

LA RESPIRACIÓN DE LA FE. TEOLOGÍA DE LA ORACIÓN CRISTIANA

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO*

Fecha de recepción: octubre de 2020

Fecha de aceptación y versión final: noviembre de 2020

RESUMEN

El presente ensayo aborda la teología de la oración cristiana atendiendo a tres elementos: el hombre orante, Dios al que va dirigida la plegaria y su significación teológica, al poner en relación los dos primeros, destacando su especificidad y el núcleo esencial de la mística cristiana.

PALABRAS CLAVE: Oración, Trinidad, antropología teológica, Espíritu Santo, configuración con Cristo.

THE BREATH OF FAITH. THEOLOGY OF CHRISTIAN PRAYER

SUMMARY

This essay covers the theology of Christian prayer by discussing three elements: the individual praying; God, to whom the prayer is directed; and its theological meaning, linking the first two and highlighting its specificity and the essential nucleus of the Christian faith.

KEY WORDS: Prayer, Trinity, theological anthropology, Holy Spirit, configuration to Christ.

* Profesor en la Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas. panizo@comillas.edu

En el universo cristiano todas las virtudes respiran por la humildad. La fe no es una excepción. Sin ella, no sería posible la religión en acto que Tomás de Aquino llama oración, y, en consecuencia, el tejido de la fe, hecho de esperanza y amor, se necrosa y ahoga cuando la oración declina por inercia o superficialidad, por decepción al no ser en apariencia escuchada, o por miedo a la desinstalación fabulosa que implica recibir, de forma eternamente inmerecida, el amor incondicional de Dios, que siempre saca de sí, poniendo al creyente en éxodo hacia sus prójimos, el mundo y el Misterio Trinitario.

Cuando la teología se propone alcanzar alguna inteligencia de la oración, con toda la capacidad que le proporciona la razón religiosa (creyente), muy pronto cae en la cuenta del estrecho vínculo que le une a ella. En primer lugar, porque se sabe el final de un largo desarrollo del logos interno de la fe que ha comenzado, primero, dejando hablar a Dios en nosotros, para hablarle luego a Él con esa palabra herida de la oración (Jean-Louis Chrétien) que se expresará, más tarde, en fórmulas de fe, credos y dogmas; y, además, porque el teólogo, cuando habla *de* Dios, no desconecta nunca su condición de creyente, en una especie de puesta entre paréntesis de la fe (*epojé*), ni siquiera cuando analiza con todo rigor los datos de la Tradición que debe comprender, para que la comunidad eclesial los vuelva a recibir con agradecimiento, como una invitación a creer y asimilar mejor su fe.

¡Cuántas veces, en el callado trabajo de la paciencia del concepto, o en la investigación más concienzuda y erudita, un teológumeno de un Concilio, de la obra de un teólogo antiguo o nuevo, o de cualquier otra expresión de la fe, se muestra capaz de detener el trabajo y elevar la mente y el corazón a Dios, en una nueva actualización del método medieval de la *lectio divina*! De ahí el conocido pensamiento de Evagrio Póntico (346-399): «Si eres teólogo, orarás verdaderamente; y si oras de verdad eres teólogo»¹; de modo que la oración ejercida y viva es «la llave hermenéutica de la doctrina sobre Dios, [...] que debe ser trazada en correlación

1. EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado sobre la oración* (PG 40, 1179).

con la doctrina de la oración»². Una correlación, hay que añadir enseñada, donde no están en el mismo nivel los polos que la constituyen. El Dios vivo y verdadero es siempre el *prius* y el *supra* que la provoca y despierta: «Ábreme, Señor, los labios y mi boca proclamará tu alabanza» (Sal 50, 17). La oración es en todo momento la voz a Dios debida, por lo que el cristiano que rompe a orar comienza desde el principio agradeciendo un don tan inmerecido.

1. La oración, expresión del hombre ante Dios

Si todo dato religioso es expresión y signo; es decir, manifiesta la realidad religiosa, y, a la vez, simboliza, apunta más allá de sí hacia la Realidad de la religión (el Dios Trino en el cristianismo)³, no es difícil ver cómo sucede en la oración. En ella, el orante expresa una peculiar manera de vivir y de ser determinada por la realidad de Dios al que va dirigida. Si se ponen en relación ambos aspectos, se puede percibir su significación antropológica y religiosa, y, en el caso del presente ensayo, también teológica. El inicio de esta reflexión comienza, pues, por el lado más visible de lo que se muestra: un cristiano hablando a Dios en la oración; esto es, exponiendo toda su existencia *coram Deo*.

