

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

ORACIÓN: NUEVOS CONTEXTOS, NUEVAS FORMAS

Antony John Baptist, Catherine Cornille,
Geraldo De Mori, Stephan van Erp (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Jacob Benjamins y Stephan van Erp

407

SEPTIEMBRE 2024

evd

Revista internacional de Teología CONCILIUM



407

SEPTIEMBRE • 2024

TEMA MONOGRÁFICO

ORACIÓN: NUEVOS CONTEXTOS, NUEVAS FORMAS

Antony John Baptist, Catherine Cornille,
Geraldo De Mori y Stephan van Erp (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Jacob Benjamins y Stephan van Erp

evd

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

404

FEBRERO 2024

GUERRA Y PAZ

Bernardeth Caero, Luca Ferracci,
Danny Pilario y Michelle Becka

405

ABRIL 2024

RESURRECCIÓN

Margareta Gruber, Carlos Schickendantz,
Béatrice Faye y Gianluca Montaldi

406

JUNIO 2024

**SALUD Y CURACIÓN: PERSPECTIVAS ÉTICAS,
TEOLÓGICAS Y PASTORALES**

Susan Abraham y Stan Chu Ilo

407

SEPTIEMBRE 2024

ORACIÓN: NUEVOS CONTEXTOS, NUEVAS FORMAS

Anthony John Baptist, Catherine Cornille,
Geraldo De Mori y Stephan van Erp

408

NOVIEMBRE 2024

**LA DANZA COMO ARTE DE RESISTENCIA:
REFLEXIONES CULTURALES Y TEOLÓGICAS**

Stefanie Knauss y Gusztáv Kovács



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Bernardeth Caero Bustillos - Vicepresidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Luca Ferraci - Vicepresidente
Margareta Gruber, O.S.F. - Vicepresidenta
Leonel Guardado - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Antony John Baptist	Bangalore-India
Steven Battin	Indiana-EE.UU.
Michelle Becka	Wurzburg-Alemania
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba-Bolivia
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Massimo Faggioli	Villanova-EE.UU.
Anne-Béatrice Faye, CIC	Dakar-Senegal
Luca Ferracci	Bolonia-Italia
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Leonel Guardado	Nueva York-EE.UU.
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Ludovic Lado, S.J.	N'Djamena-Chad
Albertus Bagus Laksana	Yogyakarta-Indonesia
Silvia Martínez Cano	Madrid-España
Gianluca Montaldi, F.N.	Roma-Italia
Carlos Schickendanz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica
Wai Ching Angela Wong	Sha Tin-Hong Kong

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 Paris (Francia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
Piazza de' Celestini 2/a, 40123 Bologna (Italia)
<https://concilium-vatican2.org/>



COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
Maria Pilar Aquino	Estados Unidos
Mile Babić, O.F.M.	Bosnia y Herzegovina
José Oscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Thierry-Marie Courau	Francia
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Linda Hogan	Irlanda
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Suecia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Kenia
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
João J. Vila-Chã, S.J.	Portugal
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannaras	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía



CONTENIDO

1. Tema monográfico: ORACIÓN: NUEVOS CONTEXTOS, NUEVAS FORMAS

Antony John Baptist, Catherine Cornille, Geraldo De Mori
y Stephan van Erp: *Editorial* 7

Cuestiones teológicas fundamentales

- 1.1 Andrew Prevot: *La oración pensante:
una práctica teológica para el mundo actual* 13
- 1.2 Daniel P. Horan: *Convertirse en una oración viva.
Reflexiones sobre la integración de la oración y la acción
desde la tradición franciscana* 23
- 1.3 Gemma Simmonds: *La oración y las prácticas
contemplativas en la formación teológica* 33

Contextos y formas de oración en el cristianismo

- 1.4 Luigi Gioia: *La oración en las ciudades y la sociedad secular* 43
- 1.5 Alessandra Vitullo: *Oraciones durante el confinamiento.
Explorando las prácticas religiosas en línea durante
la pandemia* 57
- 1.6 Cecilia González-Andrieu: *Actuar sobre el deseo:
la oración y las obras creativas* 69
- 1.7 Karen O'Donnell: *Entre la voluntad de Dios
y la intercesión humana. Reimaginaciones feministas
de la oración de intercesión a la sombra del trauma*..... 79

1.8	Wilson Angelo G. Espiritu: <i>La oración en la piedad popular. La promoción del bienestar colectivo a través de una soteriología encarnada en las bases</i>	91
1.9	Alex Wilfredo Vigueras Cherres: <i>Orar danzando en el desierto</i>	103
1.10	Guido Dotti: <i>La oración en la Comunidad Monástica de Bose</i>	113

La oración en los contextos interreligiosos

1.11	Pierre-François de Béthune: <i>La oración cristiana de un practicante del zen</i>	125
1.12	S. Painadath: <i>El cuerpo como lenguaje de oración. Una forma meditativa de oración al sol (Suryanamaskar)</i>	135
1.13	Kerry P. C. San Chirico: <i>Oraciones de los Khrist Bhaktas de Benarés. Devoción en la confluencia de los ríos</i>	145
1.14	Loreen Maseno: <i>Desde tu asiento en el cielo, escucha nuestra plegaria. Oración en la Iglesia Nomiya</i>	157

2. Foro teológico:

Jacob Benjamins y Stephan van Erp: <i>La contemplación y la vida religiosa</i>	169
--	-----

La Iglesia universal se prepara para el año jubilar de 2025. Como preparación, el Santo Padre ha anunciado el año 2024 como el año de la oración, que describe como una gran «sinfonía» de oración¹. Además de esta explícita razón, hay otras razones para dirigir nuestra atención a la oración. El mundo está volviendo a la normalidad tras la pandemia y comienza a sentir sus efectos en el ámbito social, económico y religioso. Hay más que nunca necesidad de introspección y de oración. Sin embargo, cada vez hay menos comprensión sobre la idea misma de la oración y menos comodidad y familiaridad con la práctica de la oración. Para muchos de los que enseñan teología y ejercen el ministerio catequético, enseñar a orar ya no es una tarea obvia y fácil. Además, a veces se descuida la enseñanza de la oración en los planes de estudios teológicos. Por lo tanto, es necesario reflexionar sobre cómo cultivar una cultura de la oración y cómo enseñar a orar en el mundo actual, en el que muchos cristianos han perdido la conexión con la tradición de la oración al tiempo que están expuestos a nuevas formas de contemplación y oración.

