

Dios no es un camarada

Tensión dialéctica entre amor y temor de Dios

Si el temor es la puerta de la sabiduría (Prov 1, 7), mucha necedad tiene que haber hoy. Lo que la gente denominaba «santo temor de Dios» no es pánico sino sentido religioso. Entre la afirmación bíblica y el actual rechazo median siglos de pastoral del miedo que acaso expliquen el actual silencio. Del uso bíblico se pasó al abuso eclesiástico y hoy nos encontramos ante el desafío antropológico.

Xosé Chao Rego*

I. Génesis del concepto

Un solo Dios para todo

LOS griegos lo tenían fácil: disfrutaban de un dios para cada función: Fobos para el miedo. Ni se privaban de un

* Teólogo. Revista *Encrucillada*. Santiago.

especialista en pesadillas oníricas, Fobetor, dios de los sueños. Y Pan, cuya madre, tras parirlo, había huido exactamente de *pánico*, estremecía a los viandantes en parajes solitarios con su voz.

Al dios hebreo y pastor, Iahvé, le encomendaron tareas múltiples y a veces contradictorias, que la tradición ha ido conjugando en ejercicio de armonía de contrarios. Hoy lo quieren justamente madre cuando tanto tiempo fue casi en exclusiva padre; lo quisieron labriego cuando los hebreos asentaron en la tierra prometida de Canaán. Y puesto que tal no era su especialidad, sino la del pastoreo, los recién llegados del desierto corrieron tras Baales y Astartés, divinidades locales que, en pareja, se ocupaban de la fecundidad del agro. A Iahvé se le tributaba gratitud por los servicios prestados. Supo protestar a tiempo por boca de sus profetas y se mostró celoso de los otros dioses (1).

Incómoda soledad para explicar la existencia humana en su complejidad. El iahvismo primigenio le atribuye a Dios la lepra que afecta a Miriam, hermana de Moisés (Dt 24, 9); con mano propia inflige castigos a los violadores (Nm 11, 1); envía contra el pueblo sierpes venenosas (Dt 21, 6) y se reserva el castigo de las faltas (Ex 20, 5-6); libra a Israel de sus enemigos (Ju 2, 14; 3-8). Yahvé ejerce de *tentador* sometiendo a prueba la fidelidad de Abrahán (Gn 22, 2.16) y endurece el corazón del faraón (Ex 4, 21); el espíritu malo que invade a Saúl procede de Yahvé (1 Sm 16, 14).

El cambio teológico nos lo muestran dos pasajes bíblicos antagónicos: la cólera divina incita a David a cometer su gran pecado, el de realizar un censo militar, confiando más en las propias fuerzas armadas que en Yahvé (2 Sm 24); siglos después, el Cronista (1 Cr 2, 1) le imputa la misma tentación a un personaje de reciente aparición: Satán, fiscal de Dios, que se hace presente sólo en el siglo VI a. C. con el profeta Zacarías (3, 1), y en el siglo V en el libro de Job. Personaje que nada tiene que ver con la serpiente del paraíso, equivalencia que se establece en el siglo I a. C. (Sab 2, 24). Su demonización se produce en un contexto políticamente muy oscuro y en una literatura no canónica: no oficial para los judíos (2).

La ruptura de nivel

MOISÉS le escapa al faraón y se adentra en el desierto. Un día descubre un fenómeno habitual en aquellas latitudes

(1) VonRad, G.: *Théologie de l'ancien testament*, I. París, 1957, p. 179 ss. (hay traducción al castellano).

(2) Sobre el tema tengo artículo en la revista *Encrucijada*. «Isto é o demo», n.º 69, Santiago, 1990, 443-457.

pero para él completamente desconocido: una planta oleaginosa cuyo aceite, al contacto con el fuerte calor solar, se manifiesta incandescente, pero sin afectar a la integridad del arbusto. Desde la zarza, la llamada de un nuevo dios, Yavhé, cuya gramática es Yo-soy-el-que-soy pero con significado de futuro (Ex 3, 14).

