

Cuando oréis, decid: «Padre nuestro...»

181

Colección
«PRESENCIA TEOLÓGICA»

JOHN DOMINIC CROSSAN

~~~~~

# **Cuando oréis, decid: «Padre nuestro...»**

~~~~~

SAL TERRAE
SANTANDER - 2011

Título del original en inglés:

The Greatest Prayer

© 2010 by John Dominic Crossan

Publicado por HarperOne,

una sección de HarperCollins Publishers

New York

www.harpercollins.com

Traducción:

José Pérez Escobar

Publicado en español

en virtud de un acuerdo con

Agencia Literaria Carmen Balcells, S.A.

Barcelona

Imprimatur:

⌘ Vicente Jiménez Zamora

Obispo de Santander

28-01-2011

© 2011 by Editorial Sal Terrae

Polígono de Raos, Parcela 14-I

39600 Maliaño (Cantabria)

Tfno.: 942 369 198 / Fax: 942 369 201

salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta:

María Pérez-Aguilera

www.mariaperezaguilera.com

Reservados todos los derechos.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida, total o parcialmente,
por cualquier medio o procedimiento técnico
sin permiso expreso del editor.

Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 978-84-293-1914-9

Depósito Legal: SA-106-2011

Impresión y encuadernación:

Gráficas Calima – Santander

www.graficascalima.com

Para
Canon Marianne Wells Borg
y
el Centro para el Desarrollo Espiritual
de la
Catedral Episcopaliana de la Trinidad
de Portland (Oregon)

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| <i>Prólogo: La oración más extraña</i> | 11 |
| 1. Orad de este modo | 21 |
| 2. Padre nuestro del cielo | 43 |
| 3. Santificado sea tu nombre | 71 |
| 4. Venga tu reino | 93 |
| 5. Hágase tu voluntad en la tierra | 119 |
| 6. Danos nuestro pan de cada día | 143 |
| 7. Perdónanos nuestras deudas | 169 |
| 8. No nos induzcas a la tentación | 189 |
| <i>Epílogo: El libro más extraño</i> | 211 |
| <i>Apéndice</i> | 219 |
| <i>Lecturas complementarias</i> | 221 |

PRÓLOGO

LA ORACIÓN MÁS EXTRAÑA

LA oración del Señor es la más grande oración del cristianismo. También es su oración más extraña. La rezan todos los cristianos, pero nunca hace mención de Cristo. Se reza en todas las iglesias, pero nunca hace mención de la iglesia. Se reza todos los domingos, pero nunca hace mención del domingo. Se le llama la «oración del Señor», pero nunca hace mención del «Señor».

La rezan los cristianos fundamentalistas, pero nunca menciona la inerrancia inspirada de la Biblia, el nacimiento virginal, los milagros, la muerte expiatoria o la resurrección corporal de Cristo. La rezan los cristianos evangélicos, pero nunca menciona el evangelio. La rezan los cristianos pentecostales, pero nunca alude al éxtasis o al Espíritu Santo.

La rezan los cristianos congregacionales, presbiterianos, episcopalianos y católicos, pero nunca alude a la congregación, al sacerdote, al obispo o al papa. La rezan los cristianos que están separados por una u otra cuestión doctrinal, pero nunca menciona ninguna doctrina. La rezan los cristianos que conceden gran importancia a la expiación sacrificial vicaria por el pecado humano, pero nunca hace mención de Cristo, ni de la sustitución, el sacrificio, la expiación o el pecado.

La rezan los cristianos que centran su religión en la vida futura en el cielo o en el infierno, pero nunca menciona la vida futura, el cielo o el infierno. La rezan los cristianos que en su vida ponen el énfasis en lo que dicha oración nunca men-

cional, y también los cristianos que ignoran en realidad el significado de lo que sí menciona.

Puede alegarse, obviamente, que todo ello no tiene nada de extraño. Puede decirse que se trata de una oración judía del Jesús judío, y de ahí que no haya en ella nada específicamente cristiano y ni siquiera judeo-cristiano. Pero esto únicamente nos hace preguntarnos una y otra vez por su extraño carácter, pues tampoco menciona la alianza, la ley, el Templo o la Torá, la circuncisión o la pureza, etc.

¿Y si resulta que la oración del Señor no es una oración judía destinada a los judíos ni es tampoco una oración cristiana destinada a los cristianos? ¿Y si –como este libro sugiere– es una oración que procede de lo más profundo del judaísmo y aflora en los labios del cristianismo para ser la conciencia del mundo? ¿Y si –como este libro sugiere– se trata de un manifiesto radical y un himno de esperanza para toda la humanidad en un lenguaje dirigido a toda la tierra?

Para mí, la oración del Señor es un manifiesto revolucionario y un himno de esperanza. Es *revolucionaria*, porque supone y proclama la visión radical de la *justicia*, que constituye el núcleo de la tradición bíblica de Israel. Es un *himno*, porque supone y presenta unos recursos poéticos que se encuentran en el corazón mismo de la poesía bíblica de Israel.

En el lenguaje cotidiano, la palabra «justicia» ha llegado a significar en primer lugar, aunque no exclusivamente, justicia retributiva, es decir, el castigo. Por ejemplo, hallándome en Denver el 27 de septiembre de 2009 mientras escribía el prólogo de este libro, el titular del *Denver Post* del domingo trataba sobre «la justicia y los conductores ebrios o drogados», y se discutía si los castigos eran justos y se imponían por igual a todos los acusados. El titular daba por supuesto que la mayoría de los lectores verían la palabra «justicia» y entenderían perfectamente que significaba castigo –un castigo judicial, pero un castigo, al fin y al cabo.

Ahora bien, el sentido principal de «justicia» no es el *retributivo*, sino el *distributivo*. Ser justo significa distribuir todo con justicia. El sentido principal de «justicia» es distribuir equitativamente *todo* cuanto pueda uno pensar –aunque se trate de la retribución o del castigo.

Que nadie piense que se trata de un juego de palabras. Lo que aquí está en juego es que la tradición bíblica habla de Dios como un Dios de «justicia y derecho» (Sal 99,4; Is 33,5; Jr 9,24). Estas dos palabras expresan el mismo contenido. Un Dios de «justicia y derecho» es un Dios que hace lo que es justo actuando según derecho y que aplica el derecho haciendo lo que es justo.

Esta frase tan redundante expresa la convicción de que el mundo de Dios debe ser distribuido justa y equitativamente entre todo su pueblo. Así pues, siempre que utilice el término «justicia» para referirme a la tradición bíblica, a Jesús o a la oración del Señor, estoy ciñéndome casi exclusivamente a este sentido de justicia como justicia distributiva.

Cuando la tradición bíblica expresa esa visión revolucionaria de la justicia distributiva, no está pensando en unos principios democráticos liberales ni en unos derechos humanos universales. Más bien, su visión procede de la experiencia común de la buena gestión de un hogar, de una casa o de una finca familiar. Si entras en cualquiera de ellas, ¿cómo juzgarías al cabeza de familia? ¿Están los campos bien cuidados? ¿Se alimenta como es debido a los animales? ¿Se mantienen adecuadamente los inmuebles? ¿Están bien vestidos, alimentados y protegidos los niños y los sirvientes? ¿Se atiende con soleritud a los enfermos? ¿Están justamente distribuidas las responsabilidades y los rendimientos? ¿Tienen todos lo suficiente? Especialmente importante es esta última cuestión: ¿tienen todos lo suficiente? O, por el contrario, ¿hay muchos que tienen muy poco, mientras que una minoría tiene demasiado?