Cada religión tiene una rica y diversa tradición de oración que se ha transmitido a lo largo de los siglos. En la tradición cristiana, la oración también ha formado parte de la teología. Como dice Tho-

¹ En una palabra, que sea un año intenso de oración en el que los corazones se abran para recibir la efusión de la gracia de Dios y para hacer del «Padre nuestro», la oración que Jesús nos enseñó, el programa de vida de cada uno de sus discípulos. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2022/documents/20220211-fisichella-giubileo2025.html> (consulta: 13-10-2022).

mas Merton: «A menos que estén unidas, no hay fervor, vida, ni valor espiritual en la teología, ni sustancia, significado y orientación segura en la vida contemplativa»¹. Por eso se ha dicho que «el cristianismo hace su teología “de rodillas”». Pero la llegada de un enfoque «sistemático» de la teología ha relegado a menudo la oración a la teología práctica o a la teología pastoral, y actualmente encuentra su espacio en el estudio de la espiritualidad y el enfoque psicológico de la religión.

A lo largo de la historia, las religiones han tomado prestadas a menudo unas de otras técnicas de oración. El cristianismo se ha visto influido por las prácticas de oración del judaísmo, mientras que este a su vez ha influido en algunas de las prácticas de otras religiones. En la actualidad, muchos cristianos han llegado a integrar espontáneamente prácticas de oración y meditación procedentes de tradiciones religiosas asiáticas. Esto ha suscitado muchas preguntas sobre la compatibilidad de las diversas formas nuevas de oración.

Es en este contexto en el que los editores de *Concilium* han decidido abordar de nuevo el tema de la oración, aunque ya hubo dos números sobre la oración en el pasado. Este número en particular se centrará en los nuevos contextos de la oración en el mundo y en la Iglesia, y en las nuevas formas de oración que se practican en la actualidad.

Oración y teología en diferentes contextos

Debemos aclarar cómo se entiende allí la oración y en qué contextos. Una buena teología no puede separarse de la oración o la espiritualidad. La definición de Andrew Prevot de la teología como «oración pensante» explica la relación entre ambas. La encontramos en la Edad Media y en los escritos de algunos teólogos modernos como Karl Rhaner, Leonardo Boff y otros. Incluso en nuestra era secular, orar y «pensar» deben ir juntos si queremos que sean completos y tengan sentido. En cuanto a la cuestión de la relación entre la ora-

¹ Thomas Merton, *Nuevas semillas de contemplación* (Buenos Aires/Barcelona: EDHASA, 1963), 210.

ción y la acción, podríamos preguntarnos si la acción puede considerarse en sí misma también como una forma de oración. La oración entendida como «comunicación con Dios» no puede limitarse únicamente a un tiempo y una forma determinados, sino que «todas las demás maneras de estar en el mundo, todas se combinan para comunicar algo a Dios» (Daniel P. Horan).

Considerando los diferentes contextos y formas de oración en el cristianismo, la oración puede describirse como «cualquier práctica que cumpla la función crítica de desbaratar las pretensiones totalitarias de la uniformidad lingüística y de restaurar un auténtico enfoque receptivo y responsable de la realidad, la socialidad y Dios» (Luigi Gioia). Las nuevas formas de actuaciones y prácticas religiosas en línea acompañan a los creyentes (especialmente a los vulnerables), les apoyan en los momentos difíciles y eliminan las barreras físicas.

En la relación de las oraciones de intercesión y las artes, la oración puede entenderse como una especie de sintonización, como alinear-nos con los buenos propósitos de Dios. Aquí, «¿Qué debemos rezar entonces? Deberíamos rezar para que quienes experimentan dificultades y traumas conozcan el amor de Dios, para que puedan sentir la presencia reconfortante de Dios con ellos, para que sepan cómo afligirse y enfadarse. Deberíamos rezar para que nuestras comunidades aprendan a apoyar mejor a las personas que viven estas experiencias. Deberíamos rezar para que esas experiencias no destruyan la fe de las personas en Dios, sino que les den espacio para que puedan reimaginar su fe y llegar a conocer a Dios de nuevo» (Karen O'Donnell).

En las devociones populares, que pueden considerarse *loci theologici* y «la mística del pueblo», «el centro de la oración... suele ser el bienestar cotidiano, no el más allá» (Wilson Angelo G. Espiritu). Por ejemplo, la danza durante las festividades en Sudamérica implica materialidad y corporeidad, dimensiones personales y comunitarias, y dimensiones sacrificiales y festivas. Aquí, «la corporeidad es lo primero: el paso aprendido, la coreografía, la vibración de la música y la materialidad de los trajes y los objetos» (Alex Wilfredo Vigueras

Cherres). Es la oración preformada con el lenguaje del cuerpo, y de la materia, como los trajes, el santuario o el desierto.

En la Comunidad Ecuménica de Bose, a un nivel más personal, la oración es el redescubrimiento y el realce de la antigua práctica de la *lectio divina*, considerada como un acercamiento diario a las Escrituras. Durante la oración comunitaria se cantan los Salmos y se proclaman litúrgicamente los dos Testamentos.

En contextos interreligiosos e interculturales, la integración del zen con la práctica cristiana de la oración, por ejemplo, es una yuxtaposición fructífera y un acercamiento y respeto mutuos. Es hospitalidad. En la oración al sol yóguica, «el sol se toma como símbolo del poder universalmente iluminador y de la presencia de lo Divino» (S. Painadath). Es una oración/meditación corporal en la que se despierta a la presencia divina en el cuerpo. Aunque la fe es el motivo teológico central entre los Khrist Bhaktas (devotos de Cristo), una reunión de personas de diferentes credos, sus oraciones son en su mayoría mundanas o relativas a «liberaciones próximas». En las numerosas Iglesias creadas en África, el fenómeno de la oración es intenso en tiempos de dificultades.

Foro teológico

El Foro contiene una descripción de un proyecto sobre la oración y las prácticas contemplativas, un esfuerzo de colaboración de la Facultad de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad Católica de Lovaina y el Regis St. Michael's College de la Universidad de Toronto, bajo el título «Metafísica, contemplación y vida religiosa», que explora si la variedad de prácticas de contemplación en las órdenes y congregaciones religiosas ha generado una variedad de visiones metafísicas. Estudia, por ejemplo, las espiritualidades integradoras de Tomás de Aquino, Vicente de Paúl y de la *lectio divina* (una práctica benedictina temprana de lectura contemplativa). Estas prácticas contemplativas muestran «un sentido teológico y metafísico en el que la contemplación se ocupa de algún modo de la relación de Dios con toda la creación» (Jacob Benjamins y Stephan van Erp). En esta contribución también se habla de una vuelta a las fuentes

teológica y filosófica como método que presta atención «a una serie de escuelas contemplativas que divergen y se fusionan a lo largo del tiempo en diversas tradiciones» (Jacob Benjamins y Stephan van Erp).