De igual modo que el discípulo del que habla Lc 11, 1, el creyente comienza siempre implorando con humildad: «Señor, enséñanos a orar», pues no sabe hacerlo como conviene (Rom 8, 26). Y es que se aprende a orar, precisamente, orando, ejercitando esta maravillosa posibilidad, que se pone en práctica con la esperanza de aprender a hacerlo bien algún día. Sin esta humildad, es muy difícil que se abra el ámbito en el que vige. En pocos lugares está el hombre más expuesto al advenimiento de Dios que en ella. Ningún otro sitio es más originario de su presencia. En muchos otros niveles y dimensiones de la vida el cristiano puede engañarse y engañar

2. G. EBELING, *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ²1982, vol. I, §9, 192-215; aquí 193.

3. Cf. G. SCHMID, *Principles of Integral Science of Religion*, Mouton, The Hague 1979, 93.

a los demás, disimular y creer que ya ha llegado a experiencia humana plena cuanto confiesan sus labios; en la oración no, pues si eso sucediera (y siempre es posible), dejaría de serlo al instante, se habría evaporado su esencia, legando la cáscara de una expresión vacía y muerta.

Convocado por la presencia originante de Dios (Juan Martín Velasco), el creyente percibe que todo lo ha recibido de Él, incluso a sí mismo, como dice Nicolás de Cusa en esa larga oración que es el *De visione Dei* (1453): «No tengo nada que tú no me hayas dado, ni tendré lo que me has dado si tú mismo no lo conservas» (V, 18)⁴. Y más adelante: «Cómo te darás a mí, a menos que tú no me des a mí a mí mismo?» (VII, 26)⁵. Un descubrimiento que provoca en el sujeto asombro y vergüenza. Asombro, porque no logra ver el límite y la hondura donde termine tanta bondad; vergüenza, porque la respuesta a semejante generosidad es limitada y pobre, demasiadas veces reservada y sorda a la estimación del valor de la entrega de sí mismo a Dios y al prójimo. Con todo, intuye lo que tiene de bueno este viaje, como dice con su personal estilo santa Teresa: «que se nos da más de lo que se pide ni acertaremos a desear»⁶.

Alguien ha comparado la atención que requiere la actitud orante con la práctica de la observación de aves, y sé por experiencia lo acertada de esta analogía⁷. Uno no puede disponer de lo que le saldrá al paso, ni forzarlo lo más mínimo; siempre se deja ver. A veces, pueden pasar horas sin que aparezca la especie que anhelas. No se puede ser buen ornitólogo de campo sin paciencia, holgura y atención a la vez, capacidad de silencio para escuchar los reclamos y los cantos de los pájaros antes de verlos; una relajada tensión, siempre a la espera de que algo maravilloso surja ante tus ojos. Y cuando acaece, es como una revelación. Te invade un sentimiento de gratitud que lo hace inolvidable por inesperado. Algo así, salvando todas las distancias, sucede en la oración.

4. NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios*, Eunsa, Pamplona 1994, 72.

5. *Ibid.*, 78.

6. SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, 23, 6.

7. Cf. R. WILLIAMS, *Ser discípulo. Rasgos esenciales de la vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 2019, 16-17.

Para la revelación cristiana, la oración no se confunde con ninguna técnica ni gimnasia mística que deba dominarse para llegar a ella. Cristo, por fortuna, nos ha liberado también de esto. Un enfermo desnudo, tapado con una sábana y con las radiografías a los pies de su cama, esperando en un pasillo de hospital a ser intervenido quirúrgicamente, no está en peores condiciones para orar que el monje que medita en su acogedora capilla románica, o el joven flexible y atlético que puede sentarse en la posición del loto⁸. Lo que no impide que en la oración esté implicado el hombre entero, también con su corporalidad.

