



Este libro es de Roger Lenaers, un jesuita flamenco nacido en 1925 y radicado en Austria. El título original alemán es *Der Traum des Königs Nebukadnezar* (El sueño del rey Nabucodonosor) y es del 2005. El equipo de www.servicioskoinonia.org lo tradujo al español con el título de *Un nuevo cristianismo es posible* (2009). El libro hace un replanteamiento de la fe católica desde la modernidad e intenta desarrollar un nuevo lenguaje para el mundo de hoy.

Introducción

El experto en teología tal vez considere que los pensamientos entregados en este libro no están suficientemente matizados y hasta son erróneos, que son una forma peligrosa de simplificación, que no dan cuenta cabal de la complejidad de las interrogantes teológicas. Pero lo que pasa, es que el especialista pone bajo el microscopio sólo las preguntas que se sitúan en el dominio delimitado por su competencia de tal. Sin embargo quien quiere dar una mayor visibilidad a las cosas, debe describirlas en una forma en que todos puedan verlas. Bajo el microscopio, uno puede distinguir claramente los puntos blancos de los puntos negros, pero el ojo desnudo solo ve un gris más claro o más oscuro. Para que una síntesis sea comprendida por el usuario normal o por el creyente medio, las cosas deben simplificarse sin que con ello sean falseadas. Lo que no es una tarea fácil por cierto.

Quizás nos tranquilice saber que el autor es alguien que desde hace casi medio siglo, incluyendo sus estudios de teología, se ha interesado por seguir de cerca los procesos que ha vivido la Iglesia católica romana y el pensamiento moderno. Que en los últimos 15 años ha escrito diversos artículos sobre el tema, en su lengua materna, el flamenco.

Hoy día, él siente la necesidad de hacer la síntesis de este largo período de lecturas, pensamientos, intercambios y publicaciones, persuadido como está de poder abrir las compuertas para que muchas personas accedan a una fe que pueda ser vivida en el siglo XXI en forma natural.

La dificultad está en el lenguaje

Este libro intenta expresar la fe única y eterna en Jesucristo y su Dios, en el lenguaje de la modernidad. La sociedad occidental

del futuro no va a seguir pensando como lo hacían los que la precedieron, así como el adulto tampoco habla ni piensa como lo hacía cuando era niño. Por eso, el ofrecimiento divino de la salvación, que llega al hombre a través de la Iglesia y su proclamación, exige que nos desprendamos de las representaciones y certidumbres en las que ella misma se sentía cómoda hace un tiempo, y también del lenguaje en que las ha entregado y anunciado fielmente. En virtud de la dinámica interna de una evolución que también es obra creadora de Dios, el bloque granítico de la modernidad se ha desprendido por sí mismo del macizo montañoso de la historia humana, golpeando con fuerza los pies de arcilla de la fe medieval de la Iglesia. Y a este monumento grandioso -la vieja Iglesia institucional de veinte siglos cuya cabeza dorada está en Roma- le aguarda un destino semejante al de la imponente estatua que vio el rey Nabucodonosor en su sueño. Las ideas desarrolladas en este libro explican el por qué de este destino inevitable.

En el fondo, se trata de un problema de lenguaje, sin que éste sea reducido a un sistema de palabras, sino por el contrario, ampliándolo de tal manera que abarque la totalidad de las formas expresivas de la Iglesia. Para el hombre occidental del tercer milenio, el lenguaje de la tradición cristiana se ha vuelto un idioma extraño, una lengua para iniciados, accesible sólo para esa porción cada vez más pequeña de la población que todavía se maneja con las representaciones del pasado. En la actualidad, esto lo vemos y oímos a cada rato, pero rara vez sacamos las consecuencias prácticas de esta verdad. La mayoría de las veces nos quedamos en análisis que derivan en previsiones poco gratas o bien en llamados a una nueva evangelización, como si ésta fuera una nueva oportunidad, pero conservamos el lenguaje del pasado, dejando de lado algo absolutamente necesario, como la traducción del mensaje cristiano a un lenguaje en el que el hombre y la mujer modernos puedan reconocerse a sí mismos.

El concilio Vaticano II sospechó lo peligroso que podía ser para la fe, el abismo progresivo que se iba produciendo entre el lenguaje de la predicación y el de la modernidad. Comprendió que en la liturgia no tenía sentido escuchar el mensaje de la fe en un idioma en que el 99% de la gente no entendía ni un ápice. El latín eclesiástico era tal vez el símbolo más claro de la distancia que existía entre la predicación y el hombre y la mujer modernos. Por eso, tratando de acercar la Iglesia a los tiempos, el concilio reemplazó el latín litúrgico por las lenguas vernáculas, como un inicio de la obertura de la gran sinfonía de la renovación. Pero, ¿qué utilidad puede tener el abandono de un símbolo, si la realidad simbolizada permanece intacta?. Los textos que se siguieron presentando a los fieles, ahora traducidos del latín a las

respectivas lenguas, continuaron siendo comprensibles sólo para los iniciados. Y la liturgia, por muy importante que ella sea, es sólo una parte de la vida eclesial.

La Iglesia necesita una reforma más radical, que toque todos sus dominios. Tanto en su mensaje como en la forma de presentarse, debe dar cuenta de la realidad moderna.

Eso es exactamente lo que este libro quiere ensayar. Intentará algo a lo que muy pocos se han atrevido, que es desempolvar nuestra doctrina de la fe del lenguaje y de las representaciones de la Edad Media, para formularla en el idioma actual. Esta formulación moderna de la fe única y eterna en Jesucristo y su Dios, se aparta hasta tal punto de la tradición, que necesariamente va a despertar la sospecha de ser heterodoxa. Pero no lo es de ninguna manera. El propio lector se convencerá de ello.

Más de alguno se extrañará de que en este libro no haya notas al pie de página. Sin embargo una idea no es más verdadera o plausible porque alguien la haya expresado anteriormente. Será el lector quien deberá juzgar por sí mismo, si lo que aquí le presentamos es o no razonable. En cuanto a la falta de bibliografía, ¿por qué tendría que explicar el autor, lo que él ha ido leyendo o elaborando a lo largo de tantos años? Muchas veces la elaboración se ha hecho de manera tan inconsciente que ni él mismo sabe quién le dio una idea o quién puso en él la semilla de una nueva manera de ver, que luego se puso a germinar. Es por eso que el autor prefiere agradecer aquí a todos aquéllos -estén vivos o muertos, conocidos o desaparecidos en la neblina del olvido- de cuyos pensamientos y sentimientos él ha sido heredero y nuevo intérprete.

Presentación

Vengo trabajando con este libro hace ya más de cuatro años. Al traducirlo, me he sentido muy cerca de las inquietudes expresadas por su autor. Por eso, quise conocerlo a él personalmente, aprovechando un viaje que hice a Europa por razones familiares. Mi señora me animó a visitarlo. Y fuimos juntos.

El sábado 22 de septiembre de 2005 llegamos a Vorderhornbach, un pueblo perdido en las montañas del Tirol austríaco. Después de la última estación de un pequeño tren local, tomamos un bus que en media hora nos llevó hasta el pueblo. El conductor del bus conocía al párroco... «pues, ¿cómo no?, ¡si todos lo conocen!». Se detuvo frente a la puerta de su casa, y desde su asiento nos anunció a quien ya nos esperaba afuera: «¡Visitas para usted, Padre!».

Esa noche lo habíamos invitado a cenar en una posada donde él mismo nos había conseguido alojamiento, pese a que en la baja estación turística los hoteleros descansaban o remozaban sus instalaciones y sólo quedaban los lugareños viviendo en ese pequeño pueblo campesino. ¿Visitas para el P. Lenaers? La dueña de la posada se había encargado ya de invitar a varios amigos y colaboradores parroquiales a compartir la curiosidad. ¿Que a qué veníamos? «Pues a conocer a vuestro párroco por un libro suyo que leímos en Chile». «¿Tú... escribiste un libro?», le preguntaron entonces, entre admirados y divertidos, los hombres y mujeres de la pequeña tertulia.

Al hombre sonriente y lleno de humor que íbamos a visitar, los feligreses lo conocían sólo por su cercanía humana y su trabajo pastoral, ignorando sus preocupaciones teológicas. Pero nos transmitieron que lo sentían como uno de los suyos. Poco antes habían celebrado su cumpleaños dibujando la figura del número 80 con enormes antor-

chas clavadas y encendidas por la noche en varias de las laderas -a nuestros ojos inaccesibles- de las montañas que rodean al pueblo. Y claro, era un homenaje apropiado para quien no se les quedaba atrás -nos contaron- cuando escalaba cerros con grupos de jóvenes y adultos de la parroquia, entre los que hay guías montañeses.

Lenaers había llegado por propia voluntad a Vordernhornbach en 1995, después de su jubilación. Antes había trabajado como profesor y guía de juventudes en un colegio jesuíta de Bélgica flamenca. Era además autor de varios libros de filología clásica y de numerosos artículos de reflexión teológica. Los Alpes tiroleses le habían encantado desde sus tiempos de juventud, cuando los había recorrido con jóvenes estudiantes o profesionales flamencos en jornadas y retiros. Al jubilarse, se le había ofrecido al obispo del lugar -en una diócesis escasa en clero autóctono- para hacerse cargo de una de sus parroquias. El obispo le confió dos pueblos cercanos a pocos kilómetros el uno del otro. Desde entonces, se traslada entre ambos en motoneta para sus visitas y servicios pastorales. Aunque, como lo vimos al día siguiente, los fieles tratan de impedirle este medio de transporte, ofreciéndole llevarlo más bien en auto para la segunda misa, la del pueblo vecino.

Las conversaciones de dos cortos días con los feligreses y con él mismo y la celebración litúrgica del domingo nos dejaron la impresión de un hombre para quien el uso de la razón crítica no va reñida con la fe en el Dios de Jesús ni con la sencilla convivialidad y solidaridad humana.

El cree en el Dios de Jesús, pero siente que el lenguaje que sigue utilizando la iglesia no le dice ya más nada a los hombres y mujeres de hoy, porque sus términos y su mentalidad provienen de visiones del mundo y de la sociedad vigentes hasta la Edad Media, pero incompatibles con el sentido común contemporáneo.

Su libro es claro, sencillo en su lenguaje y convincente por la lógica de su argumentación. Es cierto que con su crítica a las autoridades eclesiásticas y a las representaciones dogmáticas sacude muchas «verdades» tradicionales, proclamadas como inmutables por la iglesia. Pero al mismo tiempo abre perspectivas para que cada cual vaya buscando nuevas formas de expresar su ser y actuar cristiano, más acordes con la mentalidad contemporánea y, a la vez, con el mensaje evangélico más originario. La coherencia de la propuesta de Lenaers puede liberar espiritual e intelectualmente a muchos. Y devolver autonomía de pensamiento y decisión a quienes se sienten atados por decretos autoritarios y doctrinas sin fundamento suficientemente razonable.

Lo que Lenaers lleva a cabo en su libro, es una revisión de todo el catecismo y una invitación a buscar a Dios en el corazón mismo de la materia y de la conciencia, como impulso de vida y proyecto de futuro. Y no en un mundo lejano «allá arriba» -ni tampoco en los dictámenes de una iglesia autoritaria-. El foco de su atención es Jesús de Nazaret visto como un hombre en búsqueda, cercano a nosotros en su debilidad y en su esperanza, y por lo mismo, expresión y figura de un Dios que va creciendo y padeciendo, junto con el ser humano, en una historia compartida.

Nuestra visita a Vorderhornbach nos mostró que el P. Lenaers no inquieta a los campesinos y artesanos del lugar con los cuestionamientos de la razón crítica que aparecen en su libro. Vive sencillamente con ellos, participando en sus fiestas y en sus dolores, como amigo leal y respetuoso. Les acompaña domingo a domingo con misas que guardan todas sus tradiciones, en su antigua iglesia barroca, blanca y dorada, con monaguillos de rojo que hacen tintinear las mismas campanillas a que están acostumbradas sus abuelas. La diferencia está en que, en su sermón, él no impone verdades ni expone teorías inverosímiles, sino que plantea preguntas e invita a reflexionar, a cada cual por sí mismo, sobre las posibles respuestas. Y a tomar decisiones en consecuencia. Autónomamente.

He querido traducir este libro porque he visto reflejadas en él las inquietudes y preguntas de muchos que ya no creen lo que oyen en las prédicas o leen en los catecismos tradicionales. En al menos un grupo de trabajo o taller, y por cierto con los colegas del Centro Ecuménico Diego de Medellín en Santiago de Chile, hemos leído en común algunos de sus capítulos. Quienes han participado en estos talleres, me han pedido insistentemente que este libro sea publicado en castellano. Aquí va, pues, su traducción, en la que me ha ayudado mucho mi compañera y esposa, Verónica Salas, a quien agradezco su dedicación, la esmerada precisión de sus observaciones y sugerencias críticas y el rico intercambio en que hemos realizado este trabajo en común.

Agradezco también a mis compañeras y compañeros del Centro Ecuménico por su aliento y sus aportes críticos. Un agradecimiento especial va a José María Vigil que ha pulido la traducción y, con el dinamismo que le es propio, ha impulsado y hecho posible la edición y publicación de esta obra.

Manuel Ossa

Pirque, Chile, Pascua de 2008.

1

Hablar sin darse a entender

El final de un idioma oculto

El diccionario de la Real Academia Española dice de la palabra «lengua» que es «un sistema de comunicación verbal, casi siempre escrito, propio de la comunidad humana», y de la palabra «lenguaje», que es el «conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa o siente». Pero los gestos, al igual que la pintura, la música y la danza, hacen lo mismo. Por ello, la misma Real Academia anota que «lenguaje» significa también un «conjunto de señales que dan a entender algo». Así, el lenguaje abarca todo el dominio de la comunicación no verbal, al que pertenecen también la tonalidad, el ritmo, el volumen, la mímica y la gestualidad. Todo ello sirve para informar o dar a entender algo, para dar expresión a conceptos, imágenes, sentimientos. Podemos hablar de lenguaje en el sentido más amplio, pues se trata de volver accesible a otros aquello que es puramente interior, ofreciéndoles de este modo la oportunidad de tomar parte en ello. Esto supone que el otro sospeche que esas expresiones tienen el objetivo de comunicar algo, y comprenda de alguna manera los contenidos que se le comunican. No nos ocupamos aquí de examinar la forma exacta en que acontece este maravilloso proceso de la comunicación.

Pero, ¿por qué queremos participar a otros lo que pensamos, sentimos o queremos? Para vincularnos mejor con ellos. Pues tenemos una necesidad natural de hacerlo: sin los otros ya no somos los mismos. Y además necesitamos ser confirmados o corregidos mediante su reacción (a través del mismo lenguaje) para poder progresar, y para impulsar a otros a hacerlo. El lenguaje también tiene la función de ayudar al nacimiento de aquello que todavía está informe y oscuro en el sujeto, para configurarlo y sacarlo a la luz, de tal manera que éste asuma su propia interioridad.

El individuo, los grupos y las culturas expresan colectivamente lo que piensan, lo que se imaginan, lo que temen, lo que juzgan valioso. Lo hacen tanto en frases doctrinales, prescripciones y directrices, como en tradiciones, usos, convicciones colectivas, rituales, tabúes. Y también, mediante la forma, tamaño y ornamentación de sus edificios, con los cuadros y estatuas que colocan en ellos, con las vestimentas y la forma de aparecer de quienes presiden a la realización de los ritos.

A lo largo de los siglos el grupo cultural cristiano occidental ha desarrollado su propia estética para expresar lo que pensaba y sentía colectivamente. Esto quiere decir que se ha construido su propio lenguaje, en el sentido tanto estricto como amplio, ha formulado leyes y confesiones, ha creado rituales y los ha hecho obligatorios, ha edificado y equipado monasterios e iglesias. Por medio de figuras y colores le ha dado forma a sus esperanzas, expectativas, imaginaciones, miedos, alegrías, dudas conscientes o inconscientes. Pero luego ha sucedido algo asombroso. Aquel lenguaje que cada cual comprendió durante 1000 años en Occidente, se volvió poco a poco un idioma extranjero, una lengua muerta, comprensible sólo por aquellos que anteriormente habían sido educados en ella.

Un idioma extranjero en el tercer milenio

Si los círculos conservadores de las iglesias occidentales consideran que éste es un fenómeno completamente misterioso, ello se debe a que no captan o no quieren captar algo sumamente importante: y es que cada lenguaje, aun el cristiano, está ligado a su tiempo. El lenguaje de la comunidad cristiana tuvo origen en una fase cultural bien determinada y aún conserva señales de ello. Sirvió para expresar las experiencias y representaciones de un grupo, pequeño en sus inicios, que en su búsqueda de la realidad trascendente de «Dios», se dejó inspirar y guiar por la figura mesiánica de Jesús de Nazaret. El lenguaje de este pequeño grupo del siglo I se extendió poco a poco, en la medida en que otros reconocieron en su mensaje algunas o muchas cosas semejantes a las de su propia búsqueda y de sus hallazgos, lo que los confirmaba y los llevaba a unirse con ellos. Lo mismo sucedió cuando la dirección de la Iglesia, haciendo uso de apropiados medios de presión, logró imponer tal lenguaje.

A lo largo de esta historia de expansión, el lenguaje eclesiástico ha evolucionado muy lentamente, creando con ello las condiciones para que los aromas y colores típicos de muchos siglos se le fueran adhiriendo. Dado que en cada época la buena nueva del Jesús se vestía con el ropaje lingüístico de su respectiva cultura -incluyendo las deformaciones, errores y limitaciones de esta misma- siempre fue

aceptado sin mayor resistencia. La gente se hallaba bien con él, pues cada cual se iba encontrando a sí mismo en las sucesivas formulaciones.

En el siglo XV sin embargo, en la sociedad occidental, se hizo sentir un movimiento que pronto se desarrolló como una revolución copernicana. El humanismo de este siglo hizo emerger en el siglo siguiente las ciencias modernas que en pocos siglos cambiaron la faz de la tierra. Los desarrollos alcanzados en la esfera del mundo material se reflejan siempre en un cambio paralelo en las maneras de ver. En este contexto Karl Marx explicó que el cambio en la superestructura es consecuencia del cambio en la base material. Pero, el cambio en las maneras de ver, necesariamente, produce un cambio en el lenguaje. Pues éste es la expresión de la forma en que cada cultura vivencia la realidad. Las palabras pierden el contenido antiguo, pues adquieren un nuevo significado y otros matices de sentimientos. O en el caso contrario, se vuelven completamente incomprensibles.

Lo mismo sucede con las costumbres, que se vuelven obsoletas, y con las normas, que pierden su sentido, y con las representaciones figuradas, que se vuelven impenetrables. Un ejemplo de ello en el dominio de las palabras: hoy día un rey es sólo un representante del Estado y debe cumplir las leyes impuestas por el pueblo. Lo que es algo completamente distinto a lo que en este contexto entiende el lenguaje bíblico y eclesiástico cuando habla de Dios como rey: una instancia revestida de poder absoluto que imparte leyes y está por encima de ellas. La democracia ha dejado atrás a la autocracia. La palabra permanece, pero ha adquirido un sentido distinto. Algo semejante es lo que sucede con el término medio de los fieles hoy día cuando escuchan la epístola a los Romanos donde Pablo habla sobre la ley y la carne; pues lo que ellos entienden está a leguas de lo que Pablo quería decir con ello. La confusión es inevitable. En vez de un anuncio, lo que resulta es una deformación y un engaño. Esto vale para muchas cosas en el lenguaje eclesiástico y litúrgico, así como en el ámbito de otros usos y rituales, y aun del lenguaje bíblico, que es el origen de los otros.

Si el anuncio no les llega ni atañe a las personas, es simplemente porque las representaciones usadas por la iglesia en su predicación, su imagen del mundo y de la humanidad, así como la imagen de Dios mismo, se han quedado en la Edad Media, mientras que la sociedad occidental se aleja de ésta a una velocidad cada vez mayor. Quien piensa y siente como en la Edad Media, habla también así. Este lenguaje ha llegado a ser un idioma «extranjero» para la gente que piensa y siente de acuerdo a los tiempos modernos -tan extranjero como lo era hasta hace poco el latín eclesiástico-.

Consecuencias: tensiones internas en la iglesia

Es cierto que en la sociedad occidental muchos están lejos de haber hecho este proceso y muchos se quedan en lo antiguo. Sus representaciones no avanzan al ritmo del desarrollo. Esto se expresa en la naturalidad rayana en la testarudez con que conservan las formas de hablar y de pensar del pasado. De ahí las tensiones entre fieles conservadores y progresistas que vemos en la Iglesia actual. Antiguamente, tales tensiones eran impensables, pues no se toleraban ni maneras de ver, ni maneras de pensar que se apartaran de las entregadas por la iglesia, pues eran erradicadas mediante el calabozo y la hoguera. Piénsese en los Cátaros, los Valdenses, en Juan Hus, los Anabautistas, en Giordano Bruno, los Alumbrados, los «marranos» y los herejes de toda laya y color. Gracias a Dios que este tiempo quedó atrás, de lo contrario a esta triste lista habría que haber agregado la de los liberales en el siglo XIX, y en el XX la de los modernistas. La difícil consecuencia de la libertad actual es que la Iglesia romana lleva en su seno, como en otro tiempo lo hizo la abuela Rebeca, a mellizos que se pelean. Desgraciadamente la mayor parte de las autoridades eclesiásticas pertenece al grupo que persevera tenazmente en el pasado y en sus formas de lenguaje. Deben sus puestos, su influencia y sus entradas financieras a estructuras eclesiásticas heredadas, y por tanto a aquel viejo mundo de representaciones. Hablar y pensar de otra manera sería endosarles una contradicción interna, o los llevaría a tener que renunciar, como le sucedió al obispo Gaillot. Sin embargo, el creyente que piensa con la modernidad no reconoce ya aquel pasado y puja por el cambio, con frecuencia en forma impetuosa. Busca unas formas, un estilo, un lenguaje que correspondan a sus nuevas representaciones; hace experimentos; trata de fundamentar mejor y de formular más precisamente sus intuiciones, que todavía son titubeantes y algo confusas, por lo que fácilmente son tenidas por herejías. Todo esto espanta al mellizo conservador, que no puede ver en todo ello más que desviaciones condenables de la doctrina tradicional, inmutable en su opinión. Convencido de que él sí ha captado la verdad única y eterna en sus fórmulas, da la etiqueta de error, infidelidad y no creencia a todos los ensayos que se hacen para formular la misma fe de una manera más adecuada a los tiempos. El diálogo queda imposibilitado de antemano, porque todo diálogo presupone que se esté dispuesto a aprender algo del interlocutor.