Para el diálogo, Moisés necesita entrar en una nueva dimensión: ámbito de lo sagrado que todavía no es la divinidad, sino el espacio privilegiado, alejado de la mundanidad cotidiana en el que se entra mediante lo que Mircea Eliade denomina «ruptura de nivel» (3). A Moisés le pilló el temor que no es simple miedo sino profundo respeto. Se encuentra ante una alteridad que R. Otto llamó *lo enteramente Otro*, que es *lo santo*: lo *numinoso* («numen» en latín es deidad); lejanía de lo profano expresada con dos sentimientos contrarios: lo *tremendo*, que inspira pavor porque amenaza los fundamentos del propio ser; lo *fascinante*, que produce asombro y admiración, atracción fascinadora, entrega confiada. En ese ámbito de lo sagrado se penetra mediante los denominados ritos iniciáticos o de entrada en el misterio.

Cuando el ángel de Dios lleva la noticia divina a alguien, suele saludar con una expresión tópica: «No temas», como se ve, entre otros, en el caso de María de Nazaret (Lc 1, 30). Expresión con doble movimiento: el «no temas» se trueca en «ten confianza». «Tranquilízate, María», traduce la Biblia Española. Ya es sintomático que la palabra *gloria* signifique en hebreo gravedad, peso, poder, brillo y resplandor. Los tres privilegiados discípulos que suben al Tabor no soportan la gloria de un Jesús transfigurado y quedan espantados (Mc 9, 6), trasunto del terror que le entró al pueblo hebreo en el desierto cuando Moisés desciende del Sinaí con rostro tan radiante que no se atreven a acercársele (Ex 34, 29-35).

Y no es otro el espanto que asedia a Jacob cuando, en la noche del santuario de Penuel, tiene que gritar: «—Qué terrible es este lugar: es nada menos que la Morada de Dios y la puerta del cielo» (Gn 28, 17). Ya el abuelo Abrahán, visitado por la alianza de Dios, antes tuvo que pasar por la experiencia numinosa: «un terror intenso y oscuro cayó sobre él» (Gn 14, 12). El valiente Gedeón se echa a temblar como un junco: «—¡Ay Dios mío, que he visto al ángel del Señor cara a cara! Pero el Señor le dijo: —¡Paz, no temas, no morirás!» (Ju 6, 22 s.). Al profeta Isaías la gloria de Dios en el templo está a punto de aplastarlo (Is 6, 5). Por no traer a la memoria más episodios.

Hay que distinguir el temor religioso del miedo que todo humano puede

(3) Eliade, M.: *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols. Madrid, 1974.

experimentar frente a las catástrofes de la naturaleza o los ataques del enemigo (Jr 6, 25; 20, 10). Sólo el primero tiene lugar en la revelación bíblica. Desde Génesis 3, 10 —«Dijo Adán: —Oí tu voz y tuve miedo porque estaba desnudo y me escondí—, hasta el Apocalipsis (Ap 14, 7; 19, 5), el temor nunca desaparece de la vista del creyente. El mismo Pablo ordena a los filipenses: «Procurad vuestra salvación con temor y temblor» (Fil 2, 12). Y en uno de los sumarios idílicos de las primeras comunidades cristianas, aparece el temor junto con la paz y como don del Espíritu (Hch 9, 31), de acuerdo con el profeta Isaías (Is 11, 2). Los paganos simpatizantes del judaísmo que no se hacían prosélitos, porque no entraban de lleno en la observancia mosaica, eran honrados con el título de *Temerosos de Dios*.

Tiene que haber un Algo. Frase que la gente alude a lo que podemos denominar Misterio, anterior a nosotros, que irrumpe en nuestras vidas provocando sobrecogimiento; con un envite para que el ser humano religioso se convierta: cambie radicalmente de actitud y entre en la esfera del enteramente Otro.

No hay, como quería Marción, un Dios de amor del Nuevo Testamento frente al Dios del miedo del Antiguo Testamento. El temor no es abrogado por la ley nueva, puesto que constituye el fondo de toda actitud religiosa auténtica. En hebreo, la palabra correspondiente tanto puede significar temor como respeto, incluso reverencia. La clave del temor de Dios no es el miedo de esclavos, como subraya Pablo (Rm 8, 15), sino la creaturalidad: la dependencia total del Creador y la gratuidad absoluta de la salvación. Es sospechoso que sean paganos y herejes quienes tratan de eliminarlo: los estoicos, con su teoría de la «apatheia» o dominio de las pasiones; los gnósticos, que optaban unilateralmente por el amor.