De hecho, esta condición de espíritu encarnado propia del ser humano (Karl Rahner), fue lo que llevó a Tomás de Aquino a considerar las diversas expresiones corporales de la oración como una conmemoración en las cosas sensibles, para que pueda atisbar también ahí lo divino y «se sintiese así más atraído por lo que pertenece a Dios», sabiendo que dichas expresiones sensibles no están «para mover a Dios, sino para suscitar en sí mismos el deseo de lo divino; [...] a fin de que nos sirvan para dirigir a Dios nuestra intención e inflamar nuestro deseo (*ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur*)»⁹.

Ora, pues, el creyente, con todo su ser, sin dejar al margen ninguna dimensión o nivel de su existencia; en especial, el centro personal que la tradición bíblica llama corazón. Y todo en la máxima tensión, en estado de salida, travesía y elevación propio de un acto de total transcendimiento en el que, lejos de perderse, se salva. Como ha dicho Jean-Louis Chrétien, la escucha que aquí tiene lugar está muy lejos de ser un trabajo de descodificación, «porque la palabra no constituye un código. Una máquina puede descodificar poniendo en juego sus programas. Jamás podrá escuchar». Escucha un corazón que palpita y sufre y se emociona; que se deja afectar en lo más hondo, convirtiéndose, así, en una caja de resonancia de toda

8. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, II, 4 (BAC 79, 145): «no hay prescrita ninguna postura corporal para la oración, con tal que el espíritu, puesto en la presencia divina, cumpla su intención (*non esse praescriptum quomodo corpus constituatur ad orandum, dum animus Deo praesens peragat intentionem suam*)».

9. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 119 (BAC 102, 423).

clase de tonalidades espirituales; un corazón que respira y siente y piensa y ama, sabedor de que «la verdad siempre inconclusa de la escucha es una verdad cordial»¹⁰.

A la presencia originante de Dios responde el acto de presencia del creyente, quien le dona con gratitud la manifestación de sí mismo, en lo que el citado Chrétien ha llamado antropofanía, y que me permito añadirle *teologal*, pues es consecuencia de la previa presencia trascendente de Dios en el sujeto, cuyo eco en lo más íntimo de este es la desproporción incurable entre el ímpetu de transcendencia y las realizaciones concretas de la libertad, como describió de modo inigualable Maurice Blondel. De ahí que la palabra del orante venga siempre *de profundis*, esté herida de infinito, precisamente porque su destinatario ha roto el círculo de su pequeñez, abriendo en ella «una abertura que la altera»¹¹. Por eso sus palabras no pretenden informar a quien le sondea y comprende antes de que llegue su palabra a la boca; a quien conoce hasta el fondo de su alma y penetra todos sus pensamientos, como dice esa cima de oración que es el *Salmo* 138 (139), sino que se profieren para modificar al que las pronuncia, como afirma con toda hondura, una vez más, Tomás de Aquino¹².

2. Dios, término de la actitud orante

La oración es un acontecimiento de encuentro que transforma al sujeto y no objetiva ni cosifica a su término (Dios), que para el cristiano no es algo abstracto, lejano y silencioso, sino que tiene el rostro personal del Padre de Cristo. Es el Dios de alguien, a quien se puede invocar sin miedo a comprometer su transcendencia, y a quien se atreve a dirigirse con el pronombre de segunda persona: «Tu bondad y tu misericordia me

10. J.-L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, PUF, Paris 1998, 21 (de esta página es también el entrecomillado anterior).

11. *Ibid.*, 29.

12. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 83, a. 9, ad. 5 (BAC 725, 72): «Con la oración no intentamos doblegar a Dios hacia nosotros, sino excitar en nosotros la confianza en la petición (*quod oratio non porrigitur Deo ut ipsum flectamus: sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi*)».

acompañan todos los días de mi vida» (Sal 23, 6). «”Tú eres mi bien”. Los dioses y señores de la tierra no me satisfacen» (Sal 15, 2-3). De modo que, incluso cuando no encuentra las palabras adecuadas, puede utilizar una plegaria de la Tradición como si la hubiera compuesto él mismo, con toda la humildad del mundo cuando se trata de un texto inspirado de la Escritura, como los salmos citados más arriba. Dice Juan Casiano: «Y así no es de maravillar que los recite no como compuestos por el Profeta, sino como si fuera él mismo el autor. Esto es, como si se tratara de una plegaria personal, sintiéndose movido de la más honda compunción. O también los considera escritos adrede para él, y comprende que los sentimientos que contienen no se realizaron solamente antaño en la persona del Salmista, sino que se cumplen en él todos los días»¹³.