Es esta visión de la casa bien gestionada, del hogar adecuada, equitativa y justamente administrado, la que aplica la tradición bíblica a Dios. Dios es el cabeza de familia de la casa del mundo, y por eso debemos hacernos las preguntas an-

teriores a escala global y cósmica. ¿Tienen lo suficiente todos los hijos de Dios? En el caso de que no lo tengan –y la respuesta bíblica es negativa–, ¿cómo deben cambiar las cosas aquí abajo para que el pueblo de Dios tenga una parte adecuada, equitativa y justa del mundo de Dios? La oración del Señor proclama ese cambio necesario como un manifiesto revolucionario y como un himno de esperanza.

Por cierto, no permitan que nadie pretenda convencerles de que se trata de liberalismo, de socialismo o de comunismo. Se trata –si hace falta un -ismo– de un «diosismo», de un «hogarismo» o, incluso mejor, de un «suficientismo»*. A veces hablamos de igualitarismo para referirnos a esta visión bíblica del mundo-casa de Dios, pero en realidad se describiría más exactamente con el término «suficientismo».

La oración del Señor es –lo repetimos– tanto un manifiesto revolucionario como un himno de esperanza radical. La *esperanza* está ya incluida en su denominación como manifiesto revolucionario –¿acaso se ha producido alguna vez un revolución que no contuviera una esperanza? Ahora bien, ¿por qué le llamamos *himno* –es decir, poema– de esperanza? Ciertamente, es una oración; pero ¿cómo es una oración poética? ¿Realmente tiene importancia esa forma literaria?

Así como el *contenido* de la oración del Señor está profundamente incrustado en la tradición bíblica de la justicia, de igual modo su *forma* está profundamente incrustada en la tradición poética de la Biblia. Tanto la justicia como la poesía bíblicas adquieren un relieve reiterativo en la oración del Señor.

* *N. del T.* Los entrecomillados son nuestros, pues es evidente que se trata de términos propios del autor, que no existen en lengua inglesa ni tienen equivalentes en lengua española.

Es de advertir, por otra parte, que la traducción al español de los textos bíblicos se realiza a partir de la traducción inglesa realizada por el propio J.D. Crossan. Tal vez suene un tanto literal y forzada en ocasiones, pero así lo pretende el autor para poner de manifiesto los énfasis morfológicos, sintácticos y semánticos del original griego o hebreo.

La poesía bíblica –que encontramos en la profecía, en los salmos o en los proverbios– se hace especialmente recurriendo a una técnica principal. Se trata del *paralelismo*, según el cual la segunda parte de una oración, formada por dos proposiciones, dice, más o menos, lo mismo que la precedente. Pero todo depende del factor «más o menos».

El paralelismo poético bíblico no es simplemente una perezosa redundancia en la que la segunda parte repite lo anterior para dar tiempo al rapsoda a pensar en lo que tiene que decir a continuación. Lo que ocurre es que el paralelismo crea una vibración del pensamiento, un metrónomo en la mente. Produce un efecto tic-tac que hace que uno se pregunte: ¿se dice lo mismo dos veces o, tal vez, la segunda parte amplía la primera? Y si es así, ¿cómo lo hace?

En algunos casos de lo que se denomina paralelismo *sinnísmico*, la redundancia parece ser completa. Veamos un posible ejemplo en el salmo 8,4:

| | | | |
|----------|-------------------|----------------------|-----------|
| ¿Qué son | los seres humanos | para que te acuerdes | de ellos |
| | los mortales | para que cuides | de ellos? |

Pero ¿son estos dos versos totalmente redundantes o hay algo nuevo en el segundo? El hecho de que Dios nos «cuide» ¿específica o amplía en cierto modo el hecho de que «se acuerde» de nosotros? Da que pensar, ¿no es cierto?

He aquí otro ejemplo, esta vez del salmo 114,1:

| | | | | |
|--------|------------------|-------|----|-------------|
| Cuando | Israel | salió | de | Egipto, |
| | la casa de Jacob | | de | un pueblo |
| | | | | de lengua |
| | | | | extranjera. |

Ciertamente, «la casa de Jacob» e «Israel» son el mismo pueblo. Pero la frase «la casa de Jacob» también evoca toda la saga de José, que comienza en Génesis 37. Se nos recuerda que fue vendido como esclavo a los egipcios por sus hermanos, y que al final salvó a estos de morir de hambre. Nos recuerda, en primer lugar, cómo «Israel» acabó en Egipto. Nos

recuerda que «todas las personas de la casa de Jacob que entraron en Egipto eran setenta» (46,27). Por consiguiente, no es una repetición de lo primero, sino una ampliación.

El paralelismo poético es un aliciente para la reflexión. ¿Es probable, entonces, que las dos partes de la oración del Señor –Mateo 6,9-10, donde se habla del nombre, del reino y de la voluntad del Padre; y Mateo 6,11-13, que menciona el pan, las deudas y la tentación– constituyan un paralelismo intencionado? El paralelismo poético incita al pensamiento, y, por ello, pienso bastante en esa posibilidad y en su probable significado.

Además, la dialéctica mental entre versos paralelos –la cuestión de la excesiva redundancia– se resalta aún más en el paralelismo sinonímico, cuando un verso niega («no»), mientras que el otro afirma («sino»). Veamos un ejemplo de este tipo de paralelismo al final de la oración del Señor, en Mateo 6,13:

| | | |
|------|----------------|--------------|
| Y | no nos sometas | a la prueba |
| sino | líbranos | del maligno. |

Este tipo de versos se denomina paralelismo *antitético*, pero el procedimiento aún fuerza al oído y a la mente a pensar si son exactamente lo mismo o si el segundo amplía el contenido. El paralelismo poético no es solo cuestión de estética, sino que también afecta a la interpretación.

Finalmente, el paralelismo más llamativo en la Biblia es el denominado paralelismo *ascendente, climático* o *in crescendo*. En este procedimiento, los versos se encuentran totalmente en paralelo, pero el contenido se incrementa hasta llegar a un clímax. Veamos un ejemplo de Habacuc 3,17:

| | | |
|--------|-----------------------|-------------------------|
| Aunque | la higuera | no florezca, |
| y | ningún fruto | produzcan las vides; |
| Aunque | el producto del olivo | escasee |
| y | los campos | no produzcan cosechas; |
| Aunque | el rebaño | sea eliminado del redil |
| y | no haya manada | en los establos, |

Internamente, cada uno de estos tres ejemplos formados por «aunque... y», muestra un paralelismo equilibrado: (1) higuera y fruto, (2) olivo y campo, y (3) rebaño y manada. Pero, en conjunto y externamente, se produce un *crescendo* que parte de los higos y las vides, pasa por los olivos y los cereales y desemboca en los rebaños y manadas. Tendremos que ver, por ejemplo, si esto también se aplica al nombre, el reino y la voluntad de Dios en la primera parte de la oración del Señor, y a nuestro pan, deuda y tentación en su segunda parte.

Si esto, en parte o en su totalidad, suena terriblemente técnico, veamos un célebre ejemplo de un discurso que probablemente ya conozca el lector, aunque es posible que no haya advertido en él las raíces que tiene en el paralelismo poético de la Biblia. El viernes 20 de enero de 1961, un gélido día de invierno en Washington D.C., John Fitzgerald Kennedy pronunció su discurso inaugural como trigésimo quinto presidente de los Estados Unidos. En el clímax, al final de su discurso, encontramos dos ejemplos de paralelismo poético. Veamos el primero:

Por tanto, compatriotas norteamericanos:
no preguntéis qué puede hacer vuestro país por vosotros;
preguntaos qué podéis hacer vosotros por vuestro país.

Como vimos más arriba, el equilibrio del negativo «no preguntéis» y del positivo «preguntaos» se denomina paralelismo antítetico en la tradición poética de la Biblia. También se denomina paralelismo *invertido*, porque se invierte el orden de los sintagmas «vuestro país... por vosotros», y «vosotros... por vuestro país».

Justamente a continuación, el presidente Kennedy recurrió a otro ejemplo –aunque muy diferente– de paralelismo poético:

Conciudadanos del mundo:
no preguntéis qué va a hacer Norteamérica por vosotros,
sino qué podemos hacer juntos por la libertad del ser humano.