Esperamos que este número de *Concilium* sobre la *Oración: nuevos contextos, nuevas formas* amplíe la idea de los lectores a los nuevos y variados contextos y formas de oración.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LA ORACIÓN PENSAnte: UNA PRÁCTICA TEOLÓGICA PARA EL MUNDO ACTUAL

Este artículo presenta la «oración pensante» como una forma de hacer teología que tiene una gran relevancia para la actualidad. Esta forma de entender la teología restablece su vínculo esencial con la espiritualidad. Abraza la libertad intelectual de la cultura secular, al tiempo que la pone en relación con la libertad infinita de Dios. Responde con compasión al sufrimiento injusto y a la violencia. E incluye voces teológicas que a menudo pasan desapercibidas debido a diferencias raciales, de género o religiosas. En todos estos sentidos, la oración pensante renueva la teología para un mundo que se enfrenta a grandes desafíos intelectuales y prácticos.

I. Introducción

La teología se ha definido de muchas maneras: como la fe que busca comprender (Anselmo de Canterbury), como el conocimiento de Dios y de otras cosas en relación con Dios (Tomás de Aquino), como la correlación de la tradición cristiana y la experiencia humana (David Tracy) y como la reflexión crítica sobre la praxis histórica (Gustavo

* ANDREW PREVOT es autor de *The Mysticism of Ordinary Life: Theology, Philosophy, and Feminism* (2023); *Theology and Race: Black and Womanist Traditions in the United States* (2018); y *Thinking Prayer: Theology and Spirituality amid the Crises of Modernity* (2015). Es titular de la Cátedra Amaturo de Estudios Católicos de la Universidad de Georgetown.

Dirección: Georgetown University, New North 120, 37th and O Streets NW, Washington, DC 20057 (Estados Unidos). Correo electrónico: andrew.prevot@georgetown.edu.

Gutiérrez), por nombrar algunas¹. Aprecio estas definiciones clásicas y las considero complementarias, no mutuamente excluyentes. En este artículo, quiero añadir a estas definiciones otra forma de entender la teología, a saber, la «oración pensante»². Esta concisa definición no presenta una idea completamente nueva sobre lo que significa la teología. Más bien, recupera una práctica muy antigua de orar y pensar simultáneamente, de dejar que el pensamiento surja de la oración y la oración del pensamiento. Recuperar esta práctica confiere a la teología una relevancia y un sentido de finalidad renovados en medio de los diversos retos intelectuales y prácticos de nuestra época actual.

Aunque es habitual que los estudiosos cristianos lamenten la separación moderna entre teología y espiritualidad, la definición de teología como oración pensante aclara que tal separación no es estrictamente posible, porque la vida de oración es un ingrediente esencial de cualquier teología digna de ese nombre. Para bien o para mal, la libertad del pensamiento moderno ha impulsado el auge de la cultura secular. Aunque algunos puedan considerarlo una amenaza para la teología, cuando se hace como oración pensante, la teología puede abrazar plenamente esa libertad precisamente poniéndola en relación con la libertad infinita de Dios. Mientras que el sufrimiento injusto y la violencia que vemos a nuestro alrededor exigen una respuesta más activa que meros «pensamientos y oraciones», una teología hecha como oración pensante proporciona una formación importante en los caminos de la hospitalidad, la responsabilidad y la solidaridad. Por último, al situar la teología allí donde la oración y el pensamiento convergen de forma constructiva, esta definición aporta buenas noticias a las mujeres, a los no cristianos y a otros grupos marginados excluidos con demasiada frecuencia de la teología reconocida eclesial o académicamente. En conjunto, estos cuatro puntos, como explico más adelante, revelan cómo entender la teología como oración pen-

¹ Anselmo de Canterbury, *Proslogion* (Madrid: Tecnos, 1998), 5; Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Madrid: BAC, 2023), I, q. 1, a. 7; David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 43-46; y Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1990), 57-72.

² Andrew Prevot, *Thinking Prayer: Theology and Spirituality amid the Crises of Modernity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015).

sante la equipa para responder bien a los diversos desafíos intelectuales y prácticos a los que se enfrenta el mundo moderno.

II. Volver a contar el relato de una separación moderna

Los relatos de una separación entre teología y espiritualidad en la historia del cristianismo moderno suelen comenzar con la diferenciación entre los contextos monástico y escolástico en la Edad Media. Hacen hincapié en la creciente influencia de la filosofía aristotélica y luego del nominalismo y la metafísica unívoca en el camino de la universidad hacia la razón autónoma moderna. Hablan de la *devotio moderna*, de las reacciones humanistas e incluso anti-intelectuales al racionalismo, y de un giro hacia el interior que centra cada vez más la atención en los estados de sentimiento subjetivo o de conciencia. Consideran las relaciones de poder entre el latín y las lenguas vernáculas, entre los centros doctrinales dominados por los hombres y los movimientos de mujeres como las beguinas, y entre las exigencias de la civilización secular y tecnocrática y las luchas personales y comunitarias más encarnadas³.

Aunque estas narraciones del creciente distanciamiento entre la teología y la espiritualidad expresan una cierta verdad histórica, pueden ser engañosas en la medida en que implican que la teología es el tipo de cosa que alguna vez podría separarse coherentemente de la espiritualidad. Si la teología se define como la oración pensante, entonces la sugerencia de que la teología podría sobrevivir al margen de la espiritualidad —es decir, al margen de las formas de vida en las que tiene lugar la oración— deja de tener sentido. Esta definición permite volver a contar la historia de la siguiente manera.

³ Bernard McGinn, «The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline», en Elizabeth A. Dreyer y Mark S. Burrows (eds.), *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), 25-41; Hans Urs von Balthasar, «Teología y santidad», en id., *Verbum Caro* (Madrid: Encuentro, 2001), 195-223; Mark A. McIntosh, *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology* (Malden: Blackwell, 1998), 62-75; y Philip F. Sheldrake, *Explorations in Spirituality: History, Theology, and Social Practice* (Mahwah: Paulist, 2010), 54-74.

A partir de la Edad Media, vemos formas cada vez más divergentes de relacionar el pensamiento y la oración. Los centros escolásticos del saber cristiano comienzan a expresar gradualmente la opinión de que la oración es una aplicación práctica de la teología, que debe ser estudiada por un subcampo llamado «teología ascética y mística». Mientras tanto, la teología como tal adopta la forma de un sistema deductivo de declaraciones de fe enraizadas en las Escrituras y las enseñanzas magisteriales. Por el contrario, los que están fuera de las escuelas encarnan y articulan diversas formas de vida orantes que contienen modos de pensamiento teológico a menudo profundos, aunque cada vez más muchos no se preocupan de enfatizar o desarrollar este pensamiento. En ambos casos, sigue existiendo cierta conexión entre el pensamiento y la oración y, por tanto, una verdadera teología. Sería difícil encontrar una fuente canónica cristiana de cualquiera de los dos bandos en la que no existan vínculos entre ambos. Sin embargo, vemos que esta conexión se atenúa significativamente tanto en contextos escolásticos como no escolásticos.