Del temor al miedo

EL teólogo dominico Jacques Pohier afirma que hay dos grandes familias de espíritus: una que hace del pecado humano y del perdón salvador los dos polos de una concepción dramática en la que el estatuto del pecador define casi sustancialmente al ser humano; otra ve de manera menos conflictiva las relaciones entre Dios y el ser humano. No se elimina el pecado, pero adquiere el estatuto de accidente. En la primera familia se inscribe san Agustín, Lutero, los jansenistas, y en la otra santo Tomás de Aquino y sus seguidores (4).

(4) Pohier, J.: *Dieu fractures*. Paris, 1985, p. 272 ss.

Jean Delumeau, historiador y catequista en París, registra el pesimismo a principios de la modernidad. En medio de la melancolía, se descubre la amarga certeza de que el hombre es un gran pecador, consecuencia de una larga historia de culpabilización: «El Cristianismo situó al pecado en el centro de su teología, cosa que no habían hecho las religiones y los filósofos de la antigüedad greco-romana» (5).

Tres equívocos provocan este desvío. Consiste el primero en el concepto de pecado. Lo dice Martín Velasco: «La fenomenología de la religión nos ha enseñado a sacar el pecado del campo de la moral, de la pura ética, para introducirlo en el único en que se hace comprensible, el de la religión. El pecado no se confunde con la transgresión de una norma, con la desobediencia a la ley. Para que exista pecado es necesario que el hombre esté situado frente a Dios, es decir, que se sitúe en la esfera de lo Santo. Y dentro de esta esfera, el hombre no se siente pecador porque haya cometido unos actos concretos de pecado, sino que éstos son posibles desde una previa condición de culpabilidad, desde la previa condición de pecador propia del hombre» (6).

El segundo equívoco se refiere a la noción de santidad. Lo aclara Paul Tillich: «Lo santo se convirtió en lo justo, en lo moralmente bueno, habitualmente con algunas connotaciones ascéticas. El mandamiento divino de ser santos como Dios es santo se interpretó como una exigencia de perfección moral. Y puesto que la perfección moral es un ideal y no una realidad, la noción de santidad concreta desapareció, tanto dentro como fuera de la esfera religiosa» (7). Entramos en el camino de la musculatura espiritual: lo sagrado —*sacer*, al mismo tiempo sagrado y maldito— pierde su peligrosidad y su alteridad y queda en un campeonato místico expresado en la fórmula «hay que ser santos», frente al antiguo dicho de que nadie es santo sino Dios.

Más grave es el tercer equívoco: la pureza. P. Van Imschoot indica: «De suyo no tiene relación alguna con la moral. Una acción moralmente buena puede hacer impuro; así, el sepultar a un muerto, que es un deber de piedad hacia un pariente (Lv 21, 1-3), en el judaísmo una obra de caridad (Tob 2, 1-9; 12, 12), hace impuro por el contacto del cadáver (Nm 19, 11; Lev 21, 1-4). Para una mujer casada es un honor tener hijos (1 Sm 1, 6) y, sin embargo, cada una de sus maternidades la hace impura (Lv 12). En la mentalidad primitiva, lo impuro es lo que está cargado de fuerzas misteriosas y peligrosas o

(5) Delumeau, J.: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII-XVIII siècles*. Paris, 1983, p. 211 s.

(6) Martín Velasco, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, 1982, p. 120.

(7) Tillich, P.: *Teología sistemática, I*. Barcelona, 1972, p. 280.

lo que puede desencadenar estas fuerzas y debe, por consiguiente, evitarse en todo trance. Lo impuro está, pues, estrictamente prohibido (tabú)» (8).

Estamos en un estadio arcaico de la humanidad, dice Ricoeur: «Una fase de desarrollo en la que aún no se disoció el mal de la desgracia y en la que no se trazó la línea divisoria entre el orden ético de la mala-acción y el orden cósmico-biológico del mal físico: sufrimientos, enfermedades, fracasos, muerte [...]. Un «algo» que infecta, que contagia, y un terror que presiente el desencadenamiento de la cólera vengadora de lo vedado, sin que la mácula sea una mancha en sentido literal ni lo impuro equivalga literalmente a lo sucio» (9).

