

ORACIÓN BÍBLICA - ORACIÓN LITÚRGICA

DR. LUIS MALDONADO ARENAS
Universidad Pontificia
Salamanca

En los últimos años se ha ido tomando conciencia de que la oración central de la misa, la única que se decía en sus orígenes, es la plegaria eucarística. A su vez se ha ido percibiendo con claridad que esta plegaria corresponde a un género o estructura oracional muy bíblico, a saber, la bendición ("beraká") usada frecuentemente por la liturgia judía sobre todo en la cena del "sabbat" y en el "seder" pascual. Sus raíces están en la Biblia, concretamente en el Primer Testamento.

Lo más peculiar de esta oración es que se trata de una bendición ascendente. Es decir, en ella se bendice a Dios por los dones que nos concede: el pan, el vino, la comida, la bebida y lo simbolizado por ellas, a saber: la persona de Jesús, su acción salvadora, su muerte-resurrección. Dios es el destinatario (el objeto); el hombre (la comunidad celebrante) es el sujeto.

Por eso no se dice, no se debe decir que con esta plegaria se bendice el pan... sino que se bendice a Dios por el pan, a causa del pan... recibido de su generosidad. Ciertamente a través de este rodeo o mediación de bendecir a Dios queda bendecido el pan, el vino...

Esto último ya no resulta tan claro o no se ha estudiado tanto como todo lo anterior. Dicho de otro modo, en los años pasados no se ha analizado con profundidad la relación existente entre bendición ascendente y bendición descendente¹.

¹ Sobre toda esta cuestión tal como ha sido investigada hasta hoy puede verse mi libro *Eucaristía en devenir* (Santander 1997) cap. 10.

La bendición descendente es la que nuestro pueblo conoce mejor, a saber: el acto por el cual Dios nos bendice, Dios nos regala con su bendición (y en su nombre la iglesia, el sacerdote, los padres...). De hecho la bendición de la mesa que se practica hoy incluso en las comunidades religiosas es de este tipo ("Bendícenos, Señor, a nosotros y a estos dones..."). Más aún, la eucaristía fue llamada misa porque la despedida o "ite, missa est" iba acompañada de una bendición descendente (al menos desde el siglo VII) y se consideraba que esa bendición reflejaba o recogía la otra más central que Dios otorga a su iglesia a través de toda la celebración eucarística.

En la Biblia esta bendición descendente ocupa también un lugar importante. De hecho con ella inicia Dios su creación de los primeros seres vivos (Gn 1,22), de los primeros seres humanos (Gn 1,28) y del séptimo día (Gn 2,3).

Ahora bien, la cuestión poco estudiada aún es la de la relación existente entre estos dos tipos diversos de bendición; es decir, la conexión entre bendición descendente y bendición ascendente.

Ha sido habitual decir que Dios nos bendice con su gracia (bendición descendente) y nosotros le bendecimos con nuestra alabanza, con nuestro agradecimiento (bendición ascendente). Pero ¿es esto suficiente? Y además ¿no hay aquí una inexactitud? ¿Porqué usar el mismo término para acciones tan distintas? ¿No se debería usar un término diverso dado que el usar el mismo puede inducir a confusión?

Efectivamente, una cosa es el conceder Dios la gracia, la vida, el alimento, la salvación... y otra agradecerle, alabarle, elogiarle... ¿Como es posible que se use la misma palabra para acciones tan diversas? El añadir el adjetivo ascendente o descendente es algo que hacemos nosotros hoy, pero que no hacía la Biblia. Además ese adjetivo sólo dice referencia al sujeto de la acción, no a su contenido.

¿Será que estamos malinterpretando los textos bíblicos? ¿No será que para la Biblia el significado de la bendición descendente y de la ascendente es en el fondo el mismo y no ese sentido doble que estamos proyectando los biblistas, los liturgistas?

En esta dirección se mueven las más recientes investigaciones. Surgen éstas en parte bajo la influencia de pensadores judíos actuales pero también gracias a la teología bíblica de los últimos años. La teología especulativa o sistemática tanto católica como protestante experimenta dificultades especiales en este terreno no si fundamento.

Porque si nos inclinamos por homologar el significado de las dos bendiciones parece que el hombre puede darle algo a Dios al bendecirlo, algo que Él necesita, lo mismo que Él nos dona cosas muy necesarias para nosotros cuando nos bendice. Ha sido Martin Buber el que ha afirmado que no solo el hombre nace de Dios sino que también Dios necesita del hombre². Los teólogos protestantes rechazaron, rechazan esta opinión de Buber. Piensan que se opone a la libertad soberana de Dios y que puede llevar a un uso mágico de la oración (o a un "do ut des"). Por eso suelen cambiar la traducción de los pasajes bíblicos en los que aparece el verbo hebreo "barak" (εὐλογεῖν en los LXX). Cuando Dios es el sujeto respetan su sentido originario de bendecir. Pero cuando el sujeto es el hombre y Dios es el objeto (el destinatario) lo traducen por alabar, alabarle, elogiarle, agradecerle).

Un autor conocido que se ha esforzado por mantener esta distinción es W. Schenk. La ha justificado en su obra clásica "Der Segen im Neuen Testament" (Berlin 1966). Pero autores más recientes como Magdalene I. Frettlöh³ están siguiendo una línea contraria que creo sugestiva y por eso voy a tratar de exponerla aquí con algunos sucintos comentarios míos. Esta autora piensa que existe una correspondencia real, un paralelismo o semejanza, no igualdad, entre la acción de Dios y la del hombre cuando bendice y que por eso esta justificado el uso del mismo término o vocablo ("barak").

Lo que pasa es que debe estudiarse bien esa relación de semejanza para luego poder ver con más claridad su diferencia también real. Naturalmente lo primero es conocer, analizar cual es la función que tiene el bendecir Dios al hombre. Solo a partir de ahí se esclarece la función del bendecir los hombres a Dios y su posible correspondencia con la bendición cuyo sujeto es Dios.

Los textos bíblicos señalan un orden de sucesión no intercambiable en esa reciprocidad del bendecir. En tal orden la prioridad le corresponde a Dios.

² M. Buber, *Yo y Tú* (Buenos Aires 1974) 73-74. La primera edición de este libro data de 1923. Su título alemán es *Ich und Du*. Ha aparecido recientemente una nueva edición en castellano publicada por Caparrós Editores (Madrid 1993).

³ M. L. Frettlöh, "Systematisch-theologische Überlegungen zur Mitarbeit des Menschen an der Erlösung im Anschluss an Psalm 115": *Evangelische Theologie* 56 (1996) 482-510.

Esos textos invitan frecuentemente a los hombres a bendecir Dios en cuanto y porque previamente ellos han sido bendecidos por Dios. Así reconocen y confiesan que Dios es el origen, la fuente de toda bendición realizada por el hombre y dirigida a la Divinidad. De ese modo se ponen las bases para evitar todo magicismo o todo antropocentrismo desviado que hiciera peligrar la libertad de Dios así como la prioridad teológica.

En último término se pretende esclarecer lo que significa alabar a Dios. A ello ayuda decisivamente el elucidar lo que viene a decir la categoría del bendecir cuando se la sitúa en el contexto del bendecir Dios a los hombres. Luego, cuando se desentraña lo que revela el que Dios sea a la vez emisor y receptor de la bendición, se consigue una nueva luz para captar la función de la alabanza en la relación Dios-hombre.