Para las escuelas, esto significa que lo que han llamado teología puede, si se empuja demasiado lejos en la dirección del pensamiento sin oración, dejar de merecer ese nombre. Por el contrario, para los que están fuera de las escuelas esto significa que el valor de verdad de sus diversas formas de vida puede, sin una mayor precisión intelectual y teológica, ponerse en peligro. La unidad de pensamiento y oración tan destacada en Agustín de Hipona, Dionisio el Areopagita, Hildegarda de Bingen y Juliana de Norwich empieza a ser más difícil de discernir en los manuales escolásticos y las autobiografías espirituales modernas⁴. Pero ¡qué maravilloso retorno ha hecho en Karl Rahner, James Cone, Leonardo Boff, Diana Hayes, Sarah Coakley y J. Matthew Ashley, por nombrar solo a unos pocos!⁵

⁴ Agustín, *Confesiones*, en <https://www.augustinus.it/spagnolo/confessionii/index2.htm>; Pseudo Dionisio, *Obras completas* (Madrid: BAC, 2002); Hildegarda de Bingen, *Scivias: Conoce los caminos* (Madrid: Trotta, 1999); y Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones* (Madrid: Trotta, 2002).

⁵ Karl Rahner, *De la necesidad y don de la oración* (Bilbao: Mensajero, 2004); James H. Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation* (Maryknoll: Orbis, 2008); Leonardo Boff, *Francis of Assisi: A Model for Human Liberation* (Maryknoll: Orbis, 2006); Diana L. Hayes, *No Crystal Stair: Womanist Spirituality*

III. Afirmar la libertad intelectual

Definir la teología como oración pensante aclara su función vital en lo que Charles Taylor llama nuestra «era secular»⁶. La libertad tan duramente conquistada del pensamiento moderno no tiene por qué ser una amenaza para una teología así entendida. De hecho, esta libertad puede florecer y adquirir mayores dimensiones en medio de las interacciones abiertas de la libertad finita e infinita que la oración pone en juego. El supuesto humanista exclusivo de que la libertad existe, si es que existe, solo en su forma finita —es decir, como auto-determinación humana— hace que la oración sea impensable, salvo como signo de irracionalidad o inmadurez⁷. Sin embargo, la práctica de la oración pensante desafía tal suposición al presuponer y desear una libertad divina con la que la libertad humana puede conversar y cooperar. En esta relación dinámica, la libertad no disminuye, sino que se amplifica.

Como oración pensante, la teología respeta la tarea del pensamiento humano y la independencia mental que requiere. La teología no existiría si los teólogos solo rezaran y no pensarán de verdad. Por ello, los mejores pensadores y escuelas de pensamiento, incluso los seculares, deben ser sus aliados. Los avances de estos son también los de aquellos; su libertad es una condición para su posibilidad. Los avances que se han logrado en filosofía, hermenéutica, teoría crítica, ciencias naturales y sociales, y otras búsquedas académicas libres, pueden incorporarse al esfuerzo académico por comprender lo que está en juego en una vida de oración y pueden dar forma a la mente del orante.

Al mismo tiempo, la teología ofrece una plegaria al pensamiento: una plegaria para que perdone sus carencias, una plegaria para que

(Maryknoll: Orbis, 2016); Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay 'On the Trinity'* (Cambridge: Cambridge, 2013); y J. Matthew Ashley, *Renewing Theology: Ignatian Spirituality and Karl Rahner*, Ignacio Ellacuría, and Pope Francis (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022).

⁶ Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014).

⁷ Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza, 1981).

se abra a modos de conocimiento y no conocimiento experienciales que exceden su comprensión ordinaria y una plegaria para que la rescate de cualquiera de sus falsas o prematuras certezas. La teología recibe el pensamiento como un don que le permite participar en la fuente divina de toda sabiduría y comprensión. La teología piensa doxológicamente, ofreciendo un himno de alabanza y agradecimiento por las cosas buenas, bellas y verdaderas de la creación, que alberga en sus palabras.

En teología, la oración también se ve cuestionada por el pensamiento y se hace responsable de sus propios fallos. Un signo de la libertad del pensamiento es su capacidad para realizar esa labor crítica o purgativa, exponiendo las contradicciones y los errores morales que hayan surgido en la historia de la devoción cristiana. Sin embargo, este escrutinio también alaba a Dios al distinguir todos los esfuerzos teológicos falibles de la humanidad de la gloria infinita de Dios. Como poder escéptico, el pensamiento ayuda a la oración a aplastar sus ídolos. En resumen, definir la teología como oración pensante es dar a la academia secular una forma de conservar y elevar la libertad de su pensamiento productivo y crítico conectándolo con formas orantes de vida y libertad de las que ha estado alejada.

IV. Resistencia al sufrimiento injusto y a la violencia

Aunque la oración pensante fomenta la conciencia contemplativa y las disciplinas ascéticas, no aparta de las preocupaciones del mundo. Es una forma de hacer teología que responde compasivamente a las situaciones de injusticia y al dolor que causan. Al acoger al Dios totalmente otro, la oración entrena el pensamiento para extender la hospitalidad al forastero, para hacerse amigo de los que son diferentes o desconocidos y para acoger a las imágenes encarnadas del Dios vivo dondequiera que se encuentren. Al someter las acciones humanas al juicio misericordioso de Dios, la oración proporciona al pensamiento un fundamento para la responsabilidad ética, que es más fiable que los meros dictados de la voluntad humana, por muy supuestamente racional o colectiva que esta llegue a ser. La oración

pensante es la base de una ética y una política que respetan a las personas en sus diferencias y condenan las estructuras de pecado⁸.

Diferentes estilos de oración contribuyen a la resistencia de la teología a la violencia. Como práctica del lamento, la oración da voz al sufrimiento y concede a los crucificados una audiencia divina incluso cuando nadie más quiere escucharla. De este modo, obliga al pensamiento a atender a aquellos a los que no les quedan más opciones que clamar a Dios. Como práctica de petición, la oración da a los que sufren la esperanza de que su curación y liberación no dependerán únicamente de los limitados esfuerzos de los seres humanos pecadores ni se dejarán simplemente en manos del ciego azar. Les asegura que sus vidas descansan en los brazos todopoderosos de Dios. Se trata de un tierno consuelo que puede evitar que un pensamiento atento al sufrimiento se agriete hasta la desesperación. Como práctica de articulación de deseos, la oración puede inspirar a otros a pensar detenidamente en cómo lograr un cambio significativo y, de hecho, a organizarse y actuar. La oración ya ha hecho esto en muchos movimientos de pobres y oprimidos. Cuando se hace correctamente, la oración pensante es una obra de solidaridad⁹. Sin duda, se pueden señalar casos en los que las personas que oran han sido inhospitalarias e irresponsables. Podemos reconocer que el lamento ha sido a menudo suprimido en la tradición cristiana por un énfasis excesivo en la alabanza. Podemos observar que muchas peticiones parecen quedar sin respuesta –y no solo las frívolas peticiones de un coche nuevo o un aumento de sueldo, sino las súplicas serias relativas a un ser querido que se muere de cáncer o a una guerra civil que desgarrar un país–. Uno puede utilizar la oración como excusa para no actuar, con la insen-

⁸ Jean-Louis Chrétien, *The Ark of Speech* (Nueva York: Routledge, 2004), 9-15, y Chrétien, *Répondre: Figures de la réponse et de la responsabilité* (Paris: Presses Universitaires de France, 2007).