Se advertirá, inmediatamente, que el presidente Kennedy no siguió el formato anterior para proponer al mundo: «no os preguntéis qué va a hacer Norteamérica por vosotros, sino qué vais a hacer vosotros por Norteamérica». En su lugar, sube de nivel: del servicio a «Norteamérica» pasa a la «libertad» para todo el mundo. Se trata de otro ejemplo de paralelismo ascendente, climático o *in crescendo*. En la última parte va más lejos que en la primera con respecto al contenido, a pesar de la semejanza formal.

Digamos que, como en la primera parte de la oración del Señor se parte del «nombre» de Dios, se pasa por el «reino» y se llega a la «voluntad», y en la segunda parte se parte del «pan», se pasa por las «deudas» y se llega a la «tentación», se produce un paralelismo sinonímico no solo entre las dos partes, sino incluso un paralelismo *in crescendo* en cada una de ellas.

Concluyo con un breve comentario sobre cómo y por qué he escrito este libro. Durante unos cuarenta años, me he dedicado a pensar sobre el contexto judío y romano del siglo I en que vivió Jesús. Un medio obvio para comprobar las conclusiones a las que he llegado sobre Jesús era ver cómo se cotejaban con la misma oración del Señor. Comencé por el presupuesto de que encontraría en esa oración la razón por la que el Jesús histórico oraba de pie o de rodillas. El *por qué* de esta obra, por consiguiente, era comprobar mi concepción general sobre Jesús desde el trasfondo de los detalles específicos de su propia y fundamental oración. También opté por centrarme en la versión de Mateo, porque es la que mejor se conoce y más se utiliza.

El *cómo* era más complejo y, al mismo tiempo, más simple. Tenía la intuición, que he mencionado más arriba, de que la oración procedía del judaísmo y se transmitió mediante el cristianismo, pero que, en definitiva, estaba destinada a todo el mundo. Dicho de otro modo: toda la tradición bíblica fluía a través de cada uno de los elementos de esta oración. ¿Cómo

podía concebir el modo en que Jesús, sus primeros compañeros, o aquellos primeros judeo-cristianos, veían aquella tradición bíblica? Ciertamente, no me figuraba que pudieran haber leído toda aquella espléndida tradición o que alguien se la hubiera leído en su totalidad.

Lo que hice fue centrarme en las palabras clave de la oración: primero, en los términos «Padre», «nombre», «reino», «voluntad»; y, después, en los vocablos «pan», «deuda» y «tentación». Simplemente, recurrí a cada palabra mediante una concordancia digitalizada de la Biblia cristiana, imprimí cada resultado y leí aquellos listados, en su contexto, una y otra vez. Mientras las leía, pensaba en ellas, hasta que se me fueron haciendo cada vez más claros los significados fundamentales de cada palabra. Posteriormente, estudié cada palabra clave en el contexto de sus resonancias a lo largo de la tradición bíblica. Dicho de otro modo, este libro es una meditación bíblica sobre la oración del Señor.

Finalmente, estoy convencido de que esta oración es *la oración más excelente*. Se entiende que lo es dentro del mismo cristianismo, en primer lugar. Con toda seguridad, es nuestra oración más importante –tanto si le llamamos la «oración Abbá» con los primeros cristianos, el «Padrenuestro» con la comunidad católica, o la «Oración del Señor» con la tradición protestante. Ciertamente, es la oración oficial del cristianismo.

Pero al definirla como *la oración más excelente* quiero también lanzar un desafío a las demás religiones, aparte del cristianismo. No tengo en absoluto la pretensión de que la oración más excelente del cristianismo debería ser la oración de las demás religiones. Pero a todas y cada una de ellas les pregunto: ¿se dirige vuestra oración más excelente solamente a vuestros seguidores o a la conciencia de todo el mundo? Yo pienso que la oración más excelente de toda religión debe hablar a todo el mundo y para toda la tierra.

1

ORAD, PUES, DE ESTE MODO

«*Nosotros no sabemos orar como deberíamos*»

– Romanos 8,26

EN la construcción de los aeropuertos hay un equipo encargado de colocar las necesarias tomas de electricidad en las terminales de los pasajeros. Su trabajo parece consistir en hacer que sean lo más escasas, inaccesibles e invisibles que sea humanamente posible. Es gente muy preparada para esta tarea, que cumplen a la perfección.

Durante los últimos veinte años he volado casi todas las semanas para dar conferencias en diferentes iglesias de Canadá y de los Estados Unidos. Y cada semana deambulo por las salas de los aeropuertos buscando esos esquivos enchufes mientras espero mi vuelo, que despegá a su hora cuando no se retrasa o se cancela. Incluso llevo conmigo un enchufe triple para poder compartir con quienes han tenido éxito en su búsqueda de las tomas. Necesito la electricidad para recargar mi ordenador, que, por cierto, es un Macintosh de Apple que escogí, en principio, porque la Biblia dice que «los que miran por las ventanas se quedan a oscuras» (Ecl 12,3).

Por eso, cuando viajo, pienso mucho en la electricidad, en el modo de encontrarla y de conectar mi equipo. Pienso en lo increíblemente potente que es mi MacBook Pro, y hasta qué punto, sin embargo, su funcionamiento depende de recargar regularmente su batería. Y en este proceso he encontrado mi

metáfora, mi generativa y esencial mega-metáfora, para la oración. Según esa metáfora, todos somos ordenadores portátiles, y la oración es la energía que nos permite participar y colaborar con Dios.

Pensemos en la electricidad como una metáfora o símbolo de Dios. Y no respondamos diciendo que la electricidad es *tan solo* una metáfora o *meramente* un símbolo, puesto que la alternativa para hablar del misterio de un Dios invisible es siempre otra metáfora o un símbolo diferente. Pero vayamos aquí con mucho cuidado, porque las metáforas crean sueños, y los símbolos crean visiones.

Este Dios-Electricidad está siempre ahí, tanto si se descubre como si no. Incluso cuando uno lo encuentra, su libertad como ser humano le permite conectarse o no. Nunca se le impone. Pero lo necesitamos, aunque él no nos necesite.

Además, el Dios-Electricidad está igualmente disponible para todos los que llegan. No tienes que merecerlo por tu acción o por tu carácter. Puedes ser rico o pobre, joven o anciano, gay o heterosexual, mujer o varón, o cualquier otra cosa que podamos imaginar.

Finalmente, el Dios-Electricidad funciona también para los reproductores de juegos y películas, para los teléfonos móviles y las oficinas virtuales; incluso funciona igualmente bien para los Apple como para los PC. Todo cuanto nosotros, ordenadores portátiles, tenemos que hacer es encontrar un enchufe y conectarnos a él; la potencia es el don gratuito del Dios-Electricidad.

Yo imagino a Dios-como-Electricidad y pienso en la oración como la energía que se adquiere participando y colaborando con Dios. Pero ¿es esto lo que la Biblia cristiana entiende por Dios y por oración? Después de todo, los tipos y los temas del libro bíblico de los salmos encajan en dos categorías principales, y ninguna parece subrayar la participación o la potencia.

Salmos de petición. La primera y más amplia categoría de los salmos bíblicos es la de *petición* –realizada indirectamente mediante la queja o la lamentación, o directamente mediante la súplica y el ruego. Es evidente que estas subcategorías están muy íntimamente interconectadas. Veamos algunos ejemplos de queja o lamentación individual o comunitaria:

«Has hecho sufrir un desastre a tu pueblo;
nos has dado a beber un vino
que nos ha hecho dar vueltas» (60,3).

«Escucha mi voz, oh Dios, en mi queja;
protege mi vida del terrible enemigo» (64,1).

«Viendo mi queja ante él;
cuento mi aflicción ante él» (142,2).