II

Nuestra autora se apoya para el desarrollo de su tesis en el análisis del Salmo 115⁴. Este salmo presupone una relación entre Yahvé y el "nosotros", el grupo de creyentes. Tal relación apunta a una correspondencia viva entre dos sujetos e incluso a una responsabilidad recíproca.

Pero el salmo parte de una situación en la que dicha relación se ha hecho problemática ("¿por qué dicen las naciones: donde está tu Dios?"). Ante tal situación el salmo quiere fortalecer la confianza en Dios de los orantes recordándoles la eficacia, la garantía de su Dios. Para lo cual son decisivas las expresiones de bendición que tenemos en el versículo 12 y siguientes. ("El Señor se ha acordado de nosotros y nos ha bendecido. Bendecirá al pueblo de Israel" -v. 12-).

Pero antes de seguir adelante echemos una ojeada al conjunto del salmo. Presenta una estructura "chiástica"; es decir, organiza su composición según el modelo literario del chiasmo. Por eso tiene una distribución cruzada de sus versos siguiendo el orden inverso de la simetría paralela. El orden de la primera parte y sus ideas (vv. 1-8) se reproduce en la segunda parte (vv. 12-18) pero al revés. Lo que es primero en una,

⁴ Su apoyo más especulativo es la obra de un gran escatólogo, W. Marquardt, a saber: *Was dürfen wir hoffen wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie* (Gütersloh 1993) Bd. 1, 96 y 334. También le sirve de inspiración la obra clásica de F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt ³1990).

deviene último en la otra. Los versos 9-11 constituyen el eje o línea divisoria que separa las dos partes.

Según esta estructura, el "no a nosotros, Señor; no a nosotros sino a tu Nombre da gloria" del v. 1, inicia un movimiento que culmina en el verso último: "Nosotros queremos bendecir al Señor" (v. 18). Interpretar el salmo equivale a entender el sentido de todo este movimiento.

A la petición de la primera parte del verso 1, que es la que acabamos de citar, siguen en la segunda parte del mismo el motivo que la fundamenta y que excluye entender el "no a nosotros" como negación absoluta. Yahvé debe dar gloria ("kabod") a su Nombre "por su bondad y su verdad"; es decir, a través de, a causa de su amor (gracia, benevolencia, solidaridad, inclinación favorecedora) y a causa de su verdad-fidelidad (constancia, sinceridad, fiabilidad). Los dos sustantivos ("hesed" y "emet") describen, expresan una praxis, la praxis que Yahvé tiene de relacionarse con su pueblo (así como el modo de hacerlo). No aludeñan pues, en primer lugar a cualidades esenciales de un Dios autosuficiente en su aseidad.

Según esto no se puede separar la gloria, el peso, el brillo que posee el Nombre, Yahvé, de su relación de bondad y fidelidad con los orantes. Ese es el sentido de la invocación a Yahvé. Ciertamente la soberana terminación de todo lo que sucede pertenece a Dios y es parte del honor de su Nombre. Pero este honor queda en el aire (según el verso 1b) cuando su fidelidad ya no es experimentada por quienes le honran (vv. 11 y 13).

Al coincidir la bondad y la verdad (fidelidad) con la identidad de Yahvé, Yahvé debe dar gloria, peso a su Nombre por causa de Él mismo. Pero a la vez coincide la afirmación de su persona con su ayuda al pueblo. Por eso en último término los fieles no son excluidos de la gloria o glorificación de Dios por más que el versículo 1 parezca a primera vista decir lo contrario.

Del contexto se deduce lo siguiente: los orantes le dicen a Yahvé que en la dicha o sufrimiento de ellos queda sometida a prueba la propia realidad y eficacia de Yahvé. Pese al sonido más externo del verso, ellos no expresan una renuncia "humilde" o "desinteresada" al propio honor y honra sino que presionan a Yahvé a intervenir. Le vienen a decir "con lo que nos ha sucedido, está en juego tu causa, tu Nombre".

F. Rosenzweig lo expresa de un modo que no admite equívocos: "Tu fidelidad está cuestionada"⁵. Es en el fondo la oración de queja, tan importante dentro de la tradición bíblica, y como olvidada en la mayoría de las espiritualidades cristianas posbíblicas.

El v. 2 desarrolla esa queja. Su pregunta "¿Por qué han de decir los pueblos donde está su Dios?" es clara. Se refiere al lugar donde habita Yahvé. Pero lo que hace es cuestionar su capacidad de actuación y en último término su realidad. El grupo orante siente la burla que cae sobre Dios y sobre él mismo. Ambos quedan humillados. Por tanto, si se da de nuevo honor a Dios, los orantes (la comunidad) no quedarán al margen de tal honor. Por el contrario a ellos les alcanzará también.

Al deshonor del Nombre de Yahvé (o antihimno de los pueblos) sale al paso el salmo con una frase que, por un lado, es himno dirigido a Yahvé, confesión ante el foro de los pueblos, recuerdo autosegurizante; pero, por otro lado, afronta la burla y lo que esta significa. Dice: "Nuestro Dios está en el cielo, todo lo que quiere lo hace" (v. 3).

Los orantes vinculan el actuar eficaz de Dios a su morada en el cielo pero no para proclamar únicamente el poder divino como algo indisponible, dependiente sólo de la voluntad divina, sustraído a toda influencia humana. Lo que más planea sobre nuestro himno es la esperanza confiada, segura de que esta plenitud de poder se moviliza no sólo en el cielo sino también en la tierra, transformando la burla de los pueblos en alabanza divina. Esto porque quien ha hecho el cielo y la tierra, el morador del cielo (v. 3a) es potencialmente igual de poderoso en el ámbito de la historia terrena. Resuena aquí lo que dice el Salmo 135: "El poder de Yahvé en el cielo y en la tierra, en el mar y en los abismos" (v. 6).

Implícitamente pues el himno es una confesión dirigida a los gentiles de que Yahvé aún no ha manifestado suficientemente su omnipotencia en el mundo de los pueblos.

Ahora bien, la conexión de los versos uno, dos y tres y la distinción (implícita) que hacen entre cielo (omnipotencia manifiesta) y tierra (omnipotencia oculta) descubren no sólo la dimensión escatológica de la confesión de la omnipotencia divina sino que especifican el contenido del concepto de omnipotencia; a saber: la omnipotencia de Yahvé hacia cuya manifestación universal empuja el grupo (con su reconocimiento en el

⁵ F. Rosenzweig, *o. c.*, 18.

verso 3) es el poder de su "hesed" y "emet"; Yahvé es todopoderoso a través de su relacionarse con el mundo en el amor y verdad, en bondad y fidelidad; no a través de una omnipotencia en la que Él dispone egocéntricamente y a su capricho sobre la causalidad del acaecer mundano.

También podemos decir que de la invisibilidad divina y de su morada en el cielo no se deduce una ineficacia de Dios en la tierra.

III

Sigue en el salmo una argumentación polémica y profética por vía de antítesis a la vez para probar que la morada visible de los dioses en la tierra (a través de imágenes y estatuas) no garantiza en absoluto su eficacia en la historia (vv. 4-7). Esas imágenes fabricadas por manos humanas, son artefactos impotentes.