La más profunda y sencilla de las oraciones que Jesús enseña a sus discípulos comienza, según Mt 6, 9, con el doble vocativo «Padre nuestro (*Páter hemôn*)». Si el cristiano puede invocarle como Padre es porque lo hace en el Hijo, como cuerpo de la cabeza, inspirado por el amor del Espíritu Santo. Como dice Tertuliano: «En el Padre es invocado el Hijo, pues *yo y el Padre*—dijo— *somos una sola cosa* (Jn 10, 30). Ni siquiera la Iglesia madre es omitida, ya que siempre que se nombra al Hijo y al Padre, viene a la mente la madre, gracias a la cual existe el nombre de “padre” e “hijo”»¹⁴. Ese nosotros eclesial es el sujeto transcendental de la fe en el que se enraíza la confesión personal de cada fiel que dice *credo*.

«Nuestro» distingue la oración cristiana de todo aislamiento individualista, al modo plotiniano del solo con el solo, pues, aunque esté rezando en la más estricta soledad, el cristiano lo hace acompañado por toda la Iglesia. Cáigase en la cuenta de este matiz capital: no se dice «Padre mío», sino «nuestro», de modo que en esta invocación está contenido todo: el amor incondicional y perdonador (*agápe*) de Dios deseoso de nuestro bien último y definitivo; su excelencia y poder para llevarlo a término¹⁵, la

13. JUAN CASIANO, *Colaciones*, X, 11 (*Colaciones I*, Rialp, Madrid 21998, 495-496).

14. TERTULIANO, *De oratione*, II, 5-6 (FP 18, 266-269).

15. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 83, a. 9, ad. 5 (BAC 725, 72): «*et eius excellentiam, qua potest*».

larga historia de salvación que culmina en la entrega del Hijo *por nosotros*, y hasta la comunidad de los convocados que llamamos Iglesia.

Y si se trata nada menos que del Padre pródigo que sale al encuentro del hijo que vuelve indigente y desfondado (Lc 15, 11-32); de quien en Cristo va en busca de todo lo que está perdido, haciendo salir su sol sobre buenos y malos (Mt 5, 45), e invitando a su mesa a todos los abatidos y abandonados en las cunetas de la vida y de la historia, el encuentro ante ese rostro de Dios revelado por Jesús, que pone corazón en las miserias de los hombres, es un acontecimiento de filiación participada por gracia del Hijo. Como dice de nuevo Casiano: «Confesamos que el Dios y Señor del mundo es nuestro Padre. Con ello proclamamos que hemos sido llamados de la servil condición de esclavos a la de hijos adoptivos»¹⁶. Texto que parece un eco de Jn 15, 15: «Ya no os llamo esclavos, porque el esclavo no sabe qué va a hacer su señor; en cambio, a vosotros os he llamado amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre». No otra cosa es la oración sino ese trato de amistad, como gusta de decir santa Teresa, con quien sabemos nos ama¹⁷. Lo que nada tiene que ver con hacer de Dios un objeto, como temía Paul Tillich de ciertas formas de oración donde se habla a Dios como a un socio familiar¹⁸.

El *audemus dicere* (nos atrevemos a decir) que introduce la oración comunitaria del Padre nuestro en la eucaristía, previene de considerar ese trato con la frivolidad de muchas de nuestras relaciones humanas. Se trata aquí de una amistad siempre inmerecida, gratuita, hecha de amor y perdón incondicionales, y, por tanto, transida de respeto y sobrecogimiento ante don tan inmenso e inextinguible; del misterio de los sarmientos injertados en la vid (Jn 15, 1-6), incapaces de dar un solo latido de vida por sí mismos. Una cuestión de seriedad última cuando las zonas leñosas del sujeto (no necesariamente pecado, cuanto, resistencia a ser filiadas) han

16. JUAN CASIANO, *Colaciones*, IX, 18 (*Colaciones I*, Rialp, Madrid ²1998, 434).

17. Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, 8, 5: «que no es otra cosa oración mental –a mi parecer–, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama».

18. Cf. P. TILlich, *Systematic Theology III*, The University of Chicago Press, Chicago 1963, 119 (*Teología sistemática III*, Sígueme, Salamanca 1984, 151).

de ser podadas por el Padre-viñador para que suba de nuevo la savia y no se quede atrás, en la conversión del corazón a Él, ninguna dimensión de la existencia.