Por otra parte, los fieles que piensan con la modernidad, tampoco tendrían razón si esperaran que la renovación imprescindible de nuestro mundo de la fe venga exclusivamente, o en primer lugar,

del mejoramiento y la adaptación del lenguaje, es decir, desde las estructuras, formas, tradiciones y usos eclesiásticos. Aunque estos fieles «modernos» tuvieran éxito en imponer algunas de las reformas que pretenden, como la reducción del centralismo romano, la democratización del autoritarismo eclesiástico, el acceso de la mujer al sacerdocio, el derecho a votar en la elección de obispos o la supresión del celibato obligatorio, por muy importantes y necesarias que estas reformas sean, de todas maneras estaríamos lejos de alcanzar la verdadera solución. El lenguaje es siempre la segunda instancia. La primera, fundamental y más importante es aquella que se decanta en el lenguaje, pues expresa el mundo de los pensamientos y representaciones. Si el lenguaje tradicional ha dejado de ser útil, esto sucede no porque tenga errores o sea poco claro, sino porque encarna muy correcta y claramente representaciones hoy día superadas, que la modernidad ha depositado en el sumidero del pasado. Por ello, debemos dedicar un capítulo para reflexionar sobre la nueva visión que tiene el creyente sobre el mundo. En una palabra: la modernidad, es un capítulo fundamental e importante. Porque sólo la aceptación de las ideas que allí se han desarrollado puede allanar el camino para la imprescindible renovación que debe experimentar el lenguaje eclesiástico. Porque sin esta renovación, la Iglesia no tiene ningún futuro en el mundo moderno.

Advertencia al lector

Quien piense leer este libro debe tomar en serio la siguiente advertencia: no lo leas, si no tienes ningún problema con la Iglesia católica romana, con su manera de pensar y de hablar, con su código de conducta, con su doctrina y su forma de aparecer en público, con la manera como ella se hace visible y audible, hacia el exterior y hacia su interior. Léelo sólo si encuentras que en la Iglesia católica la cosa no puede seguir tal como va, y te gustaría saber cómo debería ir. De lo contrario, te vas a enojar, y no poco.

Este libro se dirige en primer lugar, pues, a lectores que, como el autor mismo, han conocido la riqueza de formas de la Iglesia de antes y viven en una postura ambivalente respecto a ésta, en una mezcla de amor y rechazo. Por eso, la generación de cristianos que crecieron después del Concilio se van a sentir un poco extraños frente a la problemática que aquí tratamos. Es posible que hayan dejado atrás el problema. Tal vez han desechado, como si fuera un lastre, lo que heredaron del pasado en la Iglesia, y ni siquiera les interesa conocer el tesoro que dejaron atrás, encerrado y empolvado. Pero rechazar en bloque el pasado es una mala forma de preparar el futuro... Este libro les puede servir, pues les ayudará a descubrir el valor

de aquellos tesoros que están guardados en el entretecho de la vieja Iglesia. Este libro les puede evitar que tomen una decisión equivocada. Pues de lo contrario, esas personas se van a ver constantemente confrontadas con la Iglesia actual, a la que pertenecen y quieren seguir perteneciendo, una Iglesia que se presenta casi únicamente bajo una apariencia medieval que ha sido superada. Corren el peligro de que, al igual que otros contemporáneos suyos que ya abandonaron la iglesia, terminen despidiéndose de todos estos trastos viejos, sacudan el polvo de sus zapatos y busquen la plenitud humana en otra parte, donde tampoco la encuentren.

Despedirse del mundo de arriba

De la heteronomía a la autonomía

Hasta el siglo XVI, en todas las culturas del pasado incluyendo el occidente cristiano y aún hoy en la gran mayoría de los cristianos, se tiene la idea de que este mundo nuestro depende absolutamente de otro mundo, al que se lo piensa y representa de acuerdo al modelo nuestro. En la visión cristiana, esto significa que estaría gobernado por un Señor divino, lleno de poder (en el politeísmo esto sería una sociedad de señores), como era usual en la sociedad de antaño, con una corte de cortesanos y servidores, lo que en el modo cristiano se traduce por santos y ángeles. Este Señor Todopoderoso dicta leyes y prescripciones, vela por que éstas se cumplan con exactitud, amenaza, castiga y ocasionalmente perdona. Espontáneamente se piensa que ese mundo está colocado «sobre» el nuestro, por eso se lo llama sobrenatural y también cielo, aunque en un sentido distinto al del firmamento. En ese mundo de arriba se sabe y conoce todo, hasta lo más recóndito. Cualquier conocimiento humano es inferior en comparación con aquél. Felizmente, de vez en cuando ese mundo nos comunica lo que él considera que es indispensable saber, y no podríamos descubrirlo por nosotros mismos. La buena voluntad, al menos latente, de aquel mundo de arriba fundamenta, a la vez, la esperanza de que -mediante plegarias humildes y dones- lograremos conseguir una parte de las innumerables cosas que necesitamos y no podemos alcanzar con nuestras propias fuerzas. De ahí las súplicas y el cumplimiento de promesas, sacrificios y dones, como también otros intentos por captar el favor de los gobernantes, especialmente cuando se tiene temor de haber provocado su ira. Este miedo es uno de los múltiples signos que revelan la representación que nos

hacemos de Dios, como un poderoso, fácilmente irritable y siempre temible, de acuerdo con el modelo humano. Por otro lado, ese otro mundo promete felicidad eterna en los patios celestiales, a quien haya hecho méritos mediante sus buenas obras -así es como lo imaginan cristianos y musulmanes-.

A diferencia del Judaísmo y el Islam, religiones que se remontan hasta Abraham, el Cristianismo enseña que hace unos 2000 años, Jesús de Nazaret, revestido con poder y sabiduría divinos, Dios en forma humana, bajó de aquel otro mundo hasta nuestro planeta para volver al cielo después de su muerte y resurrección. Antes de su Ascensión a los cielos, instaló un vicario al que hizo partícipe de su poder total. Este poder se ha ido traspasando de vicario en vicario. Cada uno de estos sucesores inviste a los diversos miembros de la jerarquía eclesiástica en sus grados descendentes, con lo cual estos jefes subordinados quedan habilitados en derecho para dar órdenes. Gracias a su vinculación con el Dios Hombre, cada uno de los vicarios de Jesucristo se mantiene en estrecho contacto con ese mundo de Dios que todo lo sabe. Esa es la garantía con que cuenta la jerarquía de la iglesia para conocer, mejor que el pueblo fiel, lo que es verdadero, lo que es falso y lo que exige ese mundo de arriba. Esto significa, que la jerarquía eclesiástica cuenta con una autoridad divina y, por tanto, infalible, de magisterio.

Heteronomía

Este es un resumen muy simplificado, y por ello ligeramente deformado, de las representaciones cristianas tradicionales. A este universo mental se lo llama *heterónimo*, porque nuestro mundo es completamente dependiente de aquel otro (en griego: *héteros*) que produce prescripciones (en griego: *nomos*) para el nuestro. Sin embargo la existencia de aquel otro mundo es un axioma, esto significa: un postulado que es tan imposible de probar como de contradecir. Un axioma puede parecer evidente, pero es y sigue siendo un punto de partida no obligatorio, que se elige libremente. Quien lo acepta, lo hace sólo porque le parece razonable y confiable. Lo mismo vale para la aceptación de la existencia del mundo paralelo.

Pareciera ser que en el ser humano hay una inclinación espontánea a aceptar este axioma. Pues de lo contrario no se explica la naturalidad con que la humanidad ha pensado en forma heterónoma durante milenios. Quien como cristiano prefiere seguir en este axioma se halla bien acompañado: todo el Antiguo y Nuevo Testamento, toda la herencia de los Padres de la iglesia, toda la escolástica, los concilios, incluyendo al Vaticano II, toda la liturgia, los dogmas y su elaboración teológica parten del axioma de los dos mundos paralelos.

Jesús mismo y los «apóstoles y profetas» sobre los que se funda el credo cristiano han pensando en forma heterónoma.

Autonomía

En el siglo XVI se comienza a percibir una fina grieta en la unanimidad con que se acepta este otro mundo. El desarrollo de las ciencias exactas iniciado en Europa en ese siglo, lleva a la convicción de que la naturaleza sigue sus propias leyes, que la regularidad de las mismas puede calcularse, que se pueden prever sus consecuencias y también tomar precauciones en previsión de ellas. Una vez que se conoció que el rayo era una descarga eléctrica gigantesca y se encontró el medio para resguardarse en el pararrayos y en la jaula de Faraday, los salmos penitenciales, el agua bendita y las ramas de palma terminaron de prestar sus servicios como protectores contra los rayos.

Como buenos hijos de una época con pensamiento heterónimo, los científicos de la primera generación, siguieron pensando de manera heterónoma. Pero sin darse cuenta de ello, sus descubrimientos de las regularidades y leyes internas del cosmos excluían de hecho las intervenciones desde aquel otro mundo. De continuar estas últimas, habrían quedado sepultadas todas las certidumbres científicas, pues los poderes sobrenaturales harían imposible la ciencia. Y se hubiera hecho imposible la cultura tecnológica que se apoya en los resultados confiables de la ciencia. Por ello, en el pensamiento científico no quedó ningún espacio libre donde cupiera la heteronomía. La batuta que dirige la danza cósmica no es ultraterrena: el cosmos obedece a su propia (en griego: *autos*) melodía, sus propias leyes (en griego: *nomos*), es autónomo. Un nuevo axioma, opuesto al de la heteronomía, hacía su entrada y desplazaba poco a poco al antiguo.

El ser humano pertenece también al mundo. Incluso se lo puede llamar (provisionalmente) el más alto grado del desarrollo cósmico. Debe ser, pues, igualmente autónomo, y debe poder encontrar en sí mismo su propia norma ética. Al cantar en todos los tonos la grandeza y dignidad humana, el humanismo del siglo XV allanó el camino para esta segunda conclusión. El nuevo axioma de la autonomía fue penetrando lentamente y casi siempre de manera inconsciente toda la cultura occidental, comenzó por la capa intelectual de más arriba, para luego alcanzar hasta grupos más amplios de población en los siglos XVIII y XIX. Signos de ello fueron el comienzo de la exitosa batalla contra la brujería y el demonismo del siglo XVII, la supresión de la tortura como medio procesal en el siglo XVIII, la primera declaración de los derechos humanos al fin de ese siglo, la lucha contra la esclavitud y la penetración incontenible de la idea democrática, llama-

da entonces liberalismo, que fuera condenada lamentablemente por una jerarquía eclesiástica teñida de autocracia. Se llamó modernidad al resultado de este gran oleaje echado a andar en la cultura occidental bajo el impulso del humanismo y de las ciencias. A él pertenece también la llamada posmodernidad, la cual no es una negación ni una supresión de la modernidad, sino más bien su autocrítica. Todos somos más que contemporáneos y espectadores de esta modernidad (y posmodernidad): somos sus hijos, portadores y personificaciones.

El rayo no fue el único fenómeno en el que la modernidad reconoció la acción de fuerzas intramundanas; hubo también otros hechos de naturaleza física y psíquica, que hasta ese momento se habían interpretado como intervenciones de poderes sobrenaturales, como las epidemias, terremotos, ataques epilépticos, sanaciones repentinas, estigmas, voces interiores, sueños, apariciones, visiones. Esto hizo que los denominados *encuentros* con aquel otro mundo se hicieran cada vez más escasos, hasta que finalmente dejaron de darse. Se desvanecía así la persuasión, hasta entonces no puesta en duda, de que el otro mundo superior intervenía y podía intervenir como quisiera, castigando y vengando o ayudando y sanando. Esto no significaba que se negara su existencia. Seguía existiendo, sólo que no se veían ya más signos o huellas de su eficacia. Pero de lo ineficaz a lo irreal no hay más que un paso. El mundo occidental dio este paso durante el siglo XIX y así comenzó a tañer a la «muerte de Dios» y al nacimiento del ateísmo moderno.

Ateísmo y antiteísmo

La existencia de este libro da pruebas de que el axioma de la autonomía no debe terminar necesariamente en la negación de Dios. Son más bien factores históricos y por tanto casuales los que determinan el origen del ateísmo y especialmente las formas virulentas de antiteísmo. Entre esos factores, el principal es el impacto negativo de una institución eclesiástica rígida. En otras palabras: si ella hubiera tenido una actitud más abierta, la Ilustración habría tomado otro camino. Pero, en la ilusión de que la heteronomía pertenecía a la esencia misma del mensaje cristiano y no era sólo un esquema mental útil para un tiempo, la jerarquía de la iglesia negó la autonomía del cosmos que se hacía evidente a los ojos del espíritu moderno. Para ello apeló a conocimientos que venían de un mundo distinto, del que no podía dar ninguna prueba. Y por si eso no bastara, recurrió a los medios de poder mundanos con los que contaba para impugnar el pensamiento de la autonomía. Este último, sugería que los resultados científicos no podían ser descartados en razón de dogmas religiosos o filosóficos, y que en caso de contradicción entre ciencia y dogma, la

verdad estaba del lado de la ciencia más que del dogma. De ahí surgió un pánico de que, junto al dogma, se derrumbara toda la iglesia y así perdiera su pedestal divino. Las primeras víctimas de este miedo fueron los partidarios de la evolución, y más tarde los modernistas. La jerarquía de la iglesia batalló con toda sus fuerzas contra la conciencia cada vez más clara de que el ser humano, como cima de la evolución cósmica, es autónomo. Es decir que tiene derechos absolutos e intangibles: derecho absoluto a ser respetado, a una libertad de conciencia y de religión, a una libre expresión, a participar en la toma de decisiones que le conciernen, lo que dicho de otro modo es la democracia. Para una iglesia autocrática, estas cosas eran inaceptables. En el año 1832 el Papa Gregorio XVI condenó la idea de la libertad de conciencia como «un absurdo y un devaneo de enajenados mentales que emana de la hedionda fuente del indiferentismo». Y aún en el año 2000, tras dos siglos de modernidad, la jerarquía romana sigue pensando que la democracia interna en la iglesia y la igualdad de derechos de la mujer siguen siendo condenables.

Esta forma forma autoritaria de pensamiento tuvo relación, al menos inconscientemente, con otro miedo demasiado humano: el de tener que abandonar posiciones de poder que habían sido construidas cuidadosamente. Aprobémoslo o no, el Vaticano es un aparato de poder. Es cierto que el poder no es algo en sí condenable, como lo son el hambre de poder y el abuso del mismo, y estos acechan siempre donde hay poder. Según el conocido dicho de Lord Acton, observador agudo del Concilio Vaticano I y crítico acérrimo del dogma de la infalibilidad papal allí proclamado: *El poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente*. Por mucho que el evangelio exhorte en cada página a renunciar al poder y a la riqueza, ello parece serle difícil hasta a una iglesia que predica el evangelio.

La modernidad y la «muerte de Dios»

La resistencia de la iglesia contra modos de ver que parecían naturales o evidentes a toda persona razonable, produjeron irritación en el humanismo moderno. Y la molestia que la institución eclesiástica produjo con esto dañó también al axioma que ella defendía: la existencia de otro mundo que todo lo dirigía y a quien ella representaba con plenos poderes. Y como a «Dios» se lo situaba siempre en ese otro mundo, también «Dios» se vino abajo junto con él en la cultura moderna. Por lo demás, esa ruina estaba prevista desde hacía tiempo, pues poco a poco se había ido descubriendo que lo que antes se atribuía a intervenciones divinas eran sólo fenómenos intramundanos. Las consecuencias podrían haber sido menos fatales, si se hubieran tenido los ojos abiertos y se hubiera visto la profundidad

sagrada que hay en cada fenómeno del mundo y detrás de todos ellos, pues entonces los modernos habrían vuelto a encontrar a Dios en todas partes. Pero la modernidad redujo el asombroso milagro del cosmos a un juego de factores mecánicos y trató de dominarlo mediante ecuaciones matemáticas. Para liberarse de la presión de un Dios-en-las-alturas que era utilizado como medio de poder por la iglesia premoderna para rechazar las justificadas exigencias del humanismo, se le cerraban las puertas también a un Dios-en-la-profundidad. El resto lo hizo la fascinación de lo que el saber y el poder humanos pueden frente a la profundidad que tiene lo real. Pareciera que el ojo no ve con la misma claridad lo que está a sus pies, y lo que aparece en el horizonte.

En los siglos XIX y XX, fueron catastróficas las consecuencias de mantener a la heteronomía como parte del mensaje de la fe y el rechazo a priori de cualquier otra formulación tachándola de heterodoxa. En el futuro esta actitud amenaza con hacer más daño todavía, porque el mundo occidental tiende a alejarse cada vez más rápidamente de la imagen premoderna del mundo, cuyo fundamento es la heteronomía. Para asegurar el futuro de la iglesia pasa a ser extraordinariamente urgente, traducir la doctrina de la fe al lenguaje de la modernidad. Hacerlo significa consagrarse a la tarea de una inculturación del cristianismo, pues sólo así puede sembrarse la fe en un mundo globalizado, donde hay realidades como las Naciones Unidas y la red, internet. La evidencia de que el ser humano y el cosmos son autónomos ya está impregnada en este mundo. Roma va por mal camino si piensa que debe seguir insistiendo en las formulaciones del pasado y amenazando con castigos a quienes no las siguen. El creyente de hoy ha dejado de ser un niño de escuela primaria. El lenguaje hablado en Roma es incomprensible para la gente moderna, o ésta al menos lo comprende mal. Y hablar gritando o golpear la mesa no sirve para darse a entender mejor.

De la autonomía a la teonomía

Pero, ¿es posible traducir las experiencias creyentes de la Sagrada Escritura y de la tradición al lenguaje de la modernidad y de la autonomía, sin traicionar lo esencial de las formulaciones escritas en las categorías heterónomas de pensamiento? Si la «muerte de Dios» fuera una consecuencia inevitable del pensamiento autónomo, ¿hay todavía lugar para Dios en este pensamiento? Ciertamente que hay un lugar para él. Y no un lugar pequeño, ni tampoco un rincón sobrante al lado de los demás objetos, sino el más importante de todos. Tan importante es este nuevo lugar, que el antiguo del Dios-en-los-cielos no sería, en comparación con este nuevo, sino apenas

el de un marginal que, por hacerse valer sólo excepcionalmente en la vida diaria y el acontecer cósmico, no podría ser el verdadero Dios. La autonomía, lejos de conducir a la muerte de Dios, lleva irrecusablemente a la muerte de aquel insuficiente Dios-en-el-cielo, pues era ésta una representación humana del Dios que se revela en Jesús. Esa representación, a menudo demasiado humana, en todo caso se vuelve inútil para la modernidad.

El ser humano de la modernidad, para quien no hay otro mundo ni de arriba ni de afuera, considera impensable que un poder exterior al mundo intervenga en los procesos cósmicos. Esa es la razón por la que muchos biólogos evolucionistas no ven que haya lugar para un Dios creador. Como están engañados por la representación heterónoma de Dios que nos sale al paso a cada rato en la doctrina cristiana tradicional, piensan que si hacen salir a este Dios intruso y atribuyen a Ja casualidad pura y ciega el milagro asombroso del cosmos, prestarán un servicio a la ciencia y a los resultados de ella. Se hablará de este error en el capítulo 7.

Los cristianos modernos también piensan que tales intervenciones son imposibles, no porque no haya Dios, sino porque El es el núcleo creador más profundo de aquel proceso cósmico. Dios no está nunca afuera, sino que ha estado siempre al centro.

Esta reconciliación entre la autonomía del ser humano y la fe en Dios, ha recibido el nombre de *teonomía*. Quien piensa en términos teonómicos, confiesa a Dios (en griego: *theos*) como la más profunda esencia de todas las cosas y por ello también como la ley (en griego: *nomos*) interna del cosmos y de la humanidad. En el pensamiento teónomo hay un solo mundo, el nuestro. Pero éste es santo, porque es la auto-revelación de aquel misterio santo que significamos con la palabra Dios.

Esta manera de hablar trae espontáneamente a los ojos el problema del mal en el cosmos y en el ser humano y queda como una espina clavada en plena autonomía. Pero este problema es igual aquí que en el esquema mental heterónomo, en el cual se hace necesario postular a un demonio para forzar una solución. Lamentablemente a este pobre diablo no le queda otra cosa que atrasar un paso el problema. Porque en su caso ¿de dónde viene el mal que se proyecta sobre él?

