

LA ORACIÓN CRISTIANA
EN PERSPECTIVA ORTODOXA:
DUMITRU STANILOAE

1. LA ORTODOXIA. CELEBRACIÓN DE LOS MISTERIOS Y ORACIÓN

1.1. ¿Qué es la Ortodoxia?

Cuando uno se asoma a la Ortodoxia desde cualquier otra confesión cristiana –en nuestro caso, el catolicismo– tiene la sensación de entrar en otro mundo. Más aún, parece que se ha difuminado la frontera entre lo natural y lo sobrenatural, parece que el cielo está más cerca de la tierra. La misma Tradición, invocada precisamente por la Ortodoxia como principio fundamental, lejos de ser un lastre, no sólo nos invita a la acción de gracias por el pasado y al goce del presente, sino que también nos lanza al futuro escatológico de la nueva Jerusalén.

La Ortodoxia aparece así como una especie de revulsivo frente al positivismo cientificista de la era de las tecnologías y un antídoto contra el aburrimiento cristiano, no porque ella suponga en sí ninguna novedad, sino porque permite más bien profundizar y echar raíces, y así descubrir el verdadero sentido de la fe. Desde los comienzos del movimiento ecuménico, y muy especialmente desde el concilio Vaticano II, ha habido un descubrimiento y enriquecimiento mutuo entre las distintas confesiones cristianas. En cuanto a la perspectiva católico-ortodoxa, hay muchos puntos de vista comunes, ya

que incluso hay muchos católicos que celebran y viven su fe mediante el llamado rito oriental. Estas páginas quieren contribuir a que siga haciéndose realidad aquella feliz expresión de Juan Pablo II, que recientemente el papa Benedicto XVI también ha retomado: la Iglesia ha de respirar con los dos pulmones, el de Oriente y el de Occidente¹.

1.1.1. La Ortodoxia como experiencia

La Ortodoxia, por tanto, no es una doctrina o un conjunto de normas, sino que es ante todo y sobre todo una forma de vida como repuesta a Dios. A través de esta respuesta, la Iglesia prolonga la repuesta de los primeros siglos, pero es que además se convierte en un camino religioso que hace al hombre más humano. De hecho, para la Ortodoxia, lo fundamental es la comunión con Dios, la deificación, hasta tal punto de que el sentimiento de lejanía de Dios es absolutamente extraño al pensamiento ortodoxo².

La Ortodoxia es esencialmente “experiencia de Dios”. Porque hemos visto la luz verdadera, la Ortodoxia ofrece su teología de la experiencia, que se complementa con su teología apofática, el ver en el no-ver. Todos los pueblos son invitados a adorar a la Divinidad Trihipostática, al Padre, y al Hijo y al Espíritu Santo, que ofrece al hombre el camino de la redención y la deificación: “Como Dios, Yo estaré unido con vosotros como dioses”. En las Grandes Vísperas de Pentecostés, el Himno trinitario del *Pentekostarion*, proclama esta verdad:

“Venid, todos los pueblos, adoremos a la divinidad en tres Personas: el Hijo en el Padre con el Espíritu Santo. El Padre eternamente engendra al Hijo, de sola esencia y de único reinado, y el Espíritu Santo existe en el Padre, glorificado con el Hijo: un poder, una esencia, una divinidad. Todos te adoramos diciendo: Santo Dios, que has creado todo a

1 BENEDICTO XVI, *Homilía en el funeral del cardenal T. Spidlik* (20 de abril de 2010), en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100420_esequie-spidlik_sp.html, citado 1 de junio de 2010.

2 Cf. M. A. COSTA DE BEAUREGARD, “Le témoignage de l’Église orthodoxe aujourd’hui”, en Íd., *Dumitru Staniloae. “Ose comprendre que je t’aime”*, Paris 2008, 35-41.

través del Hijo cooperando el Espíritu Santo; Santo Rey, a través de quien hemos conocido al Padre y el Espíritu Santo ha venido al mundo; Santo Inmortal, Espíritu consolador, que procede del Padre y reposa en el Hijo. ¡Gloria a ti, Santísima Trinidad!”.

Esta experiencia de comunión con Dios es también experiencia de comunión en la Iglesia y sus misterios, y muy especialmente en la eucaristía, que como preludio del cielo marca el rasgo escatológico fundamental de la teología ortodoxa³. Por eso, un teólogo ruso y erudito de fama universal como Pavel Florensky escribe lo siguiente respecto a esta “experimentabilidad” necesaria de la Ortodoxia:

“Se cuenta que en el extranjero se aprende a nadar utilizando aparatos extendidos sobre el suelo. Exactamente de la misma manera se puede ser católico o protestante –según las instrucciones que se dan en los libros y sin ningún contacto con la vida– en el propio gabinete de trabajo. Pero, para ser ortodoxo, hay que zambullirse de lleno en la Ortodoxia, hay que comenzar a vivir ortodoxamente, no existe ningún otro camino”⁴.

Los tres pilares fundamentales de la Ortodoxia son la Biblia, la celebración de los misterios de la fe y los escritos de los Padres. Se configura así una cosmovisión necesariamente diferente a las demás confesiones cristianas. El complicado entramado de relaciones de la espiritualidad ortodoxa revela una convicción profunda: la presencia absoluta de Dios en todo cuanto acontece en nuestra vida. La Ortodoxia se configura así de forma parecida –aunque, al mismo tiempo, radicalmente diferente– a las comunidades católicas de las iglesias nacientes de Asia, América y África, a las que el profesor norteamericano Ph. Jenkins ha definido como el próximo cristianismo. “Esos nuevos católicos viven un cristianismo que Jenkins describe como muy cercano al del Nuevo Testamento, en cuanto a sensibilidad: el mundo sobrenatural es tan real como el natural, Jesús posee un poder divino para curar las heridas de la vida, se respeta la autoridad y nadie

3 Cf. K. CH. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, Salamanca 2002.

4 Citado en *ibid.*, 27.

aboga por una Iglesia «democratizada» (sea cual sea el significado del término)⁵.

1.1.2. La Ortodoxia como amor a la belleza

Un rasgo fundamental de la Ortodoxia es su relación con la belleza. De hecho, la espiritualidad ortodoxa se define muchas veces a sí misma como “amor a la belleza”. No es extraño que haya sido el alma rusa del gran escritor Dostoyevsky quien planteara al mundo moderno la siguiente e incisiva pregunta, que la ficción literaria pone en boca de un idiota:

«¿Es verdad, príncipe, que dijisteis un día que al mundo lo salvará la belleza? Señores –gritó fuerte dirigiéndose a todos–, el príncipe afirma que el mundo será salvado por la belleza... ¿Qué belleza salvará al mundo?»⁶.

La respuesta de la Ortodoxia a esta pregunta es bien sencilla. La bondad expresa la verdad y Cristo es la Verdad en persona, él es la Belleza. Él es la Verdad que resplandece de belleza en el ser humano⁷. De ahí la importancia de los iconos, no como experiencia únicamente estética, sino como ventanas al infinito, ventanas al Reino de Dios, a través de cuya veneración podemos adorar al Dios vivo y verdadero y a su imagen perfecta, Jesucristo, así como recordar también a la Madre de Dios y a los santos⁸. Según el teólogo ruso L. Ouspensky, especialista en teología de los iconos, en ellos resplandece la belleza potencial de la creación⁹. Estos iconos llenan especialmente las iglesias ortodoxas, en las que nada ha sido dejado a la improvisación. De medianas dimensiones, tienen, en su forma ideal, tres ábsides, destacando el iconostasio, especie de biombo en tres cuerpos y ricamente decorado, que separa el santuario de la nave.

5 G. WEIGEL, *Cartas a un joven católico*, Madrid 2006, 250.

6 F. DOSTOIEVSKY, *El idiota*, p.III, cap.V.

7 Cf. M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*,¹⁶⁷.

8 Cf. J. A. MCGUCKIN, “The Holy icons: Doors to the Kingdom”, en ÍD., *The Orthodox Church. An introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*, Oxford 2008, 354-379.

9 Cf. K. CH. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, 125.

Este amor a la belleza, propio de la tradición ortodoxa, se observa también en la calidad poética de su liturgia, en la que las palabras humanas intentan nombrar a la Palabra. Lo mismo vale para el teólogo y la teología, pues de hecho el teólogo es un entusiasta del Espíritu Santo: en toda época, los verdaderos teólogos han sido también poetas de la liturgia (cf. por ejemplo San Juan Crisóstomo o San Basilio)¹⁰.

No es extraño tampoco que la más famosa recopilación de textos de los Padres que se usa en el mundo ortodoxo se llame precisamente *Filocalía*, es decir, amor a la belleza. En ella aparecen textos de los Padres del desierto, de los grandes Padres de la época dorada, de la tradición bizantina y, muy especialmente, de la tradición hesicasta de San Gregorio Palamás.

En la relación entre Ortodoxia y belleza, hay que subrayar también que el ser humano se hace bello cuando es auténtico. La belleza es santidad y es la imagen de la humanidad renovada. El bien embellece, mientras que el pecado afea. El rostro humano puede ser iluminado como un icono. Unido a Dios, que es la fuente de toda belleza y de toda bondad, el ser humano en su totalidad, su cuerpo, su alma, su inteligencia, se hace bello. Ésta es la belleza de los santos, la belleza de la palabra teológica y la belleza de las acciones de Cristo, que continúan en la acción litúrgica¹¹.

1.1.3. La Ortodoxia como diversidad en la uniformidad

Por último, hemos de decir una palabra sobre la conjunción entre uniformidad y diversidad en la Ortodoxia. La propia configuración eclesial y la existencia de patriarcados, Iglesias autocéfalas y autónomas en comunión, han posibilitado por una parte los rasgos comunes de la tradición ortodoxa, pero también la pervivencia de distintas tradiciones. La Iglesia ortodoxa no es una Iglesia monoforme, sino una comunión de Iglesias hermanas que está unidas por la misma fe y los sacramentos. De hecho, la actual configuración de la Ortodoxia es el resultado de combinar la antigua estructura

10 Cf. M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 167.

11 Cf. *ibid.*, 167-168.

de los patriarcados con la noción medieval y moderna de Iglesia nacional¹².

La moderna Iglesia Ortodoxa se identifica de manera muy especial con la tradición “bizantina”, en la que siempre se ha visto una continuidad histórica con la fe de los apóstoles, si bien algunos historiadores ponen en entredicho la existencia de esta corriente fundamental. La bizantina es una tradición importante y consistente, que desde el punto de vista teológico incluye a los Padres de la Iglesia griega del siglo IV, la cristología de Cirilo de Alejandría y las síntesis de Máximo el Confesor y de Gregorio Palamás¹³.

Otras tradiciones y configuraciones son las Iglesias monofisitas, a las que se empezó a denominar así a partir del concilio de Calcedonia, para diferenciarlas de las que aceptaron dicho concilio (año 451). A lo largo de los siglos se han configurado en diversas tradiciones y ritos (armenio, antioqueno, copto-etíope, asirio-caldeo). Por su parte los “ortodoxos” calcedonenses se han multiplicado en las tradiciones eslavas (Serbia, Bulgaria, Rumanía, Rusia, etc.), y también las Iglesias en la diáspora, como la actual Francia (con su importante centro teológico de S. Sergio). No podemos olvidar, por último, a la Iglesia ortodoxa norteamericana que, a pesar de su juventud, intenta ganarse un puesto por derecho propio en el reconocimiento mundial del mundo ortodoxo¹⁴.

Esta uniformidad en la diversidad, sin embargo, también supone problemas. El hecho de que la Iglesia ortodoxa no sea unitaria, ni tenga un centro permanente de autoridad o comunión, significa que en la práctica está abierta a enormes dificultades de jurisdicción, a la dificultad de tomar acuerdos en el campo ecuménico o en la propia disciplina interna de las Iglesias, al riesgo incluso de que se produzcan cismas y separaciones en su mismo seno¹⁵.

12 Cf. A. NICHOLS, *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, London 1999, 4-10.

13 Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, Madrid 2003, 9-10.

14 Cf. J. A. MCGUCKIN, “The Organization of the Orthodox Churches from Medieval to Modern Times”, en *Íb.*, *The Orthodox Church*, 24-89.

15 Cf. A. NICHOLS, *op. cit.*, 5-6.

1.2. Oración, liturgia y sacramentos en la Ortodoxia

La Ortodoxia tiene una fina sensibilidad para la celebración litúrgica, pues en ella se experimenta con especial fuerza la presencia del Dios uno y trino. La *orto-doxia* es sobre todo *doxo-logía*. En la mentalidad occidental predomina en general una comprensión voluntarista del culto divino –véase el imperativo: “¡Oremos!”–, mientras que para la comprensión oriental, no somos nosotros quienes celebramos el culto divino, sino que nos adherimos a él, al acto de culto que ya se está celebrando en el cielo¹⁶. De ahí que la liturgia ortodoxa sea sinónimo de celebración, al mismo tiempo espléndida y compleja, simbólica y suntuosa¹⁷. Es el Espíritu Santo –su invocación y su acción conforman todo el mundo sacramental– quien sintoniza el corazón de los creyentes y permite que éstos asciendan por el camino de la divinización hasta la plena realización de la humanidad en la Jerusalén celestial. De ahí que la celebración de los misterios de la fe sea una antesala del cielo.