Todo depende de si se confía en el Dios que ha hecho al hombre a su imagen o en el dios al que ha fabricado el hombre según su imagen. El confiar en Yahvé tiene un fundamento sólido. Yahvé es ayuda y escudo (vv. 9-11) como lo ha experimentado Israel. La triple invitación a confiar en Yahvé dirigida a Israel, a la casa de Aarón y a los temerosos de Dios ocupa el centro del salmo (vv. 9-11).

Se saca aquí la consecuencia de lo que el grupo orante ha confesado de forma lírica en el v. 3 y ha deducido de forma argumentativa en los vv. 4-8, a saber: Yahvé es el Único que se muestra como Dios Viviente y digno de confianza. Su poder salva y protege de modo real. El que habita en el cielo no es un Dios lejano. Es el Dios cercano a quienes confían en Él. Es el que guarda y hace crecer la vida de sus fieles.

Afianzar esa confianza es la meta última del salmo como empieza a decirlo expresamente el verso 12. Por eso ha repetido tres veces, en forma de estribillo, a lo largo de los vv. 9, 10 y 11 que Yahvé es "su ayuda y su escudo". Así busca que los destinatarios de sus versículos recuerden que Dios piensa en ellos, conoce sus necesidades y les va a ayudar en su indigencia. En correspondencia surge en el lector orante, a partir de ese recordar, la certeza de que es bendecido.

Los vv. 12-15 constituyen, dentro del conjunto del salmo y de su estructura chiástica, el apartado paralelo a los vv. 4-8. Frente a la imagen de los dioses hechos por manos humanas está Yahvé que ha hecho cielo y tierra (Sal 96,5). Y frente a la reacción nula de esas divinidades a las

súplicas de sus adoradores está el volverse de Yahvé bendiciendo a los suyos y acordándose de quienes recuerdan su fidelidad, su verdad.

Mientras que los fabricantes de ídolos están condenados a la desintegración, a ser una imitación de sus artefactos sin vida (Sal 28,4...), los bendecidos por Yahvé encarnan la vitalidad, la fuerza creadora, regeneradora de vida, suscitadora de esa vida propia de Dios.

La correspondencia antitética de estas dos partes del salmo (vv. 4-8 y vv. 12-15) ilustra con claridad y eficacia lo que significa ser bendecido por Dios. El bendecido por Dios tiene una boca y con ella el poder de hablar. Puede ver con ojos propios, oír con oídos propios, oler con nariz propia, palpar con manos propias, andar con pies propios y emitir sonidos con garganta propia. Está dotado de vida intensa. Los bendecidos por Dios participan de la fuerza vital de Dios.

Pero la bendición divina tiende no sólo a dar vida sino a aumentarla y llevarla a plenitud, como atestigua el deseo de los orantes apoyados en la certeza de la eficacia bendicional (v. 14). Este deseo se dirige no sólo a tener muchos hijos sino al aumento de todos los dones más allá de lo imprescindible para vivir. La bendición de Dios tiene como meta superar toda carencia, toda escasez y conseguir el pleno desarrollo a través de las generaciones.

He aquí la obra del Creador (v. 15; ver también Gn 1,28 y Sal 134,3). Es parte de la "creatio continua" y de la "providentia Dei". Sólo bendiciendo puede Yahvé permanecer fiel a sí mismo en cuanto Creador. Por la bendición capacita para que la vida se multiplique, para que se desarrollen y desplieguen capacidades dormidas.

La bendición es un don del Creador, no disponible por parte de sus creaturas. Ahora bien, a través de ese don son movidas las creaturas racionales a bendecir a Dios (v. 18). Es esta la acción más radicalmente humana que ellas pueden y deben realizar. Al Dios bendicente responde y corresponde el hombre bendicente.

IV

El versículo 16 retoma la expresión "cielo y tierra" del versículo anterior explicitándola. Interpreta la tierra como el espacio vivo concedido por Dios al hombre, mientras que el cielo queda reservado a Yahvé como su morada y como su ámbito de toma de decisiones. Ambos versos, el 15

y el 16, hacen recordar la bendición dada a la creación según Gn 1,28. En ellos los temerosos de Dios, en realidad todos los hombres, son invitados a confiar en que serán bendecidos en el futuro, como lo han sido en el pasado, a través del don de la tierra.

Así como en Gn 1,28, a la bendición divina otorgada a la humanidad y consistente en la creación, sigue la encomienda del dominar la tierra por parte del hombre, aquí en el Salmo 115, al estar bendecido el hombre corresponde también una respuesta humana-terrena. Frente al cielo en el que Dios manifiesta su omnipotencia (v. 3) y frente al reino de los muertos en el que nadie puede alabar a Dios (v. 17), la tierra es el lugar en el que todos los hombres bendicen, deben bendecir a Dios. Esa es la respuesta a la bendición divina. Esa es su responsabilidad.

A la acción bendiciente ya realizada por Yahvé debe corresponder ahora y en el futuro la acción del hombre bendiciendo a Yahvé. A esto se compromete el grupo: a bendecir a Dios en respuesta a la bendición recibida de Dios. Es lo que indica el v. 18.

Sin embargo el pleno significado de los vv. 16-18 sólo se descubre teniendo en cuenta su estructura chiástica (como en el caso de los vv. 2-15). El v. 16, relacionado con el v. 3, nos señala la tierra como el lugar en el que los hombres son llamados a hacer todo lo posible para que lo válido y real en el cielo sea también real y verdad en la tierra.

¿Cuándo acaece esto? Esto sucede cuando los hombres bendecidos, a causa de ese estar agraciados por Dios con una fuerza y plenitud vitales, expresan el poder vivificante que posee su creador. Y la mejor manera de expresar esa vitalidad es alabar al Creador⁶.

Según la concepción bíblica, son los muertos los que ya no alaban a Yahvé. Por eso hay relación también entre el v. 17 y el v. 2. Los que en vez de alabar a Yahvé lo ridiculizan, están ya muertos. Así aparece también la relación entre el v. 17 y el v. 8. Los adoradores de ídolos pierden su fuerza vital desperdiciando la bendición vitalizadora proveniente de su Creador. El salmo contrapone el silencio mortal de estos a la obligación o tarea que se autoimponen los creyentes de bendecir continuamente a Yahvé (v. 18).

⁶ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (Munich 1982) 381; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Göttingen² 1961) 120-123; I. Baldermann, *Ich werde nicht sterben sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte* (Neukirchen-Vluyn 1990) 108s.

Ahora bien, en este verso final de todo el salmo, el v. 18, se afirma con toda explicitud que esos fieles adoradores de Yahvé lo que desean es bendecirle, no meramente alabarle. Se nos está diciendo que ellos quieren entender su actitud bendiciente como análoga a la actitud bendicidora ejercida por Yahvé sobre ellos. Lo cual le lleva a poner en relación con Dios ese aumento e incremento plenificante de vida recibidos, a hacer partícipe a Dios de ellos (a devolvérselos a Él). En cuanto bendecidos por Dios pueden devenir bendecidores de Dios (para Dios).

