

como vida escondida con Cristo en Dios (*Col.* 3, 3), totalmente orientada no hacia las cosas visibles y efímeras, sino hacia las invisibles, que son eternas, (*2 Cor.* 4, 18): una vida que no establece su morada en la ciudad presente, sino en la futura (*Heb.* 13,14).

El aspecto contemplativo de la oración cristiana está bastante bien expresado en la descripción teresiana de la oración como “un tratar de amistad, conversando muchas veces a solas con aquel por quien nos sabemos amadas” (V 8, 5). Aquí la caridad está introducida en el centro mismo de la oración, y viceversa. Esto explica entre otras cosas, que la Santa en el *Castillo Interior* pueda describir los grados de perfección de la vida espiritual con los grados de oración. Es evidente que responden a las exigencias de la amistad la intimidad, la frecuencia, la franqueza y la libertad del coloquio, vehículo de la comunión de sentimientos. Todas estas intenciones confluyen y se expresan en la oración contemplativa, que, por tanto no es una fría intuición de una verdad abstracta y teórica, sino que es conocimiento amoroso y experiencia de Dios, amor infinito que comunica al hombre las riquezas de su misterio de vida.

7) Dada la psicología del hombre, inmerso por completo en la actividad de la oración, se explica la evolución connatural de su oración: de la oración discursiva (meditación) a la oración predominante afectiva, a la oración llamada de “simplicidad”: en la que la actividad de la mente y de las facultades afectivas se cambia y se desarrolla como en una prolongada y tranquila intuición impregnada de amor (*simplex intuitus veritatis* de la *S. Th* II-II, q. 180, a. 3, ad 1); a las diversas formas donde la comunicación por parte de Dios va prevaleciendo y predominando, llevando al alma cada vez más dentro de la unión con Dios presente con el conocimiento y el amor: grados múltiples de la gracia contemplativa.

8) Es fácil finalmente constatar que el aspecto cotemplativo expresa bastante bien la naturaleza de la oración cristiana, especialmente en tres direcciones:

a) Con relación a la unión trinitaria-cristológica. El fondo de nuestra vida espiritual nos conduce intensamente a la Trinidad presente y operante en nosotros. Ahora bien, esta presencia y operación no sólo se realiza en nosotros por la gracia de Cristo santificador, sino que se cumple precisamente y en la me-

dida en la que él nos une a si mismo en la participación en su plenitud de gracia y de verdad (cf. *Jn.* 1, 16). En el sentido más verdadero de la palabra Cristo es nuestra vida, nosotros somos en él y por esta inmanencia participamos en la plenitud de la divinidad y os habéis hecho también vosotros partícipes de esta plenitud en él” (*Col.* 2, 9). Esto explica la importancia de la misma humanidad de Cristo en el desarrollo de la gracia contemplativa.

b) Con relación al papel preminente de las virtudes teologales en la vida de oración. En realidad la vida divina no puede ser sentida y expresada dentro de nosotros en la oración sino por el conocimiento y el amor que vibran en las virtudes teologales. Esto explica, por ejemplo, por qué tales virtudes juegan un papel tan importante en la síntesis de San Juan de la Cruz, como medios próximos de la unión divina (cf. *S1.* 2, c. 6).

c) Con relación a la verdadera madurez del cristiano. Por el desarrollo de la vida interior, en la experiencia de Dios y de si mismo, del valor preminente de la persona humana y de su libertad, el hombre se desarrolla según sus más auténticas dimensiones, especialmente según una gran capacidad de amar.

2. Valor contemplativo de la oración cristiana a nivel eclesial.

1) Las consideraciones desarrolladas hasta ahora son válidas también para la oración a nivel de la Iglesia. Ella en efecto como Cuerpo místico y como Esposa de Cristo está llena de su presencia, de su gracia y santidad, de su Espíritu, e introducida en la íntima amistad con el Padre. Por la misma vida divina que le es comunicada debe sentir la vocación y el anhelo de una comunión trinitaria intensamente vital y por ello de carácter contemplativo. Es una verdad que aparece suficientemente también en algunas afirmaciones conciliares.

Así en el *Sacrosanctum Concilium* hablándose de la eficacia inherente a la liturgia en la expresión y revelación de la genuina naturaleza de la Iglesia se afirma que revela una Iglesia “ardiente en la acción y entregada a la contemplación” pero “de modo que lo que en ella hay de humano está ordenando y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación...” (n. 2).

En la *Lumen gentium* se nos describe vivamente la Iglesia peregrina por entero orientada a las cosas celestiales, en espera del re-

torno glorioso de Cristo (n. 6); y de la acción del Espíritu Santo se dice: “Con la fuerza del Espíritu Santo hace rejuvenecer a la Iglesia, continuamente la renueva y la conduce a la perfecta unión con su Esposo” (n. 4).

2) La comunión eclesial es eficazmente incitada a la apertura contemplativa de la misma oración litúrgica, especialmente en cuanto que a través de la liturgia los fieles penetran y asimilan vitalmente los profundos misterios de la salvación con el fervor de la caridad y los proclaman con las sublimes oraciones de alabanza. La oración litúrgica a este nivel nos abre a lo inefable y trascendente de Dios y de sus obras, creando así el clima adecuado para la oración contemplativa. Esta es también la finalidad del sagrado silencio en las celebraciones litúrgicas (cf. *Institutio*, nn. 201-203).

Esta relación de la liturgia con la oración contemplativa es expresada también en la *Institutio*. Así, hablando especialmente del obispo y de los prebísteros dice: “En la Liturgia de la horas, propuesta a ellos por la Iglesia, ellos deben encontrar no sólo una fuente de piedad y un alimento de su oración personal, sino también una abundante fuente de contemplación, con la que alimentar y reavivar la

acción pastoral y misionera para confortar a toda la Iglesia de Dios” (n. 28).

3) Signo de este componente en la vida de la Iglesia es su cuidado de que se desarrolle la vida contemplativa, reforzado también en los documentos del Vaticano II: para los sacerdotes en LG: “nutriendo y dando impulso con la abundancia de la contemplación a la propia actividad” (cf. también Po 13); para los miembros de cualquier instituto religioso: “unan entre ellos la contemplación, mediante la que estén en condiciones de unirse a Dios con la mente y el corazón, y el ardor apóstolico...” (PC 5); para los institutos entregados exclusivamente a la vida contemplativa elogiados en PC 7, y exhortados a hacer presente la Iglesia en los territorios de misión en AG 40; más genéricamente la *Gaudium et spes* habla de la vocación contemplativa del hombre como de un don preciado que debe ser salvada en las circunstancias difíciles del mundo de hoy (nn. 56-57).

4) Finalmente la oración contemplativa perennemente renueva y enriquece la Iglesia, y ello mediante la pura caridad que es el verdadero valor de la Iglesia, o bien mediante la fecundidad de las obras que nace del ardor de la oración, o bien mediante la singular pleni-

tud del conocimiento de Dios y del hombre que, surgida de la profunda experiencia contemplativa, se hace luz que ilumina a toda la Iglesia y constituye un innegable testimonio de su vida divina.