Hablar de «arriba» viene de «abajo»

La internalización absoluta de la manera heterónoma de pensar a lo largo de toda la historia de la iglesia, trae como consecuencia que su reemplazo por una forma teónoma sea muy difícil. Incluso para

muchos esto puede constituir una sacudida del tamaño de un terremoto. Por eso debemos contar con que los intentos por traducir el mensaje cristiano a un nuevo lenguaje, van a chocar contra un muro de resistencia masiva. Pues apostar al mantenimiento del axioma antiguo equivale a un «ser o no ser», *to be or not to be*. Las consecuencias que puede tener la aceptación del nuevo axioma recuerdan lo que Nabucodonosor veía en su sueño: pareciera que no queda nada de la enorme estatua de la varias veces secular iglesia heterónoma.

El título de este párrafo pone en claro por qué es inevitable este derrumbe. El que una expresión sea infalible, supone que proceda de una instancia infalible. Pero el conocimiento humano es limitado y pasajero, y por tanto falible. En el pasado una instancia infalible como ésa habría estado en aquel otro mundo que dispone del monopolio del saber perfecto y que por su bondad ha querido iluminar nuestra ignorancia. En el pensamiento heterónomo, todo lo que decimos válidamente acerca de lo de «arriba», tiene que venir necesariamente de aquel «arriba» trascendente, eterno, absoluto, y le debe a él su confiabilidad e inmutabilidad total. La pregunta crítica acerca de cómo saber con seguridad que algo viene dicho desde aquel axiomático cielo y no es el producto genial o loco de un cerebro humano, permanece sin respuesta. Anteriormente, la familia eclesiástica condenaba esas preguntas. Olían a duda, y la duda era el vestíbulo de la falta de fe, y la falta de fe era pecado mortal. Sólo se las podía plantear cuando se trataba de las palabras de Mahoma o del libro de los Mormones, olvidando que una persona honesta que no pertenece a la iglesia puede planteárselas cada vez que la jerarquía de la iglesia hace alguna declaración.

Desde el momento en que no exista una instancia exterior y superior al cosmos, que todo lo sabe y conoce y que se digna comunicar algo de esto a un determinado número de elegidos, entonces todo lo que pensamos sobre «Dios» o lo que se refiere a El, proviene de nuestro pensamiento, intuición y búsqueda, y se halla en una evolución constante. Entonces, cada expresión es hija de su tiempo y exhibe rasgos de este padre inquieto y contradictorio. En otras palabras, las formulaciones son verdaderas y buenas sólo hasta un cierto grado, en la medida en que derivan del punto de partida escogido y son consecuentes con él. No pueden transmitir una experiencia de la realidad, sino hasta donde ella ha sido recogida por seres humanos - esto es lo que significa la verdad. Por eso, cualquier expresión puede ser revisada y mejorada a lo largo del tiempo.

Las formulaciones eclesiásticas también están condicionadas por el tiempo y la cultura, y por lo tanto son relativas. Si se les atribuye una aureola de absoluto, en cuanto a que se las hace parte de

lo absoluto del Dios-en-el-cielo, a estas palabras humanas se les está exigiendo demasiado. Se podía pensar así durante el pasado heterónimo y todavía se puede seguir pensando así en los círculos conservadores de la iglesia y tal vez en el Islam respecto al Corán, que por lo mismo no permite la más mínima revisión o crítica. Pero eso no va más en un clima de pensamiento teónimo.

Lo «correcto» es relativo

Las expresiones dogmáticas pueden muy bien ser revisadas, si se considera, además, que la corrección de cualquier formulación es relativa. Eso lo podemos ver en los siguientes ejemplos.

¿Es correcta la fórmula $1+1=2$? Naturalmente, responde cualquiera. Pero el analista de computadores responde: Depende. Y si, asombrados, preguntamos ¿de qué podría depender?, él responderá: Del sistema numérico, que se esté usando. En nuestro sistema decimal no cabe duda de que $1+1=2$. Pero en un sistema binario que conoce y utiliza sólo dos números (como el lenguaje computacional que conoce sólo 0 y 1), la fórmula $1+1=2$ no tiene sentido e incluso es incorrecta. En ese caso el único lenguaje correcto es el simbólico $1+1=10$. Al revés, este lenguaje simbólico correcto no es incomprensible ni falta de sentido en el sistema decimal, sino que es simplemente incorrecto.

Por lo demás, nuestro sistema decimal se lo debemos tal vez al hecho de que tenemos 10 dedos. Si tuviéramos sólo 3 en cada mano, seguramente habríamos desarrollado un sistema con 6 números, de tal manera que, por ejemplo, $4+4$ no serían 8 (y este símbolo numérico no existiría) sino 12. Tanto $1+1=2$ como $1+1=10$ son pues correctos dentro del propio sistema numérico. Por lo tanto, correcto e incorrecto son conceptos relativos, lo que quiere decir, dependientes del punto de partida que se ha elegido. Y esta elección es libre. Pero una vez que se ha elegido un punto de partida, se debe seguir consecuentemente su orientación, de lo contrario se comete una torpeza.

Lo mismo vale para los artículos de fe. Su corrección depende del axioma del que parten. Pero es su corrección, no su verdad. La verdad tiene que ver con autenticidad, valor existencial, profundidad, enriquecimiento de vida. Corrección sólo se refiere a un asunto de consecuencia con la formulación. Esta debe mantener siempre ante los ojos el punto de partida, respetando las leyes de la lógica en su formulación sucesiva, en primer lugar las leyes de la identidad y de la no contradicción.

Pero antes de seguir adelante, tomemos un segundo ejemplo para fundamentar aún más la afirmación que acabamos de proponer

acerca de que la corrección e incorrección son relativas, esto es, dependen del punto de partida elegido. Euclides desarrolló su geometría toda entera, como es sabido, partiendo del axioma de que, pasando por un punto exterior a una línea recta, se puede trazar sólo una línea recta que sea paralela a la anterior. En el siglo XIX un matemático ruso llamado Lobatshevsky desarrolló una geometría coherente partiendo de otro axioma: es posible trazar dos paralelas que pasen por ese punto. Todos los teoremas de esta geometría son falsos, si se parte de la geometría de Euclides, como igualmente, todos los teoremas del sistema de Euclides son falsos en el sistema de Lobatshevsky. Si para Euclides, por ejemplo, la suma de los tres ángulos de un triángulo siempre da 180° , eso no sucede en la del ruso. Sin embargo, los teoremas de este último son tan incuestionables como los de Euclides. Todo depende del axioma de donde se parte. Y esta elección es libre.

La corrección de los artículos de la fe también es relativa.

Los dos ejemplos anteriores sirven para precaver al lector de una falsa apreciación, como sería la de pensar que las ideas de este libro son una ilación ininterrumpida de herejías. De ninguna manera lo son, aunque pudieran dejar esa impresión en quien las lee partiendo del axioma de la heteronomía del cosmos y del ser humano, como lo ha hecho siempre la tradición. Aunque tienen una formulación distinta ellas valoran igualmente el mensaje de la fe para quien parte del otro axioma.

Las formulaciones tradicionales son expresiones de una cultura que pensaba en términos precientíficos y heterónomos, y son válidas en el interior de esa cultura. Pero por lo mismo, no tienen validez absoluta, ni son eternas ni inmutables, pese a todas las opiniones conservadoras. El creyente moderno no rechaza esas formulaciones como erróneas. Sólo sabe o debería saber que articulan la misma experiencia de fe y de encuentro con Dios que las suyas propias, pero partiendo de otro axioma. Precisamente por pertenecer a la modernidad, ha aprendido que la misma verdad puede tener muchos rostros según el punto de partida que lo determine, desde el punto de vista cultural. La formulación que para el creyente conservador es firme como una roca, para el creyente que piensa desde la modernidad es sólo un ensayo por comprender lo incomprensible; un ensayo determinado por la cultura desde donde se parte, valioso, eventualmente genial, pero históricamente superado. Es un ensayo que dice mucho a quienes piensan en imágenes heterónomas, como las del pasado, pero no al creyente moderno que, al apropiarse de los valores de la Ilustración y despedirse de la ingenuidad, toma ahora como punto de partida el axioma opuesto, el de la autonomía.

Por eso, el *Catecismo de la Iglesia Católica* editado por Roma representa a sus ojos sólo una síntesis brillante de las ideas de la iglesia de la contra-reforma. Pero ya no le sirve para su búsqueda actual del Dios que lo atrae y tampoco puede ayudarlo a encontrar a ese Dios.

Su crítica apunta no sólo a ese *Catecismo*, sino también al *Credo*. La disolución del otro mundo allá arriba le hace imposible seguir hablando honestamente de «descendió de los cielos» y «subió a los cielos» o de «sentado a la diestra del Padre», o «desde allí (desde la diestra del Padre) ha de venir a juzgar». Eso se lo percibe inmediatamente. Pero hay más. Si las intervenciones en el orden del cosmos se han vuelto impensables, porque no hay ninguna instancia allá afuera que pueda intervenir en el proceso natural, y si Dios se revela precisamente en la regularidad de las leyes del cosmos, entonces una concepción de Jesús sin padre humano tampoco es pensable, y por lo tanto quedan en desuso expresiones y artículos de la fe sagrados como «concebido por obra del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María». Pero también «al tercer día resucitó de entre los muertos». Porque también esto supone una intervención de Dios en el orden cósmico. Y lo que vale del Credo, también hay que decirlo de la Sagrada Escritura desde la cual cristalizaron estos artículos. De todo esto se hablará más detalladamente en el capítulo 4.

Salida y abandono de los mitos eclesiásticos

La crisis de la Iglesia

como consecuencia del nuevo axioma

La Iglesia en Occidente pasa por una grave crisis. Cualquiera puede verlo. Abundan las estadísticas que lo confirman. El cariz que toman las cosas preocupa sobremanera a la jerarquía central en Roma, porque la humanidad necesita incondicionalmente a la Iglesia, *Extra ecclesiam nulla salus*, fuera de la Iglesia no hay salvación, dicen. Desde arriba vienen mensajes que lo garantizan sin dejar lugar a dudas. Pero tampoco se entiende la crisis pues el mensaje cristiano es sin duda un producto de calidad excepcional, supera todo lo que puede ofrecer la competencia. El pasado lo confirma sólidamente. Fue recibido con los brazos abiertos en el Occidente y poco a poco fue dejando grabada su impronta en toda la vida social. Es cierto que esto no siempre sucedió sin roces, ni sin una cierta dosis de violencia. Por ejemplo, Carlomagno metió a los sajones contra su voluntad en el redil eclesiástico, y, como la mayor parte de las veces la dirección de la Iglesia procesó a los que pensaban de otra manera, resultó que, por razones de seguridad, era mejor permanecer fieles a la «verdadera doctrina», por lo menos en apariencia. De todas maneras, esto no basta para explicar el enorme éxito de la predicación cristiana en la alta Edad Media, ni el influjo profundo que tuvo en la organización entera de la vida y de la cultura. Es claro que existía una voluntad de acoger el cristianismo. Ahora, de pronto, pareciera que esa voluntad no existe. Pero, ¿por qué, si se ofrece la misma mercancía, y es de buena calidad? ¿De dónde viene, pues, esta dificultad que hace que esa mercancía deje de circular? Conversen con profesores de religión en los colegios: muchos de ellos tendrían mucho que hablar sobre el tema. Miren los bancos de la Iglesia los domingos, donde hay cada vez más lugares vacíos. Mejor ni hablar de los días de semana. La

Europa antaño cristiana y piadosa hoy se vuelve pagana a ojos vista. No hay que buscar, pues, al culpable en el mensaje que se anuncia.

En altas esferas se piensa que la culpa está en los interlocutores. Éstos se han vuelto desganados y cerrados para recibir las buenas nuevas. Léase el documento preparatorio del Sínodo de Europa y adviértase la tendencia de muchos de los discursos pronunciados. Los chivos expiatorios que allí se señala son la secularización y el humanismo moderno. El europeo de hoy estaría buscando su salvación solamente en la tierra y el ser humano habría suplantado a Dios. Los progresistas estarían prestando celosamente su ayuda y aliento a estos errores con sus obcecadas exigencias mundanas de democracia y de participación en la Iglesia, de supresión del celibato obligatorio, de mujeres al sacerdocio, de valoración de la sexualidad... En la práctica estarían actuando como una «quinta columna» detrás del ya amenazado frente eclesiástico.

La idea de que antiguamente también se predicó para oídos sordos y que el «misterio de la impiedad» (2 Tes 2, 7) no comienza a activarse recién ahora, sirve de algún consuelo. La parábola del sembrador trataba ya de arreglárselas con el bochorno de que la buena semilla cayera en buena tierra sólo en algunos casos. ¿No era Pablo quien suspiraba repitiendo las palabras de Isaías: «Señor, quién ha creído nuestro mensaje» (Rom 10, 16)? Y además, está el diablo, que no duerme nunca, y que siempre trata de evitar que la buena semilla fructifique y crezca.

Sea como fuere, en los círculos conservadores se le echa la culpa a la negativa recepción del mensaje, pero nunca al contenido de la predicación. Pues en ella corre el agua de la vida eterna. Es claro que los oyentes han dejado de tener sed. Y no pueden tener sed de una bebida celestial, porque están satisfechos y beben sin cesar de las alegrías terrenas.

Grandes pasos por mal camino

¿Qué se puede hacer contra esto? Para atajar las consecuencias funestas de la modernidad, la oficina central de la Iglesia apuesta sin reparos por el uso de los medios creados por la misma modernidad, como prensa y radio, televisión y CD, computador e internet, pues opina que los hijos de la luz no deben ser menos listos que los hijos de las tinieblas. Cualquier cosa es buena, todo puede servir a la popularidad mediática del Papa, viajes a todos los puntos cardinales, turismo de masas en forma de año santo, número récord de canonizaciones y beatificaciones solemnes, incentivar la veneración de María, favorecer a grupos y revistas que tratan de detener el tiempo, o al menos de atrasarlo. También recurren a otros medios de salvación,

como la edición del *Catecismo de la Iglesia Católica* con más de 700 páginas y la repetición cada vez más sonora y enfática de las fórmulas y representaciones tradicionales. Todas estas medidas dejan entrever la opinión de la jerarquía romana: ésta piensa que, aunque el pueblo fiel tiene buena voluntad, sin embargo está falto de conocimiento y, además, es algo sordo. Por último, se presiona discretamente a aquellos miembros de la Iglesia que no son tardos de oído ni faltos de conocimiento. Lamentablemente la presión no puede ser tan fuerte como en los buenos tiempos anteriores a la modernidad, pues *Amnesty International* se levantaría en contra de ello. Por lo menos se puede tirar fuerte las riendas de la autoridad, exigir juramentos de fidelidad, reprimir movimientos de protesta o grupos que se ponen a criticar, instalar sólo a funcionarios eclesiásticos que se mantengan fieles a la obediencia de las orientaciones de Roma, alejar a la gente que pone obstáculos, intimidar a los rebeldes, convocarlos a los juzgados romanos, o prohibirles hablar y escribir.

Pero así es como el barquito de la Iglesia, el inicialmente humilde bote de Pedro el pescador en el lago de Genezaret, reconstruido ahora como un super-Titanic, se va dirigiendo a una región llena de icebergs. Los pilotos, igual que los técnicos de tierra (jubilados a los 75 años), insisten en que esa dirección es la única correcta. Pues está siendo seguida hace ya mucho tiempo, y en todos estos siglos nunca se ha divisado una gran masa de hielo. Además, es la dirección prescrita por Dios. Apartarse de ella sería traicionar la esencia y la misión misma de la Iglesia.

«No hay cambio de orden»

Esta es la forma de representarse las cosas. El mensaje fue fijado de una vez para siempre. Lo heredamos y así mismo debemos entregarlo a la generación siguiente, sin dañarlo, es decir sin cambios. Esta manera de pensar trae el recuerdo del maravilloso cuento y sueño de Antoine de Saint-Exupéry, *El Principito*. El protagonista ha salido de excursión y aterriza en un pequeño planeta, donde traba conversación con el encendedor oficial de las luminarias. De pronto, el hombre se levanta, sale, enciende la luminaria del planeta y vuelve. La conversación continúa. Pero luego, el hombre se pone de pie, sale nuevamente, apaga la luminaria y vuelve a entrar. El Principito se extraña, y más todavía cuando esta escena se repite una y otra vez. Le pregunta al hombre por qué hace eso. Y éste le explica que hace tiempo había recibido la ordenanza de encender la luminaria cada tarde y de apagarla cada mañana. Pero el planeta había comenzado a girar cada vez más rápido, de tal manera que tarde y mañana se seguían muy pronto la una a la otra, y que 4a ordenanza no había cambiado».

Ésta es la mejor explicación del sin sentido que hay en una fidelidad al pasado como ésa. Los partidarios de esta fidelidad afirman que lo que era bueno en el pasado, sigue siéndolo ahora. Lo que es un error lamentable. Es normal que una práctica o una manera de ver, buena o mala, se origine como respuesta a una determinada situación, pero cuando la situación original deja de existir pierde su razón de ser, se vuelve vacía y no tiene sentido seguir con ella. La historia humana es un proceso enorme de evolución y cambio. A menudo el proceso avanza apenas o muy lentamente, de tal manera que cada nueva generación pareciera ser un gemelo o clon de la anterior, y el bisabuelo puede prever con bastante precisión los problemas que deberá enfrentar el bisnieto, pues serán muy semejante a los que él tuvo en otros tiempos, y la manera como su descendiente los resolverá habrá de ser también parecida a como él lo hizo. En esos períodos en que la evolución avanza tan lentamente que pareciera detenerse, los ancianos son muy respetados: pues son los sabios, los que conocen el futuro, lo que ha de venir, por haber conocido el pasado; son aquéllos a quienes se mira, de quienes se espera una respuesta indispensable, y cuyas respuestas se aceptan luego con fe. En tales fases culturales, todo permanece igual, como en los tiempos antiguos. No se cambia ni un ápice de la costumbre, la prescripción o la «ordenanza». No se ganaría nada con cambiar algo.

Pero hoy día la evolución ha adquirido una velocidad increíble, y -para no hablar ya del bisabuelo- ni el mismo padre sabe qué problemas o preguntas se le va a plantear a la generación joven. Ya no tiene sentido apelar al pasado ni a las soluciones propuestas con miras a atender la situación correspondiente. Quien no conoce más que la carreta de bueyes, no puede dictar normas para usar la autopista.

El pueblo fiel dividido

Mientras la jerarquía de la Iglesia está casi unánimemente persuadida de la necesidad de mantener la dirección que ha seguido desde el pasado, y por tanto de mantener el lenguaje antiguo -en el sentido amplio de la palabra lenguaje-, la base creyente está dividida. La gran mayoría de los miembros no se preocupa mucho de la disminución de los fieles en la Iglesia, ni de buscar medidas para impedirlo. Para ellos, la Iglesia no es muy distinta de una empresa que practica ciertos rituales con ocasión de determinadas festividades, y a la que se necesita sólo en esos casos. Es decir, el bautismo de niños, la primera comunión y la confirmación, un matrimonio, y casi siempre el entierro. Hay un segundo grupo que se preocupa tanto como jerarquía: es el de los conservadores piadosos, no sólo personas de edad, lamentablemente, que esperan alcanzar la salvación princi-

pálmente de la jerarquía de la Iglesia, fortaleciendo así la peligrosa persuasión que esta última tiene de estar conduciendo acertadamente a la Iglesia. Felizmente hay también un tercer grupo, compuesto en su mayoría por creyentes bien comprometidos, que observan el curso de las cosas con la misma preocupación que la misma Roma. Sin embargo ellos piensan y sienten de una manera moderna, y por lo mismo no esperan ninguna salvación de los remedios en los que la jerarquía pone su esperanza. Estos remedios no sirven, dicen ellos, porque el diagnóstico falla. La culpa no está en la modernidad, ni en el bienestar, ni en Satanás, ni en la falta de credibilidad de algunos jefes de la Iglesia.

Pueden probarlo con buenos argumentos. Por ejemplo, que en el pasado había cualquier cantidad de reyes, barones, cardenales, obispos y laicos piadosos que se revolcaban en el lujo, sin que esto dañara en lo más mínimo a su ser de Iglesia. ¿Por qué tendría esto que ser distinto tan de golpe? ¿Eran los Papas y obispos de antaño tan creíbles como los de hoy? El decaimiento explosivo de la fe durante la revolución industrial no tuvo lugar dentro de la burguesía acomodada, sino en el proletariado indigente. Los científicos sociales e investigadores de la cultura están cada vez más persuadidos de que la persona moderna tiene muchos aspectos religiosos, y que, igual que antes, continúa buscando cómo satisfacer sus vagas necesidades religiosas. Pero al mismo tiempo, la persona moderna encoge la nariz ante la mala calidad del producto que ofrece la Iglesia, y corre más bien a encontrar la respuesta que necesita en algún gurú, profeta de salvación o fundador de secta, ávido vendedor de una mercadería que a menudo es sospechosa. El éxito de esta oferta no eclesiástica, a menudo hasta enemiga de la Iglesia, que se presenta tanto en forma de sectas o doctrinas de salvación, como en la del concepto general de *New Age*, hace que esa opinión de la jerarquía sea muy criticable e invita a buscar una explicación distinta y mejor. Y, también, remedios más adecuados.