El Espíritu Santo tiene, según Pablo, un papel decisivo en este misterio de filiación y de gracia. En Rom 5, 5 ve el fundamento de la esperanza en que el amor de Dios (*agápe*) ha sido derramado en nuestros corazones gracias al Espíritu Santo que se nos ha dado. De ahí que aquélla no sea una ilusión; ni defraude, como haría una potencia de compensación cuando choca con la resistencia de la realidad. Para el apóstol hay aquí un fundamento que resiste todos los avatares de la existencia, todas las tentaciones de la desesperanza o el desánimo; el derrumbe de todas las aparentes seguridades de las realidades intramundanas, que se revelan —en el fondo—, como afirma santa Teresa con una metáfora extraordinaria, «palillos de romero seco»¹⁹ que se quiebran a la primera contrariedad²⁰. Todavía más, el Espíritu hace posible que la relación con Dios sea una relación de libertad ante Él mismo, «pues no recibisteis un espíritu de esclavitud para volver al miedo, sino que habéis recibido un Espíritu de adopción filial con el que gritamos: “Abba, Padre”» (Rom 8, 15).

En efecto, como ha señalado con toda razón Adolphe Gesché, Pablo ha descubierto, junto a la libertad que se puede hacer en las experiencias ética, estética, política o filosófica, una específica libertad espiritual, la que «se realiza como libertad ante Dios»²¹, hasta el punto de ver en ella la versión cristiana de la nueva alianza en mi Nombre. Con esto muestra el teólogo belga, con un ejemplo, cómo la confesión cristológica no nace de una mera especulación, sino de una experiencia soteriológica, «a partir de haber descubierto lo que Jesús es para nosotros»²²; lo que pone en marcha un dinamismo que busca comprender ese original logos interno

19. SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, marzo de 1563 (Ávila), en *Obras completas*, Fonte-Editorial de Espiritualidad, Burgos 2016, 956.

20. Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática I*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992, 343 (original, 244).

21. A. GESCHÉ, *Jesucristo. Dios para pensar VI*, Sígueme, Salamanca 2002, 222-228; aquí 227. Cf. Gal 4, 4-6; 2, 4; 5, 1. 13; 2Cor 3, 17, entre otros pasajes.

22. *Ibid.*, 228.

ante el foro de las otras racionalidades, para hacerlo creíble y amable. La oración es, así, un ámbito de libertad y filiación ejercida por gracia ante Dios, que quiere tener como interlocutores no a miedosos esclavos, sino a hijos que ejercen su libertad, liberada para el amor al prójimo y la entrega confiada en sus manos de fiar.

El mismo Espíritu viene en ayuda del cristiano cuando no sabe cómo orar (Rom 8, 26), intercediendo en su favor, cuidándolo en su debilidad, que uno de los mejores conocedores de la carta paulina refiere a la propia condición de criatura del ser humano, «hecha de impotencia, insuficiencia, ineficacia, propias del hombre como tal, experimentables en todos los planos de nuestra actual existencia histórica y mundana»²³. Lo que se experimenta de un modo especial en la travesía del espesor del sufrimiento y el dolor, cuando el sujeto es todo él un lamento que clama desde la más absoluta pobreza. El Espíritu confiere consistencia y valor a esa situación por la que pasa el creyente, desde cuyo interior, y no a pesar de ella, es como se eleva su oración al Padre. Pablo añade que el Espíritu lo hace con gemidos inefables (v. 26), anteponiendo una alfa privativa al adjetivo *lalētós* (dotado de palabra), de modo que *alálētos*, significa inefable, sin palabras, inexpresable²⁴. Con una bella imagen tomada de W. Bieder, el exegeta citado ha podido decir que el Espíritu Santo está «plenamente implicado en nuestro sufrimiento, como si fuese la primera voz en un coro de lamentos que coincide con el cosmos entero en estado de sufrimiento»²⁵. Lo cual no suple nuestra insuficiencia, pero dona la posibilidad de una nueva relación con ella, hecha también de libertad y gracia, de compromiso real con historias concretas de amor al prójimo y de lucha contra toda forma de mal.