Todo esto es válido también para nuestro tiempo, porque nace de la naturaleza misma de la Iglesia. Una degradación del nivel de oración, individual o litúrgica, resultaría en un gran empobrecimiento del Pueblo de Dios. Y con relación particularmente al aspecto contemplativo de la vida cristiana es oportuno recordar las palabras de Pablo VI pronunciadas el 7 de diciembre de 1965 a la clausura del Concilio de cuya enseñanza subrayada el carácter teocéntrico: "...aquel esfuerzo de fijar en Él (Dios) la mirada y el corazón, que llamamos contemplación, se convierte en el acto más elevado y más pleno del espíritu, el acto que todavía hoy puede y debe jerarquizar la inmensa pirámide de la actividad humana".

CONCLUSIÓN: VISIÓN SINTÉTICA

De la exposición hecha, aunque sumaria en más de un aspecto, creo que se puede ver

suficientemente cuán íntima y eficazmente la oración está en el centro de la condición teológica del cristiano y qué papel dinámico juega por su plena maduración.

Nuestra condición teológica tiene su fuente en la Trinidad, y no sólo por razones de la *casualidad* que la produce, sino también y más aún porque en su misma *esencia* es una participación en la vida divina y en aquella naturaleza que en las procesiones intratrinitarias, en las inefables relaciones y en las divinas personas, se convierten en infinita fecundidad.

En Dios-Trinidad el que se entrega al hombre, lo llena y lo transforma en tal profundidad y extensión que la más hermosa teología de los Padres y de los Doctores no ha dudado en hablar de “divinización” y “deificación”, y la experiencia de los místicos de “transformación”.

Aquí está el fondo de la imagen divina que somos nosotros: la imagen que el amor del Padre, en la fuerza vehemente del Espíritu, nos imprime, configurándonos al Hijo suyo “que es fulgor de la gloria e impronta de la sustancia de Él y con su palabra poderosa sustenta todas las cosas” (*Heb.* 1, 3).

Con ello crea y desarrolla en nosotros una “comunidad” que, así como es el íntimo tejido de nuestro ser, así también es la fuente profunda de la actuación y dinamismo creciente hacia una totalidad absorbente, es la meta y la culminación *-perfectio-* de nuestra “personalidad” en Cristo. Lo cual es igualmente cierto para cada hombre como persona singular, y para toda la Iglesia como Cuerpo místico del Verbo encarnado.

Vivir la vida cristiana es, en su acción fundamental, acoger la invitación -la “vocación”- a una comunión tan grande e íntima y, contra toda esperanza “humana”, creer, por la esperanza teológica, que podemos vivir en esta comunión recibiendo en el Don Increado las energías divinas y los goces íntimos del amor y de la amistad.

La realidad inconmensurable de esta vida divina en la Trinidad, de la que gustamos las primicias y esperamos, con la red y las vibraciones de todo el ser, el cumplimiento, mientras constituye nuestra condición filial por el amor maravilloso del Padre (cf. Jn. 3, 1), es también la razón definitiva de *nuestro -ser- en el mundo*, de los bienes de la creación, del progreso social, de nuestra historia humana; pues-

to que, como ha querido precisar el Concilio, “la vocación última del hombre es efectivamente una sola, la divina” (GS 22).

Cuando el hombre -individuos e Iglesia- es llamado, como criatura libre y consciente, a reflexionar, a comprender, a desarrollar, a comunicar esta su “condición teologal”, entra en la oración. Dirige la mirada, el pensamiento, la creciente reflexión sobre el mundo que lleva en si mismo y sobre aquello en lo que se siente inserto. Cuanto más se descubre a si mismo y se adentra en sus profundidades interiores, más arde en amor la luz de la verdad, y progresivamente va comprendiendo que en la fuente de todo está el Amor. No un amor abstracto e impersonal, sino el Amor que es Dios-Trinidad: que se revela y se comunica en el Hijo de Dios hecho carne, muerto, resucitado y glorificado; presente y operante en la misma universalidad de la creación, que él lleva consigo mismo hacia la transformación gloriosa, que se irradia de su Humanidad.

Teresa de Lisieux, que penetró profundamente en el abismo del Amor misericordioso, ha formulado casi una ley de tal Amor, cuando ha dicho: “a fin de que el amor se satisfaga,

es necesario que se rebaje, que se rebaje hasta la nada, para transformar en fuego esta nada”.

Así pues, cuando este alma entra en los misterios de Dios-Amor, no sólo toda la obra de la salvación y de la gracia, sino todo su ser y todos sus bienes ella los siente como derramarse, siempre actualmente y siempre de nuevo, de esta fuente libre y gozosa. ¿Y cómo podría no adorar, no alabar, no admirar, no agradecer, en una humildad que no es temor ni pesimismo, sino confianza y fe filial?

El mundo de la oración está aquí todo. Esencialmente es diálogo de amor y de amistad, por una parte y por la otra. Jesús mismo ha dicho que por la ley de la amistad él ha revelado los secretos más celosos y preciados: “en cambio yo os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer a vosotros” (*Jn. 15, 15*).

Como la santidad cristiana es ante todo acoger en si mismo y como propia la santidad de Dios, y después ofrecerla y devolverla libremente como realidad de amor, así la oración cristiana es ante todo escuchar y después hablar.

Todas las disposiciones ascéticas operadas por el Señor a través de sus purificaciones, y

por el hombre mismo a través de la mortificación, el silencio, la soledad, el recogimiento, etc. están ordenadas a que todo el alma está a la escucha, todas las fuerzas están centradas en el amor, y el diálogo pueda desarrollarse en la máxima intimidad, pureza, intensidad.

Aquí evidentemente están en acción y en vibración, en tensión y en crecimiento todas las virtudes teologales, porque todo el hombre se está convirtiendo en conocimiento y amor; pero también las virtudes del comportamiento moral humano son asumidas y requeridas para cooperar, en su medida, a la comunión espiritual. Una tarea en la que un papel insustituible viene a recaer sobre los dones y las mociones del Espíritu, verdadero protagonista de todo el fenómeno de la oración cristiana.

Todo nuestro organismo sobrenatural y su entero desarrollo están involucrados en la actividad de la oración. Esta, a la luz de las consideraciones hechas, se debería considerar primeramente una actividad de la fe, de la esperanza y de la caridad como dinamismos operativos de la íntima comunión con las divinas Personas presentes en nosotros.

La intensificación de esta vida teologal produce una experiencia interior de Dios de

dimensiones y virtualidades impensables e inagotables, que los grandes místicos nos han descrito según la diversidad de sus carismas, no con la pretensión de descubrirnos el fondo y la íntima naturaleza, sino sólo balbuciendo lo “inefable”.

Este carácter acentuadamente contemplativo de la oración cristiana, diálogo de amor y de amistad, de ningún modo significa una devaluación de su contenido “cultural” “religioso”, más bien subraya, de tal contenido, el valor teologal, porque es un culto que viene a ser todo vivificado y gobernado por el amor filial y por las otras virtudes teologales, al soplo cálido y vivificante del Espíritu. Nuestro culto nace del de Cristo y con él asciende hacia el Padre.

Cuando alaba o adora, cuando pide e intercede, cuando gime por sus infidelidades o las ajenas, por las debilidades y faltas de delicadeza, cuando eleva su canto de acción de gracias: siempre, en definitiva, el cristiano que ora ejercita actitudes dictadas por el amor filial y ordenadas hacia él. Pero esté bien claro, también, que nada se debe quitar a la necesidad, más aún a la urgencia, al valor de todos los demás aspectos de la oración cultural, como

si el diálogo filial disminuyera la densidad de la pertenencia y dependencia de Dios. La oración de los místicos, que es la más contemplativa, es también la más radical en la proclamación del dominio universal de Dios.