La Ortodoxia nunca se ha preocupado por hacer una distinción tan neta como la del septenario sacramental católico, y mucho menos una reducción drástica del número de sacramentos como en la confesión protestante. Para la teología ortodoxa, “la práctica de los «misterios», su realización, tiene prioridad sobre la reflexión acerca de los mismos”¹⁸. La creación entera está henchida de Dios, y en la celebración litúrgica esta gravidez puede percibirse con mayor fuerza. En cualquier caso, hay un cambio de terminología que es bien significativo, prefiriendo la etimología griega a la latina. El mundo ortodoxo no habla de sacramentos, sino de misterios, “aquellas realidades sobre las que se debe callar”. Este lenguaje es más cercano a la Sagrada Escritura y a los Padres, y de él se desprende una sencilla distinción entre “los grandes misterios de la fe” por un lado y “los misterios menores o bendiciones” por otro. Los primeros vendrían a ser nuestros sacramentos, mientras que los últimos serían algo así como los sacramentales, pero en un espectro más amplio y variado.

16 Cf. K. CH. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, 188.

17 Cf. S. PARENTI, “Espíritu y desarrollo de la liturgia bizantina”, en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias orientales*, Madrid 2000, 313.

18 K. CH. FELMY, *op.cit.*, 236.

A través de todos estos misterios, se desarrolla el ciclo de la vida, de tal forma que el creyente puede acceder al cumplimiento escatológico del Reino de Dios en el Cuerpo de Cristo. En efecto, la posibilidad de “ser en Cristo”, de “participar” en la vida divina, que es el estado natural de la humanidad, se manifiesta especialmente en los misterios de la Iglesia. Pero los misterios de la fe no son actos aislados, sino aspectos del único misterio de la Iglesia, en el que Dios comparte su vida divina con la humanidad, redimiendo al hombre del pecado y de la muerte y derramando sobre él la luz y la gloria de la humanidad¹⁹.

Al igual que la Iglesia católica romana, la Iglesia ortodoxa enumera siete grandes misterios, designando así las acciones que también la Iglesia católica romana denomina sacramentos²⁰. Dado que la Iglesia, comunidad divino-humana (teándrica) de los bautizados, es el misterio central, en la experiencia cristiana ortodoxa se reconocen los tres grandes misterios de la iniciación cristiana: bautismo, crismación (confirmación) y eucaristía (cena mística). Entre los grandes misterios están también los dos misterios de curación (la gran unción o las siete unciones) y conversión o sanación. Por último, los dos grandes misterios referidos a la vocación cristiana (sagradas órdenes y matrimonio)²¹.

Durante muchos años, y todavía hoy para algunos autores, los oficios de funeral de un cristiano y el ritual de profesión de monjes y monjas eran considerados “misterios”. Junto con otros ritos de bendición, consagración y santificación, celebrados por la Iglesia ortodoxa con regularidad, tienen el carácter de misterios porque están llenos del poder renovador de la gracia de Dios. En esta misma línea se sitúan tradiciones tan queridas para los creyentes ortodoxos como los diversos usos del agua bendita, el óleo consagrado, la colocación en el hogar de iconos bendecidos y el ofrecimiento de incienso y candelas a los mismos... Todo esto significa la humilde y cotidiana presencia del Señor de la gracia, que

19 Cf. J. MEYENDORFF, “Teología sacramental: el ciclo de la vida”, en ÍD., *Teología bizantina*, 353-370.

20 Cf. K. CH. FELMY, *op. cit.*, 236.

21 Cf. J. A. MCGUCKIN, “Greeter and Lesser mysteries”, en ÍD., *The Orthodox Church*, 277-282.

sirve a nuestras necesidades con una intimidad especialmente cercana²².

No podemos terminar este apartado sin referirnos a la eucaristía, misterio central de la fe. Hasta tal punto la Iglesia ortodoxa vive de la eucaristía y hace experiencia de ella, que en los movimientos de renovación eclesiológica del siglo XX se llegó a la formulación de la expresión, ya famosa, de ecle-siología eucarística, con toda una escuela cuyas figuras más relevantes han sido Bulgakov, Afanasiev o Zizioulas²³.

El culto divino más importante de la Iglesia ortodoxa es, por tanto, la celebración de la eucaristía. La Ortodoxia se refiere a ella como la Divina Liturgia, el paradigma, la *hipóstasis* de cualquier otro culto o liturgia. La eucaristía es así la liturgia de la Iglesia, la realización del misterio de la asamblea del pueblo sacerdotal de Dios, acentuándose su dimensión cósmico-escatológica. La eucaristía es el sacrificio incruento por el que comulgamos en los misterios santos de Cristo, “porque el Rey de reyes y Señor de señores viene para ser sacrificado como manjar a los creyentes”²⁴.

La celebración eucarística dominical y festiva es la principal expresión del rito ortodoxo. La Divina Liturgia se organiza en tres momentos: a) *Prótesis* o preparación ritual del pan y del vino; b) *Liturgia de la Palabra*, al término de la cual se despide a los catecúmenos y c) *Liturgia de la Eucaristía*. El formulario habitualmente utilizado es el que se conoce como de San Juan Crisóstomo, aunque diez veces al año se utiliza otra tradición, atribuida a San Basilio. La diferencia entre ambas es mínima, sólo difieren en algunas de las oraciones secretas, en el himno llamado *troparion* y en tres palabras en la consagración de los dones. Los miércoles y viernes de Cua-resma se celebra un servicio de comunión llamado “Liturgia de los Dones presantificados”, pues la comunión se recibe de

22 Cf. J. A. MC GUCKIN, “The lesser blessings of the Church”, en *ibid.*, 335-336.

23 Cf. “... Y a todos nosotros, los que participamos de un solo pan y de un solo cáliz, únenos en la comunión del Espíritu Santo». La experiencia de la Iglesia en la eucaristía”, en K. CH. FELMY, *op.cit.*, 207-234.

24 Himno para la entrega de las ofrendas en la liturgia de san Basilio en el sábado Santo. Cf. *ibid.*, 258-294.

lo consagrado el domingo precedente. Los demás días son alitúrgicos²⁵.

De igual forma que los grandes misterios de la fe constituyen el ciclo de la vida, en la divina liturgia es el año litúrgico el que permite comulgar en los misterios del mismo Cristo. En la Ortodoxia, el año litúrgico comienza con el domingo de Pascua, que proyecta el tiempo pascual durante ocho domingos, hasta la celebración de Pentecostés (VIII Domingo de Pascua) y la Fiesta de todos los Santos (IX Domingo de Pascua). La Pascua viene a su vez preparada por una Cuaresma de nueve semanas (tres de pre-cuaresma y seis de Gran Cuaresma). El ciclo de fiestas y memorias obligatorias comienza el 1 de septiembre, antiguo año nuevo bizantino, y termina el 31 de agosto. Los demás domingos y días feriales también tienen sus oficios propios²⁶.

Se ha dicho que uno de los rasgos de la Ortodoxia es su constitutivo conservadurismo. Esto se deja ver también en la celebración y en el lenguaje litúrgicos. La intención declarada de la tradición bizantina fue mantener el estado de las cosas, de tal forma que las estructuras básicas de la liturgia no se han modificado desde los primeros siglos del cristianismo e, incluso a día de hoy, conservan las formas que adquirieron en el siglo IX. Esto ha tenido su parte positiva, pues este conservadurismo ritual sirvió como instrumento para preservar la primitiva *lex orandi* cristiana, que con frecuencia se había interpretado en el contexto de un simbolismo platónico o de carácter moralizante. Por otra parte, andando el tiempo, autores como Nicolás Cabasilas y los teólogos hesicastas del siglo XIV reafirmaron el primitivo realismo sacramental de la teología litúrgica, haciendo impensables fenómenos como por ejemplo la negación y reducción sacramental de la Reforma protestante²⁷.

Si tuviéramos que definir el genio litúrgico ortodoxo, nos quedaríamos con su objetivismo: la tradición reconoce la objetividad de las realidades eternas, la importancia y eficacia

25 Cf. THE STAVROPEGIC MONASTERY OF ST. JOHN THE BAPTIST, *The Orthodox Liturgy*, New York 1982.

26 Cf. S. PARENTI, *art.cit.*, 318

27 Cf. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, 371

expresiva de los signos utilizados, el papel de cada uno de los bautizados en la celebración. No hay ninguna consideración jurídica o formal que pueda ensombrecer el dinamismo y la libertad de los misterios de la fe, pero al mismo tiempo nada se deja a la improvisación. Por otra parte, la oración litúrgica bizantina es siempre solemne, incluso en los días feriales, pero esta solemnidad no impide que el creyente ortodoxo se sienta en su iglesia y en su liturgia como en casa. En definitiva, se podría afirmar que muchos de los puntos todavía pendientes de la reforma litúrgica católica posterior al concilio Vaticano II son una realidad de siempre en la Ortodoxia²⁸.

Es legítimo preguntarse, sin embargo, si la situación actual de la liturgia y celebración ortodoxas no apuntan hacia una posible reforma. Dentro de la Ortodoxia hoy se dan diferentes tendencias. Así, la iglesia de Grecia se siente a disgusto con algunos aspectos obsoletos del culto, mientras que la liturgia de la Iglesia rusa se mantiene inamovible. Si hace cuarenta años, Alejo I, patriarca de Moscú y de toda las Rusias, declaraba que “nuestra principal ocupación es la celebración de la divina liturgia”, su segundo sucesor, Alejo II, advertía ante los obispos rusos en 1994 de “un problema que inquieta actualmente a sacerdotes y laicos en nuestra Iglesia. Se trata de cómo hacer accesible a nuestros contemporáneos, en una perspectiva misionera, la vida litúrgica y las formas de cultura eclesial ortodoxa en general”²⁹.

El mundo litúrgico ortodoxo corresponde bajo muchos aspectos al código expresivo de una sociedad agrícola tardo-medieval. Las eucologías y oraciones litúrgicas contemplan casi exclusivamente las necesidades de este tipo de sociedad, que no es evidentemente la sociedad actual, ni los problemas propios de grandes ciudades como Moscú y Nueva York, Sofía, Roma, Atenas y París. El tiempo dirá si los proyectos de renovación interna son de Dios o no. Y el Occidente cristiano podrá contribuir a ello si en lugar de presentar una visión unilateralmente idealizada de la Ortodoxia, propicia un diálogo verdadero en busca de la unidad real de las iglesias para el testimonio del mundo³⁰.

28 Cf. S. PARENTI, *art.cit.*, 341-343.

29 Citado por S. PARENTI, *art.cit.*, 345.

30 Cf *ibid.*

1.3. La oración en perspectiva ortodoxa

La diferencia entre Oriente y Occidente respecto a la comprensión de la oración no es tanto de aspectos fundamentales, sino de acentuación de determinados matices. Ya hemos visto que para los hermanos ortodoxos, orar significa orar en el Espíritu Santo, o según la feliz expresión de G. Florovsky, “estar en pie en presencia de Dios”. La oración es para la Ortodoxia no sólo una manifestación de la vida de la Iglesia, sino que desempeña un papel central y dominante. Esto se observa muy bien en la relación entre teología y oración, según al axioma clásico de Evagrio Póntico: “si eres teólogo, rezas de verdad, y si rezas de verdad, eres teólogo”³¹. La liturgia, la teología, el testimonio, la vida cotidiana, todo está transido de oración.

Como en otras confesiones cristianas, también en la Ortodoxia tenemos que diferenciar entre oración litúrgica y oración personal, oración sujeta a unas normas prescritas y oración absolutamente libre e improvisada, oración eclesial y oración individual. Pero en ambos casos es uno el agente, el Espíritu Santo, y uno el beneficiado, el ser humano, que es renovado a imagen y semejanza de Dios, avanzando por el camino de la deificación. La oración en la perspectiva ortodoxa aparece así como un camino progresivo en los tres grados que ya popularizara el Pseudo-Dioniso: purificación, iluminación y unión. “La verdadera meta de la oración, según la comprensión ortodoxa, no es el contenido de las peticiones, sino que el hombre se adentre en el espacio de lo santo, en la presencia de Dios, y se ejercite en hallarse ante Dios. Esta comprensión preservó a la oración ortodoxa de los peligros a los que está expuesta actualmente la oración en Occidente: quedar reducida a ser un medio de realizar llamamientos morales o de dar información”³². De hecho, por paradójico que parezca, cuando la oración es perfecta, cuando se ha avanzado todo en el camino de la oración, cesan incluso las peticiones, pero no la actitud de la oración³³.

31 Cf. N. LOSSKY, “Theology and Prayer: An Orthodox Perspective”, en D. S. CUNNINGHAM – R. DEL COLLE – L. LAMADRID (eds.), *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine and Life*, New York-Oxford 1999, 24-32.

32 Cf. K. CH. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, 184.

33 Cf. *ibid.*

Hay una serie de características propias de la oración ortodoxa. La primera de ellas es su radical forma comunitaria, incluso en la oración personal o en la recitación individual de las diferentes devociones. “En las historias del evangelio, Jesucristo aparece siempre rodeado de sus discípulos; por eso, un cristiano oriental espera encontrarse con el Salvador del mundo rodeado de todos aquellos que también creen en él y que obedecen fielmente sus mandamientos”³⁴. La conciencia de la herida del pecado y de su poder imprimen un carácter genuinamente penitencial a toda la oración ortodoxa. Otros rasgos son el recuerdo de la Madre de Dios y de los santos, los cánones de intercesión universal, la petición de protección y ayuda de los santos ángeles, etc.