⁹ Johann Baptist Metz y Karl Rahner, *The Courage to Pray* (Nueva: Crossroad, 1981); Cláudio Carvalhaes, «Praying with the Unwanted People at the End of the World», en Ashley Cocksworth y John C. McDowell (eds.), *T&T Clark Handbook of Christian Prayer* (Londres: T&T Clark, 2022), 685-704; Ada María Isasi-Díaz, *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century* (Maryknoll: Orbis, 1996), 29-34 y 170-202.

sible suposición de que es tarea de Dios escuchar las plegarias, no nuestra. Pero, en todos estos aspectos, la oración necesita la ayuda de su estrecho aliado, el pensamiento crítico. La reflexión muestra que es contradictorio acoger al huésped divino sin dar la bienvenida al forastero, esperar ser escuchado sin ser juzgado por los propios actos o glorificar a Dios sin enfrentarse al sufrimiento injusto que persiste en este mundo.

La oración pensante pone al descubierto, por ejemplo, las contradicciones de la vida religiosa de los supremacistas blancos impenitentes. Pero la oración pensante también apoyaría las oraciones de perdón de esas personas, siempre que reconocieran la maldad de sus actos, liberaran a las comunidades de color a las que habían oprimido gratuitamente y repararan esa injusticia. La oración pensante honra a la sabiduría divina que arde en los cantos doloridos y esperanzados de los esclavos. Presta especial atención a sus deseos de simplemente tener tiempo para orar, es decir, tiempo para experimentar una pequeña muestra de esa libertad que Dios quiere para sus vidas. La oración pensante llama a los seres humanos a imaginar y construir un mundo en el que estas oraciones sean escuchadas y respondidas¹⁰. La oración no es magia. No nos da poder para manipular el cosmos a voluntad. No proporciona una solución rápida a todos nuestros problemas. Sin embargo, como lugar de encuentro de la libertad divina y humana, es el único tribunal en el que la violencia y la angustia del mundo pueden, en última instancia, ser reparadas.

V. Incluir a los excluidos

Si el criterio de la verdadera teología es una profunda unidad de oración y pensamiento, entonces muchos aparentes teólogos con larguísimos *currículos* pueden ver cuestionado su estatus teológico. Un título avanzado y un historial prolífico no bastarían si resultara que uno solo ha hecho justicia al pensamiento y no a la oración, o

¹⁰ James Melvin Washington (ed.), *Conversations with God: Two Centuries of prayer by African Americans* (Nueva York: Harper, 1995), y Prevot, «Christian Prayer in Black and Blue», en Ashley Cocksworth y John C. McDowell (eds.), *T&T Clark Handbook of Christian Prayer* (Londres: T&T Clark, 2022), 667-684.

quizá no realmente a ninguno de los dos. Del mismo modo, esta definición eleva voces teológicas que de otro modo podrían pasar desapercibidas, incluidas las de los pobres y oprimidos, las de las mujeres y las de los no cristianos. Ya he aludido a la oración pensante –la teología– que podría recuperarse de los cantos espirituales de los esclavos, a los que generalmente se les negaba toda formación teológica formal e incluso se les prohibía aprender a leer. Ahora quiero llamar especialmente la atención sobre exclusiones similares basadas en el género y la identidad religiosa.

Las mujeres de la tradición cristiana, incluidas las cuatro doctoras de la Iglesia –Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Teresa de Jesús y Teresa de Lisieux–, pero también otras mujeres que exhiben una asombrosa interacción de oración y pensamiento, deberían ser reconocidas como auténticas teólogas independientemente de su nivel de acceso a la educación teológica formal. Tratarlas meramente como figuras espirituales apoya un pernicioso esencialismo de género. El uso preferente de la categoría de «espiritualidad» para las mujeres permite con demasiada facilidad que la Iglesia siga identificando a los hombres con la razón y la autoridad y a las mujeres con el mero afecto y el sentimentalismo. Además, pasa por alto las aportaciones que las mujeres han hecho a la historia del pensamiento cristiano. Una teología que se entienda a sí misma como oración pensante puede, por el contrario, apoyar fácilmente los esfuerzos feministas por recuperar los logros intelectuales de las mujeres y afirmar la autoridad que Dios les ha otorgado como personas libres hechas a imagen de Dios¹¹.

Al igual que la identidad de género, las pruebas de ortodoxia también han sido motivo de exclusión de la teología. Los pensamientos y las vidas de oración de los considerados heréticos y de los simplemente identificados correctamente como no adheridos a la fe cristiana por pertenecer a otras tradiciones religiosas o no religiosas (dependiendo de cómo se defina «religioso»), se han despreciado con

¹¹ Elizabeth A. Dreyer, *Accidental Theologians: Four Women Who Shaped Christianity* (Cincinnati: Franciscan Media, 2014), y Amy Hollywood, «Feminist Studies», en Arthur Holder (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* (Malden: Blackwell, 2005), 363-386.

demasiada frecuencia como agentes potenciales de profundización teológica. Sin embargo, si hay indicios de oración y pensamiento, si estos se están uniendo de forma creativa y provocativa, y si este mestizaje da forma a estas tradiciones a un nivel muy profundo, entonces puede estar en marcha una auténtica práctica de la teología que abra oportunidades para el encuentro y el aprendizaje mutuo. ¿Por qué no, siguiendo el modelo de Francis Clooney, poner dos textos orantes y reflexivos uno al lado del otro, y dejar que empiecen a interactuar y a responderse mutuamente en un esfuerzo por comprender más profundamente lo que significa entregarse al amor divino?¹² La oración pensante puede ser un modelo fructífero para la teología comparada e interreligiosa.