He aquí algo que resulta chocante a primera vista; a saber, el que la bendición cuyos sujetos son los hombres, pueda devolver a Dios la fuerza vital concedida por Él a ellos. Puede chocar sobre todo la interpretación final que algunos hacen aquí. Según esa hermenéutica la intención última que el salmo presta al orante cuando este bendice es la de fortalecer a Dios para que realice sus planes divinos, para que desarrollen toda su fuerza y su potencia en medio de su creación. ¿Cómo entender esto? El salmo considera posible y obligado que el hombre bendiga a Dios y así dé gloria, "kabod", es decir, peso, importancia, relieve a su Nombre. (Es lo que sugiere la relación del v. 1 y el v. 18)⁷. Frente a los pueblos que preguntan burlescamente "¿dónde está tu Dios?" (v. 2) disminuyendo el "peso" del Nombre de Yahvé, están los que confiesan con sus himnos; "nuestro Dios está en el cielo; puede hacer lo que quiere" (v. 3). Y el invocar a Dios por su omnipotencia posible, futura, en la confianza de que la despliegue por todo el mundo, esto es lo que significa bendecirle.

Y esa bendición humana dirigida a Dios puede suscitar y activar lo que aún no es patente pero está en los planes de Dios. Ahí reside la fuerza del bendecir humano con finalidad teológica. Es la fuerza suplicante, humilde pero real que quizá podríamos llamar teándrica.

En lugar de una bendición formal ("Bendito Yahvé...") aparece aquí el himno a la omnipotencia divina (v. 3) que anima a ésta confiadamente a realizar, es decir, a hacer realidad lo que puede y desea hacer.

Esta textura dinámica del diálogo oracional Dios-pueblo creyente es comparable a la experiencia interhumana que se expresa por la fórmula dialogal: "Tú puedes esto. Te lo confío". Cuando en un diálogo interpersonal o intergrupar uno dice estas palabras a otro o a otros, se liberan fuerzas insospechadas, se desarrollan energías desconocidas, se despliega

⁷ F. Rosenzweig, *o. c.*, 258s y 278s.

un dinamismo arrollador, avasallador. Una fuerza semejante del confiar es la que se activa, ciertamente por vía de súplica, al bendecir a Dios. En cierto modo se puede decir que se le "fortalece" en la omnipotencia de su "hesed" y "emet".

Se entiende pues el bendecir a Dios como un alabarle orientado o destinado a que se logre la plenitud de las posibilidades divinas en el sentido de que esas posibilidades se hagan realidad para todos los hombres. Los orantes consideran entonces su bendecir a Dios (v. 18) como su aportación (colaboración o "synergia" teándrica) a que tenga "peso" el Nombre de Yahvé en la humanidad (v. 1).

Como ya hemos insinuado, se entiende por tanto la gloria de Dios, su "kabod" no en sentido descomprometido, falsamente espiritualista, sino en su sentido de peso, es decir, de influencia eficaz para que todos reconozcan y realicen la voluntad divina. El compromiso pues del grupo orante es tanto Dios como la humanidad. Nunca se puede separar al creador de su creatura. Nunca se puede romper la unidad teándrica. El que ama a Dios ama a sus hijos e hijas ("lo que hicisteis con estos... lo hicisteis conmigo": Mt 25,40).

Al realizarse así la gloria de Dios, la humanidad queda transformada. Entonces no son, no serán unos pocos los que alaben al Señor sino toda la humanidad. Por eso acaba el salmo con el "aleluya" ("alabad a Yahvé). Pero hasta que llegue ese momento le bendice Israel y los bendecidores como Israel representando vicariamente a todos los demás. Ellos claman el vocativo, la interjección e interpelación hacia los otros, hacia el universo. Es lo que Rosenzweig llama el "Urschrei", el grito originario o fundante o fundamental del creer y del existir.

V

¿Se trata en todo nuestro asunto de una cuestión de poder? Insistamos: entonces el presupuesto dogmático de un Dios todopoderoso ¿no parece excluir la posibilidad de que los hombres, al decir la bendición "teotélica", puedan "fortalecer" a Dios? Como ya dijimos, por eso muchos se oponen a usar el mismo verbo bendecir para esta plegaria y lo sustituyen por el de alabar. De ahí también las críticas a S. Mowinckel que interpreta el culto, incluido el israelita, como la acción destinada a aumentar la

fuerza de la Divinidad⁸. ¿No se estaría cayendo con tales ideas en una concepción mágica de la oración y de la liturgia?

Además de lo dicho hasta aquí para responder a estas objeciones, habría que citar ahora una serie de pasajes sálmicos, los cuales efectivamente parecen asociar poder y bendición (tanto la dirigida al hombre como a Dios). Recordemos los salmos 28.6-9; 29,11; 68,27.35s; 96,1-8a; 113,1-6, etc.

Ahora bien, en ningún caso y en modo alguno la llamada a bendecir a Yahvé para suscitar su fuerza presupone un Dios impotente que sin la oración bendicente y a la vez suplicante, invitatoria, no pudiera hacer nada o fuera incapaz de actuar.

Llama la atención en todos estos pasajes y en el nuestro que la bendición se dirija precisamente al Dios cuya incomparable plenitud de fuerza oscurece a todos los otros poderes tanto en el cielo como en la tierra. Quienes bendicen son los que ya han experimentado el salvador poder divino en su propio cuerpo o en la historia de su pueblo. Los que le "confieren fuerza" son quienes le confiesan como rey del mundo (v. 3b), sentado en su trono desde la eternidad, juez justo de todos los pueblos (Sal 96,13), creador del cielo. Frente a Él, los dioses de los pueblos son nada. La bendición pues se dirige a un Dios pleno de fuerza.

Lo que sucede es que el creyente reconoce ante el foro de los pueblos la plenitud de fuerza de Yahvé, pero "reclamándole" que la manifieste no sólo en el cielo sino en la tierra para que todos los hombres den "kabod" a su Nombre. Así se "fortalece". Impulsa a Yahvé a acreditar su poder en presencia de los pueblos para que sus seguidores no queden burlados (v. 2). El bendecir es un alabar y a la vez un pedir, un urgir, un reclamar. La alabanza incluye la queja o reproche y la súplica.

Los pueblos no reconocen a Yahvé, no cumplen su voluntad, introducen el desorden, el caos en el "kosmos" o designio humanizador de Dios. Necesitan por eso esta mostración y puesta en acto (activación) de la omnipotencia de Dios. Entonces cambiarán y actuarán alabando también a su Creador.

Por tanto, la bendición dirigida a Yahvé no transforma a un Dios impotente en un Dios todopoderoso para luego poner el poder divino al servicio de los intereses humanos egocéntricos. Por el contrario, presupo-

⁸ S. Mowinkel, *Psalmenstudien. Segen und Fluch im Israelskult und Psalmdichtung* (Kristiansand 1923) 27.

ne la omnipotencia del Dios único y espera que se muestre a todos. Apunta al mundo venidero de Dios, a su Reino.

El creyente no quiere que el mundo permanezca como está sino que llegue pronto el Reino (Sal 96,13). Así emerge el significado sotériológico-escatológico del bendecir a Dios. Es un interpellarle para que realice de modo universal su poder, su voluntad ("venga tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo").

Tenemos aquí la traducción en clave positiva del impaciente grito de queja "¿hasta cuando?" (Sal 13,2-3) que golpea a las puertas del cielo para que Dios se automanifieste definitivamente en el mundo.

VI

Digamos una última palabra sobre la coparticipación del hombre en la redención que parece desprenderse de lo dicho hasta aquí.

De una coparticipación del hombre en la redención sólo se puede hablar con sentido si se presupone una "synergia" entre Dios y el hombre. Esta categoría, importante en la teología oriental, implica una participación diferenciada de las dos partes en la tarea a realizar conjuntamente. Hay un sujeto principal, Dios, que lleva el "peso" de la tarea y no sólo la iniciativa. La otra parte o "partenaire" se hace corresponsable de la acción, aceptando ser colaboradora o "mediación" humana del designio divino.