Característica de la espiritualidad ortodoxa es el hecho de que la oración ha de ser incesante, la exigencia de la oración continua (cf. 1 Tes 5,17), que ha cristalizado en tradiciones como la invocación del nombre de Jesús y la oración del corazón³⁵. También la Liturgia de las Horas se celebra como respuesta a este anhelo de un estado constante de oración. La Ortodoxia propone para cada día un ciclo horario completo que transcurre de ocaso a ocaso y que comprende vísperas, completas, hora de la media noche, maitines, prima, tercia, sexta y nona, oficios que se complementan con las horas intermedias en los periodos penitenciales del año. El ordinario de la Liturgia de las horas se recoge en el Libro de las Horas u *Horologion*³⁶. El oficio completo sólo es recitado en los monasterios o en las catedrales, pero durante los domingos y algunos días de feria significativos, en las parroquias ortodoxas se rezan también algunas partes con la participación del pueblo santo.

El creyente ortodoxo puede así configurarse su propio plan de oración con el que dar gloria a Dios a lo largo de toda la jornada, conjugándolo con el trabajo cotidiano, que es también oración. Otras oraciones y devociones personales son el rezo del trisagio (oración trinitaria con el que se abren

34 FELLOWSHIP ON S. ALBAN AND S. SERGIUS, *A Manual of Eastern Orthodox Prayer*, London 1977, xiii.

35 Cf. ANÓNIMO, *El peregrino ruso*, Burgos 2003.

36 Cf. S. PARENTI, *art. cit.*, 318.

muchas de las horas del Oficio divino), la invocación repetida del nombre de Jesús (“Jesús, Hijo del Dios vivo, ten compasión de mí, pecador”) mientras se desgranaban las cuentas de madera de un largo rosario, la señal de la cruz hecha repetidas veces, el rezo de la doxología a la beatísima Trinidad, etc. El vasto acervo de oraciones personales, sacadas siempre del tesoro de las Escrituras y de los Padres, y el modo en que son memorizadas e íntimamente interiorizadas por la Ortodoxia, es una característica viva de la espiritualidad ortodoxa doméstica. Esta práctica proporciona un *ethos*, un ambiente de oración que envuelve al creyente y se convierte para cada uno en gracia de santificación, e incluso en fuente de bendición y consolación para aquellos con quienes el creyente se encuentra en el transcurso de un día normal³⁷.

La Ortodoxia ha retenido también la tradición viva de la importancia del método de oración. Importa cómo uno reza, no lo que uno rece. Toda oración es buena, por supuesto, pero la oración luminosa tiene que “hacerse” bien. Esto supone aspectos como la orientación de toda la vida hacia Cristo, la postura corporal, el ritmo de la respiración, la actitud de conversión, el uso de iconos o la combinación entre celebración y vigiliat y ayunos. Las tradiciones más desarrolladas y popularizadas de oración son la oración del corazón (preparar el corazón del creyente para poder recibir en él la presencia divina), que suele desembocar en la oración del nombre de Jesús a la que nos referimos antes, o la tradición *hesicasta* de San Simeón el Nuevo Teólogo y San Gregorio Palamás que ofrecen el silencio como vía primaria de divinización³⁸.

Por último, advertimos que, si uno abre un libro ortodoxo de oraciones³⁹, se ve inundado por largas composiciones, por una abundante palabrería y por una interminable concatenación de oraciones y ejercicios de piedad, elementos todos ellos que chocan frontalmente contra el pragmatismo de los cristianos occidentales. ¿Cuál es la razón de todo esto? Digámoslo otra vez: lo fundamental es la actitud de estar en

37 Cf. J. A. MCGUCKIN, *The Orthodox Church*, 346.

38 Cf. ÍD., MCGUCKIN, “Traditions of Orthodox Prayer and Spirituality”, en *ibid.*, 346-354.

39 Cf. FELLOWSHIP ON S. ALBAN AND S. SERGIUS, *A Manual of Eastern Orthodox Prayer*, London 1977.

la presencia de Dios, se trata más de una actitud integral que de palabras o actos aislados. Para el cristiano ortodoxo, lo decisivo no es captar y entender todo en el culto divino, ni percibir en su interior toda palabra leída. Lo fundamental es un corazón abierto a la divinización. En esta actitud relajada, uno puede aguantar actos de culto que duren horas enteras. Las numerosas oraciones de la Iglesia ortodoxa no son entonces la palabrería de los gentiles que Jesús critica en el evangelio (cf. Mt 6,7), sino la ejercitación de esa actitud primigenia de “hallarse ante Dios”⁴⁰.

La perspectiva escatológica, que marca tan fuertemente la Ortodoxia, se deja sentir también en su oración y en su espiritualidad, y de alguna forma recapitula toda su esencia. En efecto, “la espiritualidad ortodoxa se experimenta *sub specie aeternitatis* («desde la perspectiva de la eternidad»), y se vive como un todo, con su propia finalidad y significado, se vive como un viaje simbólico o una búsqueda espiritual, de acuerdo con los mandamientos del evangelio, mediante la apropiación personal de una viva y auténtica experiencia de la comunidad eclesial («Sagrada Tradición»), que conduce a la realidad última de la deificación (*theosis*) y de la Vida Eterna en el Reino Eterno, del que Cristo mismo es por igual Señor y Rey”⁴¹.

2. DUMITRU STANILOAE, TEÓLOGO ORTODOXO (1903-1993)

2.1. *Biografía del P. Staniloae*

El Padre Dumitru Staniloae nace el 16 de noviembre de 1903 en el pequeño pueblecito montañoso de Vladeni, en el distrito de Brasov, en la región Transilvana. Su madre era sobrina del sacerdote ortodoxo de la aldea. Allí aprende a amar a Dios y a los hombres, madurando pronto su predisposición para la verdad teológica y espiritual. Aquel contexto

40 Cf. K. CH. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, op. cit., 185-186.

41 A. GOLUBOV, “Spirituality in an Orthodox Perspective. Foreword”, en D. STANILOAE, *Orthodox Spirituality. A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*, South Canaan 2003, 18-19.

cotidiano, de fuertes tradiciones locales y profundidad religiosa cristiana, capaz de ver lo creado como transparencia y manifestación de Dios, marcará su existencia y su obra teológica⁴². De 1910 a 1916 cursará sus estudios de Primaria en la escuela confesional de su lugar de origen. Entre los años 1916 y 1922 estudia en el instituto “Saguna” de Brasov, también confesional. Son los años dramáticos de la I Guerra Mundial, pero esto no impide para que el joven Dumitru termine sus estudios con celeridad y pueda disfrutar de su primera beca de estudio.

Entre 1922 y 1927 estudia en la Facultad de Teología de Tchernovitz, becado por el arzobispo de Sibiu. En junio de este último año, obtiene la Licenciatura en Teología con un trabajo sobre *El Bautismo de los niños*. Durante 1928 realizará un curso de especialización en la Facultad de Teología de Atenas, para conocer la lengua y las tradiciones griegas. En octubre de ese mismo año presenta la tesis doctoral, titulada *Vida y actividad del patriarca Dositeo de Jerusalén y sus relaciones con los países rumanos*⁴³. En 1929 recorrerá con diversos intereses varios centros de estudio. En la Facultad de Múnich emprende estudios de bizantinología y conoce la teología dialéctica protestante. Después de estar en Berlín, profundiza en el estudio de San Gregorio Palamás en París. Por último, antes de volver a su patria, consigue en Belgrado una especialización en historia.

A partir de aquí, la vida y la obra del P. Staniloae van a discurrir ligadas por siempre a su querida Rumanía. Entre 1929 y 1947 es profesor de apologética, de historia de la Iglesia, de teología dogmática, de teología pastoral y de lengua griega en la Academia teológica Andreana de Sibiu, de la que será también rector. Era buscado y querido no sólo por su sabiduría sino también por su gran capacidad humana para acoger y tratar los problemas de todos, alumnos y profesores. Entre 1930 y 1945 es Redactor de *El Telégrafo Romano* (periódico archidiocesano) y colaborador de numerosas revistas

42 Cf. A. S. MARCUS, “Padre Dumitru Staniloae: Trattati biografici e bibliografici”, en D. COGONI – C. CRISAN – A.S. MARCUS, *Il genio teologico di Padre Dumitru Staniloae*, Asissi 2010, 19-20.

43 Dositeo es el autor de la *Confesión Ortodoxa* de 1675, que supuso la reacción ortodoxa a la *Confesión calvinista* de Cyrilo Loukaris.

teológicas, culturales y literarias, pues la literatura y la belleza del lenguaje es otra de sus grandes preocupaciones. Todo el periodo de Sibiu será el que determinará su producción teológica, pues durante estos años su pensamiento y su metodología sufren un cambio substancial y creativo, sobre todo a partir de sus estudios sobre los Padres.

En el contexto de los años de su vida en Sibiu, el 1 de octubre de 1930, contrae matrimonio con Maria Milea de Sura Marte. Tendrán tres hijos: los gemelos Dumitru y Maria y la pequeña Lidia, aunque los primeros fallecerán a los pocos meses de nacer. El 16 de septiembre de 1931 es ordenado diácono y al año siguiente, el 25 de septiembre, sacerdote. En la fiesta de Pentecostés de 1940 es distinguido con el título de “protopresbítero estauróforo”, lo que le permite llevar una cruz pectoral.

Desde 1949 a 1973 será Profesor del instituto Teológico de Bucarest, enseñando en la cátedra de ascética y mística con algunas interrupciones forzosas, como la provocada por su detención bajo el régimen comunista. Nuestro autor pasará más de cinco años en las prisiones y en los campos de trabajo. “Una experiencia como otra cualquiera, dirá sonriendo, un poco difícil sólo para mi familia”. Y precisa que fue el único periodo de su vida donde pudo practicar, “sostener”, de una manera casi permanente, la invocación del Nombre de Jesús...⁴⁴. Antes de este dramático episodio, tres son sus preocupaciones fundamentales: restablecer las relaciones entre la teología y la vida de la Iglesia, formar una escuela de teología auténticamente ortodoxa e identificar el perfil de la Ortodoxia rumana. Acabada la reclusión, y a raíz de su reincorporación al Instituto teológico de Bucarest, sus centros de interés serán éstos: abrir la expresión de la fe ortodoxa al mundo de hoy y al diálogo ecuménico, esbozar una teología ortodoxa del mundo, y precisar la dimensión social y cultural de la creación⁴⁵.

44 Cf. O. CLÉMENT, “Préface”, en D. STANILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Sprit*, Paris 1981, 11.

45 D. NEESER, “Datos bio-bibliográficos”, en D. STANILOAE, *Dios es amor*, Salamanca 1984.

En 1973 obtendrá la jubilación. Para entonces ya se ha convertido con mucho en la figura de referencia de la teología ortodoxa rumana. Pero su actividad pastoral e intelectual no se detendrán. Sigue adelante con el proyecto de publicación de la traducción rumana de la *Filocalía*, así como con la publicación de algunas de sus obras más importantes, como veremos. En este periodo, y hasta su muerte, el valor teológico de la obra del P. Staniloae es reconocido también fuera de Rumanía gracias a diversas distinciones, como por ejemplo los doctorados *honoris causa* concedidos por la Facultad de Teología de Salónica (1976), el Instituto “San Sergio” de París (1981) y la Facultad de Teología de Belgrado (1982).

Tras la “revolución” rumana de 1989-1990 y la caída del comunismo, el P. Staniloae es reconocido unánimemente no sólo por la Iglesia, sino también por el Estado. En 1990 es elegido miembro de la Academia rumana. En 1990 es investido doctor *honoris causa* por la Facultad de Teología de Atenas y, por fin, en 1992, por la Universidad de Bucarest. En 1990 publicará el último volumen de la *Filocalía*, dedicándose a continuación a la preparación y publicación de diversas obras patrísticas, así como de algunos opúsculos suyos. En estos últimos años es usual que los jóvenes rumanos acudan en masa para escuchar sus predicaciones o pedirle consejo o simplemente aprender de él⁴⁶. “Cuando me encuentro con el Padre Dumitru, testimonia O. Clément, no puedo dejar de pensar en el anciano San Juan, repitiendo que «Dios es amor» y que «Aquel que ama a su hermano permanece en la luz»⁴⁷.

Dumitru Staniloae regresa a la casa del Padre, tras una breve enfermedad, el 5 de octubre de 1993, tan sólo un mes antes de cumplir noventa años. A veces se le ha criticado su optimismo ontológico y sus reticencias a reflexionar sobre la ruptura íntima de la creación como resultado de la caída del pecado original, pero el P. Staniloae permanecerá para siempre, por el ejemplo de su vida y por la perseverancia de su

46 Prueba de esta veneración del pueblo rumano, especialmente los más jóvenes, es el hecho de que en la red, en el famoso canal *Youtube*, pueden verse varios vídeos del teólogo rumano, algunos de ellos subtítulos a las lenguas occidentales.

47 O. CLÉMENT, *op. cit.*, 15.

testimonio, como un teólogo de la esperanza, un verdadero “católico” y un dinámico ortodoxo⁴⁸.