«Dies Irae»

UNA cristología parcial concibe la muerte de Jesús desde el esquema sacrificial del templo y también a partir de un concepto tardío de redención tomado del rescate de cautivos y esclavos. Pasa a primer plano la culpa. Al pie del moribundo, una agonía o lucha entre el ángel protector y el diablo tentador en vistas a la última jugada: Dice Philip Ariès: «el moribundo mismo asiste a su propio drama más como testigo que como actor» (10). Incluso se habla del rescate que Dios pagó con la muerte de su Hijo ¡al mismo demonio! En el siglo XI, Anselmo de Canterbury desplaza el concepto de salvación al más allá, «casi reducida a sus dimensiones morales», dice Andrés Tornos (11). Aparece un mundo supra-natural paralelo al natural, ambos influidos por la economía de la época, cuando revive el valor de la moneda y del comercio, juntamente con el negocio de la salvación. De ello dan cuenta las discusiones escolásticas sobre la gracia divina y el mérito humano en una época en que el cálculo matemático impera (12).

Ingmar Bergman nos dibuja en el filme «El séptimo sello» la danza macabra de la muerte y el enfrentamiento con ella como una partida de ajedrez, sin que falte el rito penitencial de los flagelantes. Junto a la amenaza amedrentadora, una serie de prácticas protectoras, desde las reliquias y los

(8) Van Imschoot, P.: *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid, 1969, p. 576. Cfr. Mary Douglas, *Pureza y peligro*. Madrid, 1973, p. 76 ss.

(9) Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, 1969, p. 268 ss.

(10) Ariès, PH.: *El hombre ante la muerte*. Madrid, 1987, p. 97.

(11) Tornos, A.: *Escatología, II*. Madrid, 1991, p. 67 s.

(12) Murray, A.: *Razón y sociedad en la Edad Media*. Madrid, 1983, p. 229.

peregrinajes –Daniel Rops habla de «Un pueblo en marcha» (13)–, hasta las mil y una bendiciones. En el mismo himno litúrgico sobre el Día de la Ira –trasunto del bíblico Día de Iahvé–, el suplicante le dice al Rey de tremenda majestad, que salva gratuitamente: «Recuerda, Jesús piadoso, que soy causa de tu camino»; con fina ironía le insinúa que, pues padeció la cruz, «tanto esfuerzo no sea baldío».

Y esto sucede, no en la injuriada Edad Media, sino en los albores de la Modernidad cuando, a partir del siglo XIV, la Inquisición se endurece y el antifeminismo eclesiástico se dedica a ver el modo de quemar a la mujer disidente: la bruja. Tras el concilio Vaticano II se propaga un clima de secularidad que, con años de laboratorio teológico, se hace pueblo en la década de los 60, anunciando la muerte de un determinado Dios y la consiguiente liquidación del miedo. Con lamentable desaparición del temor de Dios.

II. Desafío Antropológico

Creaturalidad

DICE Debarge: «Una pastoral edulcorada y demagógica que intentara hacer de Dios un ser completamente tranquilizador, un “gran camarada”, un “gran hermano”, un padre bonachón, un “Dios amor” con el cual el ser humano se encuentra, sin más, a gusto y en el que puede reposar confortablemente, sería psicológicamente tan torpe como una pastoral de miedo, que te aplasta literalmente bajo su mirada de Juez eterno y te hace palidecer de pánico cuando piensas en tus infidelidades y faltas» (14).

La secularidad es riada fecunda, pero con peligro de arrasar: riesgo de perder el 50 por 100 de la definición de la divinidad –amor/temor–, cuyo nombre es Misterio (15). Dios es el Sin-Nombre porque, para la mentalidad mágica primitiva, conocer el nombre de una persona propiciaba capacidad para manipularla. Marduk, dios supremo del panteón mesopotámico, gozaba de más de 50 nombres para despistar a sus devotos. De ahí la prohibición de imágenes a la que se refiere el segundo mandamiento (16).

(13) Rops, D.: *La Iglesia de la catedral y de la cruzada*. Barcelona, 1956, p. 84 ss.

(14) Debarge, L.: *Psychologie et pastoral*. Paris, 1968, p. 58.

(15) Remito al libro de Gómez Caffarena-Martín Velasco, Madrid, 1973, donde el segundo autor hace una detenida excursión por el paisaje del Misterio.

(16) Sicre, J. L.: *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella, 1997, p. 119 s.

Antoon Vergote se refiere a la dehiscencia vertical. Dehiscencia es el fenómeno botánico de abrirse espontáneamente flores y frutos; el autor le añade la verticalidad para referirse al sentido religioso que muestra apertura a lo Alto, Dios. Todas las dimensiones son míticas porque ¿quién alcanza el horizonte? Mas ninguna como la vertical expresa la trascendencia del Misterio (17). Verticalismo y horizontalismo tienen que complementarse, pero siempre cuesta más subir que descender. Ponerse de pie es una momentánea victoria sobre la pesadez, y así principió la hominización. Por eso en el interior de lo humano trabaja el impulso dehiscente de abrirse hacia arriba.

