Y aquí entra en juego la oración, como acto de fe y de amor, como «aliento» de nuestra relación con Dios». «La oración —afirma Francisco— purifica el corazón y, con ella, ilumina también la mirada, permitiendo captar la realidad desde otro punto de vista.

El Papa recuerda también que «la dimensión contemplativa del ser humano —que todavía no es la oración contemplativa— es un poco como la «sal» de la vida: da sabor, da gusto a nuestros días.

Se puede contemplar viendo salir el sol por la mañana, o los árboles que se cubren de verde en primavera; se puede contemplar escuchando música o el canto de los pájaros, leyendo un libro, ante una obra de arte o esa obra maestra que es el rostro humano... Carlo Maria Martini, enviado como obispo a Milán, tituló su primera carta pastoral «La dimensión contemplativa de la vida»: De hecho, quienes

viven en una gran ciudad, donde todo —podemos decir— es artificial, donde todo es funcional, corren el riesgo de perder la capacidad de contemplación. Contemplar no es ante todo una forma de hacer, sino que es una forma de ser: ser contemplativo.

33. LA BATALLA DE LA ORACIÓN

En la Audiencia General del 12 de mayo de 2021 El Papa vuelve a presidir la Audiencia General en presencia de los fieles. Sus palabras resuenan, entre los rostros de peregrinos de varios países del mundo, desde el Patio de San Dámaso del Palacio Apostólico. «Estoy contento de filmar esta reunión cara a cara, porque te digo una cosa: no es agradable hablar delante de la nada, delante de una cámara». Dirigiéndose a los fieles y peregrinos, se detiene en el combate de la oración. Hablando con distancia, volvió a un episodio ocurrido en Argentina. Recordó la historia de una familia. A un padre le dijeron que su hija estaba gravemente enferma a causa de una infección. Según los médicos, no podría pasar la noche. El hombre, llorando, deja a su mujer y a su hija en el hospital. Se sube a un tren y se dirige a la Basílica de Luján donde pasa la noche en oración. Una vez en casa, le dicen que su hija se ha curado inexplicablemente. «La Virgen lo escuchó». «La oración —subrayó el Papa recordando este episodio— obra milagros.

«Siempre —añade el Pontífice— es necesario combatir en la oración para pedir la gracia».

La oración es un combate y el Señor está siempre con nosotros. Si en un momento de ceguera no somos capaces de ver su presencia, tendremos éxito en el futuro. También nos ocurrirá repetir la misma frase que dijo un día el patriarca Jacob: «Ciertamente el Señor está en este lugar y yo no lo sabía» (Gn 28,16). Al final de nuestra vida, mirando hacia atrás, también nosotros podremos decir: «Pensé que estaba solo, pero no: Jesús estaba conmigo». Todos podremos decir esto.

34. DISTRACCIONES, ARIDEZ, PEREZA

En la Audiencia General del 19 de mayo de 2021, el Papa reflexionó sobre su experiencia de oración. Y recuerda «algunas dificultades muy comunes». Se detiene especialmente en la distracción, la aridez y la pereza. «Orar», dice, «no es fácil: hay muchas dificultades que se pre-

sentan en la oración. Hay que conocerlos, identificarlos y superarlos». «Hay que aprender a caminar siempre». «El verdadero progreso en la vida espiritual —subraya— no consiste en multiplicar los éxtasis, sino en ser capaz de perseverar en los momentos difíciles.

El Papa Francisco también nos insta a dirigir la oración del «por qué» al Padre, como hace un niño con su papá.

No olvides la oración del «¿por qué?»: es la oración que hacen los niños cuando empiezan a no entender las cosas y los psicólogos la llaman «la edad de los porqués», porque el niño pregunta a su padre: «Papá, ¿por qué...? Papá, ¿por qué...? Papá, ¿por qué...?». Pero cuidado: el niño no escucha la respuesta del papá. El padre empieza a responder y el niño viene con otro por qué. Sólo quiere atraer la mirada de su padre hacia él; y cuando nos enfadamos un poco con Dios y empezamos a decir por qué, estamos atrayendo el corazón de nuestro Padre hacia nuestra miseria, hacia nuestra dificultad, hacia nuestra vida.