2.2. *Bibliografía fundamental de Dumitru Staniloae*

El conocido autor ortodoxo, Olivier Clément, posiblemente el mejor exponente de la conjunción entre Ortodoxia y mundo contemporáneo, no tiene empacho en afirmar que “el P. Staniloae es ciertamente el más grande teólogo ortodoxo de nuestros días. A medida que vaya siendo traducida a las lenguas occidentales, su obra se afianzará como una de las mayores creaciones del pensamiento cristiano en la segunda mitad del siglo XX”⁴⁹. El mismo año de su muerte, en 1993, el profesor Gh. Anghelescu, presentó la bibliografía completa de las obras del P. Staniloae, que ocupa más de cuarenta páginas entre libros, traducciones, obras en colaboración, artículos, recensiones, homilías y escritos menores⁵⁰.

Para O. Clément, la teología del P. Staniloae se caracteriza por su “rumanidad”⁵¹, que implica un equilibrio entre contemplación y acción, un cristianismo cósmico, la consideración de una humanidad infinita (deificación). Por hablar de Dios, el Padre Dumitru habla del amor, y esto supone que el mundo tiene también un significado espiritual, pues espacio y tiempo han sido transfigurados en la eternidad. La Iglesia se convierte entonces en “laboratorio de la resurrección” según una bella expresión que Staniloae nos ofrece en el segundo volumen de su *Dogmática*. Hay en esta Iglesia una apertura,

48 Cf. J. MEYENDORFF, “Foreword”, en D. STANILOAE, *Theology and the Church*, New York 1980, 8.

49 O. CLÉMENT, *op. cit.*, 7.

50 Cf. G. ANGHELESCU, *Bibliografia Parintelui Academician Dr. Prof. Dumitru Staniloae*, Bucarest 1993.

51 “Nosotros (los rumanos) somos latinos y al mismo tiempo ortodoxos. Hay aquí una síntesis original entre el espíritu latino abierto, alegre y luminoso y la espiritualidad mística y la profundidad de la Ortodoxia. Nos distinguimos de los demás ortodoxos, de los griegos y de los rusos, que son sólo orientales. Hay en nosotros una racionalidad bien latina, serena, comunicativa, dinámica, alegre, nunca superficial o abstracta. Esta racionalidad profundiza en Dios, en su misterio, pues incluso en el misterio, hay una razón, un sentido”. M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *op. cit.*, 24.

una catolicidad, un dinamismo propio, una profundización espiritual en definitiva⁵².

El P. Dumitru ha unido así teología y espiritualidad, dogmática y experiencia, contemplación y acción. Cuando todavía era un joven estudiante, se daba cuenta de que la teología tradicional no le satisfacía y se preguntaba: “¿Dónde está la vida religiosa del pueblo? ¿Cómo puedo yo ir al pueblo con estas definiciones sobre Dios?”⁵³.

Podemos preguntarnos ahora cuáles son los ámbitos y los temas más comunes de una teología así planteada y desarrollada. Los ámbitos por los que Staniloae se interesa son: la filosofía moderna, la vida social, los escritos patristicos y medievales bizantinos, la espiritualidad filocalica y litúrgica, la teología dogmática, sistemática y moral. Los temas centrales de la reflexión teológica del autor rumano son los siguientes: las relaciones intratrinitarias y la obra del Espíritu Santo en la Iglesia, la divinización como inmortalidad del ser humano en Dios, el hombre como encrucijada de lo creado, el mundo como teatro de la santificación, la transfiguración de la materia, la universalidad de la humanidad, el amor como ontología relacional⁵⁴.

No podemos dejar de reseñar aquí su preocupación ecuménica. Su libertad de pensamiento y su testimonio, aun viniendo de la familia ortodoxa, quisieron abrazar a todas las confesiones cristianas. En uno de sus artículos, el P. Staniloae abogaba por una “conciliaridad abierta”, junto con una “catolicidad abierta” que permitieran el acercamiento, más aún, el reconocimiento mutuo y la superación de la herida de la unidad. Las diferentes confesiones cristianas son limitadas, pero todas ellas han de santificarse en el servicio de la búsqueda de la verdad. Por este motivo, los cristianos occidentales podemos hallar en la obra teológica de Dumitru Staniloae una contribución relevante en nuestra búsqueda de una visión comprensiva y unificante de la fe para el tercer milenio⁵⁵.

52 Cf. O. CLÉMENT, “Prefazione”, en D. STANILOAE, *Il genio dell'Ortodossia*, Milano 1985, 11-21.

53 Cf. M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 18.

54 Cf. A. S. MARCUS, *art.cit.*, 38.

55 Cf. CH. MILLER, *The gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Staniloae*, Edinburgh 2000, 6.

Recorramos ahora brevemente algunas de las obras más significativas del teólogo rumano. Amén de sus trabajos de Licenciatura y de Doctorado que ya hemos reseñado arriba, se cuenta entre sus primeros trabajos la publicación en 1930 de la traducción al rumano de la *Dogmática* del griego H. Andrusos, un ejemplo de la escolástica latinizante que tenía lugar en la teología ortodoxa del momento. Como ya hemos señalado, sus estudios sobre los Padres darán un giro radical a su teología, de modo que “la grandeza del Padre Dumitru Staniloae radica en el hecho de que transcribe en el contexto actual no tanto las palabras sino el espíritu de los Padres, mostrando así el carácter creador de la Tradición”⁵⁶. Prueba de esta renovación patrística será el breve pero extraordinariamente bien documentado librito titulado *Vida y enseñanzas de San Gregorio Palamás*, publicado en Sibiu en 1936. La visión de Staniloae sobre Dios y el destino del hombre abandona el conceptual occidental que fue tomando forma durante la Reforma y la Contrarreforma. El Padre Dumitru redescubre la soteriología de los Padres griegos, en su doble dimensión de comunión divino-humana y transfiguración cósmica. Su obra *Jesucristo o la Restauración del hombre* (1943), un estudio de más de 400 páginas, amplía el libro anterior y define a Staniloae como un pionero de la renovación teológica y espiritual en Rumanía.⁵⁷

Pero la obra monumental de toda su vida será la traducción al rumano del texto griego original de la *Filocalía*. Lejos de contentarse con una bonita traducción, el P. Staniloae se empeña en ofrecer al lector notas explicativas, anotaciones y comentarios a los textos de los Padres, legándonos así un patrimonio teológico y espiritual impresionante. La publicación de la obra completa comienza en 1946 y se prolongará hasta pocos años antes de su muerte.

El largo periodo bajo el régimen comunista supondrá la censura de algunas de sus obras y las dificultades para publicar. Desde aquel primer título, *Ortodoxia y romanismo* (1939), los temas nacionalistas no dejan de aparecer a lo largo

56 METROPOLITA DAMASQUINOS, “Presentazione”, en D. STANILOAE, *Il genio dell’Ortodoxia*, 8.

57 J. MEYENDORFF, “Foreword”, en D. STANILOAE, *Theology and the Church*, 8.

de toda su obra, pero especialmente en este periodo. Con todo, los escritos más importantes del P. Staniloae aparecen tras su jubilación. Así, en 1978 publica la *Teología dogmática ortodoxa*, en tres volúmenes. En esta obra, su autor presenta una síntesis orgánica de toda la dogmática ortodoxa, desde la teología fundamental y la doctrina sobre Dios y el mundo (vol.I), la cristología y la mariología (vol.II) y la sacramentología y escatología (vol.III). En 1981, publica *Espiritualidad ortodoxa*, como tercer volumen de la obra colectiva Teología moral ortodoxa. En 1992, esta misma obra será publicada como volumen independiente titulado *Espiritualidad ortodoxa. La Ascética y la Mística*. La tercera gran obra del teólogo rumano será publicada en 1986 con el título *Espiritualidad y comunión en la Liturgia Ortodoxa*, presentando un comentario a la liturgia bizantina y a la espiritualidad que se desprende de ella. Estas tres grandes obras son vistas por diferentes estudiosos de los textos de Staniloae como una trilogía en la que la teología dogmática, la espiritualidad y la liturgia se abrazan para evidenciar las nudos teológicos y conceptuales que han sido desarrollados o subrayados por el teólogo rumano⁵⁸.

Poco antes de morir, en 1993, el Padre Dumitru publica sendas obritas en las que aborda dos de sus temas fundamentales: la cristología y el amor del Dios Trinidad como ontología relacional. Sus títulos son *Jesucristo. Luz del mundo y divinización del hombre* y *La santa Trinidad o el inicio del amor*.

Por desgracia, el lenguaje rumano, algo tan querido para el P. Staniloae, nos separa de su teología. No tenemos la suerte de contar con tantas traducciones de sus obras como quisiéramos, pero también es cierto que en los últimos años su figura está siendo revalorizada y dada a conocer entre los cristianos no ortodoxos, hecho que esperamos que acelere la traducción de su obra a las lenguas occidentales. Por otra parte, las ediciones de que disponemos tienen también el valor de contar con presentaciones y prólogos de los grandes representantes contemporáneos de la Ortodoxia (J. Meyendorff, O. Clément, etc.).

58 A. S. MARCUS, *art. cit.*, 34.

En inglés hay una traducción en dos volúmenes del primer tomo de la *Dogmática*⁵⁹, así como una recopilación de artículos que aparecieron en la revista ecuménica *Irénikon* bajo el nombre de *Breviario hesicasta*⁶⁰, otra colección de estudios sobre teología trinitaria⁶¹, y la traducción de la *Espiritualidad ortodoxa*⁶². En alemán disponemos de la traducción de los tres volúmenes de la *Dogmática*⁶³. En francés podemos consultar el breviario hesicasta al que nos acabamos de referir pero enriquecido con otros dos estudios sobre el Espíritu Santo⁶⁴, un interesante y precioso libro de conversaciones entre el P. Staniloae y un alumno suyo⁶⁵, y la traducción de la primera parte del primer volumen de la *Dogmática*, con el sugerente título de *El genio de la Ortodoxia*⁶⁶, algo así como una introducción a toda la *Dogmática*. Estas dos obras posiblemente sean las mejores introducciones al pensamiento de D. Staniloae. En italiano contamos sólo con la traducción de *El genio de la Ortodoxia*⁶⁷, aunque ha aparecido recientemente un interesante volumen de estudios sobre el Padre Dumitru, prologado por el reconocido orientalista cardenal Spidlik⁶⁸. Por último, en castellano, podemos leer los apuntes de un curso de doctorado recopilados por un alumno suyo⁶⁹, y la traducción de la edición francesa del breviario hesicasta, bajo el título *Oración de Jesús y experiencia del Espíritu Santo*⁷⁰. Advirtamos que al ser el rumano una

59 Cf. D. STANILOAE, *The experience of God: Orthodox Dogmatic Theology* I-II, Massachussets 1994-2000.

60 Cf. ÍD., *Prayer and Holiness. The Icon of Man renewed in God*, Oxford 1987.

61 Cf. ÍD., *Theology and the Church*, New York 1980.

62 Cf. ÍD., *Orthodox Spirituality. A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*, South Canaan 2003.

63 Cf. ÍD., *Orthodoxe Dogmatik*, I-III, Zürich-Einseinesedeln-Köln 1985-1994.

64 Cf. ÍD., *Prière de Jésus et expérience du Saint-Sprit*, Paris 1981.

65 Cf. M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae. "Ose comprendre que je t'aime"*, Paris 2008.

66 Cf. D. STANILOAE, *Le Genie dell'Orthodoxie*, Paris 1985.

67 Cf. ÍD., *Il genio dell'Ortodossia*, Milano 1985.

68 Cf. D. COGONI - C. CRISAN - A.S. MARCUS, *Il genio teologico di Padre Dumitru Staniloae*, Asissi 2010.

69 Cf. D. STANILOAE, *Dios es amor*, Salamanca 1994.

70 Cf. Madrid 1997.

lengua romance, de no poder leer al P. Staniloae en su lengua original, y siempre que sea posible, es preferible leerle en cualquiera de las traducciones a las lenguas romances, pues las del mundo anglo-germánico no ofrecen un discurso fluido y pierden toda la belleza del lenguaje, que es una de las características más propias de la obra teológica de Staniloae.

3. TEXTOS SELECTOS DE D. STANILOAE SOBRE LA ORACIÓN CRISTIANA

Nos disponemos a dejar ahora la palabra a nuestro propio autor. Dada la dificultad lingüística para acceder a la mayor parte de su obra, nos hemos basado en la escasa bibliografía disponible en las lenguas que manejamos, especialmente en el valioso y precioso libro que contiene las entrevistas cotidianas entre Dumitru Staniloae y su alumno M.-A. Costa de Beauregard durante su estancia en el monasterio de Cernica, cerca de Bucarest, en el verano de 1981

⁷¹. En concreto, utilizamos la reciente reedición de esta obra. Presentamos aquí, por tanto, una simple aproximación al pensamiento del P. Staniloae sobre la oración. Hemos decidido ofrecer directamente este florilegio de textos de nuestro autor y evitar cualquier comentario por nuestra parte, de modo que no se interrumpa al lector con otras consideraciones y la lectura pueda seguir su curso. Hemos respetado así mismo la tipografía del original francés, cuyo rasgo más destacado es el uso de las mayúsculas para referirse a la divinidad.