Y ahí entra en juego la menesterosidad: a quien se abre es, en definitiva, a su Creador, ser supremo al que debe su existencia. La carreta humana camina sobre dos ejes que Antoon Vergote, en nueva obra, denomina *deuda y deseo*: «La palabra y la mirada del otro atraviesan su interioridad y le recuerdan la herencia humana, mejor divina, de la que es destinatario endeudado y obligado representante. Cada uno debe aclararse con su deuda porque, bajo diferentes formas, la culpabilidad le impone su régimen. Y si el ser humano quiere recluirse en una serena armonía consigo mismo, el dolor de una secreta quiebra agujunea su existencia adormilada. El deseo profundiza en él la distancia entre lo que él es y lo que no es» (18).

De esa conciencia de fragilidad (in-satis-echos, no bastante hechos), nace la culpa. La patética de la miseria humana la describe Paul Ricoeur en libro cuyo título alude al ser humano como lábil, quebradizo, contingente, precario, menesteroso; motivo por el que finitud y culpabilidad establecen un penoso casorio (19).

El temor de Dios tiene de qué alimentarse, y que no se nos diga que Dios no es así, porque no es cuestión de cómo Dios sea, sino cuál es nuestra representación, y si ella puede prescindir del lado humano. Si el Dios de Jesús remite al prójimo, en buena lógica tendría que aumentar el temor de no dar la talla, que la ley y el precepto, en definitiva el rito, siempre son más asequibles para tranquilizar la conciencia, que no la gravosa deuda de la proximidad.

¿Quién niega la bondad de Dios? El problema está de nuestra parte: ¿cómo se construye el concepto Dios? Quizá la idea central que deriva del

(17) Vergote, A.: *Interprétation du langage religieux*. Paris, 1974.

(18) Vergote, A.: *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris, 1978, p. 9.

(19) Sobre el tema escribí en *Encrucillada*, «A culpa e a súa vivencia», n.º 58, Santiago, 1988, 228-247; posteriormente el folleto *¿Por qué nos sentimos culpables?*, Santiago, 1995. Remito al estudio clásico de Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, 1969.

Misterio sea la de Gracia y, más aún, la de Perdón. Pero, si perdón, también culpa, y ésta genera angustia. Solamente una vía abierta por los caminos del sentido religioso de dependencia creatural –santo temor de Dios– puede hacerse cargo de esa deficiencia humana, superándola con la idea complementaria del amor. El miedo está enterrado en el inconsciente y, o se libera asumiéndolo en forma de respetuoso temor, o queda ahí sepultado, sin tubo de escape, y perdónese la imagen mecánica. Parodiando a la Escolástica, sólo se redime lo que se asume; asumiendo de modo explícito nuestra deuda, podemos liberarnos de la tiranía que ejerce la culpabilidad, más peligrosa por difusa que cualquier miedo localizable.

En el nombre del Padre

Existe una relación, calificada de prerreligiosa, del bebé con su madre; experiencia de fusión que se puede traducir con la expresión que Freud toma de la mística oriental como sentimiento oceánico (20). En los primeros estadios de la vida la madre es el objeto polarizador del deseo infantil. Pero el niño tiene que superar esa situación de fusión materna.

Sólo es posible la maduración humana pasando a una relación triangular en la que se hace presente el padre, en principio obstáculo para la relación –incestuosa–, del infante con su madre. Se entra en el conflicto edípico: el niño intenta matar a su padre separándolo de la madre para poseerla él enteramente. «En el Edipo, el niño ha de enfrentar la ley, es decir, la limitación del deseo ilimitado y omnipotente: la omnipotencia ha de darse por irremisiblemente perdida. Ese padre, al que se le atribuyó imaginariamente, ha de morir para dejar paso a un padre que está sujeto a las leyes del nacimiento y de la muerte, un padre que no lo puede ni lo sabe todo y que está sometido también a imperdonables deficiencias en el área del amor» (21).

Cuando se afirma alegremente –en realidad es una buena noticia–, que Dios es padre, caben dos salvedades: ¿qué le dice esta imagen a un huérfano o, peor, a una criatura que conserva mala memoria de su progenitor? Añádesele que también es madre y no se escapará el lactante a la eventual

(20) Interesante tema sobre el que hablo en un ensayo –*O libro da auga*–, en el que vinculo este sentimiento al líquido amniótico y al mito de Narciso (Santiago, 1995).