Un nuevo envoltorio para el buen producto

La jerarquía de la Iglesia tiene razón en negarse a buscar en la calidad del producto la causa de la depreciación del mismo. En este punto al menos, el grupo de creyentes críticos al que se ha aludido más arriba coincide totalmente con la jerarquía, pues si el producto no fuera útil, este grupo, y el autor junto con él, hace ya tiempo se habrían despedido de la Iglesia para ir buscar una mejor oferta en otra parte. Queda, entonces, sólo una explicación: el fiasco viene de la presentación o envoltorio del producto, en otras palabras, la forma como lo presentan quienes lo ofrecen. Con ello nos referimos al lenguaje -una vez más, en el sentido más amplio de la palabra- en el

que se predica el mensaje. En la forma actual un rótulo dice la fecha de caducidad: «utilizar sólo hasta 1789». Ese es el año de la Revolución Francesa, en que ocurrió la primera revelación explosiva del espíritu moderno. Por eso, dada la calidad del producto, es urgente presentarlo en una forma moderna, en el lenguaje del siglo XXI. Eso es lo que este libro quisiera ensayar,

Antes de comenzar, detengámonos en algo que no deja de ser importante. ¿Es absolutamente necesario que cada persona haga suyo lo que la Iglesia ofrece, es decir, que cada cual se haga cristiano y permanezca siendo sociológicamente un miembro de la Iglesia? Hasta el comienzo del siglo XX era ésta una afirmación indiscutible que había sido acuñada en el conocido adagio del obispo Cipriano de Cartago: *extra Ecclesiam nulla salus*, fuera de la Iglesia no hay salvación. Esta afirmación fue la que en gran parte sirvió de motor a la obra misionera. Ciertamente que la realización del plan divino de salvación, la venida de su Reino o Reinado -según la representación judeo-cristiana- indica que todos los procesos y relaciones humanas van siendo impregnados progresivamente de la idea propia de Dios, y que, así, la sociedad se va transformando hasta llegar a ser la comunidad que Dios quiere. Pero lo que Jesús dice sobre la sal y la levadura en la masa en sus parábolas parece indicar que no es la totalidad la que se transforma en sal o levadura, sino que el cambio hacia el bien se realiza *gracias a* la sal o la levadura. Desde este punto de vista, no es tan preocupante el hecho de que se vaya reduciendo el número de fieles que vienen a la Iglesia. Más preocupante sería que los bautizados no fueran creyentes, sino meros números en las estadísticas eclesiásticas, consuelo de algunos. Pero vamos hacia eso.

Tenemos que preocuparnos por la gente «de buena voluntad y corazón» (Le 8,15), pues con todo lo que necesitan para tener fe, no logran encontrar lo que andan buscando en la predicación, ni tampoco encuentran respuesta para sus necesidades religiosas. Por mucho que se les repita que el mensaje de la fe es el pan de la vida eterna, si este pan se vuelve viejo, despierta en quienes lo buscan la impresión de que se les está entregando piedras en lugar de pan. Entonces el mensaje ya no les llega ni puede tocarlos. Pues se les predica en un lenguaje que no tiene energía vital ni existencial, por haberse quedado rezagado en la «ingenuidad primera», es decir, en una visión del mundo que corresponde a una época anterior a la crítica racional y a los derechos humanos.

En busca de una nueva formulación

El ensayo de traducir a un nuevo lenguaje teonómico la totalidad de una doctrina eclesiástica que ha sido formulada heteró-

nomamente con un arsenal de dogmas, rituales, tradiciones, usos, espiritualidades y leyes, exigiría un trabajo de gigantes que llenaría más de una vida humana. Aquí será posible realizar este propósito sólo respecto a algunos de los elementos más importantes de nuestra herencia cristiana. Primero destacaremos claramente la figura heterónoma que hay en cada uno de estos elementos, ya que a los ojos de quien se ha despedido de la heteronomía, es ella la que le quita el sentido a las afirmaciones doctrinales, rituales o leyes. Luego buscaremos cuidadosamente la experiencia de fe que ha cristalizado en la formulación tradicional. Lo que nos importa al realizar este trabajo es precisamente esta experiencia de fe. Pues, mientras las formulaciones son productos del pensamiento abstracto que quedan enmarcados en el imaginario de un determinado tiempo, la experiencia es un encuentro vivo y siempre nuevo con la realidad divina. Esta experiencia constituye lo esencial de la fe y es ella lo que se trata de expresar en un lenguaje teonómico dentro de la cultura de la modernidad.

Pongamos un ejemplo para aclarar este punto. Si Jesús de Nazaret viviera hoy y nosotros nos encontráramos con él, para describir esa misma experiencia -la misma experiencia de profundidad sagrada que vivieron sus discípulos al encontrarse con él-, nosotros tendríamos que encontrar una expresión distinta a la que ellos utilizaron. Hoy no tendrían sentido imágenes como la del Sumo Sacerdote, o del Cordero de Dios, o de la Palabra o Hijo de Dios, ni tampoco la de Rey, ni siquiera la formulación dogmática de su relación con Dios en términos de «segunda persona de la Santísima Trinidad». Esto no significa que estas expresiones antiguas no tengan sentido o sean falsas, sino simplemente que, hoy día, para una persona moderna, han dejado de tener sentido, y por lo tanto, han dejado de ser obligatorias.

El principio fundamental que guía la traducción de las representaciones y fórmulas tradicionales hacia otras modernas es el siguiente: siempre que una fórmula supone la existencia de un mundo exterior o superior al cosmos capaz de intervenir en el nuestro, tal representación o fórmula debe ser reemplazada por otra en la que Dios aparezca como el fundamento más profundo del cosmos al que pertenece el ser humano. Cosmos y ser humano son realidades experimentables. Todo lo que sucede en ellos es por tanto experimentable y de alguna manera está sujeto a prueba. Sin embargo, la forma heterónoma de pensamiento imagina que la acción creadora de Dios puede acontecer tan totalmente en el mundo divino, que queda fuera de toda experiencia humana que la captara como aumento de valor de la existencia, o de profundización, o de liberación o de renovación. Pensemos en lo que significa que a un bebé se le borra

el pecado original hereditario mediante el bautismo, o lo que la tradición enseña sobre la muerte de Jesús en la cruz, explicando que esta muerte ha redimido al mundo, ha vencido la muerte y el pecado, ha rescatado la deuda de Adán y ha abierto nuevamente las puertas del cielo. Nada de ello puede ser experimentado o probado. En una cosmovisión en la que lo único existente es este mundo, tales procesos tienen que parecer como figuras imaginativas irreales, inauténticas, quizás hermosas, pero vacías. Tal es el juicio de los no creyentes y de los creyentes de hoy día. Ambos preguntan y con razón, ¿a qué realidades de esta vida corresponden tales expresiones? Los primeros hacen la pregunta levantando los hombros, sin creer. Los otros son herederos de una larga experiencia de fe y quisieran saber cuál es la buena noticia que les llega en esta representación. Saben que en la representación heterónoma gravita una forma de hablar que corresponde al pasado y que hoy ha sido superada y abandonada, pero en cuyo núcleo se esconde una buena nueva y una experiencia que sigue manteniendo su valor. Por eso quisieran participar en ella y formularla de una manera que les aproveche a otros.

Al partir de dos axiomas opuestos, necesariamente vamos a llegar a dos formulaciones muy distintas de una misma experiencia. Como consecuencia de este reconocimiento proponemos la tolerancia, a fin de que los modernos no tengan a los otros por tercos y tontos. El pensamiento teológico del pasado es, desde su punto de partida -el axioma de la heteronomía- y hasta sus últimos desarrollos, el producto de una enorme sagacidad y de una genial sutileza, y además, ha sabido formular una respuesta para cada una de las dificultades que se derivan de sus conceptos. Lamentablemente, la mayoría de las veces la respuesta es que para Dios no hay nada imposible. Por otra parte los guardianes de la tradición, formulada de manera heterónoma, no deberían enjuiciar una y otra vez a sus compañeros de fe más modernos, ni tampoco condenarlos como herejes, iconoclastas o no creyentes. Se trata de dos maneras igualmente creyentes de acercarse a un misterio que siempre superará a nuestro entendimiento y nuestro corazón. Pues así es Dios: siempre mayor. Y cuanto más autonomía y poder gane el pensamiento de la autonomía, más se van a ir debilitando las persuasiones, formulaciones y consiguientes prácticas del pasado, igual como en el sueño de Nabucodonosor: la piedrecita no dejó nada de la estatua que llegaba hasta el cielo.

La dolorosa necesidad de un éxodo

Por supuesto que, siguiendo el dicho de que el vino viejo es el mejor, siempre va a ser posible aferrarse al viejo axioma de la heteronomía. Pero no olvidemos que esto significa apostar a perdedor,

porque todo indica que el nuevo axioma va siendo acogido progresivamente por toda la humanidad. Cada día más, las maneras de pensar y las convicciones van siendo determinadas por el pensamiento científico occidental, que ha sido la semilla del nuevo axioma, como también lo son los avances tecnológicos que lo confirman constantemente. La doctrina tradicional de la fe, construida sobre el axioma de que hay dos mundos, es como una ciudad construida sobre terreno que no fuera otra cosa que una capa de hielo inimaginablemente fuerte. Un cambio climático se acerca muy rápidamente. La capa de hielo se funde lentamente, sin vuelta atrás, y cada vez más de prisa. Podríamos evadirnos mentalmente soñando con una nueva Edad del hielo... Pero haríamos mejor en despedirnos de la heteronomía y embarcarnos antes de que todo se hunda, tomar lo más precioso y aunque nos duela, dejar atrás el resto de nuestros tesoros antiguos, conscientes de que están condenados a la ruina. Como toda obra humana, ellos también son transitorios. Durante largo tiempo vamos a vivir como fugitivos, en campamentos, echando de menos el confort espiritual de antes. Al cabo de un buen tiempo volveremos a levantar una ciudad que nos devolverá el sentimiento de seguridad y bienestar. Mientras tanto, tendremos que resignarnos a permanecer sin respuesta frente a muchas preguntas.

Así por ejemplo, en relación con lo que vendrá después de la muerte, queda fuera de nuestro alcance imaginarnos lo que reemplazará las certezas del pasado. Pues en la perspectiva anterior, al morir se accedía a otro mundo donde uno se enfrentaba a un juicio que le designaba fácilmente un lugar en el cielo, en el infierno o en el purgatorio. Pero si no hay más que este mundo, por muy transido de Dios que pueda estar, ¿qué le espera al ser humano? Todas las representaciones tradicionales se derrumban como en el sueño de Nabucodonosor, porque se las tenía por acontecimientos reales, siendo que eran sólo antiguos mitos cristianos.

Éxodo de antiguos mitos cristianos

La mayoría de las verdades de fe de la Iglesia son antiguos mitos cristianos: los recién nombrados como el pecado original en el jardín del Edén, el nacimiento virginal de Jesús y su Ascensión a los cielos y también aquellos que sirven de columnas de nuestra fe, como la Encarnación y la Resurrección. Los mitos son relatos llenos del sentido profundo de un pueblo o de una cultura sobre los poderes que dominan la vida humana y sobre las relaciones que establecen tales poderes con nosotros. Cada cultura guarda esos relatos como algo absolutamente fidedigno. El cristianismo se desarrolló en una cultura que contaba con una gran cantidad de tales mitos. Pero como eran mitos de gentiles, no merecían ser creídos por los cristianos, porque

no se los podía reconciliar fácilmente con los mitos propiamente cristianos. Fue así como los cristianos desarrollaron prontamente otros mitos. No podía ser de otra manera. Para hablar del milagro divino original y de sus relaciones con nosotros, recurrimos a figuras y parábolas, y por tanto, a mitos, corriendo el peligro, inherente a tal lenguaje, de identificar los mitos con la información o comunicación.

Pero los mitos no son informaciones, sino representaciones figuradas de una realidad más profunda que se experimenta vagamente. La existencia festiva de los inmortales en el Olimpo, para los antiguos griegos, era una de esas representaciones figuradas que consideraban auténtica y verdadera desde todo punto de vista. Igualmente la existencia de los ángeles y santos en el cielo corresponde a una de esas representaciones que en la Edad Media eran auténticas y verdaderas desde todo punto de vista. Pero desde la Ilustración, sólo siguen siéndolo en lenguaje figurado, sólo mitos, igual que los de los dioses del Olimpo. Eso significa que no hay que tomar los mitos al pie de la letra, sino a lo más como el revestimiento de un *logos*, de una idea o verdad. Mientras a estos relatos se les atribuía una total credibilidad, nadie se preguntaba qué *logos* estaba encerrado en el *mito*. En la antigüedad fueron muy escasos los espíritus lúcidos que lo hicieron, como Sócrates. Pero ahora lo hace cualquiera que está formado en el pensamiento de la Ilustración. El creyente moderno, también lo sigue haciendo respecto a los relatos que atañen a la mitología cristiana. Porque no puede tenerlos por verdaderos y creíbles tal como están. El creyente, siente la exigencia de emprender un penoso éxodo de sus antiguas certidumbres e ideas. Hablar de un éxodo es recordar la salida de Abraham de Ur, cuando dejó atrás a su parentela y a su cultura babilónica, para buscarse un país desconocido. O también el acontecimiento por el cual Israel llegó a ser el pueblo propio de Dios, según sus relatos míticos.

Esta comparación quisiera poner en claro que este libro no pretende pisotear ni aplastar las antiguas enseñanzas, sino por el contrario, guiar al lector hacia un nuevo encuentro con Dios. El papel de la Ilustración no ha consistido en enseñarle al occidental a pensar con precisión y claridad. Los filósofos y teólogos medievales pensaban también con suma claridad y precisión, partiendo erróneamente, es cierto, del presupuesto para ellos evidente de que las narraciones cristianas eran informaciones fidedignas. La Ilustración nos abrió los ojos frente al hecho de que tales narraciones no son informaciones, al igual que los relatos de la epopeya de Gilgamesh o de la *Ilíada*. El mundo en el que se desarrollan es completamente distinto al que nosotros conocemos, caracterizado por leyes físicas, químicas y electromagnéticas inquebrantables. Así, la Ilustración se vio obligada a

suprimir el otro mundo donde las narraciones cristianas se sentían como en su casa. Pero olvidó de preguntarse por el *logos*, por el mensaje más profundo y enriquecedor que venía representado, revestido de palabras, en esos antiguos mitos cristianos. Lo olvidó, porque estaba muy airada frente a la tozudez con que la Iglesia anunciaba sus mitos como si fueran la realidad misma, en parte por miedo a las consecuencias que pudiera sobrevenirle de no ser así. Incluso la Iglesia se atrevía a invocar esos mitos para condenar en bloque a la modernidad. La agresividad estrecha la mirada y enceguece. En su agresividad contra la Iglesia, la Ilustración se volvió ciega frente a la profundidad de los mitos cristianos. Y en su obcecación «arrojó fuera al niño junto con el agua del baño».

El creyente de la modernidad se pone a buscar al niño. Su postura frente a la ignorancia de la realidad intramundana y sus leyes, es tan negativa como la del no creyente moderno: tampoco hay para él un Dios que venga a intervenir desde su otro mundo en el nuestro, para revelar verdades, escuchar oraciones, premiar a los buenos y castigar a los malos, bajar a la tierra en forma humana, vivir en el mundo de los humanos, suspender sus leyes... Para él todo esto es pensamiento mítico superado, antigua mitología cristiana, a menudo poética y enternecedora, otras veces irritante, y a veces muy extraña. No está superado por ser pensamiento mítico, sino porque el lenguaje de los antiguos mitos cristianos choca demasiado duramente con la experiencia actual de la realidad. Pero, al contrario que la Ilustración, el creyente moderno quiere encontrar la riqueza que yace enterrada en ese lenguaje mítico, para hacerlo accesible al siglo XXI. Su lenguaje también va a ser mítico. Como se ha dicho, no se puede hablar sensatamente del milagro original sino en figuras y por tanto sólo en mitos. Esto debe darse hoy en las figuras y mitos del XXI, para abrir la mirada de la gente de este siglo. Algunas veces el creyente moderno utilizará elementos del antiguo lenguaje mítico, pero lo hará en forma conscientemente metafórica, y no pensará que está describiendo o narrando acontecimientos reales, como todavía lo hacen muchos creyentes y hasta jerarcas de la Iglesia. Pero la mayor parte de las veces, el creyente moderno debe abandonar este lenguaje y ponerse a buscar uno mejor.

Al emprender esta búsqueda, es importante saber que no podemos seguir pensando como persona moderna en el marco de un sistema heterónomo, sin caer en una penosa contradicción con nosotros mismos. Esto es precisamente lo que hace inevitable el éxodo de que acabamos de hablar. Pues tal contradicción es como un ácido quemante que corroe, lentamente pero de manera implacable, la afirmación del mensaje formulado en forma tradicional. Esa es tal vez la

razón por la que las encuestas revelan una y otra vez lo que antes era impensable, a saber, que el creyente medio sostiene ideas muy apartadas de las verdades católicas de la fe tal como las mantiene la jerarquía de la Iglesia y como se encuentran en el ya citado *Catecismo de la Iglesia Católica*. Esta postura negativa, que es bastante común hoy día, no proviene necesariamente de mala voluntad o de falta de fe. A menudo es consecuencia de la imposibilidad de afirmar verdades que llevan a que la gente de hoy entre en contradicción con temas que han llegado a ser tan evidentes como el auto, la televisión o el refrigerador. La doctrina de la evolución es un ejemplo típico de ello.

La teoría de la evolución y sus consecuencias

Al contrario de los Mormones y los Testigos de Jehová, hoy día los cristianos aceptan esta teoría sin reparos, al menos en Europa. Aquí se bebe esta teoría con la leche materna, o a más tardar en la escuela, incluso en la escuela católica. Al revés de los relatos bíblicos de la «creación», la teoría de la evolución explica el origen de las especies y en particular el de la humanidad como un proceso lento y muy natural de desarrollo, cuyas leyes hemos descifrado, en gran parte. Los unicelulares, los organismos complejos, los moluscos, los vertebrados y los mamíferos se originan uno después del otro y como resultado de mutaciones casuales y de una selección natural, como otros tantos estadios de este desarrollo. Entre los mamíferos se destacan quienes tienen manos y cerebro, y en este grupo la familia de los primates, de los cuales proviene el género humano. Por ello es muy extraño que en el *Catecismo*, editado en 1994 y no en 1494, no se pueda encontrar la palabra evolución, ni siquiera allí donde mejor se la podría esperar, es decir, en la doctrina de la creación. Lo que sí se encuentra allí es el concepto de pecado original. Este pecado «ha tenido lugar al comienzo de la historia humana» y es el que «cometieron los primeros padres libremente» (no 390). Se sigue diciendo de estos primeros padres que, aunque «fueron creados en un estado de santidad» (no 398), perdieron esta armonía e incorrupción debido a que se negaron a obedecer un mandamiento divino expreso. Ésa debió haber sido la causa por la que el alma perdió su dominio sobre el cuerpo y por la que la armonía entre hombre y mujer fue reemplazada por relaciones de concupiscencia y de dominación... Y para colmo de desgracias, «entró la muerte en la historia humana» (no 400).

¿Cómo pueden conjugarse tales afirmaciones de fe con el conocimiento de la teoría de la evolución? Primero, hay muchas razones para pensar que la humanidad no comenzó -como enseña el monogenismo fuertemente patrocinado por la Iglesia- con un solo hombre y una sola mujer, que debieron haber llegado al umbral de

la conciencia humana y de la libertad casualmente al mismo tiempo. Es mucho más probable que este ascenso aconteció a través de varios individuos y parejas en diversos lugares y en tiempos distintos, como lo enseña el poligenismo científico. Pero otras preguntas aún más agudas acechan en otras partes.

En el lento proceso desde el pitecántropo («hombre mono», literalmente) al *homo sapiens*, como se llama científicamente al ser humano, no hay lugar alguno para una pareja humana dotada de una perfección, intuición y armonía interior como la que le atribuye la tradición. ¿Y cómo se conjuga la inmortalidad de aquella pareja con la evolución del ser viviente? Todo lo que respira, ha muerto siempre y seguirá muriendo, desde el piojo hasta el brontosaurio, y desde el hombre mono hasta el *homo sapiens*. Más aún, ¿cómo podría ser que esa pareja humana, que apenas empezaba a salir de la zona sombría de la conciencia animal, tuviera sin embargo un conocimiento tan detallado de los mandamientos divinos, como para poder negarse a ellos con una decisión libre? Para explicar este «no», se le pide ayuda al diablo. Éste debió haber sido originalmente un buen espíritu, pero se hizo malo total e irrevocablemente, a pesar de que por esencia era bueno, y esto, sin tener ningún tentador desde fuera, como habría sido el caso para la pareja humana.

Si se tratara sólo de «un acontecimiento original al comienzo de la historia humana», como enseña el citado *Catecismo*, algo así como un millón de años antes de nuestros días, uno podría olvidarse de esos acontecimientos y pensar en otra cosa. Pero no es así. Este acontecimiento debió tener consecuencias catastróficas precisamente para nuestro diario vivir en la actualidad. Pues la tragedia entera de la muerte del hombre y toda la desgracia que ha golpeado al mundo, la interminable procesión de opresión y desprecio, de crueldad y de dolor, cada terremoto y cada peste, todos los desastres, plagas y penas de la historia humana, todo eso tendría su origen exclusivamente allí. En la noche de Pascua, esta procesión horrorosa hace difícil aceptar el júbilo con que se proclama sobre la *felix culpa*, la feliz culpa, «el verdaderamente necesario pecado de Adán». La tardía retórica romana de este himno debería ceder su lugar a un canto adecuado a los tiempos sobre el significado que tuvo para nuestra vida el paso de Jesús a través de la muerte.