3.1. *La oración como camino de la nueva humanidad*

“La oración hace al hombre libre, liberándolo de la esclavitud de su naturaleza externa y de sí mismo. La oración mantiene el alma abierta a Dios como Persona. El hombre que no reza permanece como esclavo, encerrado en los complejos mecanismos del mundo natural y de sus propias pasiones, que le dominan incluso más que el mundo de fuera [...]”

71 Cf. COSTA DE BEAUREGARD, M. A., *Dumitru Staniloae. “Ose comprendre que je t’aime”*, Paris 2008.

La oración es lo contrario del deseo de dominar y, por ello, garantiza la libertad del hombre, pues afirma otra Libertad, y esta Libertad asegura libertad a quien reza. La verdadera oración se dirige a Dios, es el encuentro con la Libertad misma, con la Libertad infinita a la que nada puede amenazar y que no representa amenaza alguna. Esta Libertad desea afirmar y elevar la libertad de cada persona de tal forma que sea afirmada sin afirmarse a sí misma. Como es expresión de la relación libre con Dios, manifestación del Espíritu Santo, la oración ya contiene en sí la fuerza del Espíritu de Dios, fortaleciendo el espíritu del hombre y haciendo realidad su relación con Dios. «El Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8,26). El Espíritu crea una relación tan estrecha entre nosotros y Dios que sentimos que somos hijos de Dios, y nuestra unión con Dios en la oración es tan perfecta y completa que no podemos decir dónde termina nuestra obra y donde comienza la de Dios”⁷².

“En la oración, yo siento por una parte que mientras hablo, lo hago por mí mismo, y, por otra parte, que es Otro quien ora en mí. Pero es que hay un rebasamiento en mí mismo. Me siento sobrepasado. Hay Otro en mí que me sobrepasa. Esto significa que yo estoy dentro de este otro que está en mí. En la espiritualidad de los Padres se habla mucho de este sobrepasarse a sí mismo, de este olvidarse de sí mismo. Pero en este olvido de uno mismo, sentimos que olvidándonos, hay dentro de nosotros un olvido de nosotros mismos. Es en verdad una paradoja”⁷³.

“Dios viene a nosotros con su voluntad de ayudarnos, ya que es tocado en su corazón amante por nuestra oración. El hombre sólo experimenta la presencia activa y misteriosa de Dios en tanto que le espera de una manera pasiva, o en cuanto que no es tan activo como una fuerza de la naturaleza. «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador». El hombre hace esta experiencia en el contacto de un diálogo

72 D. STANILOAE, “Prayer and Freedom”, en *Íd.*, *Prayer and Holiness. The Icon of Man renewed in God*, Oxford 1987, 17. 21-22.

73 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 118.

personal con él en la oración y en los actos por los que cumple la voluntad de Dios”⁷⁴.

“Dios nos capacita para una oración poderosa: oración común y oración personal nos ayudan a hacernos cada vez más sensibles a la presencia de Dios, nos sensibilizan a nosotros mismos, haciéndonos luces capaces de iluminar; capaces de convertirnos todos en lumbreras, iluminados por la luz de Dios; capaces de comulgar unos y otros en esta luz; capaces de ser entre nosotros luces, teniendo la luz de Dios, por la que nos hace luminosos”⁷⁵.

“El hombre espiritual sufre con todos los sufrimientos que ve sobre la tierra, en la casa de todos los hombres. Desea sufrir por todos y elevar a todos los hombres a otro nivel espiritual, natural, más elevado, y esto en todos los puntos de vista. Es posible realizar una fraternidad sincera, ser hermanos. El sacerdote por ejemplo debe ser un hermano para los demás. Ha recibido la responsabilidad de estimular la fraternidad y la oración en vistas de intensificar esta fraternidad, esta unión por la oración y la ayuda mutua. El sacerdote tiene una gran responsabilidad social, que consiste en fortalecer la comunión entre los hombres por la oración y la ayuda mutua, estimulando la vida cristiana, ofreciendo también su propia iniciativa, no sólo en la Liturgia, cuando propone tal oración, sino en todo lo que concierne al acercamiento de los hombres a Dios y entre ellos”⁷⁶.

“Se puede seguir también con gran interés las conversaciones teológicas de las mujeres. Es una teología viva, existencial. Cada una de ellas puede decir cualquier cosa sobre la manera por la que Dios se ha mostrado en su fuerza y su ayuda en circunstancias concretas de la vida. Ellas aplican a las circunstancias concretas de su vida lo que ellas entienden en la Iglesia sobre Dios. De estas conversaciones se desprende el rostro del Dios vivo, bueno, lleno de interés por los problemas de cada hombre en cada momento de su vida”⁷⁷.

74 *Íbid.*, 45.

75 *Íbid.*, 38.

76 *Íbid.*, 41.

77 *Íbid.*, 44.

“Hace falta comunicarse, darse en comunión al otro. Muchos dicen: no tengo paciencia para rezar, me vienen toda clase de pensamientos. Pero uno se acuerda del otro en la oración. La oración toma así fuerza. *Señor, mi Dios, te pido que me ayudes; pero también te pido por mi hijo, por mi hija, por mi esposa, por mi amigo.* Dios se hace presente en mi oración cuando yo pienso en quien está en dificultad y me siento responsable de él”⁷⁸.

“La alegría es un signo de identidad personal. La alegría es el signo de que yo me concentro en el amor del otro, pero también el signo de que no me pierdo en el olvido. *Señor Jesucristo, dame tu Espíritu Santo. Alégrame por tu gracia de modo que sepa que yo soy.* Yo soy alguien que se goza. Ésta es la experiencia fundamental de la oración”⁷⁹.

“El santo nos muestra un ser humano purificado de la basura de todo aquello que es menos que humano. En él vemos cómo una humanidad desfigurada y bruta vuelve a su origen, una humanidad cuya transparencia restaurada revela la bondad sin límites, el poder desbordante y la compasión de su prototipo: el Dios encarnado. Lo que se restablece en la persona del santo es la imagen del Absoluto, viviente y personal, que se hizo hombre. Siendo tan y tan humano, ha alcanzado una vertiginosa altura de perfección en Dios, al tiempo que permanece plenamente como en casa, con los hombres. El santo es aquel que entabla libre diálogo incesantemente con Dios y con los hombres. Su transparencia revela la aurora de la luz divina en la que la naturaleza humana alcanzará su plenitud. El santo es el reflejo acabado de la humanidad de Cristo”⁸⁰.

3.2. Orar en el Espíritu Santo

“Creo que hay un sentimiento muy vivo de la presencia de Cristo en nosotros por el Espíritu Santo. No hay separación entre Dios y nosotros. No tenemos que hacer una teología de escuela que especule sobre Dios como esencia filosófica, una

78 *Ibid.*, 195.

79 *Ibid.*, 119.

80 D. STANILOAE, “Tenderness and Holiness”, en *Íd.*, *Prayer and Holiness*, 7.

filosofía abstracta. Por el contrario, debemos vivir en Cristo y vivir la relación en Cristo con el Padre bajo la acción del Espíritu Santo. Nos sentiremos así como aquellos sobre los que reposa el Espíritu Santo al mismo tiempo que reposa sobre el Hijo. Sabemos que recibimos siempre el don del Espíritu Santo por las oraciones de la Iglesia. Por el don del Espíritu Santo trabajan en nosotros las energías del Santo Espíritu, las energías increadas como las han llamado algunos Padres de la Iglesia”⁸¹.

“El misterio de la sinergia es la colaboración entre la libertad humana y la libertad divina. Debo hacer esfuerzos para creer, pero es que también esos esfuerzos son el poder de la fe que me viene como obra del Espíritu Santo. La fuerza de la fe es una prueba de que yo hago esfuerzos para creer; pero es una prueba, de igual modo que la presencia del Espíritu Santo también lo es. Mi esfuerzo por tanto no es suficiente. Algunas veces yo hago esfuerzos para creer y no llego, no hay resultados, me quedo con una fe que duda”⁸².

“El Espíritu penetra en medio de nuestro yo. Se une a nuestro yo, se convierte en su centro, pero sin confundirse con él. Yo siento en efecto que es otro el que habla. Él habla en mí, habla por mí y dice lo que quiero decir; en cualquier caso, siento que no soy yo quien habla. Él habla, pero lo hace tan íntimamente en mí que no soy capaz de distinguirlo. Y si hago la distinción yo no soy igual, no puedo hablar igual, no soy capaz de hablar así. Es el Espíritu quien habla en mí”⁸³.

“En la oración, cuando rezo con calor, siento que el Espíritu está en mí, que me da ese calor. No obstante, confieso que soy pecador, pido el apoyo de Dios. Hago la distinción entre Dios yo, aunque sea Dios quien habla en mí. No sois vosotros quienes oráis, dice San Pablo, es el Espíritu Santo quien viene en vuestra ayuda para rezar con vosotros: «¡Padre!». El Espíritu Santo dice conmigo: «¡Padre!». Yo digo con todas mis fuerzas: «¡Padre!», «¡mi Padre!». Pero es el Espíritu Santo quien lo dice, porque yo no tengo la fuerza de decirlo. La fuerza con la que yo digo «¡Padre!» es la fuerza del

81 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 37.

82 *Ibid.*, 105-106.

83 *Ibid.*, 101.

Espíritu Santo. Por un lado, hago esa distinción; por otro, no la hago. Fíjate... yo decía esto ... con todas las fuerzas. No soy yo quien ha dicho esto con tanto calor, con tanta fuerza. Es la experiencia del Espíritu Santo”⁸⁴.

3.3. Orar en la comunión de los santos

“La catolicidad es lo contrario de la soledad [...] La catolicidad como obra del amor se manifiesta como una comunicación dialogal entre las personas [...] La oración de cada persona por las demás desempeña un papel importante en esta comunicación. La persona que reza se encuentra en diálogo, en comunicación, con aquella por la que reza; se encuentra en el ejercicio de una responsabilidad. Cuando dos rezan el uno por el otro, se encuentran en el ejercicio de su recíproca responsabilidad. Y la responsabilidad es una forma de amor: el amor entre las personas que se necesitan la una a la otra. Cuando sólo una de ellas reza por la otra, ésta no se encuentra en dicho estado y no acoge conscientemente el ejercicio de responsabilidad de la otra persona; pero, finalmente, experimenta un progreso por la oración de la primera. En cualquier caso, no hay oración sin responsabilidad”⁸⁵.

“Quien reza a Dios por ese otro, le tiene no sólo en su pensamiento, sino también en una relación dialogal con él, por la respuesta que debe darle al cumplir la promesa del otro. Su vínculo con aquel por quien reza tiene la misma realidad que su vínculo dialogal con Dios en la oración. Esta unión real con Dios, en la que también está incluido el prójimo por el que reza, explica el poder divino que revierte tanto sobre el que reza como sobre aquel por el que se reza”⁸⁶.

“La oración mutua es fundamental. De ahí la costumbre entre los ortodoxos de dar a los sacerdotes los nombres de nuestros padres, hermanos, amigos, enemigos, para que recen por ellos: así hemos ya superado lo que separa a unos de otros. Por la oración, superamos las separaciones. La oración deja circular entre los humanos al Espíritu Santo de la unidad de

84 *Íbid.*, 103-104.

85 *Íbid.*, 9-10.

86 *Íbid.*, 14.

la misma vida divina. Las oraciones litánicas de la Iglesia en la Santa Liturgia abren la oración comunitaria a todas las categorías humanas. Esta oración es la base de una renovación de todo en Dios. Aquí se manifiesta también la presencia del Espíritu, que es Espíritu de comunión, Espíritu que une todo y a todos [...] La Iglesia se mantiene por las oraciones comunes, por la Liturgia, por el perdón recíproco, por la comunión con Cristo, con la carne transparente de Cristo”⁸⁷.

“Debemos hacer penitencia para poder tratar a los demás como hermanos. Ésta es la razón por la que siempre nos encomendamos al celebrante de la Liturgia, pidiendo que nuestro nombre sea mencionado en la Preparación, y por lo que pedimos a cualquiera que nos encontremos que rece por nosotros. Y nosotros también tenemos la obligación de recordar en nuestras oraciones, tanto como nos sea posible, a cuantos conocemos, y en general a pedir por todos los hombres. Nuestra petición de perdón a los otros va implícita en nuestra oración por ellos, y nuestra petición de sus oraciones implica que también buscamos su perdón”⁸⁸.

“Si rezamos para que Dios «se acuerde de los que han muerto», esto no significa que tengamos nosotros la iniciativa exclusiva de recordarlos ante la memoria de Dios, sino que Dios tiene necesidad también de nuestra respuesta y de las respuestas de los difuntos vivificados por nuestra respuesta, para que la preocupación de Dios por ellos dure y sea realmente eficaz [...] Pero nuestro diálogo con Dios por nuestros prójimos difuntos, así como con él mismo, se mantiene no solamente por su recuerdo en nuestras oraciones, sino también por su recuerdo en nuestras obras, particularmente en las obras de misericordia”⁸⁹.

“El mayor auxilio para los muertos viene de su recuerdo en la celebración del sacrificio de Cristo en la Santa Liturgia, porque este sacrificio es el factor principal que sostiene el progreso del mundo hacia Dios [...] Si todo nuestro diálogo con el Padre, o toda nuestra respuesta positiva a la llamada

87 *Ibid.*, 127.