El objetivo de estas oraciones no es solo dar rienda suelta a las emociones, quejarse o dramatizar, sino implorar la ayuda divina exponiendo la desesperada situación del individuo o la comunidad. Y, además, al afirmar que es Dios quien ha provocado esa situación, se da una obvia petición por mejorar las relaciones. Aun así, el énfasis se pone en una confianza absoluta –basta con describir las dificultades para asegurarse la ayuda y la protección de Dios.

Aparte de este modo implícito o indirecto de petición, los salmos bíblicos contienen numerosos ejemplos de petición explícita o directa, que se hace mediante la súplica o el ruego. Prestemos atención, por ejemplo, a las palabras «concede-me/nos» o «da-me/nos» en estos salmos:

«Oh, concédenos ayuda contra el enemigo,
pues la ayuda humana es inútil» (60,11; 108,12).

«Muéstranos tu firme amor, oh Señor,
y concédenos tu salvación» (85,7).

«Dame entendimiento...» (119,34.73.125.144.169)

«Dame vida...» (119,37.40.107.154.156).

El salmo 119 repite insistentemente sus peticiones de entendimiento y de vida, cinco veces cada una. En estos ejemplos

encontramos, una vez más, aquella oscilación entre la petición individual y comunitaria que suplica ayuda y liberación.

Algunas de estas oraciones de petición son positivas (en favor de nosotros) y otras son negativas (en contra de ellos); algunas son individuales, y otras comunitarias; algunas son implícitas, mediante la queja o la lamentación, y otras son explícitas, mediante la súplica o el ruego. Pero, en cualquiera de sus formas, la *petición* es el tipo dominante en la oración bíblica. Es importante advertir que, como en el último ejemplo, ni siquiera la súplica personal implica un individualismo ego-céntrico, sino que con ella se implora la unión con Dios, un «entendimiento para guardar tu ley y observarla con todo mi corazón» (119,34) y una «vida según tu justicia» (119,156).

Salmos de acción de gracias. En el esplendido libro de los Salmos, los de *acción de gracias* constituyen la segunda gran categoría. A veces, la palabra clave es «alabar», pero otras es «dar gracias». Sin embargo, es frecuente que ambos términos aparezcan en paralelismo poético; «alabar», en la primera mitad de un verso, se ve equilibrado por «dar gracias» en la correspondiente segunda parte:

«Cantad alabanzas al Señor, oh fieles tuyos,
y dad gracias a su santo nombre» (30,4).

«Nosotros... te daremos gracias por siempre;
de generación en generación
volveremos a contar tu alabanza» (79,13).

«Te daré gracias, oh Señor, entre los pueblos,
y te cantaré alabanzas entre las naciones» (108,3).

El ritmo de la oración en el libro bíblico de los Salmos es ese doble cántico de petición, seguido del agradecimiento, la petición mediante la acción de gracias y la queja mediante la alabanza. Si nos fijamos en los tipos generales que aparecen en todo el libro de los Salmos o en los temas dentro de cada uno de ellos, veremos cómo aparece constantemente esa diáada.

Se trata, ciertamente, de una secuencia que conocemos perfectamente bien por la experiencia común y cotidiana: pe-

dimos algo y, a continuación, se lo agradecemos a quien nos lo da. «Por favor» y «gracias» son, asimismo, los latidos sistólicos y diastólicos del corazón bíblico del Salterio. Pero este genuino dinamismo de petición y gratitud plantea cuestiones fundamentales sobre la finalidad de la oración.

¿Trata la oración sobre todo, o incluso exclusivamente, de nuestras carencias y necesidades –incluso las más altruistas y centradas en los demás? ¿Trata la combinación de petición y gratitud sobre todo, o exclusivamente, de mantener un contacto abierto con la ayuda divina que, al tiempo que agradece a Dios las respuestas positivas del pasado, se asegura las futuras? ¿Es la oración cristiana un cuidadoso libro de cuentas que da gracias a Dios por lo ya recibido y lo alaba por lo que seguirá? Dicho sin rodeos y brevemente, ¿se centra la oración totalmente en mi situación, en la tuya o en la nuestra, y en un Dios a quien debemos habitualmente alabar y halagar por los favores pasados y presentes y por los que han de venir en el futuro?

Basada en aquellos salmos bíblicos, nuestra oración cristiana rebosa *síplica a Dios* mediante la queja y la petición. Asimismo, rebosa *gratitud a Dios* mediante la alabanza y la acción de gracias. Pero ¿implica también la oración cristiana la *potenciación realizada por Dios* mediante la participación y la colaboración? Como primer paso para responder a esta pregunta, me aparto de los salmos para centrarme en los profetas. Me desplazo, así, desde aquellos que hablaron *a Dios* hacia los que hablaron *en nombre de Dios*.

Sin embargo, algo sorprendente ocurre cuando te apartas de los salmos bíblicos y te centras en los profetas. Algo extraño acontece cuando comparas a quienes hablan *a Dios* en la oración con quienes hablan *en nombre de Dios* en la profecía. Es casi como si la profecía y la oración estuvieran en pugna entre sí. Pero ¿cómo puede ser esto?

Firmemente fundamentada en el sueño divino de la Torá de Israel, la visión profética insiste en que Dios exige com-

partir justa y equitativamente su mundo entre todos los miembros de su pueblo. En la Torá de Israel, dice Dios: «La tierra es mía; conmigo no sois sino emigrantes y aparceros» (Lv 25,23). Todos somos aparceros y emigrantes en un país y una tierra que no son nuestros.

El profeta habla en continuidad con esa visión radical de la propiedad divina de la tierra. Reiteradamente lo proclama con dos palabras dispuestas en paralelismo poético. «El Señor es exaltado», proclama Isaías. «Él mora en lo alto; llenó Sión de *justicia* y *derecho*» (33,5). «Yo soy el Señor», anuncia Jeremías en el nombre de Dios. «Actúo con amor firme, *justicia* y *derecho* en la tierra, pues en estas cosas me deleito» (9,24). Y todas estas cualidades deben brotar de Dios hacia nosotros, del cielo hacia la tierra. «Así dice el Señor», prosigue Jeremías, «practicad *la justicia* y *el derecho* y liberad de la mano del opresor a todo el que haya sido asaltado. Y no hagáis nada malo o violento al emigrante, al huérfano y a la viuda, ni derraméis sangre inocente en este lugar» (22,3).

«Justicia y derecho» es el modo en que la Biblia, como si fuera un eslogan, sintetiza el carácter y el espíritu de Dios Creador y, por tanto, el destino y el futuro de la tierra por él creada. Remite a la *justicia distributiva* como la visión radical que la Biblia tiene de Dios: «Ay de vosotros, que juntáis casa a casa y añadís campo a campo», se lamenta Isaías, «hasta que no haya espacio para nadie sino para vosotros y os quedéis viviendo solos en medio del país» (5,8). Pero ese acaparamiento es contrario al sueño de Dios y a la esperanza de Israel. La alianza con un Dios de justicia distributiva, que posee en propiedad la tierra, implica necesariamente –insiste el profeta– el ejercicio de la justicia distributiva en el mundo y en la tierra de Dios. Todo el pueblo de Dios debe recibir una parte justa de la tierra de Dios.

La insistencia profética de que quienes tienen una alianza con un Dios de justicia y derecho deben vivir según la justicia y el derecho, es bastante clara. Pero ¿qué dicen los profetas de la oración –en todos sus aspectos, desde las simples palabras de petición y gratitud hasta los actos rituales y sacrificiales

más solemnes? Aquí es donde ocurre algo extraño. No insisten –como esperaríamos– en que Dios exige *a la par* la oración y la justicia. No dicen que debemos *al mismo tiempo* orar con fervor y practicar la justicia.