En este punto querría recordar la tarea del teólogo y su responsabilidad al abordar el tema de la oración.

El teólogo escudriñando con inteligencia y amor la historia de la salvación, las profundidades de la revelación de Dios y el abismo de la caridad de Cristo que sobrepasa todo conocimiento (cf. *Ef.* 3, 19), no puede dejar de confesar que el fin y el bien esencial de este plan de amor es llevar al hombre al diálogo y a la comunión con Dios. Esta visión de san Pablo y san Juan constituye el fondo de toda la enseñanza del Vaticano II.

El teólogo además no puede ignorar que todos los movimientos de renovación de la Iglesia han nacido y han sacado eficacia de la profunda experiencia de los santos: padres, doctores, fundadores de Ordenes religiosas e iniciadores de escuelas de espiritualidad.

Todo esto impone a la teología la tarea de redescubrir, en el contexto de los nuevos tiempos, los valores esenciales de la oración, en

todas las formas y expresiones, y presentarlas al hombre no sólo en la genuinidad de la doctrina, sino aún antes en el testimonio de la vida. La teología debe ayudar al pueblo de Dios a descubrir mejor y a recorrer los caminos que conducen al Señor. Estos son los caminos de la oración. Para el teólogo es válido cuanto dice el Decreto PO 5 a los presbíteros, como educadores y formadores de la comunidad cristiana: “Enseñen además a los fieles a participar tan íntimamente en las celebraciones litúrgicas, que puedan llegar también en ellas a la oración sincera; los mueven a tener durante toda la vida un espíritu de oración cada vez más activo y perfecto con relación a las gracias y a las necesidades de cada uno”.

Así como la entera reflexión teológica alcanza su culminación en la teología espiritual, así ésta se revela plenamente a sí misma desvelando al hombre el misterio de la oración.

EL PROBLEMA DE LA ORACIÓN EN LOS PADRES

Carmelo Cristiano

La reflexión inherente a la oración es antigua en cuanto a la oración misma. La formulación puede cambiar a través de los siglos influenciada por las circunstancias históricas y los instrumentos culturales que la diversas épocas logran progresivamente de hacer propios, pero la sustancia de los temas y problemas es casi siempre la misma.

Ante todo la oración es un problema de fe. ¿Qué idea puede tener de ella aquel que, inmerso sin tregua en las cosas materiales, está siempre a la búsqueda de riquezas, de poderes, de éxito profesional, de placeres? Es también un problema de esperanza. Quien por completo secularizado no espera nada de Dios, sino sólo del progreso y de la técnica, ¿cómo no va a considerar la oración —al menos hasta que no llega a la inevitable desilusión— un obstáculo, una tarea de compromiso, un alibio para justificar su propia falta de caridad. Herederos de la plurisecular mentalidad fatalista recibida de los paganos, muchos tam-

bién hoy creen más en el horóscopo que en la oración y la consideran una puerilidad, más aún una ofensa a Dios. ¿Cómo podría Dios — dicen cambiar el curso de las cosas? ¿Cómo pretender que se dedique ha hacer el bien sólo porque hay alguno que se lo pide? Y no se da cuenta de que con el pretexto de querer defender a Dios se pisotea su voluntad revelada.

Hay después otras razones debidas a las misma limitación de los hombres de oración y que generan en algunos el escándalo de los pusilánimes, mostrando en una luz falsa la propia oración: ¿por qué ese individualismo exasperado por el que a veces hay personas que llegan a hacer juntas una hora de adoración sin manifestar interés unos por otros y a menudo sin ni siquiera intercambiar una palabra? Y ¿por qué querer conservar a toda costa aquellos gestos o aquellos trajes solemnes anacrónicos o aquellas ceremoniales triunfales que interesan ya más al aspecto histórico del folklore que al teólogo?

A todas estas se añade además la problemática propia de la oración: ¿continua o a horas fijas; para los momentos de ocio o también para los momentos de trabajo; privada o pública; dirigida sólo al Padre o también a Cristo y a los santos? No se puede decir en verdad, ni

siquiera después de dos mil años de investigaciones, que todo sea pacífico sobre este tema.

I. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

1. El camino hacia la implantación y la oración según Clemente

Clemente comienza afirmando que la principal tarea del hombre en la tierra es la de venerar a Dios: “Cualquier cosa que sobresale debe ser honrada” (I, 2, 2), por ello si deben ser honrados los padres, los superiores y los ancianos, con mayor razón deben ser honrados Cristo y Dios. Pero ¿cómo comenzar? “Quien tiene la intención de venerar a Dios como conviene a su majestad empieza por amarlo” (I, 2, 1). Pero “lo que es digno de ser amado mueve a su contemplación” (II, 10, 3).

¿Cómo se avanza en esta contemplación? Avanzando gradualmente.

Se comienza ante todo admirando a Cristo e interesándose por su misterio, y por su naturaleza. De la contemplación de la naturaleza se pasa a contemplar lo operado por Cristo, es decir su *Logos* que nos redime y del que

dependemos todos: los que lo quieren reconocer “en calidad de amigos”, los otros “en calidad de esclavos” (II, 5, 6). Él opera generalmente como maestro e “instruye ofreciendo a quien le es fiel una maravillosa esperanza” (II, 6, 1), pero sin obligar a nadie (II, 6, 3).

De la contemplación de su obra se pasa a la contemplación de su modo de operar, esto es a su *kenosis*: “¿Quién puede olvidar que por nosotros ha asumido una carne sometida a los sufrimientos?” (II, 6, 5). Y ello para que la salvación alcanzara a todos de igual manera “teniendo presente la actitud que hay en cada uno tanto para los griegos como para los bárbaros” (II, 6, 6). Respetuoso con la dignidad de cada uno, salva al hombre suscitando la intervención de la capacidad propia del hombre, “la de saber pensar” (II, 8, 2) y poderse dejar gobernar por el *Logos* (la Palabra divina) (II, 8, 4).

Puesto que existe una jerarquía de los seres en cuya cima está Cristo, nuestra colocación en ella está dada por el grado en el que cada uno se hace semejante a él poniendo en práctica su Palabra (II, 9, 2 ss.). Cuanto más avanza uno, tanto más se eleva hacia la cima de la pirámide.

En la cima de toda contemplación se sitúa la del misterio de Dios como tal y de su gloria. Sobre ella sin embargo Clemente no se detiene mucho (III, 13, 1 ss.) ya sea por la dificultad que comporta tal descripción ya sea por el riesgo que podría haber de crearse un Dios imaginario en el caso de que no se mantuviera del todo fiel a las Escrituras. Queda de todos modos que ésta es realmente la verdadera contemplación que, comenzada en la tierra, concluye en el cielo como actividad preminente de los bienaventurados (II, 13, 1; cf. X, 56, 2 s. ; XIII, 82, 5): “Es una contemplación superior que puede ser alcanzada sólo quien está limpio de corazón” (III, 13, 2). Para alcanzarla hay que recorrer contemporáneamente tres caminos: el camino del dominio de uno mismo mediante la mansedumbre, el camino de la bondad (*Philanthropia*) que hace tolerantes, comprensivos y siempre disponibles al prójimo, y el camino de una religiosidad que realmente emane (*megaloprepèes theosèbeia.*) Y todo esto es el “verdadero sacrificio agradable a Dios” (III, 14, 1): “Nosotros ofrecemos sacrificios a Dios (...) pero lo glorificamos sacrificándonos a nosotros mismo a Él” (III, 14, 5).