35. LA CERTEZA DE SER ESCUCHADO

La catequesis del 26 de mayo de 2021 gira en torno a un tema: la certeza de ser escuchado. El Pontífice exhorta a tener la «humilde paciencia de esperar la gracia del Señor, de esperar el último día». «El mal —dice— es señor del penúltimo día: en el último día —afirma el Papa— hay resurrección. «Muchas veces, el penúltimo día es muy malo, porque el sufrimiento humano es malo. Pero el Señor está ahí y en el último día lo resuelve todo».

«Cuando rezamos —explicó el Pontífice— debemos ser humildes: ésta es la primera actitud para ir a rezar.

Cuando oramos debemos ser humildes, para que nuestras palabras sean realmente oraciones y no un vaniloquio que Dios rechaza. También podemos rezar por razones equivocadas: por ejemplo, para derrotar al enemigo en la guerra, sin preguntarnos qué piensa Dios de esa guerra. Es fácil escribir en una pancarta «Dios está con nosotros»; muchos están ansiosos por asegurar que Dios está con ellos, pero pocos se molestan en comprobar si realmente están con Dios. En la oración, es Dios quien debe convertirnos; no somos nosotros quienes debemos convertir a Dios. Es la humildad. Voy a rezar, pero Tú, Señor, conviértete mi corazón para pedir lo que es conveniente, para pedir lo que será mejor para mi salud espiritual.

36. JESÚS, MODELO Y ALMA DE TODA ORACIÓN

«Jesús no sólo quiere que recemos como Él reza, sino que nos asegura que, aunque nuestros intentos de oración sean completamente vanos e ineficaces, siempre podemos contar con su oración. Debemos ser conscientes: Jesús reza por mí». El Papa Francisco en su audiencia general del 2 de junio de 2021 destacó que «el amor y la oración de Jesús por cada uno de nosotros no cesa, es más, se hace más intensa y estamos en el centro de su oración».

«Lo que sostiene a cada uno de nosotros en la vida —dice el Pontífice— es la oración de Jesús por cada uno de nosotros.

Aunque nuestras oraciones fueran sólo tartamudeantes, si se vieran comprometidas por una fe vacilante, nunca debemos dejar de confiar en Él, yo no sé rezar, pero Él reza por mí. Apoyadas en la oración de Jesús, nuestras tímidas oraciones descansan en alas de águila y se elevan al cielo. No lo olvides: Jesús está rezando por mí —¿Ahora?— Ahora. En el momento de la prueba, en el momento del pecado, incluso en ese momento, Jesús con tanto amor está rezando por mí.

37. PERSEVERAR EN EL AMOR

En la penúltima catequesis sobre la oración, el Papa Francisco, en la Audiencia General del 9 de junio de 2021, reflexiona sobre la perseverancia en la oración. «Es una invitación, más aún, un mandato que nos viene de la Sagrada Escritura. El itinerario espiritual del peregrino ruso comienza cuando encuentra una frase de San Pablo en la Primera Carta a los Tesalonicenses: «Orad sin cesar, dad gracias en todo» (5,17-18). Las palabras del Apóstol impresionaron al hombre y se preguntó cómo es posible rezar sin interrupción, dado que nuestra vida está fragmentada en tantos momentos diferentes, que no siempre permiten concentrarse». «A partir de esta pregunta comienza su búsqueda, que le llevará a descubrir lo que se llama la oración del corazón. Consiste en repetir con fe: «¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador!».

«Una oración que nos aleja de la concreción de la vida —afirma el Pontífice— se convierte en espiritualismo, o peor, en ritualismo».

Recordemos que Jesús, después de haber mostrado su gloria a los discípulos en el monte Tabor, no quiso prolongar aquel momento de éxtasis, sino que bajó con ellos del monte y reanudó el camino cotidiano. Porque esa experiencia debía permanecer en sus corazones

como luz y fuerza para su fe; también como luz y fuerza para los días que estaban por venir: los de la Pasión. Así, los tiempos dedicados a estar con Dios revitalizan la fe, que nos ayuda en la concreción de la vida, y la fe, a su vez, alimenta la oración, sin interrupción. En esta circularidad entre fe, vida y oración, se mantiene vivo el fuego del amor cristiano que Dios espera de nosotros.