VI. Conclusión

La oración pensante es una forma abreviada de describir una teología hecha en comunión con Dios y con la gente de los suburbios y los suburbios de la historia. Nombra una teología que es inseparable de la espiritualidad y la reflexión crítica, una teología que ve el valor de la libertad secular pero la llama a un espacio superior más allá de la mera voluntad humana. Nombra una teología que está abierta al misterio y a la diversidad, sin dejar de estar enraizada en las fuentes y prácticas más antiguas de la Iglesia. No pretende sustituir o reemplazar otras formas de entender la teología, sino más bien complementarlas. Aunque evidentemente no es el único modelo viable, expresa un encuentro esencial de la mente y el espíritu del que ninguna teología puede prescindir, especialmente en nuestro atribulado mundo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹² Francis X. Clooney, *Beyond Compare: St. Francis de Sales and Śrī Vedānta Deśika on Loving Surrender to God* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2008).

CONVERTIRSE EN UNA ORACIÓN VIVA

Reflexiones sobre la integración de la oración y la acción desde la tradición franciscana

Este artículo explora la relación entre la oración y la acción, examinando el modo en que estas dos dinámicas de la vida espiritual se entrecruzan y se influyen mutuamente de maneras que a menudo se pasan por alto. El autor se basa en el modelo de la tradición de Francisco de Asís para ilustrar cómo es la apertura y la experiencia de lo trascendente en la experiencia humana cotidiana. Como señala Tomás de Celano, el primer biógrafo de Francisco, sobre la integración de la oración y la acción en su vida, Francisco trató de pasar del rezo de oraciones a una forma de vida que fuera «totalmente oración» a través de cada palabra y obra. Ejemplos de esta transformación de la comprensión de la oración como acción pueden verse en el acercamiento de Francisco a los leprosos, la amistad interreligiosa y la espiritualidad creativa.

I. Introducción

Cuando se piensa en la relación entre oración y acción, uno de los primeros pensamientos que vienen a la mente es el «lema» informal

* DANIEL P. HORAN, OFM, es catedrático de Filosofía, Espiritualidad y Teología y director del Centro para el Estudio de la Espiritualidad en el Saint Mary's College de Notre Dame, Indiana, Estados Unidos. También es profesor asociado de Espiritualidad en la Escuela Oblata de Teología de San Antonio, Texas. Entre sus libros más recientes figuran *Engaging Thomas Merton: Spirituality, Justice, and Racism* (2023) y *Fear and Faith: Hope and Wholeness in a Fractured World* (2024).

Dirección: Center for the Study of Spirituality, 138 Madeleva Hall, Notre Dame, IN 46617 (Estados Unidos). Correo electrónico: dhoran@saintmarys.edu.

de la tradición benedictina: *ora et labora*, «oración y trabajo». A menudo presentada con el espíritu de la importancia complementaria y con la vista puesta en equilibrar la propia vida en el contexto de la profesión religiosa, esta expresión tan a mano puede reinscribir involuntariamente una perspectiva según la cual la oración y el trabajo, la contemplación y la acción no solo son distintos sino quizá incluso opuestos. Aunque parece claro que la *Regla de San Benito* no respalda abiertamente tal visión dicotómica, persiste sin embargo la relación de oposición entre «oración» y «acción». Vemos tal interpretación en las palabras del teólogo Peter Fink:

En el plano de «lo que hacen los cristianos», la oración y la acción siempre permanecerán distintas, a menudo en conflicto. En la oración, el vector de la atención y el afecto de uno es hacia Dios, dondequiera que se imagine que está. En la acción, es la propia acción y aquellos a quienes se dirige la que reclaman la energía y el corazón de uno¹.

Aunque Fink continúa sugiriendo que estos dos aspectos aparentemente dispares de la vida cristiana pueden unificarse en cierto sentido, al menos dentro del contexto y a través de la lente de la caridad cristiana, la tensión o el «conflicto», como lo expresa Fink, parece emblemático de muchos enfoques para entender la relación entre la oración y la acción.

Ciertamente, hay quienes han avanzado un enfoque más integrador de la relación entre la oración y la acción a lo largo de los años. Por ejemplo, en un artículo de diciembre de 1942 titulado «Oración y acción», publicado en *The Christian Century*, Daniel Day Williams considera la relación entre estos dos aspectos de la religiosidad afectiva en función de la pregunta: «¿Cómo sustenta la oración la acción?»². Se trata, sin duda, de una interpretación más corriente de la relación positiva entre la oración y la acción, que ve un imperativo religioso en informar las propias acciones con la oración. Dicho de otro modo, podríamos decir que esta comprensión de la relación

¹ Peter E. Fink, «Life as Prayer: Contemplation and Action», en E. Byron Anderson y Bruce T. Morrill (eds.), *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch before God* (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 127-128, aquí 128.

² Daniel Day Williams, «Prayer and Action», *The Christian Century*, 23 de diciembre de 1942, 1587-1588, aquí 1587.

entre oración y acción afirma la opinión de que la acción concreta debe surgir de una vida y un contexto de oración. No cuesta mucho esfuerzo ver cómo esto puede relacionarse con teologías y espiritualidades del discernimiento, ya sea dentro de la tradición espiritual ignaciana o en otros lugares. Y aunque este enfoque para entender la relación entre oración y acción es útil, no deja de presentar la acción como algo distinto y secuencialmente secundario a algo que podríamos llamar «la oración como tal».

¿Y si en lugar de pensar en la «oración» y la «acción» como prácticas absolutamente distintas, aunque a veces o idealmente la segunda esté informada por la primera, considerásemos *todas* las acciones como una forma de algo llamado *oración*? Como Ashley Cocksworth y John C. McDowell nos invitan a considerar, quizá deberíamos resistirnos a «la reducción de la oración a la categoría circunscrita de las prácticas “religiosas”»³. Quizá toda acción, y por tanto todas las prácticas religiosas o de otro tipo, puedan entenderse como un ejercicio de oración, lo que amplía las posibles conceptualizaciones tanto de la agencia humana como de la proximidad divina. De este modo, podríamos coincidir con Karl Rahner, quien señala:

En la medida en que es implícitamente una orientación hacia Dios, *todo acto salvífico es realmente también oración*, aunque esto no significa que la oración formal, como elevación explícita del corazón hacia Dios, sea superflua⁴.

Este artículo avanza un punto de vista según el cual la oración y la acción no son antitéticas ni simplemente complementarias, sino que la acción –entendida en sentido amplio– puede considerarse como una forma de oración en sí misma. Basándonos en la tradición espiritual franciscana, y en el modelo ilustrativo de Francisco de Asís (m. 1226) en particular, examinaremos cómo la acción humana puede reconocerse en sí misma como una forma de oración, independientemente de la

³ Ashley Cocksworth y John C. McDowell, «Introduction: Prayer in the School of Discipleship», en A. Cocksworth y J. McDowell (eds.), *The T&T Clark Handbook of Christian Prayer* (Londres: T&T Clark, 2022), 1-8, aquí.