En su lugar, insisten en que Dios *no quiere* la oración, el ritual, la liturgia o el sacrificio, *sino que, en cambio, quiere* que la justicia y el derecho rijan no solo el país de Israel, sino toda la tierra. ¿Por qué lo expresan así? ¿Por qué la oposición negativa –contra la oración–, en lugar de la simple y serena afirmación de lo positivo –por la justicia? ¿Por qué suscitan reiteradamente los profetas un choque que crea un abismo entre la oración y la justicia? ¿Ayuda u obstaculiza este planteamiento a este libro dedicado a la «oración del Señor»? Examinaré en primer lugar los datos.

El rechazo de la oración ritual en favor de la justicia distributiva aparece en los profetas: desde Amós, Oseas, el Primer Isaías y Miqueas, en el año 700 a.C., pasando por Jeremías a finales del año 600 a.C., hasta el Tercer Isaías, a finales del 500 a.C. (A propósito, en el libro de Isaías encontramos tres secciones cronológicamente sucesivas: el Primer Isaías, capítulos 1-39, de finales del siglo VIII a.C.; el Segundo Isaías, capítulos 40-55, de comienzos del siglo VI a.C.; y el Tercer Isaías, capítulos 56-66, de finales del siglo VI a.C.).

Resalto las fechas en que vivieron estos profetas de Israel porque fueron unos años turbulentos e incluso terribles, tanto en la patria como en el extranjero. A nivel internacional, en el período comprendido entre el 911 y el 539 a.C., el Imperio Asirio se hizo con el poder, para después sucumbir ante el Imperio Babilonio, que surgió entonces y que, a su vez, cayó ante el Imperio Persa. A nivel local, durante estas transiciones entre imperios, la zona norte de la patria judía, conocida como el Reino de Israel, fue destruida por los asirios. Posteriormente, la zona sur, conocida como el Reino de Judá, fue destruida por los babilonios, y todos sus dirigentes fueron exiliados a Babilonia; más tarde, bajo el dominio persa, se permitió regresar a los exiliados.

Durante aquellas alteraciones sísmicas, más que la oración ritual, se mantuvo constante y consistentemente el desafío profético de una justicia distributiva. Así pues, en lo que sigue, veremos cómo habitualmente lo negativo precede e incluso ensombrece lo positivo. Y uno se pregunta por qué razón hablan de este modo. ¿Por qué se contrapone la justicia a la oración, en lugar de unirse conjuntamente a ella?

El siglo VIII a.C. Comienzo con el profeta Amós, de la primera mitad del siglo VIII a.C., que estaba indignado hasta las suelas de sus sandalias de campesino por la creciente desigualdad que iba aumentando durante el largo mandato de Jeroboán II en el Reino de Israel, en la mitad septentrional de la patria judía. Sus metáforas son despiadadas y escandalosas y deben de haber achicharrado, si no los corazones, sí al menos los oídos de sus destinatarios aristócratas. Pero me centro aquí, en esta primera presentación, en la sorprendente dicotomía entre oración y justicia. Dios habla mediante el profeta diciendo:

Negativo: «Odio, desprecio vuestras fiestas, y no me deleito en vuestras solemnes asambleas. Aunque me ofrezcáis ofrendas de combustión y de grano, no las aceptaré; y no haré caso a las ofrendas de la mejor parte de vuestros animales cebados. Apartad de mí el ruido de vuestros cánticos; no prestaré atención a la melodía de vuestras arpas.

Positivo: Pero dejad que la justicia se deslice como el agua, y el derecho como un arroyo que fluye siempre» (5,21-24).

Una vez más, por cierto, encontramos aquel paralelismo formado por los términos «justicia» y «derecho». Nos recuerda que ambos términos significan justicia distributiva en la tradición bíblica.

A continuación, me dirijo al profeta Oseas, en la segunda mitad del mismo siglo VIII a.C., y seguimos en el Reino de Israel, el Reino del Norte. Las incursiones asirias están haciendo que se aúnen fuerzas, y los pequeños reinos de Israel y Siria buscan alianzas con otros reinos para hacer frente al poderío

militar de los asirios. Pero, una vez más, Dios habla mediante el profeta con la misma separación entre culto y justicia:

«Pues deseo un amor firme [*positivo*] y no sacrificio [*negativo*], el conocimiento de Dios [*positivo*] más que las ofrendas de combustión [*negativo*]» (6,6).

Es el mismo mensaje de Amós, pero ahora condensado en dos frases concisas organizadas incluso en un paralelismo poético, con sus polos positivo y negativo: amor y conocimiento de Dios por encima y en contra del sacrificio y las ofrendas hechas a Dios.

Después, en la misma segunda mitad del siglo VIII, pero ahora en el meridional Reino de Judá, aparece la misma acusación, justamente al comienzo del Primer Isaías:

Negativo: «¡Qué me importa a mí la multitud de vuestros sacrificios?, dice el Señor; ya me he hartado de ofrendas de combustión de los carneros y de la grasa de los cebones; no me deleito en la sangre de toros, o de corderos o de cabras. Cuando os presentáis ante mí, ¿quién ha pedido esto de vuestras manos? No pisoteéis mis tribunales más; traerme ofrendas es inútil; el incienso es una abominación para mí. La luna nueva y el sábado y la llamada a la asamblea –no puedo soportar las asambleas solemnes con iniquidad. Vuestras lunas nuevas y vuestras fiestas fijadas, mi alma las detesta; se han convertido en un fardo para mí, estoy cansado de cargar con ellas. Cuando extendáis vuestras manos, apartaré mis ojos de vosotros; aunque hagáis muchas oraciones, no os escucharé; vuestras manos están llenas de sangre.

Positivo: Lavaos; limpiaos; quidad el mal de vuestras acciones de delante de mis ojos; dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien; buscad la justicia, rescatad al oprimido, defended al huérfano, abogad por la viuda» (1,11-17).

En la tradición bíblica, el Dios profético exige la justicia distributiva especialmente para quienes son débiles social y estructuralmente por culpa del sistema en el que viven, a saber, las viudas y los huérfanos, que carecen de maridos y pa-

dres en una sociedad patriarcal, y los emigrantes, que carecen de protección familiar en una sociedad tribal.

Además, todavía en la última mitad de aquel internacionalmente inestable siglo VIII y en el meridional Reino de Judá, el profeta Miqueas ofrece el mismo mensaje de forma más delicada, como un problema humano más que como una acusación divina:

Negativo: «¿Con qué me presentaré al Señor y me postraré ante Dios en lo alto? ¿Me presentaré con ofrendas de combustión, con terneros de un año? ¿Le agradarán al Señor miles de carneros, diez mil ríos de aceite? ¿Le daré mi primogénito por mi transgresión, el fruto de mi cuerpo por el pecado de mi alma?

Positivo: Él te ha dicho, oh mortal, lo que es bueno; ¿y qué te exige el Señor sino que practiques la justicia, ames con bondad y camines humildemente con tu Dios?» (6,6-8).

El Reino de Israel no sobrevivió al 700 a.C., pero el Reino de Judá, entre los años 600 y 500, pasó de la catástrofe a la euforia. Aun así, se mantuvo la exigencia profética de una justicia distributiva *contra* la oración ritual.

El siglo VII a.C. La exposición más completa de la separación entre la oración y la justicia aparece en el profeta Jeremías, muy poco después de que el Imperio Asirio sucumbiera ante el Imperio Babilonio a finales del 600 a.C.