El ciclo de catequesis del Papa Francisco sobre la oración concluyó el miércoles 16 de junio. Después de algo más de un año, completa un camino de oración que comenzó el 6 de mayo de 2020. Una oportunidad para meditar en la oración, para acoger la voz del Padre en el corazón.

(Fuente: www.vaticannews.va)



SEMBLANZA
DE LOS COLABORADORES

SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES

Dr. P. Manuel Sánchez Tapia, OSA

Director del Centro Teológico San Agustín

·Datos biográficos. Nacimiento: Salamanca. 12 de febrero de 1976. / Profesión Solemne: Real Monasterio del Escorial (Madrid), el 25 de febrero de 2001. / Ordenación presbiteral: Real Monasterio del Escorial (Madrid), el 1 de mayo de 2002.

·Títulos. Licenciado en Estudios Eclesiásticos (UPSA 2001). Licenciado en Teología (UPCO 2004). Doctor en Teología (UPCO 2012). Tesis: “Jesucristo, el único iluminador salvífico, en la teología espiritual de San Agustín” (Director: Dr. Santiago Arzubialde Echeverría, SJ).

·Trabajos actuales. En el Centro Teológico San Agustín (Madrid) es director y profesor ordinario; en el Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid) es profesor ordinario.

·Publicaciones (selección). Luz y salvación. Jesucristo, el único iluminador salvífico, en la Teología de San Agustín, Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014. / La oración de búsqueda y petición en los Sermones de San Agustín: Rev. Ciudad de Dios, Vol. 218, Nº. 1, 2005, 43-83 / La oración de agradecimiento en los Sermones de San Agustín: Rev. Ciudad de Dios, Vol. 218, Nº. 2, 2005, 335-379 / La oración desde el silencio en los Sermones de San Agustín: Rev. Ciudad de Dios, Vol. 220, Nº. 2, 2007, 281-316 / Las curaciones de Jesucristo en el Evangelio de Marcos: Rev. Ciudad de Dios, Vol. 221, Nº. 2, 2008, 265-289 / Interioritas: Revista agustiniana, Vol. 49, Nº 149, 2008 (Dedicado a Ejercicios espirituales con San Agustín), 501-525 / Belleza tan antigua y tan nueva. S. Agustín y la estética teológica: Rev. Ciudad de Dios, Vol. 223, Nº. 2, 2010, 305-336 / Encuentros con el resucitado. Una lectura creyente: Ciudad de Dios: R. agustiniana, Vol. 225, Nº. 1, 2012, 5-35 / El concilio Vaticano II. A los 50 años de su inauguración: Ciudad de Dios: R. agustiniana, Vol. 225, Nº. 2, 2012, 361-387 / Oración y misión. Los primeros años de trabajo y la “edad media”: Revista VR. Confer, Vol. 51, Nº 195, 2012,

315-330 / San Agustín y el Hijo de Dios. Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor: La ciudad de Dios – Revista Agustiniiana, Vol. 234, Nº 1, 2021, 147-182 / San Agustín. El cielo (2ª parte): La ciudad de Dios – Revista Agustiniiana, Vol. 235, Nº 2, 2022, 391-418 / San Agustín. La Navidad: La ciudad de Dios – Revista Agustiniiana, Vol. 236, Nº 1, 2023, 7-48 / Santa Mónica. Lecciones espirituales valiosas para el siglo XXI: La ciudad de Dios – Revista Agustiniiana, Vol. 236, Nº 2, 2023, 279-316.

P. Miguel Gumersindo de la Lastra Montalbán, OSA

Centro Teológico San Agustín y Estudio Teológico Agustiniiano

Fr. Miguel de la Lastra Montalbán, sacerdote agustino, hizo su formación inicial en el Seminario Mayor Tagaste y obtuvo el bachillerato en la universidad Pontificia Comillas en 1997. Entre 2001 y 2005 se especializó en Ciencias Bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico.