⁴ Karl Rahner, «Prayer», en K. Rahner (ed.), *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* (Nueva York: Crossroads, 1984), 1268-1277, aquí 1277. La cursiva es nuestra.

presencia o ausencia de una afectividad o intención religiosa manifiesta. Este artículo procede en tres partes. En primer lugar, defino brevemente qué se entiende por «oración» y qué por «acción». En segundo lugar, presento el estudio de caso de Francisco de Asís como modelo histórico de cómo puede ser la integración de la oración y la acción. Y, por último, este artículo concluye con una exploración de otras formas en las que podríamos volver a concebir la acción humana como una forma de oración en nuestro contexto contemporáneo.

II. ¿Qué entendemos por «oración» y «acción»?

Existen numerosas formas de definir la oración a lo largo de los siglos. Como señala Rahner, existen dos definiciones «clásicas»: «Hablar con Dios» y la «elevación del alma a Dios», esta última atribuida a menudo a Juan Damasceno en el siglo VIII⁵. Más recientemente, Andrew Prevot ha sugerido que «la oración parece significar un discurso libre y mutuamente deseado con Dios»⁶. Del mismo modo, Donna C. Burdzy y Kenneth Pargament la definen de la siguiente manera:

La oración en todas sus variantes puede definirse a partir de dos principios fundamentales: (1) la oración es una forma de comunicación y (2) el intercambio de comunicación tiene lugar entre el yo y las fuerzas trascendentes, immanentes y numinosas que representan las nociones humanas de lo sagrado⁷.

Sea cual sea la definición específica que uno prefiera utilizar, un factor común en la mayoría de los enfoques es el reconocimiento de que la oración tiene algo que ver con lo que yo llamaría *comunicación con Dios*.

Aunque la comunicación verbal, ya sea hablada en voz alta o pensada mentalmente, es lo que probablemente nos venga primero a la mente, es importante reconocer que la comunicación adopta diversas

⁵ Rahner, «Prayer», 1268.

⁶ Andrew Prevot, *Thinking Prayer: Theology and Spirituality Amid the Crisis of Modernity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015), 15.

⁷ Donna C. Burdzy y Kenneth Pargament, «Prayer», en M. D. Gellman y J. R. Turner (eds.), *Encyclopedia of Behavioral Medicine* (Nueva York: Springer, 2013), 1526-1528, aquí 1526.

formas. Además de la comunicación verbal, también existe la comunicación física, que puede incluir expresiones faciales, posturas, gestos y movimientos. Existe la comunicación tácita de presencia y ausencia, así como la modulación de la comunicación hablada como el tono y el volumen. Están las formas evolutivas de comunicación, a menudo sutiles, que nunca llegan a ser reconocidas abiertamente pero que están presentes y son impactantes, como las feromonas de los mamíferos y otras expresiones físicas como el sudor o los cambios de complexión. Y la lista podría continuar. La comunicación es compleja y coherente, ya que incluso cuando uno está reteniendo intencionalmente una opinión, respuesta, expresión u observación, eso es en sí mismo un acto que transmite un significado.

Al pensar en la comunicación con Dios –la oración en el sentido más básico– podríamos preguntarnos cuándo y dónde tiene lugar dicha comunicación. ¿Ocurre solo cuando somos conscientes y nos orientamos intencionalmente hacia lo divino? ¿Somos nosotros, los que rezamos, los únicos agentes que determinamos en exclusiva cuándo se produce o no la comunicación con Dios? Creo que la mayoría de los cristianos operan con esta suposición tácita. Mucha gente asume que la oración comienza y termina con la señal de la cruz o alguna otra llamada manifiesta a la oración y el «amén» final. Esta forma de pensar sobre la dinámica de la oración reduce la comunicación con Dios a actos unidireccionales, orientados al sujeto, que reflejan una visión tácita de que Dios solo es accesible en el contexto de esas prácticas iniciadas por el que reza. Pero, a diferencia de otros sujetos, como los humanos a los que normalmente llamamos por teléfono o con los que hablamos en persona, Dios no está ausente ni en los espacios de tiempo entre lo que tradicionalmente podríamos reconocer como oración ni en los espacios intersticiales de nuestro propio inconsciente. Como señaló célebremente Agustín de Hipona, Dios es el que está más cerca de nosotros que nosotros mismos⁸. Y, como escribió Pablo a la comunidad de Roma, no hay nada que pueda separarnos del amor de Dios en Cristo (Rom 8,38-39). Por lo tanto, ¿hay algún momento o lugar en el que Dios no esté presente para nosotros, sosteniéndonos en la existencia, o abierto a recibir nuestra comunicación en cualquier forma?

⁸ Por ejemplo, véase Agustín, *Confesiones*, 3.6.11.

En cierto sentido, es una forma de arrogancia pensar que podemos simplemente encender o apagar el «canal de la oración», como si tuviéramos la capacidad de seleccionar cuándo Dios puede o no recibir nuestras misivas. En realidad, no solo lo que decimos o pensamos, sino también cómo actuamos, qué hacemos, a qué damos prioridad, cómo nos cuidamos unos a otros y toda otra forma de estar en el mundo se combinan para *comunicar* algo al Dios que siempre está más cerca de nosotros que nosotros mismos. Quizá sea esto precisamente lo que Pablo quiere decir cuando exhorta a los tesalonicenses a «orar sin cesar» (1 Tes 5,17).

Si entendemos «acción» en el sentido filosófico como lo que «un agente hace, en contraposición a lo que le sucede a un agente», entonces cualquier cosa que hagamos, digamos y pensemos entra en esta categoría de gran capacidad⁹. Incluso las formas de omisión o abstención pueden entenderse como «acción» en el ejercicio de la agencia. Por lo tanto, toda nuestra vida, compuesta y conformada por una serie de acciones de este tipo, podría entenderse correctamente como una forma de oración en la medida en que reconocemos que toda una vida de acciones –individual y colectivamente– comunican algo a Dios. La cuestión, por tanto, no es si alguien está o no «rezando» (comunicando algo a Dios) en un momento concreto o en una acción discreta, sino, más bien, *¿qué tipo de oración se está comunicando?* Para ilustrar qué aspecto tiene en la práctica esta espiritualidad de la oración, recurramos al santo y místico del siglo XIII Francisco de Asís.

III. El ejemplo de Francisco de Asís

Francisco comprendió intuitivamente la verdad que transmitía Agustín sobre la experiencia de la inmanencia divina, de la presencia de Dios entre y dentro de toda la creación. Llegó a ver con el tiempo y a lo largo de su experiencia de conversión permanente que la oración era algo más que momentos individuales de piedad devocional personal o liturgia participativa, por muy buenas y genuinamente orantes que sean esas modalidades. A través de una serie de encuen-

⁹ Simon Blackburn, «Act», en *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Nueva York: Oxford University Press, 2005), 4.

tros relacionales como la vida entre leprosos, la llegada no solicitada de hombres y mujeres deseosos de seguir su ejemplo de vida evangélica, la acogida de Clara de Asís en la comunidad religiosa, el abrazo del sultán musulmán Malek al-Kamil, el creciente despertar a su parte en la familia cósmica de la creación, etc., la visión de Francisco sobre la oración cambió. La forma de su vida comunicaba su amor a Dios a través de su amor al prójimo, que predicaba una palabra viva del amor y la misericordia divinos.