Dios envía a Jeremías a permanecer de pie ante las puertas del Templo de Jerusalén y a dirigirse a quienes entran para orar. No deben pensar que basta con la oración, que el Templo es como un refugio, un escondite, una casa segura para los que han robado y expoliado a los pobres. «No confiéis», dice Dios; «en estas engañosas palabras: “Este es el Templo del Señor, el Templo del Señor, el Templo del Señor...” [...] ¿Es que esta casa, que es llamada por mi nombre, se ha convertido para vosotros en una guarida de bandidos?» (7,4.11). Nótese, a continuación, los reiterados *si* en cursiva en esta advertencia:

«Pues *si* verdaderamente enmendáis vuestro proceder y vuestras acciones, *si* verdaderamente actuáis justamente unos con otros, *si* no oprimís al emigrante, al huérfano y a la viuda, ni derramáis sangre inocente en este lugar, y *si* no vais tras otros dioses para vuestro propio perjuicio, entonces moraré con vosotros en este lugar, en la tierra que di antaño a vuestros antepasados para siempre» (7,5-7).

Por otra parte, *si* siguen reemplazando la justicia por el culto, Dios amenaza con destruir el mismo Templo, para que no puedan hacerlo nunca más.

La amenaza divina, por cierto, casi le cuesta la vida a Jeremías: «Los sacerdotes y los profetas y todo el pueblo le echaron mano diciendo: “Vas a morir”» (26,8). Pero, finalmente, «los funcionarios y todo el pueblo dijeron a los sacerdotes y los profetas: “Este hombre no merece la sentencia de muerte, pues nos ha hablado en nombre del Señor nuestro Dios”» (26,16).

El siglo VI a.C. Finalmente, caen el Imperio Asirio y el Imperio Babilonio, y llega el Imperio Persa; el Reino de Israel ha desaparecido para siempre, y el Reino de Judá ha sido restablecido tras el exilio babilónico. Estamos a finales del siglo VI a.C., pero el profeta anónimo al que denominamos hoy «Tercer Isaías» tiene exactamente el mismo antiguo mensaje sobre la oración/culto *versus* justicia/derecho. No obstante, ahora, finalmente, los aspectos positivos predominan sobre los negativos:

Negativo: «¿Es este el ayuno que quiero: un día para humillarse? ¿Es hincar la cabeza como un junco y vestirse de saco y ceniza? ¿A esto lo llamáis ayuno, un día agradable para el Señor?

Positivo: ¿No es este el ayuno que quiero: soltar las cadenas de la injusticia, desatar las correas del yugo, liberar al oprimido y destruir todo yugo? ¿Compartir tu pan con el hambriento y dar cobijo en tu casa a quien no la tiene, y vestir al que ves desnudo, y no ocultarte de tu propia carne?» (58,5-7).

A lo largo de casi tres siglos, el Dios de los profetas exige la justicia distributiva en esta tierra. Siempre lo hemos sabido. Pero –y esta es mi pregunta fundamental– ¿por qué el Dios profético insiste en esta dinámica positiva y negativa? ¿Por qué se insiste –tan reiteradamente– en que Dios *no quiere* la oración, los ritos, el culto y el sacrificio, *sino más bien* la justicia distributiva, de modo que todo el pueblo de Dios –y especialmente sus miembros más vulnerables– tenga lo suficiente, consiga su justa parte en el mundo de Dios?

Hay diversas formas de explicar por qué lo exponen así los profetas. Unos entienden que deberíamos dejar de perder el tiempo con la oración y el culto, para centrarnos, en cambio, en la justicia y la igualdad. Otros consideran que se trata de un lenguaje extremado que subraya que Dios quiere *tanto* la oración *como* la justicia; no una u otra, sino las dos conjuntamente. Y, finalmente, hay otros que piensan que Dios prefiere la justicia frente a la oración. Los profetas usarían simplemente tácticas de impacto para resaltar la opción preferencial de Dios por la justicia con respecto a la oración. Después de todo, aunque Dios dice frecuentemente que rechaza la oración cuando falta la justicia, nunca dice que rechaza la justicia cuando falta la oración.

Sin embargo, me pregunto si alguna de estas interpretaciones explica adecuadamente la interacción entre la oración y la justicia en la tradición bíblica. ¿Hay un modo mejor de mantener unidos a los profetas bíblicos, que insisten en la justicia, con los salmos bíblicos, dedicados a la oración? Después de todo, uno de esos salmos saluda a Dios como «Rey poderoso, amante de la justicia», diciendo: «has establecido la igualdad; has realizado *la justicia y el derecho* en Jacob» (99,4).

Desde mi punto de vista, hay que ubicar las afirmaciones proféticas sobre la justicia *contra* la oración en el trasfondo de una unidad dinámica y orgánica formada por el binomio justicia-y-oración, o bien oración-y-justicia. A mi modo de ver, la meditación y la acción o la oración ritual y la justicia distributiva pueden distinguirse, pero no separarse. Son como las dos caras de una moneda que solo existe como unidad. Ciertamen-

te, puedes *distinguir* en una moneda la cara de la cruz, pero no puedes *separar* una y otra y seguir con la moneda. Incluso aunque se prefiera una de las dos, la moneda no se puede escindir.

Al interpretar las declaraciones proféticas como un lenguaje hiperbólico para impactar, tendemos a separar la oración de la justicia –incluso recurriendo a la preferencia de Dios. Pero mi propuesta es la siguiente: aunque pueden distinguirse aquellos dos aspectos de la religión bíblica, no pueden separarse. Las dos caras de una moneda, repito, no pueden separarse sin destruir esta. Probablemente, prefieras la cara a la cruz, o la cruz a la cara; pero si intentas poseer solamente una de ellas, te quedarás sin nada. Por una parte, puesto que Dios es un Dios de justicia, no puedes orar a este Dios en un estado de injusticia –al menos, no sin falsedad o incluso hipocresía. Por otra parte, al orar sinceramente y con integridad a este Dios, se corre el riesgo de ser potenciado por aquel Dios para llevar a cabo esa misma justicia.

Recordemos la inicial «parábola del enchufe esquivo» y mi metáfora sobre Dios-Electricidad. Ciertamente, se pueden *distinguir*, pero no se pueden *separar* el acto de enchufar y el de recargar la batería del ordenador portátil. Imaginemos una estúpida controversia sobre qué es más importante, qué debería preferirse, o si se podría hacer una cosa sin la otra. Uno dice: «enchufar es más importante». Otro: «no, recargar es más importante». Sabemos que ambas operaciones son recíprocas y dialécticas, que la una supone la otra y que, aunque somos libres de no enchufar, no somos libres, a partir de ese momento, de no realizar la recarga. Dicho de otro modo, sioras sin justicia o haces justicia sin oración, entiendo que no tienes nada: ni justicia ni oración.

Para confirmar mi propuesta –pero también para profundizar en ella– sobre la relación interactiva entre la justicia y la oración, paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Y recurro a Pablo y a su interpretación de la oración del Señor. Tal vez más de uno diga que en las cartas de Pablo no encontramos ninguna versión de la «oración del Señor». Pero ¿estaría Pablo de acuerdo con este juicio?

Conocemos el «Padrenuestro» o la «oración del Señor» en varias versiones originales. En este libro me centro en Mateo 6,9-13, porque es la versión mejor conocida y más usada. Pero también encontramos otra, un tanto diferente, en Lucas 11,2-4. Y, aparte de estos dos textos del Nuevo Testamento, también existe otra versión fuera de él. Se trata de un manual de la praxis eclesial del siglo I conocido como *La enseñanza* (*Didachē* en griego; véase Apéndice).

Se trata de tres versiones de la oración un tanto diferentes, pero completas, que eran usadas en tres diversas localidades cristianas para el culto comunitario. Pero hay también otros tres lugares donde la oración del Señor se sintetiza en una sola aclamación: «*Abbá, ¡Padre!*». Piénsese en ella como un grito eufórico semejante al actual «¡Libre, finalmente!». Esa oración *Abbá* del siglo I procede de Pablo, de mediados de los años cincuenta (Ga 4,6; Rm 8,15), y de Marcos, a principios de los años setenta (14,36). Con otras palabras, es mucho más antigua que las versiones más completas que encontramos en Mateo, Lucas y la Didajé. Por consiguiente, está mucho más cerca cronológicamente de un tiempo anterior y de la lengua aramea de Jesús que las posteriores versiones griegas.