Una vida contemplativa de este género y la consiguiente observancia de las palabras del Señor llevan al hombre a que se dedique “a ser ya como una tercera imagen divina, que en la medida de lo posible aparece semejante a la de Cristo” (III, 16, 6). El hombre que ha alcanzado tal grado “la distribuye y la comparte con los demás” llegando a ser también “una imagen de la providencia de Dios” (III, 16, 6).

De cualquier modo es claro que para Clemente la capacidad de contemplación no se consigue por arte o por ciencia (III, 19, 4): “No se la encuentra uno, sino que más bien uno es encontrado por ella” (I, 32, 4). Pero la experiencia cristiana es también consciente de que los hombres de oración generalmente no nacen sino que se hacen, para lo cual cualquier hombre se prepara “obedeciendo a los mandamientos del Señor” y no despreciando la contribución que le podría venir de la cultura, que “invadiendo el alma la purifica casi en primer lugar y la dispone para recibir la fe. Sobre la base de ella después la verdad edifica la capacidad de conocer” (III, 20, 2). Hay que señalar finalmente que al comienzo se puede empezar “por la admiración de las cosas creadas y ya de este hecho se puede obtener un indicio cierto de que uno es idó-

neo (...) trata después de hacerse discípulo del Señor, un discípulo dispuesto y solícito” (XI, 160, 1). Por si mismas todas las cosas pueden ser objeto de contemplación porque todas, siendo criaturas de Dios (XIII, 83, 3-4), pueden ser consideradas en función de Dios.

Aproximándose ya al tema de la oración verdadera y propia, la *euchée*, Clemente comienza a distancia, demostrando que el culto pagano que se hace en los templos (c. V) es un ultraje a la divinidad, y como tal no puede encontrarse en él la verdadera oración. Además, la descripción del vacío de los templos le da ocasión para reafirmar que el verdadero templo de Dios es el hombre justo precisamente porque “en él permanece Dios” “y precisamente en el alma del justo nosotros llegamos a encontrar una figura que es divina, una imagen santa” (V, 29, 6). En particular la descripción de la impiedad de los sacrificios paganos (c. VI) le da el modo de introducirse a hablar directamente de la oración, en cuanto es ella misma sacrificio a Dios, “el sacrificio excelente y santísimo que justamente le ofrecemos” (VI, 31, 7). Clemente tiene una visión bastante desacralizada del cristianismo: “Altar verdaderamente santo es el alma del justo”, sacrificio santo es la oración (VI, 32, 5).

Y se llega así al c. VII, en el que se trata directamente de la oración, el más largo, el más central, el más importante. En él la oración es presentada como el complemento de la contemplación. Cuando la admiración de Dios que se obtiene de la contemplación se hace diálogo mediante la entrada en sintonía de cualquier otra facultad humana además de la mente, entonces se tiene la oración; y con ella una mejora general de toda la persona: “Si la presencia de cualquier persona buena hace mejor a quien la acompaña (...) ¿qué diría de quien está siempre unido a Dios mediante la meditación, con la vida, con la acción de gracias? (VIII, 35, 4).

2. Cuándo y como orar

He aquí una primera cuestión: ¿se debe orar a horas establecidas o bien la oración es algo que debe hacerse continuamente? Clemente responde sin términos medios que se debe orar siempre. A pesar de su escasa estima por el trabajo manual, para él no existe dualismo entre oración y acción: “Cultivemos nuestros campos, dándole alabanza (a Dios), naveguemos cantándole himnos, e igualmente sorprendámonos en ora-

ción en cualquier otra actividad que desempeñemos de acuerdo con nuestra tarea” (VI, 35, 6). Al final del capítulo Clemente da a entender que el diálogo con Dios, o sea la oración, se realiza con todas las acciones mismas que se hacen de acuerdo con El: “reza caminando, reza hablando con los demás, reza descansando, leyendo, reza en definitiva al realizar todas las acciones que la razón exige que se hagan” (VII, 49, 7). En suma, si los paganos tienen sus fiestas y sus sacrificios en días determinados, nosotros con la oración continua “hacemos una fiesta de toda la vida” (VII, 49, 3). Por ello “no se debe rezar sólo en días y a horas determinadas, sino sin interrupción practicándolo durante toda la vida” y de todas las maneras (VII, 35, 1). La expresión del Salmo “Siete veces al día he elevado a Ti mi alabanza” (*Sal.* 118, 164) es interpretada por Clemente de manera simbólica, dando el número “siete” el significado de siempre (VIII, 35, 2-3).

Esta es la teoría, Pero ya en los tiempos de Clemente era muy extendida la costumbre, quizá por influjo de los judeo-cristianos, de rezar especialmente en algunos días y horas determinadas. El no se opone a esta práctica, con tal de que se entiendan estos días y horas como momentos especiales de oración, o la

oración con finalidades especiales, como por ejemplo las horas tercia, sexta y nona, a las que da valor trinitario (VII, 40, 4).

Pasando a describir las actitudes interiores de quien ora, Clemente evidencia algunos. Ante todo conviene gravedad y alegría: “Gravedad en el sentido de que quien ora, en toda cosa se extiende en la dirección de Dios; alegría por el hecho de que considera los bienes humanos como regalos concedidos a él por Dios mismo” (VIII, 35, 7s.). “Durante todo el día y la noche diciendo y haciendo las cosas ordenadas por el Señor llega a una alegría perfecta, no sólo por la mañana cuando se levanta y a mediodía, sino también cuando camina y cuando está acostado, cuando se viste y se desviste, etc.” (XII, 80, 3).

Además es necesario orar con fe, puesto que si es oración “aquella fe por la que uno cree que recibirá lo que pide! (VII, 41, 8), no hay oración sin fe. Con estas palabras Clemente da a entender que según él el “orar siempre” consiste en vivir siempre y en toda circunstancia en dependencia de la fe. Con tal de que nuestros hábitos estén de acuerdo con Dios, “todos los bienes son conseguidos en el acto mismo de pedirlos” (VII, 43, 2). Por ello el sabio se alegra de los bienes prometidos como de los que

ya posee y se esfuerza con una vida virtuosa por vivir de manera conforme a estos bienes (VII, 47, 4 y VII, 74, 9). Además él está dispuesto a “no recibir si pide y a recibir si no pide, ya que para él la vida es toda una oración una conversación con Dios” (VII, 73, 1).

Conviene orar *sin muchas palabras*. Importa poco si en la oración hay o no emisión de la voz: “Dios no espera de nosotros lenguas refinadas..., Él conoce por así decirlo las mentes de todos: lo que a nosotros manifiesta la voz de otro a Dios lo manifiesta nuestro mismo pensamiento” (VIII, 43, 4; 44, 8; 49, 6).