Ha sido profesor de religión católica en la etapa de E.S.O. y Bachillerato en los colegios de Ntra. Sra, del Buen Consejo y San Agustín de Madrid.

Entre 2007 y 2017 fue profesor de Antiguo Testamento en el Pontificio Instituto Patrístico Agustiniiano.

Desde 2007 es profesor del Centro Teológico San Agustín, donde ha impartido diversas materias, cubriendo a lo largo de los años todas las materias del Área de Sagrada Escritura.

Desde 2019 es profesor de Antiguo Testamento del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid.

Desde 2020 imparte clases en la Escuela Bíblica de Madrid.

Dr. D. Jaime López Peñalba

Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

Don Jaime López Peñalba es sacerdote de Madrid y profesor de Teología e historia de la espiritualidad de la Facultad de teología de la Universidad San Dámaso.

Estudió filosofía y teología en Madrid y Roma, y es doctor en teología dogmática con una investigación sobre la teología de la experiencia espiritual en el pensamiento de Marie-Joseph Le Guillou.

Sobre este teólogo dominico, uno de los principales puntales de la renovación teológica del siglo XX, ha realizado diversos estudios y es uno de los principales traductores de sus obras al español. Forma parte del equipo editorial de las Series Le Guillou, que a lo largo de los años ha promovido la publicación de muchos de sus textos que se encontraban inéditos.

Por otra parte, D. Jaime cultiva como principales líneas de investigación: la tradición carmelita, la dimensión simbólica de la espiritualidad cristiana, y la teología de la experiencia de Dios.

Colabora con el Movimiento de Cursillos de Cristiandad a nivel nacional e internacional.

Publicaciones. Selección:

1. *Guiados por el Espíritu: introducción a la teología espiritual* (col. Sapiencia Amoris 3.20, EDICE, Madrid 2023) 455 pp.

2. *Manual de teología espiritual* (col. Manuales del ISCCRRD 3.10, San Dámaso, Madrid 2018) 233 pp.

3. *El arte del Espíritu. La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou* (Dissertationes Theologicae 23, Series Le Guillou 7, San Dámaso, Madrid 2017) 801 pp.

Recensiones y reseñas:

J. D. GAITÁN: *Estudios Eclesiásticos* 92/362 (2017) 541-543

Otras actividades

Viceasesor espiritual (Deputy Spiritual Advisor) del Organismo Mundial de Cursillos de Cristiandad, desde 2024.

Viceconsiliario nacional del Movimiento de Cursillos de Cristiandad de España, desde 2017.

Viceconsiliario diocesano del Movimiento de Cursillos de Cristiandad de Madrid, desde 2015.

Adscrito a la parroquia de Santa María del Pinar (Madrid), desde 2016.

Capellán de las Hermanas Franciscanas Descalzas Reales del Monasterio de Nuestra Señora de la Visitación (Madrid), de 2015 a 2016.

Adjunto a la capellanía de la Casa di Cura Villa Benedetta (Roma) de la Congregación de Hermanas de San Juan Bautista de la Salle, desde 2013 a 2015.

Dr. P. Santiago Cantera Montenegro, OSB

Prior del Valle de los Caídos

Santiago Cantera Montenegro nació en Madrid el 21 de enero de 1972, de orígenes alaveses y riojanos por parte de su padre y gallegos por su madre.

Realizó los estudios de E.G.B. en el Colegio Público “Ramiro de Maeztu” y los de B.U.P. y C.O.U. en el Instituto “San Isidoro de Sevilla”, ambos de Madrid, y la Licenciatura en Geografía e Historia en la Universidad Complutense de Madrid (cursos 1990/91 a 1994/95), con el segundo mejor expediente de su promoción. Habiéndose especializado en Historia Medieval, obtuvo el Doctorado en Geografía e Historia por la misma Universidad en el año 2000 con la calificación de “Sobresaliente cum laude” y recibió el Premio Extraordinario de Doctorado. Principalmente en sus años de estudiante de licenciatura, participó en actividades de voluntariado social para personas indigentes y marginadas con las Hermanas Terciarias Capuchinas de la Sagrada Familia (Familia Amigoniana), en el asociacionismo cultural en la Universidad y en sindicalismo y

política. Realizó el servicio militar como Alférez de Infantería del Servicio de Formación de Cuadros de Mando (SEFOCUMA) del Ejército de Tierra en 1994 y 1995, ejerciendo su destino como oficial en la Compañía de Defensa Contra Carros 11 de la Brigada de Infantería Mecanizada XI (Bótoa, Badajoz), de la División Acorazada “Brunete” nº 1.