88 D. STANILOAE, “Forgiveness and the Renewal of the Church”, en *Íd.*, *Prayer and Holiness*, 25.

89 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 18. 20.

del Padre, o todo el don de nosotros mismos al Padre por la oración y por las obras realizadas en vista de nuestra superación, reciben su poder solamente del poder del sacrificio o del don perfecto de Cristo al Padre, resulta también evidente que la atracción de nuestros muertos, en este acto de liberación al Padre, tiene su fuente de su poder en Cristo. Ciertamente, si Él se ha ofrecido como sacrificio por todos, el poder de su sacrificio no se queda sólo en aquellos que todavía se encuentran en la tierra, sino que también abarca a quienes han terminado la etapa de su vida terrestre en la fe y al diálogo con Él y con los otros creyentes. Cristo, con su sacrificio, que se ofrece sin cesar por todos nosotros, acogiendo a todos los que quieren unirse a Él en el diálogo de su ofrenda al Padre, es la fuente de la catolicidad de la Iglesia”⁹⁰.

“Los creyentes se dirigen a los santos pidiéndoles sus oraciones por ellos. Rezan delante del icono del santo, con la convicción de que la fuerza de Dios desciende hasta nosotros también a través de los santos, por sus iconos, y que en su amor por nosotros, el amor de Dios encuentra un medio favorable para irradiar sobre nosotros. Por el amor, se produce una unión entre los santos y nosotros que es al mismo tiempo la presencia de Cristo, según la promesa que Él mismo nos ha dado. Hay una comunión entre ellos y nosotros, que estamos todavía en la tierra. Cuando Jesús venga en su gloria, los santos estarán en torno a Él, rezando por nosotros delante de Aquel que juzgará al mundo”⁹¹.

“Hay tres aspectos en la veneración de los santos: tienen nuestro reconocimiento por todo lo que nos han transmitido, por su estado de deificación y por sus oraciones por nosotros. Cada día decimos: San N..., ruega por nosotros. No les pedimos la salvación. Sólo a la Madre de Dios se lo pedimos, le decimos: Sálvanos. No es la salvación en el sentido en que nos la ha dado Cristo, sino en cuanto que hay tantas dificultades en nuestra vida que le pedimos a ella que nos ayude, que salgamos, que nos dé la posibilidad de trabajar por nuestra salvación. Ella nos salva en virtud de la unión perfecta con su Hijo, nuestro Salvador”⁹².

90 *Íbid.*, 26-27.

91 *Íbid.*, 44.

92 *Íbid.*, 55.

3.4. Oración y Ortodoxia

“La Ortodoxia, a través de la alegría de vivir en Dios, es doxológica y no teórica. No se entretiene con especulaciones sobre Dios, sino que expresa la alegría de vivir en Dios y de participar en la existencia junto con toda la creación”⁹³. “La Ortodoxia no ve el límite estricto entre lo natural y lo sobrenatural”⁹⁴.

“Se consagra todo lo que sirve a la vida del hombre: el agua, el pan, el vino. Con el agua, se rocían las habitaciones, las camas, los útiles de trabajo. Se pone el icono en el coche, en el campo, en los jardines, entre los animales. Todo debe estar consagrado. Entregamos los primeros frutos a la Iglesia, dándose una parte a los desheredados. Bendecimos la mesa y hacemos la señal de la Cruz cuando partimos el pan. Cuando empieza el trabajo, el hombre hace la señal de la Cruz, al igual que cuando termina, cuando sale de casa, cuando pasa cerca de una iglesia. Muchos hombres piden la bendición cuando se encuentran con el sacerdote o cuando éste viene a casa. Toda la vida está repleta de la bendición, no está separada de Dios. Las acciones deben ser santificadas, las cosas mismas deben abrirse a la acción del hombre, fortalecidas y santificadas por Dios. Creemos que, por el hombre mismo, las energías de Dios penetran en el mundo. Por el hombre, son santificados el mundo, el universo, todos los elementos del mundo”⁹⁵.

“Dios es la fuente y, si nos queremos cerrar a él, nos quedaremos solos. Dios es trascendente a nosotros. Él es otro distinto a nosotros, pero está en medio de nosotros, nos ama, se da, trabaja en nosotros si queremos. Todo el culto está lleno de bendiciones, de gracia; en cada momento, los creyentes reciben las bendiciones y las gracias, y se las llevan con ellos a la vida. Estas bendiciones les ayudan a comportarse en la conciencia de que Dios está con ellos y les ayuda en su vida. Hacen el signo de la cruz en todos los momentos de su existencia, acompañando este gesto con la conciencia de que el

93 D. STANILOAE, “Some characteristics of Orthodoxy”, en *Sobornost* 59 (1969) 628.

94 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 109.

95 *Ibid.*, 57.

Dios-Trinidad está con ellos, Dios que es amor, la Trinidad que desborda de este amor hacia el hombre. La presencia de Dios, la íntima presencia de Dios, el desbordamiento continuo de Dios, el poder de Dios, el amor del encuentro personal, son características de la vida cristiana⁹⁶.

“En la realización de la gloria a la Trinidad, el trabajo realizado en el amor recíproco está llamado también a desempeñar su papel. Es por esto que la Iglesia bendice las cosas, los útiles y las actividades de los creyentes por la invocación del Espíritu Santo, Espíritu de la comunión, ligado a la señal de la Cruz, signo de la victoria sobre el egoísmo, de la compasión y de la ayuda a los otros por la fuerza de la Trinidad que sufre. Del mismo modo, los creyentes comienzan todas sus actividades por la señal de la Cruz unida a la pronunciación del nombre de las personas divinas. San Isaac el Sirio dice que el aroma del sudor del trabajo es para los hombres más alto que todos los perfumes⁹⁷.

3.5. *Oración, teología y predicación*

“«Si tú eres teólogo, rezas y si rezas, tú eres teólogo», porque en la oración nos encontramos con Dios. No podemos separar la oración de la teología porque la teología es la experiencia de la presencia de Dios, que suscita nuestra alabanza⁹⁸. “La piedad está llena de teología y la teología o doctrina de la Iglesia sobre Dios es animada por la piedad. Ésta no es un sentimentalismo vacío de contenido, y la teología no es una fría especulación sobre un Dios totalmente trascendente⁹⁹”.

“La enseñanza prepara la oración. La oración no puede existir sin conocimiento. Mirad el Padrenuestro, ¿qué quiere decir «Padre Nuestro, venga a nosotros tu Reino»? ¿Por qué decir al Espíritu Santo que es Consolador, que él es el Rey celestial? Todas las oraciones, todos los himnos, todo cuanto decimos de Dios y de sus santos está lleno de conocimiento.

96 *Íbid.*, 39.

97 *Íbid.*, 51.

98 *Íbid.*, 157.

99 *Íbid.*, 44.

Hace falta explicarlo, y después, rezarlo. Una vez que conocemos el contenido del mensaje salvador, hay que hacer participar a la plegaria de la enseñanza. Hace falta que yo conozca el contenido si quiero ir más lejos, más profundamente. Comenzamos con una oración por la que el Espíritu Santo nos conduce hacia la instrucción, guía al sacerdote en el poder de enseñar, y no sólo de una forma que satisfaga, sino con calor, por amor de Dios. Los creyentes entonces lo entienden y no dicen: Ah, eso ya no me interesa. Hay que predicar con el corazón. La oración es necesaria para eso. La oración es necesaria para la predicación y la predicación es necesaria para la oración”¹⁰⁰.

3.6. *Métodos, escuelas y formas de oración*

“La experiencia mística es muy rica, y también muy profunda. Todos podemos constatar este hecho: el otro está en mí por la responsabilidad que me supone. Esto es una experiencia de la Santa Trinidad. En el carácter incondicional de esa responsabilidad se revelan nuestra dependencia desde el punto de vista de Dios, nuestra unión con Él, una cierta presencia del Dios Trinidad en nosotros. Pero todo esto resulta un poco vago para los hombres que no creen. Cuando el hombre se hace creyente, la responsabilidad espiritual se despliega en él”¹⁰¹.

“Por una oración continua, por un don total de sí mismo, hacemos la experiencia de la presencia de Cristo. Los hesicastas han visto aquí una luz. No es una visión material, sino la experiencia del contacto espiritual con Cristo; hay una «sensación intelectual», un contacto espiritual con la realidad espiritual de Cristo. Desde el punto de vista de los objetos materiales, tenemos sensaciones que prueban que esas cosas existen. Del mismo modo, podemos progresar en una especie de sensación espiritual que es un contacto con las realidades espirituales. Podemos progresar en este camino. Descubrimos así a Cristo como verdad, como luz interior, como presión interior, presión de un amor, de una alegría, de un sentimiento de una presencia personal, aunque no la veamos

100 *Íbid.*, 135.

101 *Íbid.*, 79.

materialmente. Es el sentimiento de una acción del Espíritu de Cristo en nosotros, de una bondad, de una humildad, de un desbordamiento de mí mismo al que llego re-encontrando la luz del rostro de Cristo que me ama... [...] Esto no puede venir de mí mismo. Hay un rebasamiento de lo que yo puedo hacer con mis solas fuerzas. Constatamos así la influencia benéfica que los santos, los hombres muy adelantados espiritualmente tienen sobre los otros por su amor, un poder que se desprende de su presencia, de su rostro amante, de todo su comportamiento, de cualquier cosa fuera de las naturales que les son propias. En todo esto vemos la prueba de que hay un resplandor de Cristo que me ama, comunicándome su Espíritu”¹⁰².

“Hay una especie de placer en la oración, que no consiste sólo en la costumbre de pronunciar continuamente el Nombre de Cristo, pues podemos llegar a acostumbrarnos a decir cualquier palabra sin importarnos cuál sea. No son interjecciones mecánicas que el hombre puede decir siempre: «¡Jesús!», «¡mi Dios!». La oración es una consagración gozosa o suplicante a quien invocamos, acompañada de un calor producido por lo que decimos. Se produce al decir «Cristo» con concentración y reflexión, llenos de reconocimiento por todo lo que significa Cristo. Cuando dirigimos nuestra alabanza a Dios, lo hacemos con alegría. La oración incesante de Jesús es una súplica para obtener el perdón de los pecados. Es una penitencia ininterrumpida. En esto consiste el descenso del Espíritu en el corazón”¹⁰³.

“En la oración pura se trata de reunir intelecto (*nous*) con corazón. Ni el intelecto debe quedarse solo, ni el corazón. Una oración que sólo se hace con el pensamiento es una oración fría; una plegaria que se hace sólo con el corazón es una plegaria sentimental que ignora lo que Dios nos ha dado, lo que nos da y lo que os dará en Cristo; es una oración sin horizonte ni perspectiva; una oración en la que no sabemos por qué dar gracias a Dios, por qué alabarle ni qué pedirle. El hombre que reza así tiene la impresión de perderse en el infinito impersonal. Es un sentimiento que ignora el hecho de tener la experiencia de un Dios personal y por tanto no es

102 *Ibid.*, 82-83.

103 *Ibid.*, 83-84.

una oración [...] En un nivel avanzado de oración, podemos renunciar incluso a la oración de Jesús, de la que basta retener el contenido. Nos dirigimos a Dios, y a través de nuestro ser experimentamos la alabanza de Dios, el maravillarnos ante él, el reconocimiento, la humildad. Como más adecuadamente se expresa este estado profundo y emocional es a través de la totalidad de nuestro ser. Se trata de una expresión que va más allá de las palabras. Es la oración pura, la oración de la totalidad del ser que manifiesta su salida emocional fuera de todas las cosas, fuera de todos los pensamientos y fuera de sí mismo, hacia el encuentro con Dios. En estado de oración, esta salida se vive al nivel más intenso en el corazón. En el corazón todo el ser se proyecta hacia Dios con un amor y una emoción de amor ilimitados”¹⁰⁴.

“Leemos el salterio en estado de oración. También en la casa los creyentes leen el salterio. Mi mujer lee el salterio todos los días en oración. Así debe ser leída toda la Escritura. Leyéndola, escuchamos la Palabra de Cristo; tenemos el sentimiento de que Cristo habla; escuchamos a Cristo con reconocimiento, con alabanza, le damos gracias porque nos habla. Ésta es la razón por la que insertamos algunas veces, entre los versículos de un salmo, algunas oraciones en forma de estrofas. De igual modo, es un buen método de leer que a cada capítulo del Nuevo Testamento hagamos una oración. En todo caso, es bueno tener este sentimiento de rezar leyendo la Palabra de Dios, para elevarse más allá de los límites de la naturaleza, en la trascendencia del Dios que nos da otra comprensión diferente”¹⁰⁵.

3.7. *La oración como camino*

“La oración tiene diferentes etapas y cada una de ellas corresponde a los diferentes pasos del ascenso espiritual del hombre, porque la oración debe acompañar permanentemente al hombre en su ascenso [...] Respecto al objeto de la oración, Evagrio recomienda que reces en primer lugar «para ser limpiado de las pasiones, en segundo lugar para

104 D. STANILOAE, “La oración del corazón y sus obstáculos”, en ÍD., *Oración de Jesús y Experiencia del Espíritu Santo*, op. cit., 35-36.42.