Según el salmo 115, el bendecir a Dios es un momento cualificado, un tiempo fuerte de la colaboración humana en la acción redentora por cuanto apela a Dios y así le mueve a "fortalecer", a manifestar eficazmente su oculta pleritud de poder y fuerza.

Esto significa que la Divinidad se ha decidido a no realizar la redención sin colaboración humana. También significa que incluso desea que participe el hombre en la redención del Dios burlado, opacado, oculto. Quien bendice a Dios le redime de ser tomado a la ligera por los impíos logrando se le dé el "kabod" que le corresponde. La redención alcanza de algún modo al mismo Dios, porque así Él lo ha querido llamando al hombre a ser copartícipe.

Es verdad que "tras Auschwitz" se ha cuestionado la omnipotencia de Dios por considerarla incompatible con su bondad. (Si Dios fuera omnipo-

tente y bondadoso a la vez no habría existido el Holocausto). Esta postura la ha representado sobre todo, como es sabido, H. Jonas⁹.

Pero la persona que, en el sentido del salmo 115, desea bendecir a Dios no se resigna a renunciar totalmente a este atributo divino, a su omnipotencia. Según H. Jonas, Dios, en el acto de la creación, se despojó totalmente de su omnipotencia; renunció a hacer uso de ella. De hecho piensa, no hay "providentia Dei" a partir de entonces ni puede haber experiencia de un cuidado activo del mundo de la vida de sus criaturas por parte de Dios. Por tanto ya no se puede hablar de una colaboración del hombre con Dios. Ésta desaparece allí donde Dios deja de ser "señor de la historia" tal colaboración se funda en la presencia activa del Creador en medio del mundo.

Esta posición que a primera vista parece apostar radicalmente por el hombre, acaba deshumanizándolo. Pues la verdadera humanización nunca puede consistir en una mutilación de su relación activa con Dios.

El hombre vive humanamente de verdad cuando lucha con Dios como Jacob; cuando lucha con el Invisible que parece retirar su poder pero que de hecho lo mantiene, sólo que limitándolo para respetar la autonomía de la creatura libre.

En realidad la postura de H. Jonas lo que hace es radicalizar con extremosidad excesiva la idea de la kábala luriana sobre el "zimzum" o autolimitación (retracción) de Dios cuando creó el mundo¹⁰.

Frente a esta actitud tan desilusionante representada por H. Jonas, la persona que, dentro de la tradición bíblica, bendice al Creador, espera, tiene esperanza en la presencia dinámica de Dios porque posee experiencias de vida lograda, por fragmentarias y pasajeras que sean, como expresión y consecuencia del actuar bendicente del Creador. Se deja motivar por ellas y así se deja mover en favor del mundo colaborando para que "Dios sea todo en todo" (1 Cor 15,28) y su poder se verifique como omnipotencia. (Es la función anticipatoria de la alabanza bendicente respecto de la omnipotencia divina).

Esta comprensión del bendecir implica que el Dios bendicente y bendecido sea —es— un Dios en devenir y un Dios en relación con el

⁹ H. Jonas, *Der Gottestbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Frankfurt 1987).

¹⁰ G. Scholem, "Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes", id., *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt 1976) 53-85.

mundo que se deja afectar por él, cuida de él y sufre por él. No está condenado a la inactividad como el Dios descrito por H. Jonas.

El orante que bendice a Dios espera y confía en un poder de Dios que hace de su devenir un venir al mundo, un revelar su plenitud de vida y que transforma su relación con el mundo en un cuidado activo tanto del derecho a la vida como del futuro de todas las criaturas.

Quien bendice a Dios toma las experiencias propias de estar bendecido como prenda de esa esperanza y como garantía de que un Dios bendicente no puede ser impotente, dado que al bendecir a sus criaturas las capacita para una vida nueva, transformada. Las salva.

VII

Creo puede ayudar a percibir mejor la problemática subyacente a todo nuestro asunto de la oración y de la bendición el ampliar algo esta última cuestión del "zimzum" o autolimitación (retracción) de Dios.

No se trata de una interpretación que hallemos sólo en la tradición de la kábala judías. Teólogos católicos actuales han sabido descubrir lo que tras ella hay de auténticamente bíblico y por tanto perfectamente asimilable por la teología de la iglesia.

Uno de ellos es el jesuita E. Kunz, catedrático de Dogma en la Facultad teológica de St. Georgen en Frankfurt¹¹. Partiendo también de los trabajos de H. Jonas nos recuerda que ciertamente Dios crea al hombre dotándole de autonomía y libertad. Dios quiere la autonomía de su criatura y que colabore de acuerdo con esa naturaleza suya específica en su propio proceso de desarrollo.

Esto quiere decir, entre otras cosas, que Dios se autolimita respecto de la humanidad creada. Por lo mismo se hace vulnerable ante ella ejerciendo su poder creador, lo limita y se hace dependiente de la colaboración de la criatura dotada de medios de actuación propios. No puede negar la colaboración de ésta a causa de posibles resultados negativos si no quiere suprimir su propia creación.

¹¹ E. Kunz, "Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäss?": *Geist und Leben* 68 (1995) 37-46. Un resumen de este artículo ha aparecido en *Selecciones de Teología* 36 (1995) n. 137, 76-80.

Al haber creado este mundo con una capacidad autónoma de actuar, ha limitado su poder y debe experimentar muchas cosas que contradicen su amor a las criaturas.

Dios no quiere lo que sucede a menudo en el mundo y se deja afectar por ello sin poder hacer que no suceda. Sufre, llora... con los que lloran y sufren (Os 11,1-11). De ahí que puede hablarse de una impotencia a la que Dios se ha entregado o sometido cuando ha creado el mundo. Pero esta impotencia no puede ser absolutizada (como vemos no se puede absolutizar su omnipotencia situada en el contexto de la creación). Ante el mal, Dios puede dar comienzo a algo nuevo mediante su poder creador siempre en vigor y a través de la colaboración o mediación de sus criaturas. Puede abrir nuevas posibilidades para que las cosas puedan ordenarse de un modo nuevo.

En la situación de un destino cruel que Dios no quiere puede llevar a los hombres a una mayor reflexión y a una vida más profunda. En una catástrofe puede mover a las personas para que acojan a las víctimas, a los dejados, indigentes, liberándoles o rescatándoles de su miseria.

En la más extrema impotencia da a Jesús la fuerza para vivir el "amor hasta el extremo" (Jn 13,1) y manifestar que el poder de Dios muestra su fuerza en la debilidad. Esta realidad de Jesús, primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29) es sacramento y paradigma de lo que Dios hace con todos sus hijos.

Ninguna situación puede agotar las posibilidades de Dios que permanece cercano a su mundo y abre un nuevo futuro incluso en la muerte.

En resumen: el poder de Dios no es ilimitado, pues ha creado el mundo aceptando los límites que esta creación concreta conlleva. Pero el poder de Dios no es tampoco inexistente. Como poder de amor es inagotable y comunica a sus criaturas ser, vida, capacidad de acción: todo penetrado de autonomía y libertad. "El amor no acaba nunca" (1 Cor 13,8).