Después de haber sido Becario de Investigación en el Departamento de Historia Medieval de la Facultad de Geografía e Historia de la U.C.M. (1996-1999), ejerció la docencia como Profesor en la Universidad San Pablo-CEU de Madrid (1999-2002) y fue además profesor conferenciante del Foro Hispanoamericano Francisco de Vitoria (Universidad Francisco de Vitoria, 1999-2000). Fue Vicesecretario de la Sociedad Española de Estudios Medievales (1998- 2002) y colaboró en el Proyecto de Investigación para la realización de un catálogo de “regesta” documentales sobre “Enrique IV de Castilla y su época”, del Ministerio de Educación y Cultura y la Real Academia de la Historia.

Ingresó en la Abadía benedictina de la Santa Cruz del Valle de los Caídos en marzo de 2002, donde profesó los votos temporales como monje en febrero de 2004 y los solemnes en abril de 2007 y, tras realizar los estudios de Filosofía y Teología del Ciclo Institucional y Bachillerato en Teología, recibió la ordenación diaconal en 2008 y la presbiteral en 2009, en ambos casos en la solemnidad de San Benito Abad, el 11 de julio. En la Abadía ha ejercido diversos cargos, principalmente los de Director Técnico del Colegio-Escolanía (2008-2023), Prior Claustal (2011-2014) y Prior Administrador (2014-2025).

Ha participado en numerosos congresos en España y en el extranjero y en programas de radio y televisión, tanto antes de su ingreso en la vida monástica como siendo monje.

Entre sus abundantes publicaciones, además de sus artículos y su colaboración en el *Diccionario Biográfico Español* de la Real Academia de la Historia, destacan los 22 libros publicados (siete de ellos en el extranjero más la edición de otro) sobre Historia de España, Historia de la Iglesia y del monacato, Teología, espiritualidad y pensamiento, así como una novela histórica para niños y jóvenes. Se citan algunos a continuación: *Los monjes y la cristianización de Europa* (en colaboración con su hermana Margarita, Madrid, 1996 y 2014); *Los cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390-1563*, 2 tomos (Salzburgo, 2000); *San Bernardo o el Medievo en su plenitud* (Madrid, 2001 y 2013); *Contemplaciones sobre el Rosario de Nuestra Señora historiadadas. Un incunable sevillano*, edición y estudio de la obra del cartujo Dom Gaspar Gorricio de Novara, en colaboración con Almudena Torrego Casado (Salzburgo, 2002) *Historia breve de la caridad y de la acción social de la Iglesia* (Madrid, 2005 y 2016); *La Virgen María en el magisterio de Pío XII* (Madrid, 2007); *La crisis de Occidente* (Madrid, 2008, 2011 y 2020; edición italiana: Siena, 2022); *Una visión cristiana de la Historia. Comentarios sobre la Ciudad de Dios de San Agustín* (Madrid, 2011); *Estudios de Historia y Espiritualidad Monástica*, 2 tomos (Salzburgo, 2011); *Hispania-Spania: El nacimiento de España. Conciencia hispana en el Reino Visigodo de Toledo* (Madrid, 2014, 2016 y 2021); *Ángeles y demonios. Criaturas espirituales* (Madrid, 2015); *Luces de la Hispanidad* (Madrid, 2022).

Dr. P. Jerzy Nawojowski, OCD

Director de la Universidad de la Mística (Ávila)

Es Carmelita Descalzo polaco. Licenciado en Teología por la Pontificia Facultad de Teología *Teresianum* en Roma. Licenciado en Teología Espiritual por la Universidad de Comillas en Madrid y Doctor por la misma Universidad con la tesis titulada “*Un programa de vida espiritual en las cartas de santa Teresa de Jesús*”. Desde el año 2008 es profesor del CITEs, e imparte diversos cursos sobre santa Teresa de Jesús. Actualmente es director de este mismo centro.