(21) Domínguez Morano, C.: *Creer después de Freud*. Madrid, 1995, p. 122.

posibilidad de que el pecho materno haya sido desintegrador de su personalidad; existe en el inconsciente de no pocos la madre destructora y perversa, esa Reina de la Noche, tan bien cantada por Mozart en su Flauta mágica. Pero hay una segunda salvedad: el estatuto del padre.

Se dirá, con Carlos Domínguez Morano, que ese Dios de procedencia psicoanalítica «ha de estar dispuesto a perpetuidad para dejarse modificar por una palabra que viene de otro lugar», para no confundir a Dios con su representación» (22). Valga. Pero esto no suprime el espectro paterno: el fantasma, en el sentido psicológico de la palabra. Para Ricoeur la hipótesis de la paternidad no es estructura sino proceso para ir pasando del fantasma al símbolo. Cita a Jacques Pohier: «No ha lugar a instaurar la religión fuera del campo estructurado por el complejo de Edipo» (23). Autor que vincula la culpabilidad ante el placer sexual —«el pecado» por antonomasia, icontra la pureza!—, en la órbita de la rivalidad incestuosa del niño con su padre (24). El poeta pastor Virgilio la sitúa en la biología: «Animal triste post coitum».

En libro anterior, Carlos Domínguez Morano tiene un discurso que resume lo aquí dicho: «El Dios de la omnipotencia, como refugio del fantasma arcaico, cierra el camino de la propia autonomía. Sólo entonces, si Dios aparece como *principio de la realidad* que separa el fantasma del símbolo, si se revela como *palabra de un Otro* que cuestiona al deseo, como *alteridad* que se abre al intercambio, sólo entonces se hace posible un encuentro en el que el hombre pueda salir auténticamente con vida (25).

Hablando del Dios de Jesús Cristo, Jacques Schlosser recuerda al profeta Oseas, que reclama alteridad: «Soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti» (Os 11, 9). El rostro severo de Dios se manifiesta en dialéctica con su faz de bondad. El autor apunta a la bondad de Dios mirada de arriba abajo, de padre a hijo, mientras que de hijo a padre, el acento recae sobre la autoridad paterna, que es lo que aquí intento expresar. Y añade: «Tratándose de Dios y del ser humano, la oración implica que éste tome conciencia de su esencial pobreza y, desde el punto de vista del creyente, esa toma de conciencia corresponde a la verdad: la petición es confesión de impotencia y no

(22) Domínguez Morano, C.: o.c., p. 117.

(23) Ricoeur, P.: *Le conflict des interprétations*. Paris, París, 1969, p. 459.

(24) Pohier, J.: *En el nombre del padre*. Salamanca, 1976; «El cristianismo ante el placer», *Concilium*, n.º 100, Madrid, 1974, 497-506.

(25) Domínguez Morano, C.: *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid, 1991, p. 497 s.

demostración de una especie de poder mágico. Sin embargo, Jesús no insiste prioritariamente en eso» (26).

Me congratulo con la segunda parte de la afirmación, pero no dudo en defender la primera frente a eventuales liquidaciones apuradas de la oración de petición. Trato por extenso el tema en otro sitio (27). Entiendo que la oración es *oreación*, aire fresco que nos libera de la asfixia de la egolatría y nos sitúa ante el Gran Otro, ese «alter» que nos altera. Si no especialmente, cuando menos específicamente la oración de petición tiene ese cometido liberador. Permítaseme la ironía de no comprender bien por qué se le puede dar gracias a Dios porque nos va bien y no remitirle una solicitud para que así sea. Bienaventurados los que conservan el temor de Dios, porque percibirán mejor su inquebrantable amor, a pesar de, o merced a su creaturalidad.

(26) Schlosser, J.: *El Dios de Jesús*. Salamanca, 1995, pp. 56 y 11 ss.

(27) Reconozco mi pasión por el tema. En la revista *Encrucillada*, n.º 83, escribo «Dende o abismo. O traxecto antropolóxico da oración», Santiaio, 1993, 5-26, ensayo que, fielmente traducido y condensado por Miquel Suñol, aparece en el n.º 137 de *Selecciones de teología*. Barcelona, 1966, 67-75.