En las primeras copias de nuestro Nuevo Testamento, la invocación dice así: *¡Abbá ho Patér!* Se trata de una invocación bilingüe dirigida a Dios, en arameo (*Abbá*) y en griego (*ho Patér*). Esto es significativo por tres razones. Una es que con el término *Abbá* nos dirigimos a Dios de una forma más íntima, semejante a nuestro «papá», que con nuestro término «Padre». Otra razón es que esta frase bilingüe resalta la gran transición que estaba experimentando la oración del Señor al pasar del contexto arameo de la patria judía al de las ciudades que hablaban griego en el Imperio Romano.

La última razón concierne a cuál sería el mejor modo de traducirla al español. Puesto que traducirla literalmente como «Padre, el Padre» suena extraño, los traductores, por lo general, la dejan como «*Abbá, ¡Padre!*». Sin embargo, adviértase que el texto griego dice «el Padre» y no solo «Padre». Por

consiguiente, sugiero que, comoquiera que se traduzca, deberíamos escucharla como «*Abbá*, EL Padre».

Creo que debemos tomar bastante en serio ese grito de «*Abbá*, ¡el Padre!». Volveré sobre esto, en el capítulo 5, a partir del texto de Marcos 14,36, pero aquí me centro en el uso casi idéntico que hace Pablo en dos cartas diferentes. ¿Cómo nos ayuda Pablo a crear una relación interactiva entre oración y justicia? ¿Está o no de acuerdo en que la oración al Dios de justicia de arriba nos potencia para realizar la justicia divina aquí abajo?

Comencé este capítulo con un epígrafe del apóstol Pablo: «Nosotros no sabemos cómo orar como deberíamos» (Rm 8,26), y vuelvo ahora sobre él porque dice algo de gran importancia. Léase, en primer lugar, con el siguiente énfasis: «*Nosotros* no sabemos orar como *nosotros* deberíamos». Al usar «*nosotros*» en lugar de «*vosotros*», Pablo se está incluyendo en la advertencia. Escribe a varias comunidades cristianas de Roma, una ciudad en la que nunca había estado, pero que esperaba visitar pronto. En este contexto, y en lo que acabó siendo su última carta, no está haciendo solamente una afirmación sobre su propia oración o la de sus lectores inmediatos, sino que se trata de una afirmación universal sobre toda oración cristiana.

Volvamos a leerlo, pero ahora con el siguiente énfasis: «*Nosotros* no sabemos orar *como* deberíamos». Pablo no dice que no sepamos *para qué* orar como deberíamos. Al parecer, no se trata de que evitemos centrarnos simplemente en las inquietudes erróneas –como dar prioridad a las nimiedades por encima de lo fundamental, a lo material con respecto a lo espiritual, o a los asuntos individuales con respecto a los comunitarios. Lo que no sabemos es *cómo* orar auténticamente.

Por otra parte, a pesar de esta advertencia sobre la oración, en otros pasajes Pablo da por supuesto que tanto él como sus lectores saben cómo orar. En sus cartas habla constantemente

de que ora por sus destinatarios, a los que pide que, a su vez, oren por él. Piénsese, por ejemplo, en su primera carta: «Día y noche oramos fervientemente», dice a sus destinatarios, «para que podamos vernos cara a cara y restituir todo lo que falta a vuestra fe» (1 Tes 3,10). Más adelante, recomienda a los cristianos tesalonicenses «orar sin cesar» (5,17) y, especialmente, les pide: «orad por nosotros» (5,25). De hecho, incluso en la Carta a los Romanos –la misma carta en la que Pablo afirma: «No sabemos orar como deberíamos» (8,26)–, Pablo dice a sus lectores en otro pasaje: «perseverad en la oración» (12,12).

En todas las cartas de Pablo, por consiguiente, desde la primera hasta la última, oímos este constante estribillo: «Yo oro por vosotros; orad vosotros por mí; oremos todos unos por otros». Parece como si gravara con una enorme carga de oración a unos cristianos que «no saben cómo orar», los cuales, de este modo se ven, por así decirlo, desafiados por la oración. ¿Qué quiere decir Pablo con la contundente afirmación de que «nosotros no sabemos orar como deberíamos»?

¿Cuál es, entonces, la solución que da Pablo a esa contradicción entre sus constantes exhortaciones a orar y esta única declaración solemne sobre la incapacidad de hacerlo? En realidad, nos da en dos ocasiones su propia respuesta positiva sobre «cómo orar»: en una versión más breve, en Ga 4,6-7; y en otra más extensa, en Rm 8,14-17. He aquí la breve:

«Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que grita: “¡Abbá! ¡Padre!”». Así que ya no eres esclavo, sino... heredero, gracias a Dios» (4,6-7).

Más arriba propuse que el mejor modo de mantener unidas la oración de los salmos y la justicia de los profetas bíblicos consistía en orar al Dios de justicia para ser potenciados por Él para la justicia. Pero, en lugar de decir que oramos a Dios para que nos potencie, Pablo afirma que *somos potenciados por Dios para orar*. Es el don del propio Espíritu de Dios el que grita en nosotros, dentro de nosotros y mediante nosotros: «Abbá, ¡Padre!». Para Pablo, por tanto, el elemento

necesario que falta es el propio Espíritu de Dios. No podemos orar por nosotros mismos, sino solamente mediante y por el poder del Espíritu Santo. Y esa oración, propia de un éxtasis, consiste en aclamar «*Abbá, el Padre*», en la que está contenido todo lo demás.

Además, afirma Pablo, el Espíritu de justicia de Dios libera a los esclavos de las cadenas de la injusticia y no solo los libera, sino que los hace herederos de Dios. La referencia a la esclavitud nos recuerda al Dios liberador del Éxodo de Egipto, que encontramos en el segundo libro de la Biblia. Pero ahora no solo se trata de que unos esclavos lleguen a ser libres por la acción de Dios, sino de que unos esclavos se conviertan en los herederos de Dios.

¿Se trata solamente de una visión poética que tendría que atenuarse cuando Pablo pensara detenidamente en ella? No lo creo, porque vuelve a afirmarla, incluso más plenamente, en su posterior Carta a los Romanos:

«Cuando gritamos “*Abbá!, ¡Padre!*”, es que el verdadero Espíritu da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y si somos hijos, también somos herederos, herederos de Dios y coherederos con Cristo... El Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad; pues no sabemos orar como deberíamos, pero aquel Espíritu verdadero intercede con gemidos demasiado profundos para ser palabras. Y Dios, que indaga el corazón, sabe lo que piensa el Espíritu, porque el Espíritu intercede por los santos según la voluntad de Dios» (8,15-17.26-27).

Una vez más, volvemos a encontrarnos aquí con el mismo vocabulario: el Espíritu de Dios ora en nosotros y por nosotros; el grito del Espíritu en nosotros es «*Abbá!, ¡Padre!*»; y la consecuencia es que no solo somos esclavos liberados por Dios o incluso hijos amados por él, sino «herederos de Dios y coherederos con Cristo».

La afirmación de Pablo es clara y, como ya dije, resulta del todo impresionante. No podemos rezar la oración *Abbá* a Dios el Padre por nosotros mismos o desde nosotros mismos. Solo

podemos rezarla por, con y mediante el Espíritu Santo. Mejor dicho: solo el Espíritu Santo puede rezarla en nosotros, por nosotros y mediante nosotros. Mejor aún: es una oración de colaboración entre –y en este orden– el Espíritu divino de Dios y nuestro espíritu humano.

Traducimos esta unión entre divinidad y humanidad –como hemos dicho– con la frase «el Espíritu de Dios da testimonio con nuestro espíritu» (8,15). Pero Pablo estrecha más intensamente esa unión mediante un solo término griego. Escribe «con-testimoniar» (*summarturei*) para subrayar la colaboración extraordinariamente profunda entre el Espíritu divino y el espíritu humano en la oración *Abbá* de Jesús.