Consecuencias de la doctrina sobre el pecado hereditario

El edificio clásico y antiguo de la doctrina del pecado hereditario se ha levantado sobre el fundamento de ese pecado original. El esfuerzo desesperado del *Catecismo* por hacerse cargo de manera más o menos satisfactoria de esta doctrina, muestra a las claras lo

inaccesible que ella ha llegado a ser para la gente de buena voluntad que trata de entenderla desde la mentalidad moderna. En el no 404 el *Catecismo* se plantea valientemente, de frente, el problema: «¿cómo es que el pecado de Adán pudo llegar a ser el pecado de toda su descendencia?». El *Catecismo* busca la respuesta en la unidad de toda la familia humana. Pero la transmisión del pecado hereditario es «un misterio que no podemos entender enteramente». Para favorecer o facilitar este entendimiento, el *Catecismo* trae una consideración teológica que termina en una frase sorprendente: «Por ello, el pecado hereditario es un pecado en un sentido traspuesto: es un pecado que se ha 'recibido', no uno que se haya cometido, una situación, no un hecho». Y en el no 406 añade que «el pecado hereditario no tiene en ninguno de los descendientes de Adán el carácter de pecado personal». ¿No se puede hablar entonces de una inculpabilidad personal? ¿Y cómo se conjuga esto con aquella enorme masa de desdicha que se parece tanto a un castigo? Es muy difícil aceptar una solución tan artificial: un pecado que en realidad no es un pecado -pues lo esencial del pecado es la decisión personal y en este caso no la hay-, es pecado sólo en un sentido traspuesto, es decir, metafórico. Pero entonces, ¿qué queda de él realmente?, y sin embargo el ser humano debe ser castigado con la condenación eterna en el infierno, como lo ha proclamado el Concilio de Florencia en 1442 en su confesión de fe. El *Catecismo* oculta sabiamente al lector el castigo en cuya comparación los horribles subterráneos de tortura del Medioevo son hoteles de vacaciones.

Pero hay todavía otras afirmaciones de fe adosadas a la doctrina del pecado hereditario. Por ejemplo, la enseñanza de que el bautismo lava este pecado, como también la interpretación de la muerte de Jesús en la cruz como sacrificio expiatorio, con sus pesadas consecuencias para la eucaristía, y el dogma de la Concepción Inmaculada de María, cuyo fundamento se viene abajo, y el dogma de su Asunción corporal a los cielos, para la cual se invoca precisamente dicha concepción sin pecado original. En este contexto, también el dogma de la infalibilidad pontificia correría peligro si los otros dos dogmas comienzan a vacilar... Pero basta de mensajes plañideros. De nuevo hay que pensar en la estatua que se eleva hasta el cielo, la que vio Nabucodonosor en su sueño. La aceptación de la teoría de la evolución pone al creyente en conflicto con las afirmaciones doctrinales de la Iglesia.

Esta contradicción entre afirmaciones doctrinales heterónomas, como la doctrina del pecado original hereditario, por un lado, y el reconocimiento de la autonomía humana y del cosmos en la teoría de la evolución, por otro, no es el único ejemplo del conflicto inconsciente entre fe heterónoma y pensamiento moderno. Pues

aún los más conservadores en su comportamiento se guían por una aceptación por lo menos inconsciente del principio de autonomía. Esta aceptación es la que explica que en caso de enfermedad llamen al médico en vez de invocar, como antes, a los 14 santos auxiliares, o que ahora se comprometan por los derechos humanos y la democracia, por mucho que Roma los haya condenado hasta muy entrado el siglo XIX, o que rechacen la violencia religiosa, mientras que la tradición ha considerado esta violencia como muy cristiana y digna de alabanza y la ha utilizado celosamente, incluso echando mano a la espada y al patíbulo. Lo que niegan con su razón, lo afirman en los hechos. Pero aun esta aceptación en los hechos de la autonomía del cosmos y de la humanidad provoca conflictos con las ideas cristianas tradicionales. Quien toma en serio las adquisiciones del pensamiento moderno, debe deslizarse continuamente por un camino que lo aleja de un mensaje que le es presentado con vestiduras medievales. Este mensaje necesita urgentemente una traducción al lenguaje del siglo XXI.

Comenzaremos enseguida con esta traducción. Para ello revisaremos temas importantes de la doctrina dogmática y de la espiritualidad. El índice de este libro muestra esos temas. En cada uno de ellos explicamos la doctrina oficial como resultado de presupuestos heterónomos. Y a continuación sigue un ensayo de formulación de una idea más moderna, esto es, teonómica, de la experiencia de fe contenida en ella. El resultado de estos ensayos no nos deja siempre satisfechos. Lo contrario sería un milagro. Se trata de viajes a lo desconocido en un terreno que casi no ha sido pisado. No hay senderos. Pero en la medida en que mucha gente transite por allí, poco a poco se van a ir construyendo senderos.

La Sagrada Escritura como fuente de fe

Un libro de testimonios, no de oráculos

Este libro sin duda va a desencadenar una buena cantidad de reacciones de preocupación e incluso de condenaciones enérgicas. Quizás dirán que es peligroso, que tiene más de no creyente que de creyente, que merece el nombre de hereje... En la mayoría de los casos esta crítica surgirá de una preocupación honesta por la integridad de nuestro Credo, pues los puntos de vista personales del autor parecieran barrer una buena parte de sus artículos.

Nuestra fe es algo que nos ha llegado por herencia. Quien quiere presentarla como herencia cristiana debe mostrar que no está tratando de valorizar sus propias ideas y sueños amparándose en la fe cristiana. Lo contrario aparecería como un nuevo Joseph Smith con un nuevo libro de Mormón, que no anuncia el evangelio verdadero sino uno acomodaticio y que, a pesar de llamarlo evangelio, no es sino una nueva edición desnaturalizada de éste para el siglo XXI. Debemos darnos cuenta de que pertenecemos a una comunidad de fe cuyas raíces vivientes remontan al primer siglo de nuestra era, y lo que de algún modo no pueda referirse a la tradición original de esa primera comunidad, tampoco puede tener la pretensión de ser valorado como cristiano.

Por todas estas razones, nos referiremos primero a la fuente antigua de varios siglos, y en este sentido eterna, de donde debe fluir cualquier representación de fe que quiera llamarse cristiana y librarse del estigma de la heterodoxia. La teología enseña que hay dos fuentes: la Sagrada Escritura y la Tradición.

La primera está al alcance de la mano, pues basta tomar una traducción de la Biblia y la tenemos entera de la A a la Z. Pero esta facilidad no debe engañarnos, pues todavía estamos muy lejos de habérsela apropiado. Para lograr esto último, primero tenemos que leerla y entenderla. Y es ahí donde comienzan los problemas.

Uno de ellos es su tamaño: unas 1500 páginas a dos columnas. ¿Qué amigo y partidario de la lectura bíblica se la ha leído entera, o se ha apropiado de ella? El segundo impedimento, y el más difícil, es

la distancia que existe entre nuestras maneras de hablar y de pensar y los textos antiguos que ya tienen de dos a tres mil años. El lenguaje es expresión de una cultura muy distinta de la moderna, y sólo hasta cierto punto puede corresponder al nuestro, y, para lograr alguna correspondencia entre ese lenguaje y el nuestro, debemos recurrir a conocimientos históricos y culturales que el creyente medio no posee. El problema tampoco lo resuelven las traducciones a lenguas modernas, por mucho que éstas faciliten su lectura. La distancia permanece, y pesa como un lastre sobre el sentido del texto, dando lugar a malentendidos y falsas interpretaciones. Cuando esto sucede, en lugar del mensaje bíblico se eleva los propios errores a la categoría de fuente de la fe.

¿Qué significa entonces, en concreto, que estos textos sean fuente de la fe, a pesar de que a menudo sean desorientadores y a veces hasta contradictorios? ¿Se trata acaso de un libro de oráculos divinos, cada una de cuyas sílabas habría que ponderarla como si fuera oro, porque allí se levantaría una punta del velo que cubre a Dios?

¿Es verdadero todo lo que allí se afirma, y corresponde a la realidad todo lo que allí se cuenta? ¿Debemos acatar todas las expresiones que allí se hallan impresas, única y exclusivamente porque están en ese libro, aún cuando contradigan todas las certezas de una cultura más desarrollada?

Tenemos la impresión de que esto sucede así no sólo cuando habla un Testigo de Jehová, sino también cuando, frente a presentaciones nuevas de la fe original, reaccionamos diciendo: «Pero la Biblia dice... pero Jesús enseña... pero Pablo escribe...». Y con esto, cerramos la puerta a cualquier diálogo y damos por terminado el intercambio de opiniones. Pero no es justo que esto ocurra, porque aunque esté en la Biblia, y aunque el autor quiera decir exactamente lo que ha escrito y en la forma en que lo ha escrito (lo que no siempre es así), sigue siendo su visión e interpretación personal del mensaje original, lo que por cierto no excluye que sus interpretaciones y visiones sean o hayan llegado a ser las de una comunidad de creyentes. Pero el autor no es oráculo divino. Lo que está escrito es y sigue siendo palabra humana. Y todo lo que comunica sobre lo de «arriba», lo saca de aquí «abajo», igual que los demás creyentes. Si a Pablo le parece que las mujeres no deben hablar en las asambleas, o cree que deben llevar un velo sobre sus cabezas cuando oran en público, porque de lo contrario se deshonran, ello no tiene por qué ser irremediamente así, por mucho que a él le hubiera gustado que así fuera. Pablo vivió en una cultura en que las mujeres eran seres de segundo orden. Cuando el autor del cuarto evangelio dice,

que la Palabra de Dios existía ya en el comienzo, expresa su propio punto de vista sobre la relación de Jesús con Dios, y eso le alegra el corazón, pero eso no me obliga a ver esa relación de la misma manera. Porque en la tradición también hay otras interpretaciones. Es cierto que esa expresión en particular ha tenido mucho peso en la tradición, y con razones que es bueno que yo conozca con el fin de poder discutir las honradamente. Lo mismo vale para las palabras que en los evangelios le son atribuidas a Jesús. También éstas son palabras humanas, y como cualquier palabra humana están abiertas a más de una interpretación, sin que sea necesario aclarar si se las debe tomar al pie de la letra o no, si son formulaciones de una exigencia mínima o un ideal, si Jesús habla como cualquiera en su tiempo y por lo tanto dependiente del tiempo, o si lo hace a partir de una profunda experiencia de Dios, y por ello de manera válida para siempre, si da una respuesta o expresa una crítica que vale para el caso concreto al que se refiere, o si también es generalizable para otros casos. Por último: ¿ha dicho realmente eso, y lo ha dicho así? Escuchamos sólo lo que el evangelista le hace decir a partir de su propia fe, y el evangelista es un ser humano como nosotros.

Entonces, ¿la Biblia no es la «palabra del Dios vivo»?

Esta pregunta podría formularse concretamente de la siguiente manera: si Pablo escribe una carta a una Iglesia en el Asia Menor, ¿cada frase y hasta cada palabra que escriba le es entregada por Dios? A Pablo no se le ha ocurrido nunca semejante cosa, podemos estar seguros de ello. Habría temblado de miedo ante la sola idea de que durante miles de años hubiera millones de personas que tomaran cada palabra brotada de su pluma como si fuera decisiva para su pensamiento y acción, sólo por estar persuadidos de que venía directamente de Dios. Entonces Pablo habría dejado de escribir cartas. O habría agregado una y otra vez: «Ésta es mi opinión, pero, por favor, ¡no hagan de ella algo absoluto!...».

Los evangelios tampoco son el resultado de un dictado divino. Así se pensaba cuando se construían los mosaicos de Tondi en la parte superior del crucero de la Basílica de San Pedro, donde los cuatro evangelistas miran al cielo teniendo cada uno en su mano una pluma de ganso de dos metros de largo lista para escribir. Los representaban así porque se pensaba que los evangelios habían sido dictados desde arriba. Pero, ¿fue tan así de verdad?

Prescindiendo de la forma de pensamiento heterónoma en la que se asienta esta idea de la inspiración, el espíritu crítico considera que ella trae consigo una buena cantidad de ineptias. ¿Cómo podría contradecirse Dios, por ejemplo, cuando, después de la presentación

en el templo, manda a José que se vaya a Nazaret (según Lucas), y simultáneamente (según Mateo) lo hace huir a toda prisa hacia Egipto para salvar a Jesús de los sangrientos planes de Herodes? ¿O cuando asigna a Jesús dos árboles genealógicos distintos? ¿O cómo puede la palabra de Dios entrar en contradicción con conocimientos históricos o científicos establecidos, como cuando nombra a las liebres entre los rumiantes (Lev 11, 4-6) o hace que el sol se quede detenido un día entero sobre Gibeón (Jos 10,37)?

Además, hay muchas expresiones de la palabra eterna e inmutable de Dios que dependen hasta tal punto de la cultura de ese tiempo, que ni con la mejor voluntad se las podría considerar eternas e inmutables. Pensemos por ejemplo en el catálogo de penas capitales en Levítico 20, o en el mandato de lapidar a los adúlteros y a los homosexuales. Ni el mismo magisterio eclesiástico pareciera creer en esta eternidad e inmutabilidad, pues permite sin ningún escrúpulo que una gran cantidad de prescripciones del Antiguo Testamento se vayan al canasto de la basura, y entre ellas hay algunas muy sagradas, como la circuncisión o el descanso del sábado o la prohibición estricta de beber sangre, igualmente amenazada con la muerte según Lev 17, 14. ¿Cómo podría permitirse esto el magisterio, si todas estas prescripciones fueran la mismísima palabra de Dios, y si Jesús mismo en su sermón del monte, por lo menos en la redacción de Mt 5, 18, las hubiera declarado eternamente verdaderas hasta en sus más mínimas tildes y puntos? El magisterio no se atiene con exactitud ni siquiera a las palabras propias de Jesús, como su prohibición de jurar. Tampoco tiene sentido adentrarse más en la jungla de dificultades hacia las que nos conduciría la idea tradicional de una Sagrada Escritura que consistiera en una colección de las mismísimas palabras de Dios. Por lo demás, esa idea significaría que estamos divinizando las palabras humanas, porque les estaríamos negando su limitación histórica y su insuficiencia esencial, al mismo tiempo que les estaríamos atribuyendo intangibilidad y carácter absoluto. Estas características le corresponden exclusivamente al milagro original y santo a quien llamamos Dios. El argumento decisivo contra la idea tradicional de la inspiración divina es y sigue siendo su carácter heterónimo. Ese criterio basta para concluir que no tiene ningún futuro en la modernidad.

La diferencia y las contradicciones que existen entre los dichos de aquellos autores se explican porque son expresión de la fe personal de cada uno. Cada cual cree a su manera, y ésta se halla condicionada por su propia identidad y por el entorno y las circunstancias que rodean su vida. Si nuestro pensamiento y nuestra habla proceden de nuestra fe en Jesús como el Cristo y están sostenidos por un afluente secundario de la misma tradición, no tenemos por qué

tener miedo de pensar y hablar de manera diversa a como lo hacen determinadas corrientes de la tradición bíblica, ni siquiera de aquella que se ha desarrollado como la corriente principal. Pues esa tradición es como un delta fluvial con muchos brazos. Esto nos libera de la obsesión de limar las asperezas, de tratar de armonizar cosas que no concuerdan, o de borrar contradicciones flagrantes con un golpe de efecto, de tal manera que se las pueda olvidar sin incomodidad. Los diversos párrafos de la Sagrada Escritura responden a distintos aspectos y fases de la tradición, y reflejan diferentes maneras de hablar sobre Dios y sobre Jesús.

Primeros testigos de la tradición

Los textos de la Sagrada Escritura no son literalmente palabra de Dios, ni tampoco infalibles. ¿Pero entonces qué son? Representan la más antigua colección de textos a través de los cuales la Iglesia primitiva realizó la cristalización de su propia fe. Desde entonces ésta se ha constituido en una fuente que retroalimenta a la comunidad eclesial, la que hasta el día de hoy sigue encontrando allí sus propias ideas de creyentes. Los autores del Nuevo Testamento enseñan lo que han pensado y creído algunas Iglesias locales o algunas corrientes en la gran Iglesia durante el siglo primero y al comienzo del segundo. Casi ninguno de esos autores conoció personalmente a Jesús. Casi todos se confiaron en los testimonios y confesiones de fe de quienes lo habían conocido. El encuentro que éstos habían tenido con él y del cual sacaban su certeza, había sido un encuentro en la fe. Mirándolo así, ahora no estamos peor situados que ellos. Porque así como nosotros tenemos que confiarnos en ellos para captar algo del Jesús histórico, así ellos también tenían que confiarse en los primeros testigos que se habían encontrado directamente con Jesús y lo habían acompañado en sus giras. Si no hay un encuentro personal con Jesús mediante una fe existencial en él, estas informaciones permanecen en el nivel de cualquier cosa digna de conocerse, y nos dejan con un conocimiento semejante al que podemos tener de los emperadores romanos. A lo más es algo que puede gustarle a la razón, pero no llega a ser un alimento nutritivo para el corazón. El sentimiento de plenitud que nos viene regalado por Dios mediante la fe en Jesús, no se realiza gracias a tal conocimiento, sino gracias a una entrega que nos enriquece interiormente y nos deja entrever que estamos en buen camino. Tal como le sucedía a los autores del Nuevo Testamento.

El carácter humano de la Sagrada Escritura, ¿permite que ella siga siendo llamada «Palabra de Dios», como lo hacen los lectores al terminar su proclamación o las celebraciones? Sí, por supuesto. Un encuentro supone dos seres que entran en comunicación. El

resultado o protocolo de este encuentro va a reflejar, sin duda, la parte que corresponde a cada uno. La Sagrada Escritura es como un protocolo, un acta que narra la experiencia de Dios que vivieron las dos o tres primeras generaciones de cristianos. Una parte importante de la palabra divina que ella transmite, ha quedado presente en las palabras humanas. Por eso es que se le llama *Sagrada* Escritura, que significa Escritura divina. Esto no implica que cada frase y cada palabra deban ser divinas, intangibles y valederas para siempre. Esta intangibilidad le corresponde exclusivamente a la palabra divina misma, pero ella debe encarnarse inevitablemente en palabras tangibles de seres humanos. Y la imperfección de esta encarnación trae consigo la posibilidad de que también haya otras que sean posibles y mejores, e incluso que estas nuevas encarnaciones sean compatibles con la primera.

Revelación

¿Qué queda entonces del carácter de revelación que tiene la Sagrada Escritura? Digamos primero una palabra sobre el concepto de revelación. En el lenguaje eclesiástico la palabra también está impregnada de heteronomía. Daría para pensar que desde otro mundo omnisciente se comunica condescendentemente algo que no podemos encontrar por nosotros mismos, por muy importante que sea para nosotros. ¿Puede hablarse todavía en forma razonable de una revelación divina, desde el modo de pensar de un mundo que ya no existe? Sí, es posible. Todavía decimos «para mí eso fue una revelación», cuando hablamos de una intuición de una riqueza insospechada que nos salta a la vista repentinamente. Algo se nos dio a conocer. Llamamos revelación a la parte activa del proceso que se produce por una iluminación. Pero la iluminación es algo que se nos entrega, algo que se recibe, uno *es* iluminado. A este «recibir» algo o «ser» agraciado con algo se lo llama el lado pasivo del mismo acontecimiento. Aún en el pensamiento teónomo se puede decir tranquilamente que Dios se «revela», pues él se comunica, se da a conocer en la profundidad de nuestra psiquis humana, y esta revelación sube hasta nuestra conciencia. Pero esta conciencia está acuñada y determinada por la cultura y por la identidad del sujeto. Es por ello por lo que el habla de Dios (que por cierto es un concepto del lenguaje simbólico) se hace escucha, interpretación y expresión humana con todas las características de este proceso, y en consecuencia con toda la ignorancia, falibilidad y fragilidad que le son propias, y más aún, contaminada por un complemento de mala voluntad y egoísmo. Estos últimos están siempre al acecho e influyen en nuestro pensamiento y habla, y su influencia no es buena.

Por eso, en la forma de pensamiento teónoma, el concepto de revelación adquiere dos características que no tenía en la forma heterónoma. Primero, que la luz sube de abajo hacia arriba, desde nuestras profundidades hacia nuestra conciencia y no desde las alturas hacia nosotros, que estaríamos abajo. Esto significa, por ejemplo, que la curia romana, pese a toda su pretensión de autoridad de magisterio desde las alturas, no conoce necesariamente mejor el plan de Dios de lo que lo conoce una comunidad de base de Bogotá que trata de percibir el movimiento divino en toda su profundidad. Y por ello, la curia no debe obligar a que esa comunidad piense y hable como ella.