Hay un testimonio maravilloso, a este respecto, del poeta místico persa Djalál-Al-Din-Rûmi, en su obra monumental *Mathnawi*. Allí refiere la historia de un hombre que ora a Dios con todo su ser, incesantemente, al

23. R. PENNA, *Carta a los romanos. Introducción, versión y comentario*, Verbo Divino, Estella 2013, 660.

24. Cf. *Ibid.*, 662.

25. *Ibid.* Cf. Rom 8, 22: «La creación entera está gimiendo con dolores de parto».

que el mal espíritu tienta diciéndole que de su trono no llegará ninguna respuesta, lo que le embarga en la incertidumbre de la duda, el desconcierto y la tristeza. Entonces escucha la respuesta divina de la boca de un sabio: «El “Oh Dios” que tú pronuncias es mi “Heme aquí”. Tu súplica, tu dolor, tu fervor son mi mensajero hacia ti», de modo que la respuesta se encuentra en la misma invocación, lugar «de la presencia de Dios al orante»²⁶.

El propio san Juan de la Cruz, comentando el verso de su *Cántico espiritual* (B), «y me dejaste con gemido», se refiere al texto de Rom 8, 23, donde Pablo afirma que nosotros, teniendo las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior esperando la adopción filial. De nuevo la paradoja del eco en el hombre de la presencia transcendente de Dios, verdadero motor de la existencia y fuente de toda lucidez. Para el místico carmelita, este gemido es expresión del corazón enamorado, «porque donde hiere el amor, allí está el gemido de la herida clamando siempre en el sentimiento de la ausencia» (CB 1, 13).

3. La significación teológica de la oración

Basta con poner en relación su condición, a la vez, de expresión y signo de la oración; es decir, el Dios al que se dirige, y el sujeto que la ejerce, para que se muestre, en un tercer momento, su alcance antropológico y teológico con bastante claridad. Se podría decir, entonces: «dime como es tu Dios y te diré como oras; dime como es tu oración y te diré como es tu Dios». Y es que, el nuevo rostro de Dios revelado en Cristo determina la antropología del hombre orante y el modelo de relación que le une a Él, así como el tipo de mística, cuando la fe se vive en su mayor radicalidad como lucidez máxima en todos los órdenes.

26. J-L. CHRETIÉN, *L'arche de la parole, o.c.*, 41, donde se cita el pasaje. También lo recoge F. HEILER, *Das Gebet*, Ernst Reinhardt, München 1923, 225 y J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid ²1995 (que lo toma de N. Söderblom), a lo que añade el testimonio de Pascal y el «*tu enim excitasti me ut quaererem te*», de la *Imitación de Cristo*, III, 21, 5.

El cristianismo, como toda religión, es una catedral de sentido en la que los elementos que componen su cuerpo expresivo están en sutil conexión, dotados de un singular logos interno, de una razón estrictamente religiosa, cristiana. Tanto en la oración comunitaria como personal, se expresa la condición trinitaria de Dios. Las fórmulas bautismales, el inicio de la misa, o la doxología final de la plegaria eucarística, así lo muestran. Al neófito se le sumerge en la vida infinita del Dios Trino, después de una larga inmersión en la Palabra que es Cristo durante el periodo del catecumenado. La eucaristía comienza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, lo contrario del anti-mundo de un campo de concentración, donde no hay nombres, sino números tatuados en las muñecas de las víctimas desposeídas de su humanidad. La Iglesia, al reunirse en el nombre del Dios Trino, queda comprometida a vivir lo que debe ser: el lugar de máxima personalización de los seres humanos, donde se los acepta por lo que son, más que por lo que hacen; aunque declinar lo más mínimo en ese compromiso pone en riesgo su credibilidad. Finalmente, la doxología que cierra con el amén la gran plegaria eucarística: «Por Cristo, con Él y en Él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos»²⁷.

Se tiene aquí el núcleo esencial de la mística cristiana: una mística 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, con especial sensibilidad para cuantos sufren, penan y mueren por cualquier causa. Cuando la oración se cultiva con humildad y constancia, va dotando al cristiano de un espíritu de finura que le hace percibir el lado por el que cosas, y mucho más las personas, están cargadas de infinitud: aquel por el cual, según Col 1, 15-20, están creadas *en, por y para* el Primogénito (*Prótótokos*) de toda criatura. El místico percibe ese adviento maravilloso de todo hacia su cumbre, el Padre, en este yente principesco por servicial y kenótico, en el impulso y el soplo del Espíritu que, según Ef 3, 16, fortalece (*krataiáo*) el interior del hombre, dotándolo

27. Cf. C. GIRAUDO, *La plegaria eucarística. Culmen y fuente de la divina liturgia*, Sígueme, Salamanca 2012, 93-102.

de verticalidad y esqueleto espiritual para afrontar las dificultades de la existencia²⁸.