Como señaló Tomás de Celano, el biógrafo oficial de Francisco, este pasó de ser alguien que se limitaba a «decir» oraciones a convertirse en «una oración viva»¹⁰. Con un sentido de la proximidad de lo divino, las acciones de Francisco al cuidar de los demás en el espíritu de la llamada evangélica al amor *agápico* se convirtieron en sí mismas en una forma de oración. Con el tiempo llegó a darse cuenta de que las palabras pronunciadas en el oficio divino, la participación de la comunidad en la celebración de la eucaristía y sus actos caritativos de amor y misericordia no eran tan distintos como se podría suponer en un principio. Por el contrario, la oración para Francisco fue siempre un viaje de crecimiento más profundo en la relación con Dios y el prójimo, incluidos sus vecinos no humanos en la gran familia de la creación de Dios¹¹.

Con el tiempo, este sentido de la oración vivido y modelado por las acciones de Francisco quedaría plasmado en la Regla de vida franciscana (*Regula bullata*), que establece el modelo de vida evangélica para los que vendrían después de él. Michael Blastich explica que la Regla

describe una experiencia de oración y de vida sin dicotomías, y sin separar los ámbitos de lo sagrado y lo secular... Este mundo se convierte en el lugar de la oración, el lugar para devolver todas las cosas a Dios, y esto se sitúa en el contexto de la fe en la Trinidad que actúa en la historia como creadora y salvadora.

¹⁰ Tomás de Celano, «The Remembrance of the Desire of a Soul», n. 95, en Regis J. Armstrong, J. A. Wayne Hellmann y William J. Short (eds.), *Francis of Assisi: Early Documents*, 3 vols. (Nueva York: New City Press, 1999-2001), 2:309-310. Abreviado en adelante wFAED.

¹¹ Daniel P. Horan, «Prayer in the Franciscan Tradition», en Robert J. Wicks (ed.), *Prayer in the Catholic Tradition: A Handbook of Practical Approaches* (Cincinnati: Franciscan Media, 2016), 177-208, aquí 188.

Blastic continúa ofreciendo un resumen de toda la vida de oración de Francisco tal y como se expresa en la Regla: «La oración está firmemente arraigada en la actividad ordinaria de la vida en términos de amor y servicio, y se expresa aquí en términos de alabanza, adoración y gloria»¹². A pesar de la omnipresencia de este modelo de pasar de simplemente «decir oraciones» a «convertirse en una oración viva» en la vida de Francisco, este se abstuvo de establecer una fórmula explícita o una serie de ejercicios como la de Ignacio de Loyola (m. 1556). En su lugar, Francisco animó a los que vinieron después de él a desarrollar su propia manera de seguir a Cristo en el mundo. Por eso se recuerda que dijo en su lecho de muerte «Yo he hecho lo mío; ¡que Cristo os enseñe lo vuestro!»¹³. Podemos decir, pues, que el objetivo de la oración (si es que alguna vez puede decirse que la oración tiene un objetivo) en la tradición franciscana no es sino que cada uno de nosotros, a su manera y en su contexto, se convierta cada vez más en una oración viva a través de sus acciones. O, como escribe Ilia Delio, «la oración franciscana, vivida en plenitud, es incendiar el corazón humano. Es transformar el propio cuerpo en un cuerpo de amor y las propias acciones en acciones de amor»¹⁴.

IV. La acción como oración hoy

Pensar en la oración en un sentido más amplio, como comunicación con Dios entendida como abarcadora de todas nuestras acciones, invita a una consideración renovada de la relación entre oración y acción en nuestra vida cotidiana. En lugar de limitar la visión de la oración como algo relacionado únicamente con las denominadas prácticas «religiosas», hemos considerado la posibilidad de que todas nuestras acciones entren en la categoría de comunicación con Dios, lo que nos desafía a reflexionar sobre el significado (intencionado e inconsciente) de nuestras acciones en función de lo que transmiten al

¹² Michael W. Blastic, «Prayer in the Writings of Francis of Assisi and the Early Brothers», en Timothy J. Johnson (ed.), *Franciscan at Prayer* (Leiden: Brill Publishing, 2007), 3-29, aquí 13.

¹³ Celano, n. 214 en *FAED*, 2:386.

¹⁴ Ilia Delio, *Franciscan Prayer* (Cincinnati: Franciscan Media, 2004), 14.

creador sobre quiénes somos y cómo vivimos en el mundo. La pregunta principal es, de nuevo, no tanto «¿estoy orando?» como «¿qué tipo de oración estoy comunicando?». Aunque las formas tradicionales de prácticas de oración y de participación litúrgica son buenas y necesarias, esta comprensión más expansiva de la acción como oración proporciona una ocasión para que cada persona evalúe su propio ser-en-el-mundo como personas de fe. Creo que esta forma de pensar puede abrir espacios de reflexión espiritual y de creación de sentido para aquellos que quizá ya no se afilien a instituciones religiosas, especialmente los adultos jóvenes de hoy en día¹⁵.

Por ejemplo, al igual que Francisco priorizó el cuidado de los leprosos y otras comunidades marginadas en su época, también los buscadores contemporáneos que cuidan y defienden a las víctimas de la opresión y la injusticia comunican un compromiso con los valores evangélicos y la justicia social. La preocupación por el mundo no humano, especialmente en la era de la crisis climática, y la acción para cuidar de la creación pueden considerarse prácticas de oración en este sentido inclusivo, especialmente si la práctica se convierte en praxis con la reflexión sobre lo que la actividad comunica a Dios y al mundo. Ciertas protestas políticas y la desobediencia civil pueden expresar igualmente una forma profética de oración, encarnando creencias y comunicando la propia adhesión a los valores divinos. Al replantear la acción como una posible forma de oración en lugar de una práctica complementaria o incluso opuesta, la tradición cristiana puede ampliar su comprensión de nuestra relación con lo divino, invitar a los buscadores espirituales a pasar de las meras acciones a la praxis reflexiva y reconocer mejor la presencia siempre ya presente de la gracia divina en la vida de todas las personas en la vida cotidiana y ordinaria. Esta consideración también nos invita a reformular nuestra forma de recordar y debatir modelos de santidad cristiana como Francisco de Asís, entre otros.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁵ Véase Daniel P. Horan, «Spirituality in a Wintry Season: The Wisdom of the Franciscan Tradition in the Quest for Meaning Today», *Spiritus* (2021) 207-227.