En segundo lugar, esa luz no es como un rayo láser que aparece en la conciencia humana, monocromo, claro, perfecto, inmutable, sino algo que está quebrado en tantos matices y colores cuantas culturas e individuos hay. Esto también vale para las palabras con las que se reviste. Ninguno de esos matices por sí solos, como tampoco ninguna palabra humana sobre Dios, es sin más una «palabra de Dios», eterna, inmutable y perfecta, ni podrá valer nunca como verdad absoluta. Como tampoco pueden serlo las palabras de la Sagrada Escritura, pues siguen siendo palabras humanas, que a menudo abren camino hacia Dios y son ricas, pero otras veces son pobres e incluso engañosas. Y cuando las adoptamos, no es porque sean infalibles, sino porque nos conmueven existencialmente. Así lo dice la magnífica palabra de la primera epístola de Juan: «Dios es (el) amor». Para algunos esto puede llegar a ser el fundamento portador de su vida entera, pero no por la certeza abstracta de que Dios mismo haya comunicado esa palabra (por lo demás, ¿quién podría confirmar una certeza de este orden?), sino porque se la vive como una palabra que entrega plenitud y sentido, como una «revelación». Porque la verdad de una palabra es idéntica a la realidad que contiene, y este contenido de realidad se reconoce en los frutos existenciales que produce.

¿Qué se sigue de todo esto?

Elevar palabras de la Escritura a la categoría de oráculos infalibles que se presten para interpretaciones diferentes y hasta contradictorias, es no reconocer el camino humano por el que Dios viene a nuestro encuentro. Utilizar esas palabras como fundamento inmovible sobre el cual construir el templo no menos inmovible de una doctrina de fe articulada y obligatoria, es un juego peligroso. La Sagrada Escritura no es una fuente potencial de argumentos. Los Testigos de Jehová abusan de ella justamente porque pretenden obtener argumentos. Pero un creyente moderno no puede hacerlo así. Tampoco es posible confrontar a otros con palabras de la Escritura como si ellas fueran verdades infalibles y obligarles a adoptarlas. Se

las puede ofrecer como ayuda, en la medida en que uno mismo haya experimentado esa ayuda.

Los cristianos reconocemos que la irradiación de la vida divina ha aparecido con todo su brillo en la persona de Jesús de Nazaret, porque hemos visto algo de este brillo. Lo hemos conocido gracias a los testimonios que se dan de él en el Nuevo Testamento, por muy subjetivos, limitados y unilaterales que éstos sean, acuñados como lo están en el pasado judío o pagano de los autores. Hemos percibido este brillo gracias a una experiencia personal interior, igualmente limitada, cuya plenitud y riqueza es tanto mayor cuanto más de veras creamos en este Jesús, esto es, mientras más existencialmente lo sigamos a él. El Antiguo Testamento también es una brisa de Dios, pues contiene el protocolo de todas las experiencias de Dios que ha tenido Israel, incompletas, unilaterales, limitadas, las cuales han sido coronadas y perfeccionadas por la experiencia de Dios de Jesús. Por eso la Biblia entera, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, es para nosotros una fuente de la revelación de Dios que se ha decantado en palabras humanas, más rica que la *Ilíada*, los Upanishades o el Corán.

Naturalmente que la mirada teónoma sobre la Sagrada Escritura no deja nada en pie respecto a la costumbre de apoyar las propias ideas (por muy valiosas que sean), con alguna cita bíblica, intentando revestirlas de un carácter irrefutable y hasta de infalibilidad, y proyectando una sospecha hasta de heterodoxia sobre lo que otros piensan. Como si la Escritura fuera un libro de oráculos y se pudiera rebatir al contrincante a punta de citas. Estas últimas, muchas veces son sacadas de su contexto, y además su significado y alcance a menudo es muy distinto del que le atribuyen los que las utilizan para reforzar sus propias ideas.

Sin duda que es bueno y sano incorporar textos (respetando siempre su sentido y contexto), no para afirmar que las ideas propuestas sean infaliblemente verdaderas, sino porque ellas concuerdan con la idea o con una idea que vive o ha vivido en la tradición. La Sagrada Escritura es el testigo privilegiado de la tradición, mucho más confiable que todos los padres de la Iglesia y que todos los documentos romanos juntos. Felizmente ha dejado de tener vigencia la costumbre supersticiosa de abrir la Biblia a ojos cerrados y de leer el trozo que primero aparece como si fuera una especie de telegrama sagrado que el mundo celestial envía al lector de la Biblia en respuesta a su pregunta.

El gran problema

De acuerdo a lo recién expuesto no deberíamos perder de vista que durante casi mil años el contacto directo con esta primera fuente

de la fe estuvo reservado a la delgada capa social que tenía conocimiento del latín, esto es, los clérigos y monjes. Los demás, la gran mayoría de los creyentes, debían contentarse con lo que escuchaban en la predicación, en los casos en que se predicaba y que el sermón versaba sobre la Biblia, agregándose a ello la así llamada Biblia de los Pobres, es decir, los escasos fragmentos de la Biblia que se presentaban en esculturas de piedra en las fachadas de catedrales, en los pulpitos y capiteles, en los frescos de las Iglesias y de sus cúpulas, en artesanías en madera y vitrales, en retablos, trípticos de altares y pinturas de los techos. La mayoría de las veces, estas figuras se limitaban a los temas de la creación y el pecado original, evangelio de la infancia, historia de la pasión y juicio final, y también a leyendas de la vida de María, como las que cuenta el protoevangelio apócrifo de Santiago. De tal manera que apenas se puede hablar de familiaridad con la Sagrada Escritura. Cuando poco después del descubrimiento de la imprenta vino la Reforma, y la Biblia, traducida a la lengua vernácula, se expandió de manera explosiva, cayó en manos de todos los que habían aprendido a leer y escribir, y dejó de ser accesible sólo para los conocedores del latín. La jerarquía eclesiástica se intranquilizó y reaccionó frenando fuertemente su lectura autónoma en la lengua vernácula, lo que era parte de su estrategia de contra-reforma. Esta fue la receta que se adoptó para contrarrestar las posibles desviaciones de la línea de la fe dictada desde Roma. Pero el resultado fue peor que el mal que se temía. La piedad católica buscó su alimento en otra parte: el culto mañano y la veneración de los santos, el rezo del rosario, los folletos sobre la Pasión, las peregrinaciones y procesiones, las revelaciones de videntes, las almas del purgatorio, las ganancias de las indulgencias. A menudo también en prácticas supersticiosas. La Iglesia protestante en cambio siguió nutriéndose de la fuente de fe que es la Sagrada Escritura y por eso, aún ahora, tiene más familiaridad con su contenido y propiedades.

La penetración de la modernidad con su pensamiento autónomo hizo que en el ámbito católico el problema de la lectura de la Biblia se hiciera diez veces mayor. El sistema de pensamiento heterónomo en el que se mueve la Biblia dificultó más aún el acceso de la modernidad al mensaje contenido en ella, porque éste exige una traducción constante de lo que se lee. La Biblia habla en el lenguaje de una cultura completamente distinta y puede volverse nuestra sólo hasta cierto punto, pero ello exige pagar el precio de una ardua tarea de formación cultural, histórica y científica. La lectura personal de la Biblia no es frenada, como antes, desde escalones jerárquicos superiores, sino que se la recomienda calurosamente, e incluso se desarrolla una serie de iniciativas para que el pueblo de la Iglesia logre saltar el alto umbral de la enajenación: traducciones literales y otras más

libres, círculos bíblicos, calendarios bíblicos, tardes bíblicas, exposiciones bíblicas, fines de semana bíblicos, años de la Biblia, y muchas otras cosas. Nunca se terminará de alabar suficientemente todo ello. Pero, con todo, el público que se alcanza es sólo un pequeño porcentaje de quienes asisten a la Iglesia. Los demás, la gran mayoría de los fieles, siguen igual en su enajenación, sin disminuirla para nada. Aún cuando el movimiento de lectura bíblica tenga algún éxito, la mayoría de los que han participado en él lo abandonan pronto. La persona moderna que no está preparada no puede apropiarse de una buena parte de lo que ha leído. El mundo descrito en los textos le es extraño y las representaciones de la fe que se han decantado en él han sido superadas hace tiempo, debido al desarrollo interno de la Iglesia; hay profusión de nombres que no se pueden entender; se desconoce los trasfondos históricos, falta familiaridad con las costumbres e ideas de antes.

Así pues, la lectura de la Biblia de verdad no proporciona ningún alimento, siendo que éste era su cometido. Hagamos la prueba de leer la carta a los Romanos con los ojos de una persona del siglo XXI, sin irritarnos. Por eso podemos preguntar, con razón, si la propaganda en favor de una lectura bíblica personal es tan recomendable como parece. En vez de la Biblia entera con sus 3000 columnas, mejor sería editar antologías con textos relativamente accesibles. Y aún entonces muchas explicaciones serán imprescindibles, lo mismo que una introducción general a los problemas con los que se confronta la lectura del lector moderno de estos textos cuya antigüedad se remonta a 2000 años o más.

Una última advertencia crítica se refiere al uso incuestionado de leer domingo a domingo en la asamblea de los fieles textos de la Escritura que quienes los escuchan -si todavía escuchan- apenas los pueden entender, quizás tanto como entenderían los originales hebreos o griegos. Con esta observación estamos ya pisando el terreno de la liturgia, el cual pertenece al dominio de la tradición, de la cual hablaremos en el próximo capítulo.

El cordón umbilical de nuestra fe

El tesoro de la Tradición

El capítulo anterior mostraba que la Sagrada Escritura es la fuente primera y la más importante de la tradición. La palabra «tradición» aquí significa algo distinto de lo que sería una cosa transmitida, como por ejemplo las venerables costumbres e ideas que tuvieron su origen en el pasado. Significa más bien el «depósito» multiforme de experiencias sobre encuentros con Jesús-Mesías que han ido contando los creyentes generación tras generación. Experiencias de iluminación, de salvación, de bienestar, de plenitud, de renovación, de enriquecimiento existencial. Pues quien se atreve a creer en este Jesús-Mesías se encuentra con una auto-revelación única de Dios.

Antes se pensaba que la tradición era una segunda fuente de la fe, junto con la Sagrada Escritura, y a veces también hoy se piensa así. Pero en realidad, la tradición es la única fuente, porque la Sagrada Escritura es la parte primera y la más original de ese mismo «depósito» acumulado.

La tradición, además de la Sagrada Escritura, abarca todas las demás expresiones de la fe en Jesús y en el Dios que él anunció: la oración litúrgica y no litúrgica, los credos, las expresiones de los concilios, los sínodos, papas, obispos, maestros de la Iglesia... las diversas espiritualidades, los catecismos, las costumbres piadosas, y hasta las reglas jurídicas eclesíásticas. No sólo las de antes, sino también las de ahora. Esta segunda dimensión de la tradición también es santa para los cristianos, porque nos permite acceder al Cristo que vive en la comunidad eclesial, y mediante él, a Dios. Entonces lo que se decía de la Sagrada Escritura, vale también para la tradición: es decir que ella está extremadamente marcada por los factores personales y por

las circunstancias de tiempo y espacio. La tradición es el depósito que guarda las representaciones eclesíásticas en encuadres culturales que son siempre muy determinados. Pero éstos están siempre en movimiento. A veces lo hacen con tanta lentitud que pueden parecer inmóviles, pero otras veces, como es el caso en nuestros días, lo hacen con una rapidez angustiosa. Por eso y pese a toda su riqueza, este depósito es esencialmente dependiente del tiempo. Cuanto más radical sea la mutación cultural, mayor será el cambio de las representaciones y expresiones de la fe, por muy eternas que parezcan. De ahí que la garantía ya ha vencido para una buena parte de las cosas transmitidas por la tradición. Por eso es importante, especialmente hoy, que se asuma la actitud recomendada por Pablo a los cristianos de Tesalónica: «Investiguen todo críticamente, guarden (sólo) lo que da pruebas de ser bueno» (I Tes. 5,24). Pues vivimos hoy en una fase de mutación cultural, lo que trae como consecuencia que las representaciones y formulaciones modernas se alejan cada vez más de las del pasado.

En todos los cambios debe guardarse el vínculo con la tradición, porque de lo contrario, nos separamos de la comunidad de fe que nació del encuentro con Jesús de Nazaret. Como cristianos no podemos confesar cualquier cosa. Quien piensa que todo es igualmente valedero, en el fondo está mostrando que todo le es indiferente. Y la indiferencia es el polo opuesto de la fe activa. Por ejemplo, la reencarnación o la transmigración de las almas no pertenece a la tradición. No se la encuentra ni en la Sagrada Escritura ni en otros testimonios cristianos. Tampoco lo está la representación de Dios como una fuerza impersonal ni como otro nombre para designar la naturaleza. Tales ideas han llegado a nuestros oídos al impulso de la ola de la modernidad. Por ejemplo, la idea de la transmigración de las almas surge como reacción contra la representación de una resurrección corporal, lo que en la modernidad es insostenible. Este libro responde a una búsqueda de formulaciones de la fe que sean compatibles con la cultura del siglo XXI, por lo cual se encuentran en él expresiones que se alejan de las del pasado medieval o de las del tiempo de la Contra-reforma, y que, sin embargo tienen que estar esencialmente en la misma sintonía que la tradición, para darle continuidad. En esto hay tres figuras de la tradición que son especialmente importantes: el Credo, la liturgia y las definiciones del magisterio. En este capítulo trataremos las dos primeras y la tercera será tratada en el capítulo 6.

El Credo

El Credo o Símbolo es un testigo muy importante de la tradición. La palabra griega *symbolon* significa «signo de reconocimiento».

Con el símbolo se le entregaba a alguien un signo que le permitía identificarse como miembro de la comunidad cristiana, era una suerte de placa que le daba acceso a las asambleas de los cristianos. El Credo enseñaba lo que debemos profesar como cristianos. Al hablar del Símbolo, entendemos los «doce artículos de la fe» que se recitan habitualmente en las celebraciones litúrgicas dominicales -la hermosa palabra confesar o profesar [la fe] la mayoría de las veces no corresponde a la realidad-.

En la historia ha habido muchos Símbolos. Y para ellos hay una formulación occidental y por tanto latina, y otra oriental y por tanto griega, y a la vez, cada una de ellas tiene muchas variantes. A la occidental, pertenecen entre otras, la romana, la norteafricana, la gálica, la irlandesa, la española. La versión oriental, también cuenta con una serie de redacciones más o menos largas según los lugares de donde procedan. En todos estos credos observamos que los más cortos son también los más antiguos. De ello se deduce que, con el paso del tiempo y el influjo de las culturas, los creyentes tuvieron que caminar por un sendero que se les hizo cada vez más estrecho. Estas precisiones progresivas casi siempre se refirieron a la persona de Jesús en su relación con Dios.

Todos estos Símbolos resumen brevemente las visiones de fe que se han depositado en la Sagrada Escritura. Lo que a la gente moderna le causa problemas cuando lee la Sagrada Escritura son las imágenes, las representaciones y el lenguaje testimonial de los símbolos, pues son irremediablemente heterónomos. El que quiere expresar lo que cree mediante los «doce artículos del Credo» se queda empantanado, porque para traducir la mayor parte de ellos en conceptos teónomos, debe estarse conectando constantemente con una especie de transformador espiritual. De lo contrario seguiría recitando el Símbolo, pero dejaría de confesar su fe. Al final del capítulo 2 ya dimos algunos ejemplos al respecto, y a lo largo de todo este libro intentaremos mostrar la forma cómo el contenido de fe depositado en los doce artículos de pronto aparece de una manera muy distinta y mucho más brillante bajo un enfoque moderno. En el capítulo 19 propondremos en síntesis, una nueva formulación que, inspirada en este enfoque moderno, nos permite confesar realmente nuestra fe.

El desarrollo dogmático

Es altamente verosímil pensar que en el tiempo en que Pablo les escribía la epístola arriba mencionada a los cristianos de Tesalónica, éstos se habrían sorprendido no poco si hubieran escuchado la versión del Credo en el latín tardío de los altos funcionarios de algunos siglos después. Y pensamos que sin duda se habrían preguntado si su

propia fe era la misma que la que estaba formulada allí. El Concilio de Constantinopla que en 381, d. C. confirmó en forma definitiva este largo Credo, habría contestado afirmativamente a esa pregunta. Y aún hoy día la respuesta sigue siendo la misma. El contenido de la fe no cambia, nada se le agrega, nada se le quita. Sólo se desarrolla desde lo implícito a lo explícito. El mensaje original encierra (y oculta) infinitamente más que lo que se podía sospechar en el año 50, de tal manera que hoy llena un *Catecismo de la Iglesia Católica* de más de 700 páginas. La mayor parte de su contenido ha visto la luz sólo muy lentamente, según se dice, como fruto de la obra paciente del Espíritu de Verdad que llevará a la Iglesia «a la verdad en su plenitud», como el autor del cuarto evangelio hace decir a Jesús en su alocución después de la última cena (Jn 16, 13). Este crecimiento varias veces secular del contenido de la fe se llama «desarrollo dogmático». Los dogmas de los siglos XIX y XX marcan por ahora el término de este desarrollo: que el Papa es infalible (aunque bajo ciertos presupuestos) (1870), que María fue concebida sin el pecado original hereditario (1854) y que después de su muerte fue recibida en el cielo en cuerpo y alma (1950). Felizmente también pertenecen a este desarrollo las representaciones más modernas que comenzaron a brotar sorprendentemente del tronco viejo y apolillado de la Iglesia de la contrareforma, durante el 11 Concilio Vaticano. Estos últimos, aunque no llevan el impresionante nombre de dogmas, no son menos importantes ni pertenecen menos a la tradición.

Cuando un protestante pregunta a su hermano y hermana católicos: ¿en qué se apoyan para creer en estos tres últimos dogmas?, la respuesta honesta debería ser que, en efecto, no se los puede encontrar en la Biblia. Pero los católicos agregan rápidamente que tampoco es necesario encontrar todo en la Biblia. El Espíritu de Dios conduce infaliblemente a la Iglesia (católico-romana), y su conducción se refleja en el *sensus fidelium*, el sentido de los fieles, que es como un olfato creyente de los miembros de la Iglesia. Cuando todos juntos, o al menos por la boca de sus representantes (a quienes ellos tampoco han elegido), anuncian algo como verdad, eso es verdadero. Así de simple. Pero si el principal testigo de la tradición, la Sagrada Escritura, no tiene parte en todo el proceso, ¿cómo podemos saber con tanta seguridad que todavía mantenemos la orientación de la tradición original?

La respuesta oficial a esta pregunta es, naturalmente: ¡con la ayuda del Espíritu Santo! Pero esto no se puede afirmar tan fácilmente. La pregunta no es si el Espíritu de Dios no está activo en la Iglesia, porque eso pertenece al fundamento original de la tradición. Si el espíritu de Dios ha desarrollado su actividad de manera sobresaliente

en Jesús, también lo hace en la comunidad de quienes han crecido junto con él para formar un solo cuerpo, es decir, en la Iglesia. No por ser una institución humana a menudo tan decepcionante, como la que conocemos, sino porque es aquella creación de Dios que se trasluce a través de la institución. Cuantos menos problemas tengamos con la evolución del pensamiento, más natural nos va a parecer que la comunidad de los creyentes vaya descubriendo poco a poco la riqueza total del mensaje original. Encontrar la verdad es algo que sucede sólo progresivamente. Y el Espíritu de Dios es un Espíritu creador y por tanto siempre renovador.

Las dificultades comienzan en cuanto nos preguntamos acerca del criterio del que disponemos para distinguir entre un desarrollo positivo bajo el influjo del Espíritu creador de Dios y una degradación generada por una fuerza de gravedad insana. Porque es demasiado evidente que algunos fenómenos ocurridos a lo largo de la historia de la Iglesia no dan testimonio del espíritu de Jesús. No podría ser de otra manera. El mensaje evangélico ha sido sembrado entre culturas que había que cristianizar y con ello, lamentablemente se contaminó y se mezcló con su contrario no evangélico. Como consecuencia, esta mezcla fue arrastrada durante siglos como si fuera la verdad eclesial. La historia de la Iglesia ha sido una exposición itinerante de desarrollos fallidos, de abusos y delitos vergonzosos, cometidos por creyentes y jerarcas, que a menudo fueron aprobados por príncipes eclesiales y teólogos, a quienes hasta los canonizaron como santos y los bendijeron con palabras de la Escritura.

Uno de los ejemplos más tristes es el antijudaísmo de los cristianos, que comienza ya en el Nuevo Testamento y luego va creciendo y multiplicándose cada vez con más fuerza desde las cruzadas, al mismo tiempo que va tomando formas cada vez más brutales. Pretendiendo servir a Dios, los cristianos han acusado a los judíos de ser asesinos de Dios y con ese pretexto los han perseguido sin piedad. Lo han hecho con gente que pertenece al mismo pueblo que Jesús, su madre y sus apóstoles, en circunstancias en que la mayor parte de las veces éstos no les habían hecho ningún daño. El hecho de que los cristianos hayan pensado y actuado así durante siglos, sin el menor remordimiento de conciencia, y que hayan visto esto como una obra agradable a Dios, no nos permite atribuirlo a la acción del Espíritu Santo.

Para el desarrollo dogmático se apela una y otra vez a Jn 16, 13: diciendo que el Espíritu va a llevar a la Iglesia a la verdad plena. Esta construcción impresionante se sostiene en realidad en una base bastante escuálida. Según el pensamiento heterónomo, estas palabras deberían tenerse por infalibles y deberían poder aplicarse arbitraria-

mente a todo tipo de fenómenos internos de la Iglesia. La estabilidad de esta construcción se vuelve aún más frágil al percatarse de que ese versículo se puede traducir de otra manera: «El Espíritu les va a llevar a vivir en la verdad completa». Pero en Juan «verdad» significa casi siempre «fidelidad». En esta traducción, el versículo tiene mucho más que ver con la vida que con la enseñanza. Otro texto al que se acude es Jn 14, 26, donde se dice que el Espíritu va a recordar a los discípulos lo que Jesús ha dicho. Pero este versículo no sirve, porque supone que el desarrollo se va a referir a palabras suyas y por tanto al evangelio.