Podemos confiar en el poder liberador, débil pero inagotable, del amor divino. A partir de aquí, añade Kunz, se puede "recuperar" el hablar de la omnipotencia de Dios. Se la puede confesar en la plegaria siempre que se tenga en cuenta el contexto cristiano, bíblico; es decir, el sentido relativo actual de esta propiedad divina.

VIII

Hagamos una síntesis de las ideas principales expuestas hasta aquí. A la vez subrayaremos y ampliaremos las que puedan ser más fecundas para vitalizar nuestra oración hoy, nuestra plegaria litúrgica y eucarística.

Bendecimos a Dios porque Él nos bendice primero, dándonos la vida, su vida, su Espíritu, su Hijo. La fuente de toda bendición es Dios y la vida divina.

Pero no podemos olvidar, cuando oramos, la crisis que nos rodea. Vivimos en tiempos de crisis de la humanidad pero también de crisis de Dios. Se le ignora, se le niega, se le contradice. El creyente no puede ser insensible a esa situación.

Ahora bien, no tiene que asustarse si ve que flaquea su fe, su confianza en Dios, si siente la tentación de la duda. La pregunta del salmo "¿dónde está Dios?" se la hacen hoy muchos judíos y cristianos creyentes tras las experiencias de Auschwitz, Ayacucho, Ruanda...

En la plegaria, también la eucarística, deberíamos expresar más explícitamente esa situación de pecado, de injusticia y de oscuridad en que vive nuestro mundo. Sería como una queja, un lamento; también como un relato de la pasión que hoy sigue padeciendo Jesús en sus hermanos más pequeños. Pero la oración debe dar un nuevo paso. Debe ayudar a fortalecer la confianza, superando toda tentación de debilidad o de angustia. Invitará a la esperanza recordando las bendiciones que Dios nos ha concedido en ocasiones pretéritas salvándonos del hundimiento y la desesperación.

Aquí el memorial o la anámnesis de la historia salvífica es importante. Esta historia salvífica debe ser recordada en sus signos y etapas más recientes. Apoyándonos en ella podemos confiar sea actualizada, renovada la bendición divina en el futuro.

Se puede expresar lo mismo con otras categorías. Por ejemplo, diciendo que la gloria de Dios no aparece en nuestro entorno. Esa gloria que significa luz y peso parece eclipsada. El Nombre de Dios no es reconocido, apreciado. Su voluntad no influye en la historia. La otra gloria de Dios que es el hombre viviente, como dice San Ireneo, está también pisoteada por tanta explotación. Entonces nosotros tenemos también dificultad en darle gloria a Él, en glorificarle.

La glorificación de Dios como alabanza y acción de gracias al Padre, que debe ser meta de nuestra vida creyente, pasa por que Él nos glorifique antes haciendo triunfe su luz y la fuerza de su Nombre en medio de nuestra historia.

La bendición y la gloria que Dios nos concede tienen una concreción muy clara según la Biblia. Hemos dicho que es su Vida, su luz, el peso o eficacia de su Nombre, de su voluntad. Los textos bíblicos (sálmicos, proféticos...) concretan más esta realidad del Don divino. Se trata de su amor, su misericordia, su fidelidad, su verdad (su "hesed" y "emet").

Estos dones que fluyen de Dios se hallan como realidades esplendentes en el seno de Dios, en ese ámbito o morada primigenia de su persona que llamamos cielo. Entonces, al orar acabamos pidiendo que comunique a su creación ese mundo divino, que se manifieste en la tierra, que haya un acercamiento del cielo a la tierra, una correspondencia, una comunicación (Ap 21,10). Es lo que concreta la petición del "Padre nuestro" ("hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo" y lo que constata con un optimismo más bien escatológico el "Sanctus" ("llenos están el cielo y la tierra de tu gloria") siguiendo a Isaías 6,3.

Entonces el gozo, la alabanza de la comunidad será como el de los ángeles. Todos nos convertiremos en un inmenso coro angélico y la existencia devendrá un canto interminable, una fiesta sin fin que no cesa nunca (Ap 19,1-8; 21,1.10; 22,3-5).

Pero antes de llegar a ese estadio final seguimos peregrinando a través de este mundo desgarrado por el dolor, la violencia y la crueldad. Es un mundo irredento en cuanto que la redención de Cristo actual sólo como una semilla y el Reino sólo se ha acercado como una levadura. Nuestra salvación es más una esperanza que una realidad presente como dice Pablo en Rom 8,24.

Por eso la oración cristiana de bendición desemboca en la petición. Empieza siendo oración de alabanza y acaba siendo oración de súplica. Es esta parte segunda una parte fundamental de la doxología y "eología" ("beraká") cristianas. Elogiamos a Dios por lo que ha realizado en favor nuestro. Recordamos los dones recibidos en el pasado para fortalecer nuestra confianza. Pero concluimos pidiendo que así como ha actuado en nuestra vida pretérita así actúe con nueva fuerza o con fuerza mayor en el futuro.

La bendición más paradigmática de toda la liturgia judía es el "birkat ha-mazan". Pues bien su tercera o última parte es un conjunto de súplicas

por el pueblo, por sus desgracias, por sus indigencias. Lo mismo sucede con la primera cristianización de esa plegaria judía que conocemos, a saber la oración recogida por la Didajé en sus capítulos 9 y 10 y que parece fue una de las primeras formas de plegaria eucarística.

Recordemos también la "torá" veterotestamentaria, otro modelo oracional muy próximo al de la bendición. Tiene siempre una segunda parte que dice: "y ahora haz lo que hiciste en el pasado". No olvidemos tampoco que la más primitiva eucaristía cristiana concluía con el grito del "marana tha" o "ven, Señor" como nos lo sugiere el final de la primera carta a los Corintios (1 Cor 16,22), el del Apocalipsis (Ap 22,20) y el de la Didajé (10,6).

La importancia de la petición en la oración cristiana destaca sobre todo en la oración "que nos dejó el Señor", el "Padre nuestro". Ahí no hay bendición. No empieza bendiciendo a Dios. Desde el principio es una súplica. El "santificado sea tu Nombre" significa lo que hemos indicado ya: que el Nombre de Dios sea glorificado. Santificar, glorificar y bendecir son sinónimos. Luego esa súplica se concreta en pedir que venga el Reino. El Reino, pues, no es para el "Padre nuestro" objeto de acción de gracias sino de petición. No es algo presente sino futuro. No es don realizado sino promesa pendiente.

Digamos para acabar que la bendición bíblica, a través de este fragmento suyo suplicante, tiene una eficacia. Mueve a Dios a actuar porque Dios ha querido que colaboremos con Él a través del compromiso en la vida y a través de la oración. Somos sus colaboradores, copartícipes, corresponsables en el devenir histórico y en la historia salvífica. De ahí que la bendición humana participe de la eficacia de la bendición divina. Tiene una semejanza con ella. De ahí la trascendencia y la importancia del bendecir.

La omnipotencia divina está ahora compartida. En cierto modo está "relativizada". Ocupa un lugar intermedio como "retraída". Al ser hermanos del Hijo Unigénito devenimos partícipes de su fuerza y poder. El misterio de la impotencia y de la omnipotencia pasa por ahora tanto por Dios como por los hombres a través del misterio del Hijo humanado. Somos corredentores con el Redentor en cierto modo único. Y esta es una de las paradojas de la fe que la teología y la espiritualidad deberían escudriñar. De hecho se ha hablado en el pasado de la omnipotencia suplicante.