105 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 138.

ser liberado de la ignorancia y del olvido; y, tercero, de toda tentación y abandono». En su generalidad, estas tres clases de oración, que se distinguen por su contenido, se corresponde con las tres fases del ascenso espiritual: purificación, iluminación y unión”¹⁰⁶.

“Es necesario pensar en lo que decimos en la oración. Hace falta decirlo reflexionando. Y es necesario también poner emoción en la oración. Si pensamos en lo que decimos, es imposible no poner sentimiento en la oración. Estas dos condiciones son lo más útil para rezar. Pero, ante todo, hace falta concentrarse. El ser humano que se encuentra en una situación existencial urgente reza mejor: grita a Dios, quiere encontrar a Dios. La conciencia de que somos pecadores por ejemplo nos pone en una situación existencial urgente. Por otra parte, debemos descubrir lo que es dar gracias a Dios, pero sin estar satisfechos, pues lo que hemos hecho se entremezcla con nuestras faltas. Podemos glorificarle incluso con entusiasmo por todo lo que hace por nosotros: el hecho de que me haya dado el vivir todavía, de encontrar alguien que me haya ayudado. Todas las circunstancias de la vida me permiten ver la acción de Dios en mi favor. Es mejor rezar cuando estamos concentrados y dejar la oración cuando no lo estamos, para retomarla después. No se puede prolongar esta concentración durante mucho tiempo. Con el tiempo, ganaremos la fuerza de mantener esta concentración más tiempo. La oración incesante significa una gran fuerza e implica que quien la hace está siempre concentrado. El más grande de los milagros es poder permanecer concentrado en la oración todo el tiempo. Quizás por eso la mayor parte de las veces es más fácil una oración corta. Concentrándose, nos acercamos a Dios para reencontrarle y para ganar esta sensación de que Dios está aquí: «Ten piedad de mí, tú eres bueno, soy pecador; ayúdame a profundizar en esta sensación de que tengo necesidad de Ti». Los espirituales llegan a esta sensibilidad de la presencia de Dios como luz, como misericordia. Estas dos condiciones son necesarias. Pensar sinceramente en lo que decimos: Dios es Padre de todo pero también lo es mío; debo sentir en mí todo lo que quiere decir «Padre»; «ten piedad» en mí, «pecador»... No sólo decirlo, sino sentirlo. No lo digo

106 D. STANILOAE, *Orthodox Spirituality...*, 255.

por humildad, sino que lo siento. Es ponerse en una situación existencial muy profunda. Poniéndose así se siente la presencia de Dios, Dios nos toca, el Espíritu Santo trabaja en mí. Esta sensibilidad no puede venir de mí mismo tan fácilmente. Tiene que estar también la obra de Dios. Todos los monjes prefieren esta plegaria: todo el mundo puede decirla en cada tarea, incluso comiendo...”¹⁰⁷.

3.8. Oración, liturgia y sacramentos

“San Pablo habla de creyentes que oran y que celebran la liturgia. Por los himnos, por los cantos, todavía hoy, recordamos y comulgamos en el nombre de Cristo, en el mismo Espíritu y por el mismo medio. Tanto para las primeras comunidades como para nosotros, el Cristo vivo, el Cristo del Evangelio, el Cristo de la Biblia y en la Liturgia, ¡es el mismo Cristo!”¹⁰⁸.

“La Liturgia es una ascensión comunitaria hacia el Reino de Dios, el Reino del amor eterno. La teología, en cuanto tal, no debe ser sino una explicación de la Liturgia, de los sacramentos, de la Escritura. La teología se desarrolla como comentario de la Escritura, especialmente a través de los textos litúrgicos. Éste es el caso de los himnos. La teología de los Padres de la Iglesia es una teología que glorifica a Dios por lo que ha hecho o quiere hacer por el hombre. Expresa el sentimiento de la presencia de Dios, de la grandeza de sus obras, de su bondad. Los himnos expresan la experiencia de la misericordia de Dios, el interés que Él pone en lo humano. Hay también una conciencia del estado del hombre, de su necesidad de Dios, de su pequeñez delante de Dios, del hecho de que no se pierde sino en Dios. En la Liturgia, Dios llama a los creyentes a su Reino del amor eterno, donde ya no habrá subordinados, sino los hijos del Padre supremo y los hermanos del Hermano mayor”¹⁰⁹.

“En la Liturgia, hacemos esa experiencia de superación del tiempo. Entre nosotros, los creyentes, se ha rebasado el

107 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, 213-215.

108 *Ibid.*, 151.

109 *Ibid.*, 162.

espacio interior. De hecho, puede existir un espacio interior que está muy próximo al espacio exterior. En la oración, rebasamos el espacio interior y el tiempo. Yo no espero otra cosa que el hecho de que el otro sienta conmigo, piense en mí, porque de esta forma responde a mi amo hacia él. Cuando yo le perdono, cuando le abrazo con toda mi confianza, él me responde. El tiempo litúrgico es el tiempo de la actualización. No es sólo un memorial, sino una entrada en el presente mismo del acontecimiento, en la realidad misma de la comunión que es la vida eterna. Cuando Cristo viene en la Liturgia, viene con todo cuanto hace. Lleva en sí todo cuanto ha hecho por nosotros. Se hace contemporáneo nuestro con su Cruz, con su Resurrección. Y viene con todo lo que nos dará en la eternidad. Pero Él no suprime nuestra temporalidad, sino que la llena y nos ayuda a vivir en ella la eternidad. La contradicción entre tiempo y eternidad desaparece”¹¹⁰.

“Todos los sacramentos son los medios por los que se fortifica nuestra unión con Cristo, aceptando su estado de sacrificio. La Iglesia es una renovación continua de esta unidad, no deja que se debilite dicha unidad. En cada sacramento, la persona del creyente profundiza en esta unidad. Por el bautismo, una nueva persona entra en esta comunidad, entrando en comunión con Cristo por el Espíritu Santo. El nuevo bautizado muere al hombre viejo, egoísta, pecador, al hombre que vive por sí mismo; muere para renovarse en Cristo, para convertirse en Cristo [...] Por la penitencia, se renueva el estado bautismal. El ser se convierte, se pone delante de Cristo, para ser lavado de sus faltas y recibir nuevamente en su alma el vestido de luz, la túnica del Cristo glorioso, quien ha puesto en su carne sacrificada el poder mediante el que todos pueden liberarse del egoísmo pecador. Por la comunión eucarística, el creyente se eleva a un nivel más alto: participa del Reino de quienes han vencido el egoísmo en Cristo. Por la comunión, los creyentes toman conciencia de pertenecer al mismo Cuerpo; afirman así su voluntad de ser el mismo Cuerpo de Cristo, que reposa en ellos su estado de sacrificio y de gloria [...] El matrimonio fortalece la unidad en la familia, pero también la unidad de esta familia con la Iglesia. Los padres reciben la gracia necesaria para vivir superando su

110 *Ibid.*, 176.

egoísmo. Sus hijos crecen en una unidad con ellos, entre sí y con la Iglesia. Las personas humanas necesitan para sobreponerse a su propio egoísmo una gracia de Dios, una comunión con el Cristo que se ha sacrificado. Es por esto que cantamos el himno de los mártires en la celebración de las bodas [...] La consagración de obispos y de sacerdotes tiene el mismo carácter: se dan a Cristo, y cantamos también el himno de los mártires. Por doquier nos topamos con el sacrificio, con la superación de uno mismo. Sin sacrificio, no hay unidad. Además, se trata de sacramentos del Espíritu Santo porque es por Él que Cristo se une a nosotros, el Espíritu de Cristo sacrificado se derrama en nosotros, por su cuerpo transparentado en el sacrificio [...] en este sentido, todos los sacramentos son sacramentos del Espíritu Santo, pero del Espíritu de Cristo sacrificado”¹¹¹.

3.9. Oración y eucaristía

“Cristo es nuestra Pascua continua. Él siempre nos transfiere sensiblemente del plano de la vida terrestre al plano de la vida deificada. Lo hace principalmente por la eucaristía. Y este paso se manifiesta en nosotros por un incesante progreso espiritual”¹¹².

“Participamos continuamente en la eucaristía porque tenemos necesidad de esa común unión, en tanto que estamos en la tierra, en tanto que estamos todavía (incluso en el cielo) con la mirada un poco vuelta hacia nuestros hermanos, pues todavía no estamos todos unidos. Lo anticipamos, pero no somos todavía plenamente hijos del Padre”¹¹³.

“La ascensión espiritual de la persona se alimenta de la Eucaristía, pero también de la comunidad eucarística, y persigue la plena armonización de la persona con la comunidad, pues su principio último es el amor a Dios y a los demás hombres, particularmente a los demás miembros de la Iglesia. Este principio es la plena inserción del creyente en el Reino

111 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 128-131.

112 D. STANILOAE, “La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision philocalique”, en *Contacts* 34 (1982) 308.

113 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *op.cit.*, 75.

de Dios y supone la entera comunión de todos en Dios [...] La Liturgia de la comunidad se prolonga así en la Liturgia de la persona. He aquí como describe San Marcos el Asceta esta acción sacerdotal de Cristo en nosotros y nuestro compromiso en ella: «El templo (personal) es la santa casa del alma, que está habitada por Dios, el altar es la mesa de la esperanza situado en ese templo. Sobre ella se ofrece una parte de la inteligencia, el primer pensamiento nacido de cada cosa o circunstancia, como animal recién nacido, como sacrificio de expiación por aquel que lo ofrece, si lo ofrece inmaculado»¹¹⁴.

3.10. Oración y Sagrada Escritura

“Delante de Dios no podemos sino rezar... La Escritura es la Palabra de Dios. Él está presente en su Palabra. Con su sola inteligencia, el ser humano no puede comprender. Hay aquí un poder, una fuerza, una presencia de Dios. Si este poder, si esta fuerza, si esta presencia desaparecen, ¿qué nos queda? El sentido de Dios se hace ausente. Dios debe ser conocido en una experiencia viviente. Solamente teniendo tal experiencia podremos sentir todo el poder, toda la majestad, toda la bondad de Dios. Si jamás he tenido el sentimiento de la presencia de Dios, todo está vacío y su Palabra se hace incomprensible. El hombre no puede comprender a Dios más que como fuerza activa. Debo sentir esta fuerza”¹¹⁵.

“Nuestra consumación de la Escritura, nuestra comunión con el Verbo en la Santa Biblia es una comunión espiritual. Cristo nos llena de su presencia, de sus energías. Es otro modo de la Eucaristía. Todos los dones son una comunión con Cristo. Esto se aplica a la lectura hecha en estado de oración. Todos los dones vienen a nosotros si estamos en estado de oración y en la comunión de la Iglesia. Debemos pedirlos, debemos abrirnos a esos dones y entonces ellos vendrán. Tenemos también nuestra parte en la realización de la comunión entre Dios y nosotros: nuestra parte es la oración. Sin la oración, esta comunión no es posible”¹¹⁶.

114 D. STANILOAE, *art. cit.*, 314-15.

115 M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru Staniloae*, 138.

116 *Ibid.*, 149.

“Si leemos la Biblia intentando seguir a Cristo, no podemos oponernos los unos a los otros. Cada teólogo ortodoxo, cada Padre, cada creyente que lee en estado de oración, aporta alguna cosa propia; pero todos tienen el mismo Espíritu y sus testimonios se integran. Es siempre una lectura en la Iglesia. Las diferencias no se anulan, sino que se llega a una síntesis. Este trabajo continuo de poner en común los testimonios y los dones del Espíritu constituye la Tradición”¹¹⁷.

“La Escritura sola no es suficiente. Hace falta poder sentirla como llena del poder vivificante de Cristo, cuyo cuerpo es la Iglesia. Hace falta leer la Palabra de Dios en el cuerpo mismo de Dios, en la Iglesia. En la Liturgia, no sólo Dios habla, sino que también actúa. Tenemos necesidad no solamente de la Palabra de Dios, sino también de la acción divina que actúa en nosotros y nos transforma”¹¹⁸.

3.11. *Eficacia de la oración*

“No existe verdadera oración sin consecuencias prácticas en nuestra vida, ni una buena vida práctica sin oración. Aquí se manifiesta una cooperación completa entre Dios y el hombre. La fuerza de la fe cristiana debe mostrarse en la intensidad de la voluntad del creyente de perfeccionarse en las relaciones interhumanas. Dios persigue nuestra unión con él y entre nosotros en el amor. El creyente que reza y que ayuda a los otros, conoce a Dios más profundamente en Su proximidad que el teólogo especulativo, pues Dios se hace transparente a la conciencia por la oración y en el prójimo por la ayuda que le damos. Por eso, el verdadero teólogo debe ser también el hombre de la oración y de la actividad amante”¹¹⁹.

“El que reza se convierte en un centro de irradiación en el que Dios está presente. Puede tener una influencia espiritual sobre los otros, no solamente en el espíritu, sino también en el cuerpo. Dios trabaja sobre el cuerpo por el espíritu del hombre. Dios puede hacerlo todo por la oración

117 *Íbid.*, 149.

118 *Íbid.*, 152.