Y aún *sin soberbia, odio y concupiscencia*. “No rezará arrogante o en público para ser visto por la gente”, aunque debe dar buen ejemplo y debería tratar de rezar junto con los más jóvenes y débiles de fe (VII, 49, 3, 6). Rezará sin odio (c. 14), sin concupiscencia (XIII, 1,2) y sin mentir nunca a nadie (c. 8). Además se acompañará la oración con las limosnas en favor de los necesitados (III, 19, 1; VII, 49, 5; XII, 69, 1 ss.), hasta el punto de “privarse a si mismo de algo con tal de no descuidar nunca al hermano necesitado si se reconociera más capaz de soportar la pobreza que el hermano” (VII, 77, 4 s.).

3. *Qué pedir y qué no pedir*

Para Clemente el “género principal de la oración es la acción de gracias: acción de gracias por las cosas pasadas, por las presentes y por las futuras. También por las futuras, porque por la fe también ellas están presentes” (VII, 79, 2). Ello no quita que reconozca asimismo la validez de la oración de petición. No analiza el Pater, como en general los tratadistas que lo han hecho; pero indica claramente lo que se debe o no se debe pedir.

Ante todo conviene pedir “para que el Señor venga” (VIII, 72, 6); a tal efecto él mismo compone una oración (ibid.). Conviene además pedir la “estabilidad de las cosas que se poseen, la actitud hacia las que se van a recibir; sobre todo pedir la eternidad a cambio de todo lo que aquí abajo no se obtiene” (VIII, 44, 3). Porque “pedir y desear son dos actitudes intercambiables” (VIII, 38, 3), no es oportuno que haga oración de petición quien no es capaz de desear sólo cosas buenas (VII, 41, 5). De modo especial conviene pedir la gracia de mantenerse en la “contemplación” y en las prácticas de virtud que el estado de contemplación exige (VIII, 46, 4-5).

Válida y obligada es la oración por los demás y también por los enemigos; y ello aunque “el don de Dios generalmente no se hace jamás en beneficio sólo de la persona que pide” (XII, 73, 4); y para los otros el hombre de Dios “no pedirá jamás abundancia de dinero de modo que puedan distribuirlo, sino que a ellos se les proporcionen las cosas que necesitan” (XIII, 81, 4).

Hay además cosas que no se deben nunca pedir. No se debe nunca pedir el apartamiento de los malvados a menos que uno tenga la intención de pedir de manera directa la justicia que deben obtener los inocentes (VII, 39 5). También “la oración de quien realiza el mal es dañosísima ya sea que otros recen por ellos, ya sea que ellos mismos recen por si mismos” (VII, 44, 1) pidiendo algo. En efecto, aunque obtengan las cosas que piden, no saben hacer buen uso de ellas y acaban por revolverse contra ellos.

4. Algunas actitudes exteriores en la oración

Por último Clemente pasa a tratar de algunas actitudes exteriores del gusto de los cristianos de su tiempo.

El rezar vueltos hacia Oriente. “El Oriente representa para nosotros la imagen del día de los orígenes, en cuanto que desde allí crece la luz que en un principio ha brillado de las tinieblas; y para aquellos que están envueltos en la ignorancia de allí ha surgido el día del conocimiento de la verdad; y como la palabra del sol se hace sentir con su luz, así se hacen sentir cada mañana las oraciones en dirección al Oriente” (VIII, 43, 6).

Además solían rezar elevando las manos, alzando la cabeza y agitando los pies durante la última aclamación. “Junto con nuestras palabras nos esforzamos casi por quitar de la tierra también nuestro cuerpo; y por ello levantamos nuestra alma como si tuviera alas por el deseo de cosas mejores y nos movemos a avanzar hacia las cosas santas pisoteando con gran ánimo la prisión de la carne” (VIII, 40, 1).

Tenían también otras costumbres, entre las cuales Clemente recuerda: “las lecturas de la Sagrada Escritura que se suelen hacer antes de la comida” (VII, 49, 4); “Los salmos y los himnos mientras se consume el alimento” (*ibid.*); “las oraciones que se hacen de noche” (*ibid.*).

II. LOS PADRES DESDE CLEMENTE A AGUSTÍN

1. A la búsqueda de una definición de la oración

Después de la feliz definición de Clemente “*La oración es una conversación con Dios*” (VII, 39, 6), parecía que no hubiera ya necesidad de otras formulaciones, sino sólo de profundización. Clemente -recordémoslo- había colocado la oración a la cima de la contemplación como repuesta de todo el ser a Dios que se ha dado a conocer. Pero ¿cómo puede sobrevenir esta respuesta?

Orígenes se entrega al estudio y profundizando en el pensamiento de Clemente sobre la “tercera imagen divina que es el justo” altar de Dios, templo de Dios, efigie de Dios (III, 16, 5; V, 29, 6), desarrolla la doctrina muy querida por él de la permanencia de Dios en el alma del justo: “Los cristianos todos se esfuerzan por construir a Dios altares y estatuas; pero no estatuas inanimadas y privadas de razón, sino capaces de recibir al Espíritu de Dios que habita como en casa propia en las virtudes de aquellas estatuas y en el alma, conforme a la imagen del Creador” (Orígenes, *Contra Cels.* VIII, 17-19). Continúa que el cristiano no debe

afanarse por buscar a Dios: basta con que se concentre y en su propio interior puede sentirlo y hablarle.

El coloquio puede hacerse en cualquier momento, porque Dios no se aleja nunca de nosotros; con todo el ser y con todas sus actividades. La oración, en efecto si quiere ser verdadera *ecuchée* no puede reducirse sólo a pensamiento como no puede reducirse a sólo palabras. Escribe el Niseno en su *Eis tèen proseuchèn*: “No se debe pedir nada a Dios antes de haberle dado algo. En efecto es necesario antes hacer votos y después pedir” (c. 1; cf. Orígenes, *Peri euch.* 3, 2). Ni siquiera se infravalora en la oración cristiana la componente de “escucha” que por otra parte es elemento esencial de toda conversación: “No se puede pedir —escribe Orígenes— si no es poniéndose en posición de escucha y si antes que nosotros no reza el Espíritu” (*Peri euch.* 2, 4). Y Agustín dice: “Mira, ante Ti, Señor están los oídos de mi corazón: ábrelos Tú y dí a mi alma: Yo soy tu salvación. Correré tras esta voz y te alcanzaré” (*Confes.* 1, 5).

Con Gregorio de Nisa el concepto de oración es todavía fundamentalmente el de Clemente y Orígenes, es decir “el coloquio de todo

el ser con Dios”; pero en algunos de sus pasajes se advierte ya una cierta tendencia de querer agotar la oración en la contemplación: “La oración es (...) contemplación de las cosas invisibles” (*Eis tèn proseuch.* introd.).

El círculo se cierra con Evagrio Pontico. Para él la oración es una actividad sólo de la mente: “La oración es un coloquio de la mente con Dios” (*Perì proseuch.* c. 3), a la que sigue la definición que ha tenido después tanta fortuna: “La oración es una elevación de la mente a Dios” (*anábasis nous pròs Theòn;* c. 35).