Una última cuestión de suma importancia: ¿qué significa para los cristianos llegar a ser «herederos, gracias a Dios» (Ga 4,7) o «herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rm 8,17)? Ya hemos visto uno de sus aspectos. Dios nos libera de la injusticia, y nosotros, como herederos, heredamos la misma obligación con respecto a los demás. Sin embargo, tiene también otro aspecto, que remite al Génesis, al primer libro de la Biblia.

Puede observarse este aspecto si echamos un vistazo retrospectivo a las dos partes de Rm 8 (vv. 15-17 y 26-27) que he citado conjuntamente más arriba. Hay una sección de texto omitida en medio –y adviértase que está en medio– de las dos afirmaciones sobre el Espíritu Santo que ora dentro de los cristianos. He aquí esa espléndida sección intermedia:

«La *creación* espera con gran ansiedad la revelación de los hijos de Dios; pues la *creación* fue sometida a la futilidad, no por su voluntad, sino por la voluntad del que la sometió, con la esperanza de que la misma *creación* sería liberada de su esclavitud a la descomposición y conseguiría la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (8,19-21).

Los cristianos están llamados a ser herederos no solo del Dios liberador, sino del Dios creador. Asumimos la responsabilidad que Dios tiene con respecto a la creación. Si todo esto está compactado en las solas palabras iniciales «*Abbá!*,

¡Padre!», no sorprende que no podamos rezarla por nuestras propias fuerzas, sino solamente mediante la potenciación que produce en nosotros el Espíritu de Dios que crea y libera.

Hemos avanzado más allá de cualquier simple superioridad de los profetas sobre los salmos o de la justicia sobre la oración como una opción preferencial de Dios. También hemos avanzado al pensar en la oración dirigida a Dios como una potenciación efectuada por Dios. Pablo nos ha retado con la idea de que Dios potencia precisamente la oración.

La oración *Abbá*, entendida como el gran himno de esperanza de Jesús, solo puede rezarse, dice Pablo, mediante el Espíritu Santo, que está *ya* en nuestro interior y que *ya* nos ha hecho herederos de Dios y coherederos (no sub-herederos, por cierto) con y en Cristo. Así es como llegamos a responsabilizarnos de la curación no solo de nosotros mismos, sino de toda la creación. Pero este planteamiento suscita otra cuestión que es incluso más apremiante: ¿cómo obtenemos, entonces, el Espíritu divino?; ¿oramos para que se nos conceda?; ¿qué tenemos que hacer?

De hecho, Pablo ha estado respondiendo a esta cuestión a lo largo de los capítulos previos de Romanos (1–8). Procediendo de lo más profundo del auténtico núcleo de la tradición bíblica, Pablo comprende a Dios como el Dios de la justicia distributiva. Pero para Pablo no significa principalmente que Dios nos exija distribuir su mundo de forma imparcial, justa y equitativa entre todas sus criaturas. Es verdad que también significa esto, aunque secundariamente. Su significado principal es que Dios nos ofrece, concede y distribuye a todos su propia identidad, carácter o Espíritu (por usar el término paulino), de forma libre, equitativa y justa.

En este punto pueden servirnos de ayuda dos analogías físicas. Pensemos, en primer lugar, en un trasplante de corazón. Al acabar la operación, se ha reemplazado el corazón anterior enfermo por uno nuevo y sano. Dios, afirma Pablo, ofrece a todos un *trasplante de Espíritu* gentilmente gratuito. Nuestro

viejo espíritu de sometimiento a la injusticia violenta es eliminado y sustituido por el Espíritu Santo de la justicia distributiva y restauradora de Dios.

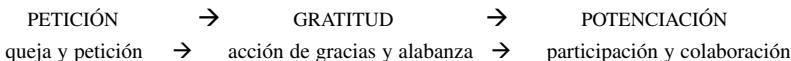
A continuación, pensemos en una analogía más tecnológica que clínica. El mensaje en la pantalla nos ofrece gratuitamente –sí, totalmente gratis– un nuevo sistema operativo (S/O) para nuestro ordenador. Si –pero solamente, por supuesto, si– hace *click* en el ícono que dice «Acepto», su sistema operativo anterior será completamente eliminado, y ocupará su lugar el recién descargado. La oferta gratuita se convierte en un regalo gratis, y todo ha cambiado para siempre.

En la concepción teológica de Pablo, solo ese cambio de S/O o trasplante de Espíritu nos potencia adecuadamente para tratar con justicia, o «*justi-ficación*» –que es el término que usa–, el mundo de Dios, que casi siempre hemos destruido por nuestra falta de «*justicia*» –por nuestro «*pecado*», por usar de nuevo su expresión. Pero, como siempre, la visión paulina no niega ni transgrede la libertad humana. Tanto nosotros como nuestro mundo somos *justificados mediante la gracia por la fe*, dice Pablo, es decir, por la aceptación libre del ofrecimiento gratuito que Dios nos hace.

Si admitimos cuanto nos dice Pablo, entonces nos queda por tratar una última cuestión. Un trasplante de corazón o un cambio de S/O es, al fin y al cabo, una operación inmediata. No es algo que se realice paso a paso durante semanas, meses o décadas. De hacerse, se realiza inmediatamente. ¿Cómo nos preparamos, mantenemos e intensificamos el don gratuito que Dios nos hace con ese trasplante de Espíritu o la descarga del S/O?

Regreso ahora al punto con que comencé este capítulo, al esplendido libro de los Salmos. El secreto misterioso de la oración se encuentra –como ocurre con todos los asuntos humanos– en que debe madurar con el tiempo y con la práctica. Y, por supuesto, también es posible la inmadurez en la oración como en cualquier otro aspecto de nuestra vida. Pero debe se-

uirse un camino, pues así es como se desarrolla el crecimiento de nuestra oración:



Las oraciones de petición no tienen nada de malo. Está perfectamente justificado poner nuestras esperanzas y temores bajo la sombra de la trascendencia. Tampoco tienen nada de malo –sino que están muy justificadas– las oraciones en que se agradece el misterio de la existencia, el desafío de la vida y la gloria de la creación. Pero es inmadura aquella oración que se dirige a un Ser Supremo radicalmente separado de nosotros, que piensa y quiere, conoce y oye, concede o no lo pedido, más o menos como actuamos nosotros, solo que con una infinita banda ancha.

Dicho de otro modo, como Pablo afirma en 1 Corintios: «Cuando era un niño, hablaba como un niño, pensaba como un niño, razonaba como un niño; al hacerme adulto, abandone las niñerías» (13,11). Pero conseguir la madurez en la oración –y en la teología– implica trabajar cada vez más *a partir* de las oraciones de petición (queja o súplica), para pasar *a través* de las oraciones de gratitud (acción de gracias o alabanza), y llegar así *a* la oración de potenciación (participación o colaboración) –con un Dios que es, al mismo tiempo, absolutamente trascendente e inmanente. Este Dios es como el aire que nos rodea. Como el aire, Dios está en todas partes y para todos, siempre, y ambos son totalmente libres, así como absolutamente necesarios.

He aquí las cuestiones que, tomadas de este capítulo, nos conducirán al resto del libro. Si el «Padrenuestro» es rezado por el Espíritu de Dios dentro de nosotros y mediante nosotros, ¿a quién y para qué se hace esta oración? ¿Rezamos para que Dios intervenga o es Dios quien reza para que colaboremos con él? Para terminar, nos hacemos una pregunta específica que nos llevará al capítulo siguiente: si Pablo puede sintetizar toda la oración en su exclamación inicial «*Abbá!*, ¡el Padre!», ¿cómo está contenido en ella el resto de esta oración?