Formación Académica

- Filosofía en el Seminario de los Carmelitas Descalzos en Lublin (Polonia)
- Teología en Pontificia Facoltà Teologica “Teresianum” Roma
- Mística y Ciencias Humanas en el CITEs (Ávila) - Licenciatura en la Teología Espiritual en Universidad de Comillas (Madrid)
- Doctor en Teología espiritual por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Experiencia Profesional

- 2004 – 2005 Servicio en la Casa Provincial OCD en Cracovia
- 2005 – 2008 Consejero Provincial, Secretario de la Provincia, Coordinador de la formación en la Provincia
- 2008 – Cursos de la espiritualidad carmelita en el Seminario Mayor OCD de Cracovia (Polonia)
- 2008 - hasta la fecha: Profesor
- 2008 – 2022 - Secretario del CITEs – “Universidad de la Mística”
- 2022 - hasta la fecha director del CITEs de Ávila

Algunas Publicaciones

Libros, libros dirigidos y colaboración en libros:

- NAWOJOWSKI, Jerzy, Crisis teologal en la espiritualidad y la mística teresiana-sanjuanina, en TATAR, ks. Prof. Dr hab. Marek (red.), Kryzys w człowieku, człowiek w kryzysie. Crisis in man, man in crisis, Warszawa 2022, pp. 135-153. Versión inglesa: ID., Theological crisis in Teresian-San Juan Spirituality and Mysticism, Warszawa 2022, pp. 343-361.
- NAWOJOWSKI, Jerzy, Un Proyecto de vida espiritual en las cartas de Santa Teresa de Jesús, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2021.
- NAWOJOWSKI, Jerzy - Andrzej DOBRZYŃSKI (dirs.), Juan Pablo II frente a la experiencia de Dios., Colección: Cátedra Juan Pablo II nº 1, Grupo Editorial La Fonte – CITEs “Universidad de la Mística”, Ávila 2020.
- NAWOJOWSKI, Jerzy (dir.), Temas teresianos para vivir el día a día, Colección: Estudios Tersianos nº 10, Universidad de la Mística, Ávila 2016.
- NAWOJOWSKI, Jerzy (dir.), Teresa de Jesús: una mística comprometida, Colección: Estudios Tersianos nº 9, Universidad de la Mística, Ávila 2016.

Dra. M. Carolina Blázquez Casado, OSA

Priora del Monasterio de la Conversión (Sotillo de la Adrada, Ávila) y profesora en la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

Nacida en Talavera de la Reina, el 3 de enero de 1978.

Religiosa agustina del Monasterio de la Conversión en Sotillo de la Adrada (Ávila). El Monasterio de la Conversión es una nueva realidad eclesial dentro de la rama contemplativa de la Orden de san Agustín que nació hace 25 años y se caracteriza por, retomando aspectos de la espiritualidad mendicante y escuchando los signos de los tiempos, iniciar una vía en la vida contemplativa femenina comprometida con el estudio, fuertemente litúrgica, abierta a la acogida y a la predicación.

El Monasterio cuenta con 40 hermanas y tiene también una fraternidad o presencia en el Camino de Santiago, en Carrión de los Condes.

Actualmente es la Priora del Monasterio.

Doctora en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia de Salamanca con una tesis de temática creacional con el siguiente título: “La Gloria de Dios en la entraña del mundo. Olivier Clément y Louis Bouyer. Un estudio en perspectiva ecuménica de dos cosmovisiones cristianas”.

Ha sido profesora en la Universidad Pontificia de Salamanca desde 2009 hasta 2016 y ha impartido cursos de liturgia en la Universidad Católica de Lima.

Actualmente es profesora adjunta a Cátedra en la Universidad San Dámaso de Madrid (UESD). Imparte diversas clases sobre temática litúrgica, ecuménica y vida consagrada. Es también Directora de la Cátedra de Vida Consagrada de dicha universidad.

Ha publicado diversos artículos sobre antropología teológica, ecumenismo, teología de la vida religiosa y liturgia.