Y aquí se cierra la parábola: presentada como efecto y complemento de la contemplación, la oración ha tenido en los primeros siglos su propia forma; pero bien pronto, quizá por influjos gnósticos y en un terreno impregnado de neoplatonismo, ha sido absorbida por la contemplación misma, casi confundiendo-se con ella. Por lo demás los Padres, a partir de Clemente, no han ocultado nunca la dificultad: “Es tan difícil hablar de la oración — escribe Orígenes— que hay necesidad de la iluminación del Padre, de la enseñanza del Verbo primogénito y de la cooperación del Espíritu Santo” (*Perì euch.* 2, 6). También Tertu-

liano inicia su tratado colocando la oración en un contexto trinitario (*De orat.* 1, 1).

2. *Oración incesante o a horas establecidas*

Que la oración debe ser incesante es una clara enseñanza del Evangelio (*Luc.* 18, 1-8; 21, 36; *Mc.* 13, 33; *Act.* 10, 2; *Ef.* 6, 18; *Col.* 1, 9; 1 *Tes.* 5, 17; *Tes.* 1, 11). No es de extrañar que los Padres lo recuerden con insistencia.

Para Clemente es oración continua la vida de fe vivida de manera coherente mediante la caridad. Orígenes trata de dar una explicación más explícita; sólo que en este campo toda explicación corre el peligro de convertirse en una reducción: “Las obras de la virtud — dice — y el cumplimiento de los mandamientos forman parte de la oración (...). La vida del santo es de este modo una única continua oración de la que la que solemos llamar oración no es más que una parte” (*Perì euch.* 12, 2; cf. también 22, 5). Macario el Egipcio enumera los obstáculos que, a su juicio, se oponen a una oración continua: “Sueño, pereza, pesadez del cuerpo, distracciones de los pensamientos, inestabilidad de la mente, fragilidad moral (...)” (*Perì proseuch.* 3). Del con-

texto, sin embargo aparece que para Macario, como después para su discípulo Evagrio, la oración es preferentemente una actividad de la mente.

Agustín explica de otra manera el concepto de oración incesante: “¿Qué otra cosa es este orar sin interrupción sino desear sin interrupción la vida bienaventurada de aquel que sólo Él puede darla?” (*Ep.* 130, par. 18). Por consiguiente el hecho de que actúes y trabajes en consideración de la vida bienaventurada es ya oración. Para Agustín la oración es preminentemente actividad de la mente, pero también de todo el ser: “Alaba a Dios con toda tu vida(...). Alábalo no sólo con la voz y con el canto sino con el salterio de tus buenas obras. Lo alabas cuando tratas un asunto, lo alabas cuando tomas las comida o bebida; lo alabas cuando reposas en la cama, lo alabas cuando duermes. ¿Y cuándo es que no lo alabas?” (In *Ps.* 146, 2).

Por tanto la oración debe ser incesante. Pero desde los primerísimos tiempos de la Iglesia, quizá por influjo de los judeo-cristianos que seguían manteniendo los usos de la sinagoga, estaba extendida casi por todas partes entre los cristianos la costumbre de dedicarse

a la oración algunos días especiales o algunas horas del día, sobre todo la tercia, la sexta y la nona. A los teóricos de la oración no les quedaba más que tomar nota de esta situación y buscar una explicación. Clemente, se ha dicho, da a esta práctica un valor trinitario (VII, 40, 4). Tertuliano da las razones bíblicas: “En la hora tercia se infundió el Espíritu a los discípulos reunidos (*Act. 2, 15*); en la hora sexta Pedro había subido a lugares más altos para orar (*Act. 9, 9*); y en la hora nona junto a Juan iba al templo y en una de estas circunstancias curó al paralítico” (*Act. 3,1*; Tertuliano, *De Orat. 25*). Todo esto sin embargo no significa que se debe orar sólo en estas tres horas sino que “la oración no se debe hacer menos de tres veces al día” (Orígenes, *Perì euch. 12, 2*).

La práctica de las tres horas toma mayor desarrollo por evidentes razones pastorales: en efecto se debía ayudar a los más débiles que no habían adquirido aún un método propio de oración y quizá no habrían orado si no se les hubiera asignado momentos establecidos. Insiste en ello mucho Cipriano, que sigue dando a esta práctica un valor trinitario: “La hora primera hasta la tercia da cuenta del número de la Trinidad. Y la cuarta que llega hasta la sexta declara

una segunda vez la Trinidad. Y cuando desde la séptima se va hasta la hora nona, se completa la numeración trinitaria con los números tomados de tres en tres“ (*De dom. orat.* 34).

Además de en estas tres horas se aconseja rezar por la mañana al levantarse el sol y por la tarde al ocaso: “El fin es celebrar con la oración de la mañana la resurrección del Señor (...). Al ocaso del sol después suplicamos la llegada de Cristo (...)”. (Cipriano, *De dom. orat.* 34). También Orígenes (*Perì euch.* 7, 1) e Hipólito (*Trad. Apost.* 31) conocen las oraciones de la mañana y de la tarde, pero en el ámbito de una oración privada y no comunitaria.

Hay que señalar finalmente que también aquellos que por razones pastorales insisten en la oración comunitaria a horas establecidas conocen bien asimismo la necesidad de la oración privada que debe ser incesante: “Si Cristo es sol verdadero y día verdadero - escribe Cipriano - no hay para los cristianos una sola hora que sea exceptuada de la oración“ (*De dom. orat.* 35). Con Cipriano se tiene pues la respuesta al pseudodilema señalado en el título: la oración debe ser ininterrumpida, cuando es privada, debe ser a horas establecidas, cuando es comunitaria (cf. también Girolamo, *Ep.* 107, 9 a Leta;

Ep. 130, 15 a Demitriades; Basilio, Homilía sobre la acción de gracias, etc.).

3. Oración interior y vocal, privada y comunitaria

La tensión oración interior - oración vocal y oración individual - oración común está ya en la Escritura. De ella se puede deducir que la oración interior está en la base de todas las demás (*Mt. 6, 6; 14, 23; Mc. 1, 35; Lc. 5, 16; 6, 12; 9, 18*); pero al mismo tiempo se nos presenta a Jesús que recita oraciones vocales (*Jn. 17*), que enseña a los discípulos una oración vocal, el Pater, y que dice que donde dos o tres se reúnen en oración, el Señor está con ellos (*Mt. 18, 19 y paral.; cf. Act. 2, 46 s.; 12, 12*). En consecuencia los tratadistas han debido buscar una explicación que justificase las dos series de actitudes a primera vista contradictorias. Es importante subrayar enseguida que los Padres que mayormente insisten sobre la oración comunitaria son los mismos que sienten también la necesidad de insistir sobre la oración interior. Son generalmente los pastores de almas.

“Nuestra oración -escribe Cipriano- es pública y es comunitaria“ (*De dom. orat. 8*). Y

prosigue observando que el Pater está todo en plural y por tanto cuando se recita en privado presupone siempre la unión con una comunidad. Sin embargo afirma también claramente que “Dios no escucha la voz, sino el corazón“ (*De dom. orat.* 4), e invita a imitar a la oración del publicano (*De dom. orat.* 6) y especialmente la de Ana, que “no con palabras sino con oración escondida y fe clara hablaba, no con la voz sino con el corazón“ (*De dom. orat.* 5).

Ambrosio de Milán insiste en que también la oración comunitaria se haga en lo posible en voz baja; y da un ejemplo: “Si hablas con alguien que te siente enseguida piensas que no hay necesidad de gritar y hablas en un tono moderado. Si después hablas con un sordo, sólo entonces te pones a gritar, para que pueda comprenderte“ (*De sacram.*, VI, c. 4, par. 16).