Entonces, ¿en qué consiste esencialmente la tradición santa en la que queremos afirmarnos? Sobre todo en las experiencias que los discípulos tuvieron en su encuentro con Jesús. Las conocemos, porque han sido puestas por escrito en el Nuevo (o Segundo) Testamento, el cual se siguió construyendo sobre la base de las experiencias de Dios que habían quedado por escrito en el Antiguo (o Primer) Testamento. De tal manera que nada de lo que estuviera en contradicción con el espíritu de Jesús, tal como lo experimentaron y contaron sus discípulos, podría pretender ser válido. Por mucho que fuera una costumbre antiquísima, no pertenecería a la tradición. El odio a los judíos, o las cruzadas, o la intolerancia y la violencia religiosa, o la veneración de la riqueza o de la pompa, o la lucha por los puestos honoríficos o de preeminencia, o el ejercicio de la autoridad como postura de poder más que de servicio. Ninguno de estos males que han proliferado por tan largo tiempo y en forma tan profunda en la Iglesia, aún hasta en nuestros días, pueden ser de ninguna manera fruto del buen árbol del Espíritu de Dios.

Por el contrario, los desarrollos que configuran una construcción coherente con la piedra fundamental que es Jesús pertenecen a los contenidos permanentes de la tradición. En esta línea se puede pensar en la lenta toma de conciencia de la intangibilidad del ser humano y en el reconocimiento de los derechos correspondientes, como el derecho a la integridad corporal y a la libertad, con las consecuencias de la abolición de la esclavitud y la lucha contra la tortura, la tolerancia, la mentalidad democrática -no sólo fuera sino también dentro de la Iglesia-, la igualdad de derechos de la mujer -aunque, como se ve, esto último tiene que recorrer todavía un largo camino dentro de la Iglesia-, el rechazo de la discriminación y el racismo, la justicia social. También se puede pensar en el crecimiento de la mentalidad ecuménica y el reconocimiento de que también las religiones no cristianas son caminos de salvación. O la preferencia expresada por los pobres y débiles socialmente y el sentido de responsabilidad frente al tercer mundo. O el compromiso por la paz y la conservación

de la creación. O la lucha contra la idolatría del capital y una globalización desconsiderada. Pasó mucho tiempo y costó que todos estos valores sagrados pudieran penetrar hasta la conciencia de los cristianos. La acción creadora del Espíritu divino se revela precisamente en este crecimiento paciente.

Pero la tradición llegó hasta nosotros casi exclusivamente envuelta en un hábito heterónomo, en representaciones, formulaciones y prácticas con las cuales las personas que viven en la teonomía no saben mucho qué hacer. Se lo ve de manera particularmente clara en el ejemplo de la liturgia a la que dedicaremos todo un apartado, dado el lugar central que ella ocupa en la práctica de la fe.

La liturgia, de lenguaje secreto a lenguaje de la comunidad

Los renovadores padres del Concilio Vaticano II tal vez pensaron que, con permitir las lenguas vernáculas y decretar la reelaboración de los textos y rúbricas, ya habían terminado la tarea y le habían abierto y asegurado un futuro a la liturgia. Pero se equivocaban profundamente. La liturgia era una bella durmiente, detenida en el estadio en que la había dejado durante cuatro siglos la reforma del Papa Pío V, decretada en 1572 por el Concilio de Trento. Para las fuerzas conservadoras del Vaticano, podría haber seguido durmiendo unos cuantos siglos más, pero como se la despertó en contra de la voluntad curial, hicieron todo lo que estuvo de su parte para que se durmiera nuevamente. Como lamentablemente los cambios decretados por el Concilio no se podían echar para atrás, de aquí en adelante habría que poner término a los cambios. ¡Tenía que volver la paz! La paz de cementerios. Después de un tiempo, pareció claro que se había pasado la cuenta sin consultarle al tabernero. Después de una primera fase de entusiasmo (escoba nueva siempre barre bien), la base comenzó a sentirse incómoda. Pese a todo, la liturgia seguía siendo un aspaviento ritual ajeno al mundo y su lenguaje, un idioma extranjero impregnado del olor a encierro de un cuarto que ha permanecido largo tiempo sin ventilar. Los fieles, que hasta el momento habían sido alimentados con el incomprensible e inasimilable latín, a pesar del cambio a la lengua vernácula, siguieron sin entender las alusiones bíblicas con significados profundos de las que la liturgia estaba llena. Entonces la base comenzó a renovar, a reconstruir, a adaptar, a dejar de lado cosas viejas y a reemplazarlas por nuevas. Primero lo hicieron con algunos elementos, luego con otros y continuaron con más cada vez, todo bajo el impulso de una mentalidad democrática que por fin se despertaba dentro de la Iglesia, con un espíritu de responsabilidad por el bien común de todos. Se tenía la intención de hacer que la liturgia fuera la oración de la comunidad de

la Iglesia, como lo dice su nombre, y dejara de ser el jardín cerrado vigilado con ojos de perro guardián por la jerarquía, para cuidar que cada cual caminara ordenadamente por el sendero que le marcaron las generaciones anteriores.

La mayoría de las veces uno se inclina a limitar el concepto de liturgia a la celebración de la misa. Pero abarca mucho más. No sólo todos los sacramentos, sino las innumerables consagraciones y bendiciones, la oración coral de monjes y monjas, los ritos de sepultura, las procesiones, letanías, cánticos de Iglesia y demás. Como los fieles tienen contacto casi únicamente con la liturgia de la misa, las observaciones que siguen se limitarán a ella.

Se nos ha educado en el convencimiento errado de que los ritos de la misa con sus formulaciones y sus secuencias típicas de oraciones y gestos son algo sacrosanto y eterno. Es cierto que la misa es como una casa donde el trabajo de construcción, remodelación y ampliación se ha llevado a cabo durante mucho tiempo, de acuerdo con los gustos y las ideas de cada época, como un parchado de restos, cada uno de los cuales corresponde a una forma particular e histórica de entender y expresarse. Los ritos y oraciones tradicionales de la liturgia de la misa brotaron de entre los mismos fieles, como expresión de sus maneras de ver la fe. No cayeron del cielo. Si en otro tiempo fue bueno crear un lenguaje litúrgico propio, puede seguir siéndolo aún hoy día nuevamente, pese a todas las prohibiciones de Roma. Es muy pobre el argumento que se esgrime en contra: que la unidad de la Iglesia se va a ver gravemente dañada si cada pueblo, o peor, cada parroquia, determina su propio estilo ¿Acaso la unidad de la Iglesia se ha visto dañada porque el creyente occidental no se halla a gusto en la liturgia del oriente? ¿O porque la manera como se celebra la eucaristía en el África Central (¡donde de veras se la celebra!) deja perplejo a buena parte de los fieles en Europa? No somos nómadas que a cada rato cambiemos de lugar nuestra tienda de campaña; somos miembros de una Iglesia local, y ésta es una célula autónoma de la gran Iglesia *Catholica*. Si todas las células fueran idénticas, ¿dónde quedaría el cuerpo y su variedad? Finalmente, unidad no significa uniformidad. Quiere decir vinculación interna. En cambio uniformidad significa sólo sincronización externa. Concedemos que no es imaginario el peligro de una lamentable pérdida de calidad, como consecuencia de la libertad que se tomen los investigadores en el terreno. Pero es posible prevenirlo, mediante el control mutuo y también hay que reconocer sencillamente el desgaste del tiempo que termina por desechar lo que va siendo calificado como insuficiente. Además, sigue en vigor la regla de que uno se debe quedar con lo antiguo cuando no tiene nada mejor que ofrecer. Lo que importa es

que esté bien para el siglo XXI, pero eso no significa necesariamente que tenga que ser nuevo.

De todas maneras este nuevo lenguaje litúrgico debe enraizarse en la tradición original, pero en su formulación no debe seguir recordado al orador romano, o al monje medieval, o al teólogo de la contra-reforma. Por eso es que una celebración eucarística congoleña debe ser distinta de la nuestra y la nuestra distinta de la del Vaticano. Y la de un pueblo campesino de montaña, distinta de la de una gran ciudad. Y si es con niños, debe ser distinta que con ancianos.

La frase: *lex orandi, lex credendi*, es decir, la ley que rige para la oración vale como ley para la fe, ha sido formulada con miras a la liturgia. En el primer caso, *lex*, ley - quiere decir, la costumbre que se ha introducido en la oración, en el segundo caso la norma a la que uno debe atenerse en la fe. Esto significa que las representaciones de fe que se han revestido con el lenguaje de la liturgia de la misa, son hijas auténticas de las de la tradición, y por tanto son normativas. Puede que de allí provenga el peligro de que en ellas la vida se congele y pasen a ser un modelo superado, una cultura sin vida. Pues cada cultura introduce algo que está condicionado por la época, en la formulación de la fe eterna, en el lenguaje de la oración. Pero la tradición y también la tradición litúrgica, es el fruto viviente del Espíritu y por eso especialmente hoy, empuja a un desarrollo ulterior, que dé cuenta de las nuevas representaciones de la fe.

Si se sigue buscando un lenguaje que cada comunidad de fe pueda reconocer como propio, se le presta, pues, un valioso servicio a la tradición. Desgraciadamente la lectura del texto del misal, tal como ha sido practicada durante años, ha bloqueado en la mayoría de los presidentes de asamblea su capacidad para crear un lenguaje de oración que esté en constante renovación, y esta capacidad se puede recuperar sólo lentamente. Y no se ha aprendido ni ensayado nunca a improvisar oraciones, cosa que cada presidente tendría que ser capaz de hacer.

El presidente puede permitirse algunas libertades respecto a oraciones y textos de cánticos e incluso en la formulación de la oración principal, sin embargo debe tomar los textos de la Escritura como vienen. La curia romana insiste en que la traducción utilizada sea la más fiel a los originales griegos o hebreos. No permite, pues, que con la ayuda de una traducción más libre o elaborada, se prevengan interpretaciones erróneas de los textos, se explique lo desconocido y se ilumine lo ambiguo u oscuro. Tal tozudez se castiga a sí misma, pues el mensaje de fe se queda sin poder ser comprendido y sin servir de alimento a la fe, siendo así que la lectura apunta precisamente a ese crecimiento en la fe. La reforma litúrgica del Concilio

Vaticano II pudo terminar con el sinsentido que era leer la Sagrada Escritura en una lengua que nadie entendía y llamar «anuncio» a tal lectura. Pero la práctica actual no ha mejorado mucho. Las instancias romanas, que en la selección de los textos de lectura se dejaron guiar por un pasado venerable pero sin futuro, no se han preguntado nunca en serio, si algún día va a traer frutos esta lluvia de la palabra de Dios que cae cada domingo sobre quienes entienden la mitad o entienden mal.

A menudo no queda más que una salida, más paliativa que sanadora: sería la de reemplazar las ininteligibles lecturas prescritas por Roma por otras más accesibles. Y a estas mismas, bajarles un poco el nivel de dificultad, corrigiéndolas en lo posible durante la lectura. Esto significa: introducir el trozo con una explicación, presentarlo en su contexto, retocar el texto pese a todas las prohibiciones y aún a riesgo de equivocarse, reemplazar conceptos desconocidos por otros modernos equivalentes, evitando así términos como prosélito, diezmo, didracma, Mamón y otros. Dejar de lado nombres propios que no sean absolutamente necesarios, agregar aclaraciones, como Me 7, 3 lo hace, saltarse versículos que impiden seguir el pensamiento o que los mismos exégetas no saben qué hacer con ellos. Porque lo que uno no entiende, deja de ser palabra de Dios dirigida a uno y no puede suscitar ninguna respuesta de fe. Y como sin homilía la Biblia sigue siendo un libro sellado con siete sellos, y como es imposible tener dos o tres homilías en cada misa, habría que pensar bien si no sería mejor reducir las lecturas a sólo una, en vez de las dos o tres prescritas en los directorios. Al parecer, estos directorios cultivan la ilusión de que tres lecturas, aunque se las escuche sin entenderlas, prometen más fruto que sólo una, cuyo sentido puede explicarse.

Más arriba hablamos de las instancias romanas que eligen en nuestro lugar y que nos prescriben cosas elegidas por ellos. Estas instancias juegan un papel en la tradición, al menos el de perro guardián en esta casa santa. De ello va a tratar el capítulo siguiente.

Perro guardián en la santa casa de la Tradición

La Jerarquía

Cuando un alcalde o un ministro promulga una ordenanza, limita con ello la libertad intangible de los ciudadanos. Sin embargo en general, éstos están dispuestos a aceptarlo. Y no sólo por las multas, sino porque ellos mismos les dieron poder para limitar su libertad, en provecho del bien común, en algunos casos determinados. Esto es inherente al hecho de elegir e instalar una autoridad. Pinocho -o un títere cualquiera- no puede promulgar decretos, por mucho que lo que quisiera ordenar sirva al bien común, porque nadie le ha dado mandato para ello.

*

La jerarquía -concepto que abarca al Papa, su curia vaticana y los obispos- promulga ordenanzas, manda y prohíbe, y al hacerlo limita el bien santo e intangible de la libertad de los creyentes. Dado que todos los seres humanos son iguales en derecho y que cada cual tiene el derecho intangible a la libertad personal, ésta sólo puede ser limitada por las personas investidas de autoridad a condición de que los fieles estén de acuerdo con ello, y no por temor a las penas, sino por la legitimación que han alcanzado en su buena gestión del bien común. Por lo general, esa autoridad dicta decretos y actúa con las mejores intenciones, porque sólo busca el bien del pueblo cristiano; pero esto no implica que sus ordenanzas vayan a servir siempre efectivamente a ese bien, pues también pueden dañarlo.

¿Sobre qué bases fundamenta la jerarquía su derecho a limitar nuestra libertad? Desgraciadamente no lo fundamenta en un mandato recibido de las bases, como es el caso del alcalde o del presidente, sino en un mandato que viene de un Dios-en-las-alturas, que es

alguien que supera todo lo humano, incluyendo los derechos humanos y el derecho a la autodeterminación, derechos que incluso puede llegar a suspender, en caso de necesidad.

Una respuesta como ésta tiene sentido sólo en el interior de un encuadre mental heterónomo. Saliéndose de él, cualquier pretensión de obediencia que tenga un origen jerárquico carece de asidero. La tranquilidad con que los fieles se desentienden hoy de los decretos romanos -por ejemplo de la prohibición de los medios contraceptivos artificiales o las novedades litúrgicas- podría indicar un atisbo de sospecha sobre la solidez del fundamento que pudiera tener el don de mando de la jerarquía.

La jerarquía en el pasado heterónomo

Antiguamente, ningún católico romano se habría atrevido a reaccionar así. *Roma locuta, causa finita-*, «Roma ha hablado, asunto zanjado», se decía. Al saludar a un obispo, se doblaba la rodilla y se besaba su anillo. Al Papa se le besaban los pies. ¿Era esto una expresión de fe? Tal vez, pero en igual medida, era una herencia de tiempos antiguos, cuando Papas, obispos, abades y prelados eran dirigentes políticos y económicos, eran príncipes con la aureola de señorío garantizado por Dios, y dotados de un séquito suficiente de ayudantes capaces de hacer sentir su dominio a sus súbditos. Aún hoy, la palabra «obispo» evoca más un ámbito de poder e importancia que uno de servicio y modestia. La pompa y revuelo (*pomp and circumstance*) que envuelven aún hoy una consagración episcopal -por no hacer referencia a la toma de posesión del obispo de Roma-, recuerda incómodamente las relaciones feudales y se desvía ampliamente de la sencillez del evangelio. Esto sin mencionar el concepto decididamente heterónomo de la consagración que discutiremos seriamente en el capítulo 14.

Este pasado, que ha sido superado con creces, hace que el obispo de hoy sea algo muy distinto de lo que fue el *episkopos*, que literalmente significa el cuidador que era o debía ser en la Iglesia primitiva. Él no era el maestro y señor, ni una Excelencia o Eminencia; tampoco tenía ningún palacio, ni un báculo curvo, sino que era simplemente la persona que había aceptado llevar sobre sus hombros la carga de una comunidad a él confiada. Una comunidad que por lo demás, no era mayor que una parroquia actual.

El obispo de hoy con su báculo curvo, con el que todavía se pasea majestuosamente, acentúa la ficción de ser un pastor, ficción que quizás podría tener sentido en una cultura de nómadas y ganaderos. Originariamente el báculo era el bastón cuya punta curva servía para agarrar a una oveja que quisiera descarriarse. En el fondo, es un

símbolo de poder. Pero el tiempo de esa ficción se acabó, por mucho que el Papa Wojtyla la haya mantenido en su documento sobre la función episcopal que lleva por nombre *Pastores gregis*, los Pastores del rebaño. El responsable de cientos de miles de ovejas (si es que este concepto puede aplicarse todavía a fieles que ya son adultos), ya no es un «pastor», por mucho que todavía escriba cartas «pastorales». Más bien se lo podría llamar dueño de fundo, de una hacienda, o ministro de agricultura y ganadería. Y si por reminiscencia bíblica aún se persiste en utilizar el nombre de «pastor», quien merecería ese nombre es más bien el párroco. Porque él conoce a sus ovejas, que es lo que se podría esperar de un pastor. Ciertamente las conoce mucho mejor que el obispo.

En cuanto a la afirmación que se repite desde el siglo III de que los obispos serían los sucesores de los apóstoles, no hay ningún argumento histórico que apoye esto, sino, más bien, hay algunos que probarían lo contrario. En todo caso, la distancia entre el grupo que caminaba con Jesús y los actuales obispos en sus palacios, es bastante grande.

El contenido y el valor afectivo de la palabra «Papa» hace tiempo que ha dejado de ser el de la palabra italiana *papa*, padre, de donde toma su origen. A lo largo de los siglos esta palabra se ha ido cargando con la imagen de un señor autocrático, que está a la cabeza del conjunto de los católicos y por ello se ha desvirtuado. Además, la pretensión de tener poder absoluto sobre la Iglesia y de ser infalible, han hecho que él sea un obstáculo en el camino ecuménico. En las primeras fases de este desarrollo, el hecho de que Roma era la capital del inmenso Imperio Romano jugó un papel decisivo. La Iglesia romana y su obispo tenían el influjo y prestigio asegurados por su posición en el centro político del mundo conocido. Pronto los obispos romanos comenzaron a referirse a Pedro, considerándose a sí mismos como sus sucesores, y a la sede episcopal del lugar, como la heredera de su posición privilegiada en el interior de la Iglesia. Poco a poco se fue ampliando mil veces el modesto papel dirigente que tenía Pedro, según el testimonio de los evangelios. Desde el inicio se apropiaron del título *Summus Pontifex*, lo que significa: Cabeza del Colegio Sacerdotal (de la antigua Roma, y por tanto, pagano), y en la Edad Media agregaron el título de Representante de Cristo, y aún el de Representante de Dios en la tierra. Cuando ahora mismo se juntan miles de personas a vitorear al Papa, no es precisamente porque estén honrando a Simón Pedro y su modesta función. Más bien tiene que ver con el poder de los medios de comunicación, con la psicología de masas y con el culto a la personalidad. Pero en todo caso, tiene muy poco que ver con el evangelio.

La curia romana actúa como órgano administrativo de este poder papal cuidadosamente construido. Si esta autoridad administrativa se contentara con un rol de ayuda y servicio, uno podría conformarse con ella. Pero lamentablemente, aparece como un aparato administrativo inaccesible que advierte y censura, manda y prohíbe, juzga y castiga, y, pese a que Jesús nos ha liberado de muchas prescripciones de la antigua Ley, esa curia emite un torrente incesante de nuevas leyes. Y todo esto, sin tener ningún mandato. Porque el mandato celestial que le sería otorgado desde el otro mundo a través del Papa, es sólo un espejismo, desde el punto de vista de la modernidad.

El penetrante olor a poder, importancia y superioridad que sale de palabras como Obispo, Cardenal o Papa, ha impregnado estos títulos hasta tal punto que ya es imposible limpiarlos, por lo cual lo mejor sería reemplazarlos por otros nuevos y con menos carga histórica. Así lo hace la Iglesia evangélica en lengua alemana, cuando habla de Superintendentes en vez de Obispos, y así revive el sentido original de *epi-skopos*. Pero la solución más eficiente sin lugar a dudas es la de proceder a la instalación de dirigentes eclesiásticos en un espíritu democrático, y de ese modo instalar también una idea de jerarquía que corresponda a la teonomía.

Jerarquía en la perspectiva de la teonomía

En la palabra jerarquía hay dos raíces griegas: *bieros-*, sagrado, santo, y *arche-*, principio conductor. Jerarquía significa, pues, literalmente: estructura sagrada de administración. Estructura de administración es un concepto mundano, sin colorido heterónomo, que podemos pasar por alto. Pero el concepto de sagrado, o santo, pertenece al dominio del encuentro con Dios, y por ello es entendido de manera diferente si uno piensa en forma heterónoma o teónoma. En el lenguaje heterónomo, «sagrado» tiene que ver con el misterio esencial del Dios-en-los-cielos. Cuando se lo aplica a seres humanos y cosas terrenales, como lugares, tiempos, costumbres, instituciones (una de las cuales es la jerarquía), hace referencia a una calidad que viene del Dios-en-los-cielos.