Ha sido la traductora de dos libros de Louis Bouyer *Del protestantismo a la Iglesia* (Madrid 2017) y *Figuras místicas femeninas* (Madrid 2022) los dos publicados en la Editorial Encuentro.

Dra. D^a Carmen Álvarez Alonso

Profesora en la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid) y experta en el pensamiento de San Juan Pablo II

Carmen Álvarez Alonso es Doctora en Teología Dogmática por la *Università Pontificia Salesiana* de Roma (2001) con la Tesis: *Virginidad y Espíritu Santo. Líneas para una pneumatología de la virginidad. Aproximación literaria y teológica a las obras ambrosianas sobre la virginidad*.

Desde 2012 es miembro Académico Correspondiente de la sección de Teología de la Real Academia de Doctores de España (RADE). Desde 2015 es miembro de la Sociedad Mariológica Española, de la que actualmente es Vicepresidente. Desde 2018 es miembro de la Pontificia Academia Mariana Internacional (PAMI). Desde 2022 es miembro del Comité Científico de la colección «Veritas Amoris», de la editorial Cantagalli (Siena).

En la actualidad es profesora asociada en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica san Dámaso (Madrid) y profesora en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas san Dámaso (Madrid), en la sección Presencial y en la sección a Distancia.

Ha impartido numerosos cursos y conferencias en otras instituciones académicas: Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el matrimonio y la familia (Madrid), Instituto de Teología *Lumen Gentium*, (Granada), Instituto Teológico Compostelano (Santiago de Compostela), Instituto de Ciencias Religiosas Santa María (Toledo), Instituto Diocesano de Teología Santo Tomás de Villanueva (Alcalá de Henares), Centro de Estudios Teológico-pastorales San Torcuato (Guadix).

Ha participado en Congresos y Jornadas en Universidades de España e Hispanoamérica, entre las que pueden mencionarse: Universidad san Pablo-CEU (Madrid), CiTes-Universidad de la mística (Ávila), Universidad de Navarra, Pontificia Universidad Católica (Puerto Rico).

Es autora de numerosos artículos sobre matrimonio y familia, virginidad cristiana, Teología del cuerpo, teología de la feminidad, pneumatología y liturgia, así como diversas publicaciones en torno a la figura de Karol Wojtyła / Juan Pablo II. Entre ellas cabe destacar la edición de dos de sus obras de teatro inéditas en español: K. WOJTYŁA, *Job. Drama del Antiguo Testamento*. Texto bilingüe. Edición y Estudio introductorio de Carmen Álvarez Alonso (Colección Wojtyła 3; Didaskalos, Madrid 2024); K. WOJTYŁA, *Jeremías. Drama nacional en tres partes*. Texto bilingüe. Edición y Estudio introductorio de Carmen Álvarez Alonso (Colección Wojtyła 4; Didaskalos, Madrid 2023).

Dr. Fr. Enrique Gómez García, OAR

Profesor del Centro Teológico San Agustín, del ETAV y de la Universidad Loyola Andalucía

Enrique Gómez García (Béjar, Salamanca 1973), religioso agustino recoleto. Profesor en el Centro Teológico San Agustín (Universidad Pontificia de Salamanca), Madrid, y en la Facultad de Teología La Cartuja (Universidad Loyola Andalucía), Granada. Estudió teología en el Instituto Teológico San Esteban y en la Universidad Pontificia de Salamanca, doctorándose en 2010 con una tesis doctoral sobre la antropología teológica de Jon Sobrino. Durante quince años se dedicó a las enseñanzas medias (1999-2014). Impartió *Historia de la filosofía española* en el Instituto Teológico San Esteban (2002-2006), así como algún seminario en la Facultad de Teología San Esteban (2012-2013).

Forma parte del Grupo de Investigación de la Universidad Loyola Andalucía *Relecturas bíblicas y realidad actual*; integra los consejos de dirección de las revistas *Archivo Teológico Granadino*, *Estudios Trinitarios* y *Recollectio*; dirige la Editorial AVGVSTINVS y las Publicaciones FAE (Federación Agustiniiana Española); funge como secretario de FAE y preside el Instituto de Espiritualidad e Historia de la Orden de Agustinos Recoletos.