Despierta así, una especie de sentido ilativo para lo profundo, un a modo de toque delicado que percibe esa *oratio indirecta* de las criaturas, como dice Paul Tillich en su *Dogmática* de 1925²⁹, y, muchos siglos antes, Tertuliano, que ve como si orasen a los cuadrúpedos que se arrodillan y hasta a los pájaros, quienes, al levantar el vuelo forman una cruz con sus alas, a semejanza de los orantes, cuando, de pie, extienden sus brazos para la alabanza³⁰.

Una mística que más que ver con fenómenos extraños, tiene su centro en la con-formación (*sym-mórfous*) con la imagen (*eikónos*) del Hijo, según Rom 8,29. A ello está predestinado el cristiano; lo que nada tiene que ver con algún tipo de determinismo, cuanto con el estar predisuelto por estar enraizado en la Vid (Jn 15, 1-6). La oración, junto con el amor al prójimo y el servicio a Dios, va creando un clima, un tono, una segunda ingenuidad para contemplar el icono del Hijo en su totalidad, desde la preexistencia hasta la glorificación, sin reducir ninguno de los misterios de quien es, también, Primogénito de muchos hermanos; de modo que la mística cristiana es profundamente eclesial, fraterna, sacramental, «donde los demás miembros son constituidos hermanos en virtud de una adopción, y por tanto en virtud de su inserción en una insospechada intimidad con Cristo y con su Padre»³¹.

De igual modo, el modelo de relación con Dios está determinado en el cristianismo por la revelación del Dios Trino. Si se trata de una relación

28. Cf. A. J. STEINBACK, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2009, 1-19.

29. P. TILlich, *Dogmática (Lecciones de Dresde 1925-1927)*, Trotta, Madrid 2013, 61: «Todo lo real sería una *oratio indirecta* de aquello que está absolutamente oculto, en el sentido del salmo: “Los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos” [Sal 19, 2]» (*Dogmatik-Vorlesung [Dresden 1925-1927]*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, 19: «*Alles Wirkliche wäre eine oratio indirecta von dem, was absolut verborgen ist im Sinne des Psalmwortes*»).

30. Cf. TERTULIANO, *De oratione*, XXIX, 4 (FP 18, 358-359).

31. R. PENNA, *Carta a los romanos, o.c.*, 671.

de filiación y de gracia; de amistad y de amor, no cabe ningún tipo de fusión o disolución de la persona, con su dignidad de interlocutor de Dios. Recibirá un corazón nuevo, será transformado y convertido de todo lo que le separa de Él (pecado), pero no lo fundirá en sí mismo, porque su Amor absoluto se ha acercado al hombre en el siervo del lavatorio de los pies (Jn 13, 1-17), no para deslumbrarle ni abrazarle con su abrazo, sino para ser amado y estimado por sí mismo; para salvar³².

Y como todo lo humano no siempre se vive con hondura e intensidad, la vida de oración no es ajena a la distracción y al diletantismo espiritual, y, por ello, es también sana ascesis, una lucha contra la inercia y la rutina, contra la insensibilidad hacia los registros cambiantes del dolor del prójimo, vulnerable y pobre, así como de la creación en su conjunto. Pero esta tarea, es una consecuencia de haber sido amado primero, no el esfuerzo de un titán. Cuando la gracia de Dios hace que sea auténtica, la oración se convierte en un lugar de capacidad infinita de apertura, que Henri Maldiney llama *transpasibilidad*; es decir, donde se es pasible de lo imprevisible, libertad frente a todo proyecto; acogida con alegría de todo acontecimiento, misterio de transformación³³: de las necesidades, en deseo y esperanza; de los miedos, en valentía; de las decepciones, en amor renovado y agápico. No cultivar esta fabulosa posibilidad, más que un pecado es una verdadera desgracia.

32. Cf. J-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Cerf, Paris 2008, 87-110.

33. Cf. H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble 1997, 361-425; especialmente, 419-425.