La plegaria bendicional hace realidad y vida en el creyente la "synergia" teándrica del Cristo resucitado. En la iglesia se encarna por ella la comunión mística de las nupcias del Cordero (Ap 19,7; 21,9).

En conclusión: el bendecir incluye el alabar, el recordar y el pedir. Por tanto no es sólo expresión de gratuidad. Es decir, no sólo se manifiesta en la acción de gracias por las gracias recibidas. No sólo se contempla por él el don concedido. No se remansa dentro de él la oración en el gozo ante la dádiva pretérita o presente. Además de todo esto se pide con vehemencia y fe lo que aún no se ha cumplido de la redención, a saber: la liberación del oprobio y de la angustia en que viven tantas hermanas y hermanos.

La plegaria eucarística no debe producir la impresión de que estamos salvados y que vivimos en el mejor de los mundos. (Este es el error llamado presentismo). Y la súplica que encierra su última parte no debe quedar reducida, como ahora, a pedir por el papa, el obispo, los difuntos. Es este un eclesiocentrismo que mutila la vastedad de la redención, del mundo irredento, del holocausto actual vivido por los miles de crucificados. Tampoco debe quedar reservado el mencionar todas estas realidades sólo para la oración de los fieles. Pertenece tal mención, como hemos visto, a la entraña de la bendición o anáfora eucarística.

Ciertamente la bendición es un expresar la gratuidad que caracteriza el mundo de la fe, pues bendecir es reconocer en todo momento que la salvación bien en cuanto recibida, bien en cuanto esperada es un don de Dios. También es un manifestar que la colaboración nuestra es fruto de nuestra libertad pero en cuanto movida por la acción divina.

Sin embargo no se queda la bendición en contemplar lo ya acaecido de la historia salvífica. Pide a Dios y reclama de Dios acabe de realizar sus promesas para que así se cumpla su voluntad y se transforme el mundo en el Paraíso que Él desea. Pide nos dé ánimos para colaborar con su designio liberador y así nosotros nos comprometamos a fondo con la causa del Reino.

La gratuidad pasa por nuestro compromiso, y por el futuro del Dios en de-venir, es decir, que está viniendo al mundo hasta la llegada de la parusía (Ap 1,8). La bendición expresa, pues, tanto la gratuidad (gracia y gratitud) como la indignicia y el compromiso.

IX

Sobre las objeciones que algunos hacen a la oración de petición¹² podemos decir lo siguiente, apoyándonos en los datos anteriores.

La persona creyente, la comunidad orante que se expresa a través de los textos sálmicos, litúrgicos, eucarísticos... no tiene dificultad en pedir. Une siempre alabanza y súplica. Lo atestiguan las principales oraciones judías, a saber: el *Birket ha-mazon*, el *Kaddish* y el *Shemoné-esréh*. Lo mismo muestra el Salterio. las dos terceras partes de los salmos son peticionales.

El caso más decisivo es el Padre Nuestro que consta exclusivamente de peticiones (siete según los Padres y seis, según los exegetas, —en la versión de Mateo—). Aquí lo irónico es que los Padres han considerado esta oración como la quintaesencia de la especificidad de la fe cristiana (es lo que se le entrega al catecúmeno, junto con el Credo, cuando va a ser bautizado y a entrar en la Iglesia). Pues bien, ese texto es, en su núcleo esencial, una sencilla cita del cuerpo central del *Kaddish* y del *Shemoné-esréh* judíos.

El secular prejuicio cristiano antijudío ha impedido ver casi durante veinte siglos este hecho tan palmario y tan significativo. Si se hubiera leído a san Mateo más desapasionadamente no se habría caído en este error tan craso. Unos versículos antes de proponer Jesús el Padre nuestro como modelo de oración (Mt 6,9-13) ha dicho: "No pensáis que he venido a abolir las enseñanzas de la Ley... No he venido a abolirlas sino a llevarlas a su plenitud" (Mt 5,17).

No se olvide tampoco que en estos pasajes cardinales del Sermón del Monte, Mateo está ofreciendo lo que él considera la quintaesencia de la enseñanza de Jesús. Pues bien, para acabar de remachar esta " < A < 90" jesuánica sobre lo que es el núcleo más auténtico de la oración cristiana, a saber, la petición, sitúa el famoso "logion": "pedid y recibiréis..." que en su primera parte repite tres veces la necesidad de la súplica y, en la segunda, otras dos (Mt 7,7-12).

Como dicen los mejores comentaristas actuales de Mateo, estas palabras de Jesús son eco sencillo de lo que reiteradamente proponía la tra-

¹² Así A. Torres Queiruga en *Recuperar la creación* (Santander 1997).

dición judía ya desde el Primer Testamento o Biblia hebrea —no hay sino recordar a Is 49,15; Jer 29,12...; Job 22,27; Sal 50,15, etc.—¹³.

Las objeciones contra la oración de petición son las siguientes. Dios conoce perfectamente nuestros problemas y está en medio de nuestra vida, a nuestro lado. (No hay pues que informarle de ellos ni llamarle para que se nos acerque). Este es el primer punto.

El segundo punto es: Dios no está pasivamente junto a nosotros, sino activamente en nosotros, dinamizándonos continuamente, sin interrupción, con su bondad, omnipotencia, sabiduría. No hay pues que convencerle de que nos eche una mano de vez en cuando: nos la está echando siempre.

Orar pidiendo, remacha la objeción, es ignorar todo esto. Es desconocer al verdadero Dios, al Dios cristiano. Es tener una idea tefsta de Dios (un Dios lejano, distante, desinteresado del mundo). O equivale a no vivir confiadamente esta realidad que nos descubre la fe. Es en el fondo una falta de fe.

Pienso que esta descripción de la oración de petición no responde adecuadamente a su estructura interna ni a su dinamismo profundo. No recoge propiamente su peculiaridad. Es demasiado simple decir que en ella se pretende informar a Dios de nuestros problemas, llamarle y convencerle de que nos ayude. El que ora pidiendo, lo hace, en primer lugar, para expresar su indigencia concreta, real. Esa oración es la expresión de la contingencia o creaturidad pero tal como se la vive en esta historia concreta, a saber, en forma de injusticia, dolor, sufrimiento, violencia.

Por un lado, el creyente conoce el designio de Dios sobre la creación como un designio de vida, de dicha, de plenitud. Lo conoce por diversas experiencias tenidas a lo largo de su existencia. También lo siente interiormente porque lleva grabada en su corazón la imagen del Dios bueno, fuente de felicidad y amor.

Pero por otro lado ese mismo creyente percibe una cadena de hechos que van en contra de tal designio. Dios se le oculta. Ciertamente el orante sabe que el responsable del mal es, suele ser, la persona humana. Pero Dios ¿no puede hacer nada en tal situación? Ante ese silencio aparente y oscurecimiento de Dios surge el grito del creyente. Pide que Dios se manifieste, que se realice su designio vivificante.

¹³ Cf. U. Luz, *El evangelio de san Mateo* (Salamanca 1993) 537-544.

A la vez que expresa esa indigencia concreta suya, manifiesta una confianza apoyándose en las experiencias pasadas de su vivencia del Dios Padre-Madre. Pero en cuanto que ahora está experimentando un Dios que le rebasa, "completamente Otro", que rompe sus esquemas humanos, que no entiende, que parece impotente ante el mal o no suficientemente Bueno, Sabio... para evitarlo, pide, suplica, insta, reclama, lanza quejas, lamentos... La experiencia de Dios en cuanto "fascinatum" le lleva a la alabanza pero la experiencia de Dios en cuanto "tremendum" (que no significa propiamente terrible sino "completamente otro") le lleva a la petición.