Sus ámbitos de investigación han estado vinculados a las asignaturas que imparte, así como a su carisma religioso. Entre sus últimas publicaciones se

cuentan: “Recosmificar la teología: un reto *in fieri*”: *Carhaginensia* 41 (2024) 461-489; “Comunidad de la creación: una interpretación teocéntrica de Gn 1-2 con sensibilidad ecológica”: C. Yebra Rovira y M.^a E. Aldave Medrano, *Biblia y ecología. Nuevas lecturas en un mundo herido*, Verbo Divino, Estella 2024, 113-130; “El cuidado, un reto para la escuela agustiniana”: *Cuidarlos con cuidado: por una cultura del buen trato*, FAE, Madrid 2024, 5-23; (ed. con E. Somavilla Rodríguez), *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?*, RCUMC, Madrid 2023; “La lucidez festiva de Jesús (o sobre cómo el sentido del humor transforma la existencia)”: *Afrontar la vida con emoción(es)*, FAE, Madrid 2025, 77-111.

Dra. D^a M^a Inmaculada Moreno Rodríguez

Profesora de Bachillerato y experta en Teología Espiritual

Formación Académica:

Licenciada en Historia Contemporánea por la UCM (9 oct. 1991).

Cursos doctorado en Filosofía por la UNED (15 oct. 1996).

Licenciada en Estudios Eclesiásticos por la UPCO (10 jul. 2001).

Licenciada en Ciencias Religiosas por el Instituto San Agustín bajo el patronazgo de la UPCO (28 oct. 2002).

Licenciada en Teología Espiritual por la UPCO (29 jun. 2005). Tesina: *En lo profundo de la noche: el despliegue del símbolo noche desde la experiencia y el pensamiento de San Juan de la Cruz* (Director: Dr. Secundino Castro Sánchez).

Doctora en Teología por la UPCO (30 oct. 2012). Tesis: *Llama de luz en la noche: aproximación a la experiencia de la luz y la oscuridad en San Juan de la Cruz* (Director: Pedro Rodríguez Panizo).

Experiencia:

Profesora en el Instituto de Ciencias Religiosas Santa María de Toledo (1998-2000) de las asignaturas: «Introducción a la Biblia», «Fe y cultura» y en la Escuela de Agentes pastorales de Toledo impartiendo «Introducción al Antiguo y al Nuevo Testamento».

Profesora de Filosofía, Religión y Moral Católica en ESO y Bachillerato en diversos institutos de la Comunidad de Madrid (25 años).

Libros:

Cimientos Espirituales del Intercesor, Sereca, Madrid 2013.

Llama de luz en la noche: comprensión de la experiencia de la luz y de la oscuridad en San Juan de la Cruz, Monte Carmelo, Burgos 2015.

El poder de la misericordia, Sereca, Madrid 2017.

La amistad con Dios en la Biblia, Amazon 2021.

Impresionismo poético: Presencia, Editorial Poesía Eres tú, Madrid 2021.

San Juan de la Cruz: Vida, persona e itinerario místico, Amazon 2022.

San Juan de la Cruz: carismas, experiencia y alabanza, Amazon 2022.

Conferencias destacadas:

- «Sentido de la Noche. La propuesta conceptual del proceso espiritual en “Subida del Monte Carmelo”», CUARTAS LONDOÑO, R. (Dir.), SANCHO FERMÍN, F.J., *Actas del I Congreso Mundial Sanjuanista*, (Grupo Editorial Fonte, Burgos, 2018) 157-177.
- «La noche como experiencia biográfica y existencial en San Juan de la Cruz», CUARTAS LONDOÑO, R. (Dir.), SANCHO FERMÍN, F.J., *Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*, (Grupo Editorial Fonte, Burgos 2019) 39-65.

*«Tu oración es una comunicación con Dios. Cuando lees,
Dios te habla; cuando oras, tú hablas a Dios»*

San Agustín (*enar.psal.* 85,7 [v.5]).



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

ISBN 979-13-87725-00-6



<http://www.centroteologicosanagustin.es>