También Agustín en la carta 130 a Proba, después de haber insistido sobre la oración interior describe las ventajas de la oración comunitaria: “Además de esto oramos a Dios también con palabras en determinados periodos de horas y de estaciones. De tal manera nos estimulamos con estos signos exteriores, damos a conocer a nosotros mismos cuánto hemos avanzado en este deseo, nos incitamos

de modo más penetrante a acrecentar todo esto“ (*Ep.* 130, par. 18).

En realidad la cuestión presente no es más que un aspecto de la tratada anteriormente: la oración privada, la incesante, debe ser la base de cualquier otra oración y debe buscar sobre todo la interioridad; la oración comunitaria, también importantísima para la vida misma de la comunidad, debe ser a horas fijas y pronunciada con la atención de la mente y los anhelos del corazón.

4. Utilidad y necesidad de la oración

Clemente había indicado la utilidad de la oración presentando el argumento de que, cuando una persona se pone a hablar con otra más dotada que ella, la primera sale de esta conversación enriquecida (VII, 35, 4). Orígenes haciendo suyo el tema de Clemente según el cual todos dependemos de Cristo, o en calidad de amigos los que lo aceptan o en calidad de esclavos los que lo rechazan (II, 5, 6), declara desde el comienzo de su tratado que precisamente en la oración Dios “se transforma en amigo de aquellos de los que antes era amo“

(*Peri euch.* 1). Viene a producirse durante la oración como una interacción en la que Dios se rebaja hasta el hombre y le derrama la riqueza de la que Él está pleno y el hombre se eleva tratando de llenarse, casi emulando las virtudes de Dios (*Peri euch.* 8, 2).

En la línea de Clemente y Orígenes los orientales siguen desarrollando principalmente el tema de utilidad exponiendo las ventajas de esta interacción (cf. Gregorio de Nisa, *Eis tèn proseuch.*, introd., donde se encuentra el himno a la oración); los occidentales en cambio desarrollan sobre todo el tema de la necesidad, dando razones de índole jurídica y pastoral Tertuliano y Cipriano, y de índole teológica Agustín.

Tertuliano en los dos últimos capítulos de su tratado insiste en el hecho de que oran todos, hasta los pájaros y los animales. Habría como un desorden en la creación si no orara también el hombre. Bastante más válidas son las razones teológicas aducidas por Agustín. Para él el argumento sobre la necesidad de la oración se une al de la necesidad de la gracia. En efecto Dios no da la gracia sino a quien se la pide (*Non dat nisi petenti: In Ps.* 102, 10). “Es evidente que algunas cosas Dios las da

también a quienes no las piden, como el comienzo de la fe; otras en cambio las tiene preparadas sólo para aquellos que oran, como la perseverancia final“ (*De dono persev.* 16, 39).

5. *La preparación a la oración*

¿Conviene prepararse o no para la oración? También esta pregunta esconde un equívoco. En efecto si nos referimos a la oración interior, la que debe ser continua e incesante, hablar de preparación próxima o remota sería un contrasentido. En cambio, si nos referimos a la exterior, comunitaria y vocal, entonces es evidente que la cuestión de la preparación próxima y remota cobra su verdadero significado.

La disposición más importante antes de entrar en oración comunitaria es ponerse en presencia de Dios con un momento de interioridad intensificada. Escribe Orígenes: “En mi opinión si quien se dispone a orar, durante un poco de tiempo se preocupa por recogerse interiormente, estará más dispuesto y atento“ (*Perì euch.* 31, 2). Y Evagrio: “Trata de mantener tu mente sorda y muda en el momento de la oración“ (*Perì proseuch.* c. 11). Podría

sucedir que a pesar de las mejores disposiciones uno no logre a veces entrar en un estado de oración satisfactorio. Orígenes responde: “Si por casualidad, quien dispone su espíritu a la oración no obtiene ningún provecho, no deberá por ello creer que sea de poca importancia para él el mostrarse dispuesto tan piadosamente“ (*Perì euch.* 8, 2).

Con relación a la compostura del cuerpo, también éste en el caso de la oración privada debe expresar - según Clemente - gravedad y alegría (VIII, 35, 7). Debe ponerse mayor cuidado cuando se entra en la oración comunitaria: “Se debe tener - escribe Cipriano - una compostura disciplinada que encierra calma y pudor (...). Se debe dar gusto a los ojos divinos y no está bien lanzar al viento nuestras oraciones con voces estridentes“ (*De dom. orat.* 4). “La mujer especialmente - escribe Orígenes - cuando reza debe estar bien compuesta adornada en el alma y en el cuerpo (...). Debe arreglarse no con cabellos rizados, con oro, con perlas y vestidos preciosos, sino con lo que debe enriquecer a una mujer que profesa piedad“ (*Perì euch.* 9, 1).

Bastante más interesante es el tema de la preparación remota. Ya en Clemente han sido enunciadas las disposiciones fundamentales

para acercarse a la oración: la bondad, la mansedumbre, la *pietas* (III, 13, 4) junto a una caridad sincera que tiene su cauce en la beneficencia (XI, 68,1); una vida correcta (VII, 36, 3), la separación del corazón de la “mammona” y, para poderlo obtener, la penitencia (XII, 71, 1). Y en este contexto Clemente, queriéndonos demostrar que el hombre a través de la penitencia vuelve casi a ser inocente, hace la comparación de la viuda que vuelve a convertirse virgen (XII, 72, 2). Finalmente conviene tener el corazón limpio, y se logra adquiriendo un hábito de mortificación (XII, 78, 5 ss.). Se trata de pensamientos desorganizados que los Padres después de él siguen desarrollando.

Una actitud sobre la cual concuerdan todos es la elección de la pobreza: “No rehaces la pobreza y la tribulación - escribe Evagrio - si quieres que la oración no te resulte pesada” (*perì proseuch.* c. 151).

¿Qué es lo que indica que uno está dispuesto para una verdadera oración? Es una actitud de gozo: “La oración es fuente de gozo y de gracia” (Evagrio, *Perì proseuch.* c. 15; cf. también c. 23); Y “Cuando dedicándote a la oración has llegado por encima de cualquier otra alegría, entonces verdade-

ramente has encontrado la oración“ (*Peri proseuch.* c. 153).

6. Oración incesante

El mismo Evangelio que ordena la oración incesante condena después en la oración las muchas palabras (*Mt.* 6, 7; 7, 21). Se presenta entonces un problema: ¿la oración incesante prescrita por el Evangelio no acaba siendo antes, o después aquella oración que el Evangelio llama llena de palabras y que sin medias tintas prohíbe?

Orígenes es bien consciente de esta dificultad y trata de dar una respuesta que por otra parte no convence: “Nosotros abundamos en palabras cuando sin seria atención (...) hablamos de cosas corruptas, de palabras, de pensamientos abyectos, innobles y en desacuerdo con la incorruptibilidad del Señor“ (*Peri euch.* 21, 1-2). Bastaría con no pedir estas cosas corruptas para evitar el multiloquio. Sin embargo ello no lo es todo; y el mismo Orígenes lo admite cuando dice: “Ninguno de aquellos que pretenden ser escuchados a fuerza de palabras será atendido“ (*Peri euch.* 21, 2).