119 *Íbid.*, 46.

del creyente que está convencido de ello. El santo que reza no dice: veremos, buscaremos una solución. Jamás los santos dirían esto. Los santos están llenos de convicción y rezan. Cada hombre puede adquirir esta certeza. Así se resuelven de hecho algunas cuestiones sobre la oración. ¿Cómo se llega hasta aquí? Estando todos los días preocupado por Dios, en un estado existencial de vibrante sensibilidad hacia Dios. En nuestra época encontramos ejemplos concretos de esta fuerza de la oración. En tal monasterio, hay un sacerdote que realiza curaciones. Desde las cuatro de la mañana, día a día, reza por los fieles y escucha la confesión de los pecados. Se da constantemente a los hombres y los hombres tienen una gran confianza en él. Las curaciones dependen así mismo de la fe de aquellos que vienen con sus enfermedades; ellos también se encuentran en un estado existencial. Están desesperados, en el sentido de que han perdido toda esperanza en una curación natural; ellos corren a Dios, el único refugio, la única esperanza. Algunas veces, cuando el sacerdote no es tan fuerte espiritualmente, es el propio creyente con su fe quien produce los milagros, es él, por tanto, quien reza. Él grita a Dios. Quizás un grito hacia Dios sea más importante que la recitación de una oración. Grita con la desesperación de quien no tiene más recursos, sino la fe: Tú, Dios, Tú eres el único que puede salvarme”¹²⁰.

3.12. *Cómo fortalecer la fe y la oración en un mundo secularizado*¹²¹

“No hay ninguna duda sobre la necesidad que tiene el hombre creyente de orar. Cuanto más fuerte es la fe, más fuerte es también la necesidad de orar. Por otra parte, la fe

¹²⁰ *Íbid.*, 201-202.

¹²¹ En este último apartado, ofrecemos algunos extractos de un interesante artículo del P. Staniloae. Muchas veces se acusa a la Ortodoxia de su escaso afán misionero. Pues bien, estas reflexiones sobre cómo fortalecer la fe y la oración en un mundo secularizado indican lo contrario. Es lo que los occidentales llamaríamos “pastoral de la espiritualidad o de la oración”.

de una persona está sostenida por la fe de otras personas. He aquí la importancia de la Liturgia y del culto público”¹²².

“En la sociedad de hoy constatamos un debilitamiento de la fe y, en consecuencia, una especie de indiferencia sobre la oración. Quizás la noción de sociedad secularizada no indique tanto una sociedad totalmente increyente, sino más bien una sociedad en la que la mayoría de los miembros no practican la oración más que muy de cuando en cuando, en momentos excepcionales”¹²³.

“Para quienes desean mantener el vigor de su fe mediante la oración, se presenta en nuestros días un doble problema: el de defender su fe contra la influencia debilitadora de un medio escaso de fe, y el de defender la práctica de la oración en el cuadro de una sociedad que ha perdido en gran parte la costumbre de rezar. Mientras que el hombre de otras épocas encontraba en la sociedad un factor por el que se fortalecía en la fe y en la práctica de la oración, hoy este medio es un factor de enfriamiento, un factor del que ha de defenderse quien quiera mantener su fe y su oración”¹²⁴.

“Hoy el hombre creyente debe buscar con gran mesura y por sí solo las razones que pueden sostener su fe y su práctica de oración. Y esto justamente puede hacer su fe más profunda y su plegaria más ardiente, dado que nada de esto es sostenido por la sociedad. En consecuencia, el hombre que consigue fortalecer su fe mediante sus propias razones, reflexionadas personalmente, puede convertirse él mismo en lumbrera por el refuerzo de su fe y la renovación de la oración en su medio social. De hecho, puede ayudar a la sociedad a salir de la vida superficial, saturada de aburrimiento, que es la causa del debilitamiento de la fe y de la oración; en otras palabras, puede ayudar a reencontrar un contenido más substancial, a sanar raíces dañadas y volver a vitalizarlas con una profundidad más grande de vida, sin la que la existencia

122 D. STANILOAE, “La prière dans un monde sécularisé”, en *Contacts* 30 (1978) 237.

123 *Ibid.*, 237.

124 *Ibid.*, 237.

humana es de una uniformidad monótona y está desprovista de significado”¹²⁵.

“Los Padres espirituales de la Ortodoxia han visto un medio de fortificar la oración mediante la meditación de las palabras de la Santa Escritura y de otros libros espirituales. San Isaac el Sirio dice que «la lectura de las Escrituras divinas fortalece el espíritu y refresca la oración... porque son una luz para la inteligencia, conduciéndola por el sendero recto y sembrando en la oración el contenido de la contemplación, haciendo ganar al espíritu en agudeza y sabiduría»”¹²⁶.

“Ofrecer la representación de cada cosa o persona que miramos o en la que pensamos, esto significa dar gracias a Dios por esta cosa o esta persona, o glorificarle o pedirle su ayuda para realizar el servicio que se espera de nosotros. Los Padres han llamado a este acto oración, o también Liturgia. Cada Liturgia puede hacerse incesante. De hecho, podemos coger el hábito de hacer de cualquier representación, de cualquier encuentro, la ocasión de una oración ininterrumpida. Este reencuentro con las cosas y con los seres es un camino para llegar a un estado de oración e incluso de liturgia personal incesante, unida a la oración continua de Cristo, nuestro Gran Sacerdote, que ha santificado todo y quiere santificar todo incesantemente por nosotros, recibiendo nuestros sacrificios y ofreciéndoselos al Padre junto con su propio sacrificio. Y esta forma de oración tiene un efecto purificador por el amor que hay en ella. «La oración es la purificación del intelecto», dice una palabra de San Gregorio de Nacianzo, repetida por San Isaac el Sirio”¹²⁷.

“Mis prójimos me plantean los problemas más complicados; sus encuentros conmigo producen circunstancias siempre nuevas y yo debo ver en todo esto llamadas que Dios me hace para agrandar mi amor. Respondiendo a dichas llamadas, acepto un diálogo continuamente nuevo entre Dios y yo. Poniendo la representación de mi prójimo –en cualquier situación en que nos encontremos– en unión con Dios, respondo a Dios no solamente dándole gracias por el hecho de

125 *Ibid.*, 237-238.

126 *Ibid.*, 238.

127 *Ibid.*, 242.

que me ha dado ese prójimo para mi crecimiento espiritual, sino que también le pido su ayuda para responder a las necesidades nuevas de mi prójimo, no por mi crecimiento, sino por su crecimiento espiritual. En otras palabras, rezo para que mi prójimo sea ayudado en cada nueva situación y así pueda realizar el sentido de su existencia”¹²⁸.

“La plena oración por el otro es la que está acompañada por tu dolor por él, o por tu sacrificio, por el don de tu obra. Sólo en este estado de sacrificio yo puedo entrar en Dios, junto con Cristo, al que yo pido prestado su poder de sacrificio. Debo fundirme por el otro en Dios a través del amor y de la misericordia, para participar en Dios que es misericordia y amor. Sólo por la sensibilidad del sacrificio y de la misericordia por el otro, sólo así puedo yo penetrar como un perfume en la zona divina, que es, al mismo tiempo, un perfume penetrante de amor y de misericordia”¹²⁹.

“En la Ortodoxia, se practica una forma de oración permanente, la oración del corazón, o del intelecto sobre el altar del corazón, de la sensibilidad plena de amor y de misericordia, donde se encuentra el mismo Cristo con su amor y su misericordia. Es cierto que en esta plegaria parece que pedimos la misericordia de Cristo sólo para nuestras propias personas: «Señor, Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí pecador». Pero en tanto que yo me considero pecador, seguramente yo pienso en todos los pecados que he cometido delante de mis hermanos, por lo que rezo también para que mis relaciones con ellos mejoren, o para que no se queden eternamente dañados por mis injusticias contra ellos”¹³⁰.

“La oración es un factor de restablecimiento y de fortalecimiento espiritual de mi ser, pero también de restablecimiento y de fortalecimiento de la cohesión social en un plano más profundo. El que reza, tiene a los otros en su corazón, y ellos lo sienten y vienen hasta él. San Serafín de Sarov ha dicho: «reconcíliate con Dios y muchos hombres vendrán a reconciliarse contigo»”¹³¹.

128 *Íbid.*, 244-5.

129 *Íbid.*, 249.

130 *Íbid.*, 249.

131 *Íbid.*, 249-250.

“En Rumanía no hay desiertos, sólo monasterios. Pero a medida que un monje de estos monasterios es más espiritual, es decir adelanta en la oración, es más buscado por el pueblo. Este monje satisface no sólo su propia necesidad de oración, sino también la sed espiritual de cuantos le buscan. Y muchos de éstos se han habituado a la oración permanente del corazón en medio del mundo. Y justamente por esto, muchos de quienes viven practicando la oración del corazón, se unen los unos con los otros de una manera más estrecha que con aquellos que no rezan”¹³².

4. CONCLUSIÓN: ¡GLORIA A TI, TRINIDAD, QUE NOS HAS DADO LA VIDA!

Al comienzo de estas páginas indicábamos que entrar en la tradición ortodoxa es como entrar en otra dimensión. Esperamos que el lector se haya llevado la misma impresión que nosotros. Porque, además, hemos conocido esta tradición de la mano de uno de sus más grandes exponentes contemporáneos, el P. Dumitru Staniloae, perteneciente a la tradición rumana, en el cruce de caminos entre Oriente y Occidente. Su “rumanidad” está a caballo entre la racionalidad latina y la mística oriental. Sus señas de identidad son una teología pobre en medios pero rica en contenidos, una teología encarnada e inculturada y absolutamente enraizada en su querida Rumanía, una teología que mira por igual a la Tradición y a la filosofía moderna y anuda dogmática y espiritualidad en una de las síntesis más geniales del siglo pasado, una teología en fin probada con la persecución y el testimonio martirial frente los necios que dicen: “no hay Dios” (cf. Sal 13,1; 52,1).

La vida de nuestro autor ha sido el amor, amor que Dios es, amor que, habiendo sido acogido en nuestras vidas, hemos de ofertar a los demás. Puesto que el amor es la realidad más viva en nosotros, ha de ser continuamente renovado y ejercido, y esto acontece especialmente en la oración. Oración que es inmersión inmediata en la vida divina; oración litúrgica y personal; celebración de los misterios de la fe, ejercicios de piedad o lectura orante de la Sagrada Escritura;

132 *Ibid.*, 250.

oración que es eficaz porque renueva la humanidad y hace posible la irradiación en medio del mundo de la luz de Jesucristo por la santidad del hombre nuevo. Pero dejemos que sea una vez más el propio P. Dumitru quien nos lo explique con sus propias palabras, las de todo un Padre de la Iglesia del siglo XX:

“En la oración, el alma pierde su rigidez, se hace sensible, receptiva, se abre a la energía de Dios. La Iglesia es el lugar y la forma del poder de Dios que actúa perpetuamente entre los hombres y en ellos, porque la Iglesia es el lugar de la oración. La oración solicita la acción de Dios y Dios actúa gracias a la oración. La Iglesia es el lugar del encuentro sensible entre nuestra oración y la fuerza de Dios.

El sentido de la oración en la Iglesia ortodoxa sería incomprensible sin esta confianza en la fuerza de Cristo que actúa por el Espíritu a través de los miembros de la Iglesia. La oración por la que se pide la acción de Dios así como la respuesta divina son obra del Espíritu. La Iglesia constituye el campo del Espíritu, el lugar donde se realiza la salvación. Hay que recordar que las oraciones de los creyentes en sus casas y en cualquier lugar son también oraciones de la Iglesia, porque la Iglesia es presente allí donde se encuentre cualquiera de sus miembros.

La oración implica una salvación que se realiza en sinergia, en colaboración. La Iglesia aparece así como la comunidad orante de aquellos que saben que por la oración reciben la fuerza transformadora y salvadora de Cristo, aquellos que se han hecho sensibles a este poder, capaces de hacerlo experiencia.

La oración es en definitiva la teología más completa, la teología llevada a su máxima expresión. Por la oración, no nos quedamos en una especulación sobre Dios o sobre la fe, sino que hacemos experiencia de Dios en la manifestación de su energía, fuerza que responde a la oración y acrecienta en el hombre la sed de rezar, experimentamos la acción salvadora de Dios en toda su fuerza. Es por esto que Evagrio Póntico ha podido decir: «Si eres teólogo, rezas de verdad, y

si rezas de verdad, eres teólogo» (*Sermón sobre la oración*, cap.60 [PG 79,11173l])¹³³.

Al final de estas páginas, podemos comprobar la verdad de estas palabras testimoniales de otro gran autor ortodoxo: “El Padre Dumitru es para mí sobre todo una presencia. Diría más: casi una intercesión”¹³⁴. Ser presencia de Dios e intercesión para y por los demás, ¿no es la mejor forma de expresar lo que es verdaderamente la oración cristiana?

Lic. José Alberto Sutil Lorenzo
Zamora

SUMMARY

This article tries to look at Christian prayer from an Orthodox perspective. After an introduction to Orthodoxy as a way of life, that means an answer to God's call through God experience and beauty love, the author of the article explores the meaning of liturgy, celebration and prayer in eastern spirituality and introduces the figure of Fr. Dumitru Staniloae, one of the most exponents of the XXth century Orthodox theology. The final part of the article provides a selection of texts of Staniloae's works, all referring to Christian prayer.

133 D. STANILOAE, *Prière de Jésus...*, 108-110.

134 O. CLÉMENT, “Préface”, 15.