En ese choque de experiencias predomina la del Dios Sabio, Padre... Por eso orar confía en que lo que está por venir sea vida y no muerte; sea justicia y no opresión. Entonces lo que pide es un futuro distinto del presente angustiante. Su oración le lleva hacia el porvenir de Dios y de la humanidad, de su humanidad. Al pedir está diciendo que confía en que ese futuro inexistente aún sea un día existencia real, presente, actualidad a través del don de Dios, Señor del tiempo, luego del ayer, del hoy y del mañana.

Podríamos decir que la oración suplicante comienza con una queja; una queja que es pregunta, lamento, añoranza, protesta. Quizá su mejor formulación es: ¿dónde está Dios? Increíblemente hallamos esas palabras en el salmo 115 y en los labios del judío de Auschwitz que ve agonizar a un adolescente colgado de la horca (según cuenta L. Wiesel en "La noche"). ¿Cómo es posible que esté ahí el Dios liberador? Sin embargo, otro judío piadoso responde, según el mismo relato de Wiesel: ahí está Dios.

¿Cómo resolver la paradoja o la contradicción? Ya hemos dado antes un inicio de respuesta: el Dios que está ahí, en las víctimas de la historia, es el Dios "impotente" que deja espacio libre a sus creaturas. Pero también hemos dicho que ese Dios "impotente" sigue manteniendo su "omnipotencia" que realiza de un modo distinto al enseñado por una teodicea racionalista ("Mis caminos no son vuestros caminos": Is 55,9. "Eres un Dios escondido": Is 45,15. "Su verdad es inexcrutable, insondable": Is 40,28).

Nuestra fe en esa "omnipotencia" es la que nos permite o nos hace pasar de la oración de queja a la de petición: que un día dejen de triunfar los verdugos sobre sus víctimas, que un día se manifieste plenamente la

liberación querida por Dios pero por ahora ausente de nuestra historia actual.

Cada vez somos más consciente de que "estamos salvados solo en esperanza" como enseña Pablo en Romanos 8,24. Por eso comenta él: "la creación entera está gimiendo... y también nosotros... gemimos en nuestro interior suspirando... porque Dios libere nuestra persona" (Rom 8,22-23). Este gemido ¿no halla su mejor cristalización en la súplica? Nuestra oración, a partir de tal situación, es inevitablemente una plegaria movida por la esperanza, por el sentido de futuro, por el aguijón de la indignancia histórico-salvífica.

Nuestro Dios no es el Dios de los filósofos, el de la lógica tefsta sino, como decía Pascal, es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de los Patriarcas que "esperaron contra toda esperanza" (Rom 4,18) y lucharon a brazo partido, en medio de la noche, con Dios (Gn 32,25). Eso quiere decir que oramos no sólo para dar gracias porque todo está bien, claro, "bajo control" sino por todo lo contrario; es decir, oramos para que todo un día esté bien, claro, luminoso.

Vivimos más la muerte que la resurrección (Rom 6,1-10. Pero confiamos en que de la muerte Dios puede hacer nacer la vida; que de un presente letal puede hacer emerger un futuro imprevisible de cambio y renovación. Es la esperanza pascual que nos comunica el Cristo resucitado. Pues bien, eso es lo que expresa la oración de petición: la esperanza (ansia, impaciencia, angustia) de un amanecer como el del Sábado de Gloria que se puede, se debe anticipar, siquiera modestamente, en tantas tardes de Viernes Santo.

Acabemos rememorando el testimonio de la oración personal de Jesús "con el que hemos sido llamados a vivir en comunión" (1 Cor 1,9) — "comunión de padecimientos" (Flp 3,10)— y de resurrección futura (Rom 6,58). Jesús confía en que el Padre le va a conceder la llegada del Reino antes de su muerte. Ese parece el sentido de las palabras que dice en la Última Cena: la próxima vez que celebremos de nuevo la Cena pascual, habrá llegado el Reino (Lc 22, 1; Mc 14,25; Mt 26,29). Jesús pensaba que la llegada del Reino es inminente. Su muerte no era inevitable. Tal es la interpretación de algunos escrituristas como la de U. Luz en el comentario antes citado. Por eso su triple anuncio de que moriría y resucitaría parece una profecía "ex eventu".

Así se comprende su profundo desengaño o el terrible descubrimiento de su "error" cuando se encontró encarcelado, condenado a muerte y

crucificado. ¿Qué tenía que ver esa realidad tan cruel e injusta con el designio amoroso divino?

Ese estado de ánimo es el que expresa su oración en la cruz. Ni siquiera es una súplica, una petición. Parece como si no pudiera llegar ahí. Es simplemente una queja dirigida a Dios surgida desde lo más hondo de su desolación. "Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?". Jesús recita el comienzo del Salmo 22 (v. 2). Lo hace al pie de la letra. Ni siquiera denomina Padre a Dios como hiciera al orar en la noche de Getsemaní (Mc 14,36; Mt 26,42; Lc 22,42).

En realidad esta plegaria equivale a la fórmula "¿Dónde está Dios?" Jesús no siente a Dios a su lado. Se siente como maldito. Tal era la opinión corriente entonces sobre los crucificados (Gál 3,13; Dt 21,23). El Mesías se siente como dejado de la mano de Dios. ¿Dónde ha ido su Dios? ¿Dónde está su Dios? Los otros dos evangelios, el de Lucas y el de Juan, suprimen este "logion" oracional de Jesús. ¿O son sus comunidades, sus tradiciones las que ejercen esta "censura"? ¿Les parecía un texto demasiado fuerte?

En todo caso, una teología de la oración cristiana debe encontrar en esta plegaria un eje muy central de su reflexión. Es la última palabra del Jesús histórico, la palabra final que concluye toda su vida terrena, todo su hablar humano prepascual. Más, es según Marcos y Mateo, la única palabra que pronuncia en la cruz. De ahí su relieve fundamental y decisivo.

Se trata de una oración que ni es alabanza, ni bendición ni petición. Es una oración de queja, lamento y protesta. Es una plegaria que se sitúa justamente en el extremo contrario de la que pone en sus labios, para ese momento, Lucas y que expresa conformidad, aceptación: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23,45). Son palabras que citan muy directamente el salmo 31 en su versículo 6.

La teología que subyace al evangelio de Marcos posee un fuerte carácter dialéctico. Rompe la armonía de una relación fácil entre Dios y Jesús, entre el Padre y la humanidad, entre la historia salvífica y la historia humana. Una oración serena, equilibrada, difícilmente tendrá aquí su apoyo o justificación.

La misma presentación de la resurrección (en la primera versión de Marcos 16,1-8) incide de nuevo en esta dinámica de contradicción y tensión. No hay ninguna aparición del Resucitado. No hay alegría sino "temblor y temor" (Mc 16,8) y no hay un anuncio explícito de la resu-

rrección porque las mujeres están atenazadas por el miedo (Mc 16,8). Coexisten, pues, la salvación pascual con el dolor de la angustia.

¿No es esta la situación actual de muchos creyentes, de muchos orantes, de muchas comunidades celebrantes? ¿No debería recoger mejor esta realidad una teología y una espiritualidad de la celebración litúrgica?