La respuesta verdadera y cierta del problema nos viene de Agustín: multiloquio no es orar largamente, sino hablar largamente: “Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus” (*Ep.* 130, par. 19); “Absit ab orationes multalocutio, sed non desit multa precatio” (*Ep.* 130, par. 20).

7. La oración de acción de gracias, de alabanza y de petición

La oración de los Padres es esencialmente una oración de acción de gracias; sin embargo está presente también la oración de petición: y con pleno derecho, desde el momento en que ha sido el propio Jesús quien la aconseja.

Orígenes enseña que toda oración debe pasar a través de cuatro momentos: “En primer lugar conviene rendir gloria a Dios por medio de Cristo glorificado en el Espíritu Santo” (*Perì euch.* 33, 1). Inmediatamente después conviene darle gracias por los beneficios recibidos y a continuación conviene pedirle perdón por las culpas pasadas. Hecho esto se puede también proceder a alguna petición pero de bienes “grandes y celestiales”, ya sea “particulares o colectivos, ya

sea para familiares, o para otros. Finalmente la oración se concluye siempre con la glorificación de Dios en el Espíritu Santo“ (*ibid.*). Son los cuatro fines de la oración que han quedado después tradicionalmente: latreúutico, eucarístico, propiciatorio e impetratorio.

Ambrosio observa: “Si has decidido pedir a alguien una cosa, ¿vas acaso a decirle: “Ven-ga, dame lo que te pido“? ¿No te parece ésta una petición arrogante? La oración por ello debe comenzar por la alabanza de Dios a quien todo es posible y que tiene la voluntad de ayudarte; sólo después sigue la petición (...). Por consiguiente en la oración debe haber al principio una alabanza de Dios, después una súplica, luego la petición y después la acción de gracias. No debes hacer como el hambriento con la comida, que se lanza desde el principio a la comida“ (*De sacram.* VI, c. 5, par. 22).

Ambrosio prosigue poniendo el ejemplo de un abogado que va a defender una causa: comienza alabando al juez y congraciándosele; y sólo después expone la defensa de su cliente (cf. también Hilario, in Ps. 118, VI, 4-5; PL 9, 544).

El problema por ello no trata sobre la licitud de la oración de petición, sino sobre cómo y qué pedir.

Orígenes da como respuesta un célebre *àgrafon* que está en la base de todo su tratado: “Pedid cosas grandes y las otras se os dan en añadidura (...). Pedid los bienes celestiales y los terrestres se os añadirán“ (*Peri euch.* 14, 1). Y explica: “Quien da un objeto, da también la sombra del objeto. Sucede así que Dios al dar los dones espirituales da también en añadidura los dones materiales ligados a ellos“ (*Peri euch.* 16, 2).

“Estaría entre los más necios - comenta el Niceno - aquel que acercándose a Dios pidiera a Él que es eterno cosas temporales, a Él que es celestial cosas terrenas, a Él que es altísimo cosas abyectas“ (*Eis tèn proseuch.* introd.).

Entre los diversos bienes humanos que Evagrio considera que pueden pedirse está “el don de las lágrimas“ (*Peri proseuch.* c. 15): “Tu Señor se alegra mucho de recibir una oración tuya con lágrimas“ (*ibid*). Otras gracias por las que hay que pedir - según Evagrio - son las siguientes: “En primer lugar ora para ser purificado de las pasiones; en segundo lugar para ser liberado de la ignorancia; en tercer lugar de toda tentación y de todo pecado de omisión“ (*Peri proseuch.* c. 37).

Oración que ha de evitarse por completo es la hecha contra alguien. Basten para confirmarlo dos únicos textos: uno de Niceno y otro de Evagrio: “Pide que el mal disminuya. Pero el hombre no es el mal. ¿Cómo podría ser el mal quien es imagen del bien?” (Gregorio de Nisa, op. cit.). “Trata de no rezar contra alguien (...) para no destruir lo que construyes haciendo maldita tu oración” (Evagrio, *Perì proseuch.* c. 103) y “Feliz en cambio aquel hombre que mira con toda alegría la salvación y el progreso de todos como propios” (c. 122).

8. En la oración pedir totalmente y sólomente lo que se contiene en el Pater.

De los versículos del Pater Clemente cita sólo el relativo al perdón (XIII, 81,1). Otra vez después se refiere al Pater implícitamente con las palabras: “Recuérdese que quien reza ha aprendido del Señor lo que conviene pedir” (VII, 49, 6). La cosa asombra: ¿no era el Pater la oración con la que se alentaban las primitivas comunidades cristianas? La respuesta no puede ser más que positiva; pero quizá precisamente por esto Clemente debía abstenerse

de hablar de ello. En efecto el *Pater* formaba parte de aquellas fórmulas que eran confiadas a los catecúmenos de manera oficial y lentamente según avanzaban en la iniciación del catecumenado (cf. Agustín, *Serm.* 56,1, 1; 57, 1, 1; 58, 1, 1). La enseñanza de Clemente sin embargo - lo hemos visto - no era una enseñanza catequista oficial, como lo fue después la de Tertuliano o la de Orígenes. La escuela de Clemente era una escuela privada como lo eran tantas otras en el siglo II y podía ser frecuentada también por los paganos, por lo que el maestro debía emplear cierta reserva, ya sea en el método, ya sea en el contenido. Después de Clemente, en cambio, casi todos los tratados sobre la oración sitúan en lugar preferente la explicación del *Pater*.

Tertuliano es el primero. Afirma que en esta oración está “resumido todo el Evangelio” (*De orat.* 1). Cipriano observa que se debe recitar en nombre de Cristo y en la persona de Cristo, como sustituyéndolo, porque la oración es suya. Sigue que el Padre debe ver en el orante a la persona de Cristo, en su voz debe escuchar la voz de Cristo y por consiguiente en su bondad debe ver la bondad de Cristo (*De dom. orat.* 1). Agustín detrás de él concluye: “De-

bemos reconocer nuestra voz en él y su voz en nosotros“ (*In Ps.* 85, 1). Además para Agustín “todo lo que no está contenido en el Pater no es materia de oración no puede ser pedido“ (*Ep.* 130, XII, 22). Pasando ahora a cada una de las peticiones, me detengo en las cosas más importantes.

Padre nuestro. Tertuliano se detiene en la palabra “Padre“. Puesto que en todo el Evangelio Dios es llamado padre, implorarlo como Padre significa reconocerlo como Dios (*De orat.* 2, 4). Cipriano en cambio se detiene más en el término “nuestro“ en el que ve incluido el concepto de la unidad de la Iglesia en cuanto Dios es Padre de todos (*De dom. orat.* 11). Orígenes evidencia en las dos palabras el motivo de la confianza con la que debe estar animada toda la oración (*Perì euch.* 22, 1). Para Crisóstomo la invocación es una invitación a sentimientos de mansedumbre: “Quien tiene un ánimo de fiera no puede invocar al Padre benigno“ (*De ang. porta*; PG 51, 44). Agustín en sus homilías invita a sentir en estas palabras nuestra dignidad de hijos de Dios: “¡Padre nuestro! Así dice el emperador, así dice el mendigo! ¡Así dice el esclavo, así el amo!“ (*Serm.* 58, 2, 2). Ambrosio en cambio ve en