Mirada así, la jerarquía es una institución que, está condicionada en su forma por el tiempo y la cultura, y por tanto, hoy día está superada. Porque es un aparato administrativo autocrático, correspondiente a un deseo y un encargo que viene desde lo alto. También lo es la representación de que este poder absoluto le corresponde al Papa, así como que él recibe su derecho a mandar y prohibir, a enseñar y castigar, de Cristo mismo, mediante una sucesión ininterrumpida desde Pedro. Como Cristo pertenece al dominio celestial,

el Papa participa de la plenitud de poder, conocimiento y santidad de ese dominio. Y él transmite este poder a los que tienen un cargo de dirección en los diversos peldaños de la escala. La jerarquía así entendida, está firmemente prendida a la cúpula celestial, como una lámpara de cristal lo está a un gancho del cielo raso. Si éste se disuelve en el aire, al demostrarse que el mundo celestial es un esquema mental hermoso, pero determinado por el tiempo y superado por la modernidad, entonces la lámpara de la concepción tradicional de jerarquía se sae y se rompe en mil pedazos.

¿Significa entonces que la teonomía anuncia el fin de la jerarquía y que hay que deshacerse de ella? De ninguna manera. Cualquier organización humana, por tanto también la Iglesia, necesita esa estructura y la sigue desarrollando. Pero eso no supone que se deba entender a las estructuras eclesíásticas de autoridad como derivadas del Dios-en-los-cielos, con la más alta concentración de poder arriba y con absoluta falta de poder abajo. Una idea teónoma de la Iglesia no lo piensa así. Más bien se imagina las líneas de autoridad como subiendo hacia arriba y desarrollándose desde el Dios-en-la-profundidad, desde el Dios cuyo Espíritu vive en todo el pueblo de Dios, y entonces éste crea las formas de autoridad y de dirección, igual que lo hace cualquier otro organismo al hacer brotar los órganos necesarios en virtud de su dinámica vital.

Esta manera de pensar forma parte de la conciencia cristiana original que afirma que el espíritu de Dios anima al cuerpo de la Iglesia y lo construye al servicio del mundo nuevo que Dios quiere instaurar. Este cuerpo a la vez universal y local, está en cada comunidad, y especialmente en ellas que son profundamente Iglesia, cuerpo vivo de Jesucristo, animadas y movidas por el espíritu de Dios. ¿De qué manera podría entonces constituirse una jerarquía en forma teónoma?

Tal vez de la siguiente manera. La necesidad de crecer para hacer el bien, que el espíritu de Dios le infunde a la comunidad local, la impulsa a buscar dirigentes aptos y capaces de inspirarla y de fomentar su fuerza vital y su articulación interna. La comunidad no tiene que ponerse a buscar necesariamente. También alguien puede ofrecerse o serle propuesto. Pero lo que no debe suceder de ninguna manera es que el o la dirigente le sea impuesta desde arriba a la comunidad de creyentes. Ésta es quien decide quién debe presidirla. Lo mejor sería que la decisión fuese unánime, o al menos, por voto de mayoría.

En una cultura democrática como la occidental, a poco andar se siente la necesidad de un consejo que ayude al que preside y lo controle. De ese modo nace una estructura de administración

local que se puede llamar «santa» porque ha surgido del impulso del espíritu creador de Dios. Pero cada Iglesia local está esencialmente relacionada con todas las demás Iglesias locales y juntas forman la *cathólica*, la Iglesia universal, el cuerpo de quien vive en la historia, Jesucristo.

Por ello debe y quiere colaborar con las otras Iglesias, aprender de ellas, comunicarles los bienes que tiene. El espíritu de Dios es el espíritu de unidad. Y no hay más que un solo cuerpo de Cristo, siendo así que cada Iglesia local es también este cuerpo.

Esta unidad se configura en diversos niveles de organización eclesiásticos, diferentes en cada país, con sus respectivos presidentes y consejos, hasta el nivel de la diócesis actual, presidida por el obispo.

En cada uno de estos niveles, hay alguien que «preside». Respecto a este puesto, no es sólo cada comunidad la que tendría que decidir sobre él. Los grupos o comunidades con los cuales va a colaborar, igual que el nivel superior, que tiene la función de controlar, también deben tener algo que decir en la elección, por lo menos mediante el derecho a veto, especialmente cuando hay buenas razones para temer que el candidato pueda impedir una colaboración fluida.

Algunas consecuencias de este modelo democrático de jerarquía

En este modelo teónomo de jerarquía, la unidad interior y el derecho a decidir se dan a nivel de la comunidad local y se debilitan a medida que se pasa a otros niveles. Para la vida de fe las estructuras administrativas más altas son menos importantes que las inmediatas. Esto es justamente lo que hace que la Iglesia sea Iglesia o cuerpo de Cristo. Para expresarlo con claridad, el obispo de Roma es menos importante que los obispos para el vigor vital de la comunidad de fe y para la misión sanadora de la Iglesia en el mundo. No nos referimos a la importancia jurídica, sino existencial (que es el criterio correcto). Lo mismo sucede con los obispos en relación con los presidentes locales. No habría para qué envolver al Papa y a los obispos en nubes de incienso. Eso se comprueba muy concretamente en el hecho de que, cuando una comunidad pasa un año sin presidente o animador, su vida creyente sufre mucho más que cuando la sede episcopal o la Santa Sede quedan vacantes. Las constantes intervenciones desde la colina vaticana para enseñar, prohibir, precaver, amenazar o castigar desconocen y falsean las verdaderas relaciones.

El comportamiento de las autoridades centrales (y de no pocos obispos) desconoce el principio de subsidiaridad que todos reconocen, por lo menos en su aplicación a la sociedad. Éste dice que

cada nivel está autorizado a hacer todo lo que es capaz de hacer por sí mismo. Lo único que es atribución de los niveles más altos es lo que excede la capacidad de los más bajos, por ejemplo, cuando exige la aprobación o colaboración con otras Iglesias. Eso es justo lo contrario de lo que está vigente en el sistema jerárquico dominante. Aquí es el Papado el que concentra todo el poder en sí mismo y lo ejerce a través de la curia vaticana hasta en los rincones más pequeños y alejados de la Iglesia. Y si en los niveles inferiores los fieles pretenden hacer uso de sus propias competencias, como ejercer el derecho a elegir a sus propios obispos, a vuelta de correo reciben un recordatorio de su dependencia. Así podemos observar las graves consecuencias que tiene el cambio del axioma que sirve como punto de partida para todo el movimiento interno de la Iglesia.

La concepción y el proceso teónimo aleja varios males al mismo tiempo. Por ejemplo, el que se continúe identificando a la Iglesia con la jerarquía. O que la Iglesia transmita la imagen de una institución autocrática y por ello históricamente superada, o que parezca un anacronismo en un mundo orientado democráticamente, que pierde día a día su credibilidad. O que se sigan provocando conflictos por imponer en las diócesis obispos que el pueblo de la Iglesia no quiere. O que los órganos administrativos, como la curia romana, desconozcan la mayoría de edad del pueblo de la Iglesia y amordacen su libertad cristiana.

En lo que se refiere al último de los males nombrados, cabría preguntarse hasta qué punto puede hablar en nombre de una comunidad quien no ha recibido sus poderes de esta misma comunidad. Sin embargo, los medios de comunicación y la opinión pública identifican las opiniones e ideas personales de los funcionarios eclesiásticos con la postura y la opinión de una diócesis, provincia eclesiástica o de la Iglesia en su conjunto. Aun cuando tales funcionarios puedan haber sido impuestos contra la voluntad de las comunidades y éstas no compartan en absoluto sus opiniones. A menudo, en temas como los medios de comunicación, la cuestión social, o la escuela, el portavoz de una conferencia episcopal es el obispo menos competente o el más ignorante en la materia en comparación con muchos otros miembros de la Iglesia cuya única desventaja es la de ser laicos. A pesar de todo, tal obispo piensa que puede hacer declaraciones importantes en aquella materia mundana, por el solo hecho de que su consagración supra-terrena lo habría dotado de la competencia que le falta a un laico no consagrado. Pero ésta es una manera de pensar cien por ciento heterónoma. Y este cántaro va tantas veces al agua, que por fin se rompe al chocar contra el pensamiento de la autonomía.

¿Cuál es pues, desde el punto de vista teonómico, la competencia y la tarea que le caben a la autoridad en cada nivel? Controlar y coordinar lo que sucede en cada uno de los niveles inferiores, inspirarlos y eventualmente advertirlos. Esas son las tareas de un «vigilante», según el significado de la palabra *epi-skopos* que se fue deformando poco a poco hasta llegar a obispo. La primera tarea de este vigilante no es la de ordenar y prohibir -y esto vale también para el más alto de todos ellos, el Obispo de Roma-. Tampoco tienen que enseñar al pueblo de la Iglesia, como si tuviera que vérselas como una tropa de niños irresponsables. El autor de la primera carta de Juan lo precisa: «Mientras la unción [de su espíritu] permanece en ustedes, no necesitan de ningún otro maestro. Pues él les va a enseñar todo» (2, 27). Pero, si esto es así, qué queda entonces del *magisterio* de la jerarquía?

El magisterio

La forma tan acentuada en que la jerarquía proclama una y otra vez que la autoridad de enseñar en la Iglesia, el así llamado «Magisterio», le compete sólo al Papa y a los Obispos, es claramente fruto de aquella forma heterónoma de entender a la Iglesia. Pues este monopolio les viene «desde la altura», igual que su poder de administración, y les viene junto con su consagración, (concepto propio del mundo heterónomo). Los no consagrados no pueden, por tanto, tener ninguna pretensión al respecto.

Hay que hacer notar que fue bien tardíamente cuando la jerarquía reclamó expresamente para sí el monopolio de la autoridad de magisterio: recién en el tiempo de la Contra-reforma. Al parecer antes apenas se había hablado del asunto; pero desde entonces Roma ha acentuado este monopolio cada vez más y con más fuerza. Este era el medio privilegiado para mantener en la línea de Roma lo que quedaba de la Iglesia Católica después de la Reforma, y también para prevenir cismas. Por eso no nos debe extrañar que el origen de esta pretensión sea tan tardío. En los siglos anteriores al Concilio de Trento, los obispos tenían preocupaciones muy distintas como para darse el trabajo de enseñar a su rebaño. En general los hijos más jóvenes de noble estirpe eran quienes recibían de regalo una sede episcopal como premio de consuelo, porque la herencia con el señorío correspondiente recaía en el hermano mayor. Ellos sabían más de cacería y de armas que de teología, y estaban más preocupados de los ingresos y egresos (o dispendio) del producto de sus extensos dominios, que de la fe y su anuncio. Su anillo episcopal y su báculo curvo se lo debían al favor de los señores de la tierra, y como vasallos tenían que pagar este favor con servidumbre de personal y

caballerías, poniendo soldados a disposición e incluso participando en campañas de guerra, algo que les venía muy bien. ¿De dónde podría venirles alguna autoridad para enseñar? ¿De las alturas? ¿Y ello por cierto en virtud de su consagración, obtenida muchas veces mediante soborno?

Pero la autoridad de magisterio que los obispos reclamaron después de Trento, tampoco se la ha debido a una iluminación especial venida del cielo, que en su consagración episcopal los hubiera transformado de ignorantes en sabios, sino a su propia inteligencia, a su formación teológica y a su visión de fe. Aún ahora ningún obispo llega repentinamente a ser un faro teológico por obra y gracia de su sola consagración episcopal, si antes de ella no hubiera sido más que una lamparita de aceite. Y su pensamiento es tan correcto o erróneo después de su consagración, como lo fue antes de ella. Que el obispo deba su autoridad de magisterio a su consagración, es una idea admisible sólo en el universo mental de quien piensa en forma heterónoma, según la cual se pide ayuda a aquel «otro mundo» para lograr lo imposible...

La infalibilidad

Que las enseñanzas de la jerarquía tengan garantía de corrección, o dicho de otra manera, que el magisterio sea infalible, es algo que sólo se concibe en una perspectiva heterónoma. La teonomía dice que cualquier palabra sobre Dios es palabra humana. Los mahometanos pueden pensar que el Corán contiene la mismísima palabra de Dios, captada por Mahoma de la boca del arcángel Gabriel. Pero en la perspectiva de la autonomía, el «otro mundo» es un espejismo. Es cierto que el espíritu de Dios, que habla a través de todos los miembros de la comunidad católica romana, también lo hace a través de aquellos que cumplen funciones directrices, y seguramente no están en el último lugar de la mediación. Pero ésta tiñe el espíritu puro del lenguaje con todos los colores del arco iris, lo deforma, lo hace impuro, deficiente y falible, como cualquier otra habla humana.

Felizmente el Espíritu no cesa de hablar y de revelarse a sí mismo, y así se aclara poco a poco el resultado. En el curso de la historia de la salvación vamos ganando en veracidad. Pero este proceso no termina nunca y el resultado está siempre abierto para recibir aportes que lo mejoren. Dentro de la Iglesia nadie tiene la propiedad exclusiva de la verdad, de tal manera que los demás también pueden recibirla sólo de Él. Todos somos y seguimos siendo discípulos del Espíritu y no de una instancia humana. El que tiene claridad sobre esto no puede imponer su propia visión de las cosas como si fuera la única, lo que era y sigue siendo habitual en la Iglesia docente,

principalmente en su central de la colina vaticana. Esta última, tiene derecho a preferir una determinada formulación de la fe o una determinada práctica, e incluso puede comunicársela a todos los creyentes, recomendándoselas como una vía posible para enriquecer su fe. Pero no tiene derecho a imponer a todos estas preferencias, ni tampoco a condenar las otras. Porque, ¿cómo sabe que su preferencia coincide con la verdad eterna y que las otras maneras de ver -como las de este libro, por ejemplo- son errores lamentables? Puede aportar argumentos, pero no tiene ninguna prueba. Y unos argumentos se enfrentan a otros que son contrarios. Quien tiene una preferencia sólo puede confiar (respecto a una forma de fe, no de saber) que con ella está correspondiendo mejor al movimiento del espíritu de Dios. Pero el Espíritu no está sujeto a esa preferencia y sopla también en otras, como y hacia donde Él quiere.

Esto es algo que nunca debemos perder de vista. Que la jerarquía dispone de una autoridad docente que le viene de las alturas, es una afirmación de la propia jerarquía, la cual, se remite a la infalibilidad de su propia autoridad docente, para probar la confiabilidad de esta afirmación. Esto se asemeja de manera muy sospechosa a una *petitio principia* o círculo vicioso, que es la falla lógica que cometen quienes toman lo que hay que probar como fundamento o base de su propia prueba. Si algo se viene repitiendo durante un tiempo suficientemente largo, a fuerza de repetirlo, va adquiriendo poco a poco un cariz de evidencia, de tal manera que cualquiera, con el tiempo, puede llegar a aceptarlo sin crítica. Eso es lo que sucede con la pretensión que tiene la jerarquía de poseer una autoridad infalible. Y ésta es la que la Iglesia en su práctica pone como fundamento para condenar visiones desviadas y castigar a sus seguidores, sea con prisión, rueda de tortura o cadalso, como lo hizo hasta hace tres siglos, o ahora, cuando esto ya no es posible, con excomunión, deposición o prohibición de hablar y escribir. Y, como suele suceder, esta práctica secular ha convertido la afirmación de un derecho en un derecho adquirido. La prohibición de predicar durante una eucaristía a quien es laico no consagrado, por muy creyente y conocedor de la teología que sea, es uno de los frutos amargos de este monopolio de la verdad que reclama para sí la jerarquía.

Una palabra sobre los dogmas

Como conclusión de estas consideraciones sobre la tradición y el magisterio, es oportuno decir alguna palabra sobre los dogmas.

Los dogmas son cosas útiles. Son como las piedras que marcan el largo camino de la tradición y muestran el trecho ya andado. No son barreras con el letrero de «se prohíbe estrictamente el paso».

Dan a conocer que el camino no ha llegado a su término y que no se puede exigir a nadie que se quede allí y plante su tienda de campaña, ni menos que vuelva hasta otro punto. Porque hay que continuar viajando de todas maneras. La búsqueda de la verdad no debe terminar nunca.

Las señales del camino no cayeron prefabricadas desde el cielo. Fueron manos humanas las que las colocaron. Son obra humana. En la historia de la Iglesia la mayor parte de las veces fueron el resultado de un trabajo intenso de búsqueda, reflexión y discusión por parte de obispos, quienes decidieron definitivamente y sin consultar al pueblo de la Iglesia, lo que (a sus ojos) los creyentes debían afirmar o negar para estar en la fe verdadera. Sólo en los tiempos modernos fueron ocasionalmente expresiones de un solo hombre que acaparó, poco a poco y sin tener derecho a ello, todo el poder de decisión en la Iglesia.

¿Qué consecuencias se desprenden, al menos desde el punto de vista de la heteronomía, cuando una doctrina se declara como dogma?

Primero, que ella es infaliblemente verdadera y que su rectitud está garantizada por Dios-en-el-cielo. Luego, que no admite ningún cambio ni mejora, sino que su negación se equipara con un rechazo de Dios. Como garantía de todo esto, se nos remite a la fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret (hecho muy discutible históricamente), en la cual se le habría sido conferido a la Iglesia -y dentro de ella especialmente a su jerarquía-, como figura terrena del Dios-en-el-cielo, el derecho a la infalibilidad.

En segundo lugar, que en adelante todos los creyentes deben confesar esa doctrina, de lo contrario se siguen sanciones, algunas de ellas muy sensibles en otros tiempos, hoy sólo espirituales y que deben ser impartidas por Dios-en-el-cielo. Toda esta estructura se desmorona como castillo de naipes, sin duda, al primer ventarrón de una manera teónoma de pensar, donde no cabe ningún «allá arriba».

La mala fama que tiene la palabra dogma hoy día se vincula con la obligación y la rigidez que trae consigo, debido a su manera heterónoma de ver las cosas. Dos observaciones pueden contribuir a liberar de su imagen negativa a esta palabra.

Primera, que la palabra griega *dogma* indica lo que uno piensa, y también la decisión que uno toma en virtud de lo que piensa. La raíz griega *dok*, incluye por tanto subjetividad e impresión personal, y no tiene ninguna pretensión de ser una certeza ni de poseer confiabilidad objetiva. Si en griego se quiere hablar de un conocimiento confiable, entonces se utiliza la raíz *id*, que significa también «ver», o la palabra *episteme*. Los dogmas de la Iglesia son por lo tanto sólo

persuasiones comunes compartidas por un grupo grande o pequeño de representantes de esa Iglesia. Así, por ejemplo, en el Concilio de Nicea, la unidad esencial de Jesús con el Padre respondía a la persuasión de la mayoría de los participantes. Pero ellos no eran, ni de lejos, la totalidad de los obispos. De toda la Iglesia occidental sólo 5 obispos habían viajado hacia la lejana Nicea en la costa sur del Mar Negro. Y algunos de los participantes firmaron la fórmula dogmática y la condenación de Arrio allí incluida, más bien por obsecuencia con el Emperador Constantino que por convicción personal. Constantino presidía el Concilio -aunque todavía no había sido bautizado- y apoyaba esta condenación por el interés que tenía en la unidad de su Imperio. Y los mil millones de católicos de hoy le deben el dogma de la infalibilidad del Papa a una decisión de 700 dirigentes de la Iglesia que no habían sido elegidos, ni delegados por el pueblo de la Iglesia, sino que habían sido nombrados en su gran mayoría por el mismo hombre a quien se le debía reconocer la infalibilidad. La falta de representatividad era irritante. Los obispos italianos, en su mayoría de gran debilidad teológica, pero por lo mismo fieles servidores del Papa, conformaban una tropa de 250 hombres, con lo que eran el 35% de los participantes con derecho a voto. Los católicos de Europa central, más del doble de los italianos, estaban representados sólo por 75 obispos, la mayoría buenos teólogos, pero fácilmente derrotados en las votaciones, por el bloque italiano. ¿Puede depender una verdad objetiva de esos factores? No se deben tomar las declaraciones dogmáticas tan a lo trágico. No son oráculos.

La segunda observación. Para garantizar la absoluta confiabilidad e inmutabilidad de las afirmaciones dogmáticas, se apela a una asistencia especial del Espíritu Santo que debe precaver de errores a la dirección de la Iglesia. Pero, aparte de la figuración heterónoma de esta idea, ella supone que el espíritu de Dios tiene que estar activo entre aquellos participantes con derecho a voto que forman la mayoría en un concilio. Pero, ¿era realmente el Espíritu Santo quien en el Concilio de Florencia de 1442 inspiraba a la mayoría de los participantes cuando declararon que «todos los que están fuera de la Iglesia católica, tanto paganos como judíos como herejes y cismáticos, no van a tener parte en la vida eterna, sino que van a irse al fuego eterno, aun cuando den su vida por Cristo?». Esta declaración habla más bien del espíritu de un tiempo intolerante que podía imaginar a un Dios igualmente intolerante. Pues medio milenio más tarde, cuando la modernidad modificó las ideas de tolerancia e intolerancia, la gran mayoría de los obispos del Concilio Vaticano II declaró justamente lo contrario, y esto, con la misma solemnidad y, por consiguiente, tan inspirados por el Espíritu Santo como los anteriores: que todas las religiones son, a su manera, caminos para la salvación y por con-

siguiente no van hacia el fuego eterno del infierno. Y que incluso algunas comunidades cristianas no católicas -los herejes y cismáticos del Decreto de Florencia- merecen el nombre de Iglesias. Así pues, pareciera que lo que se le adjudica al Espíritu Santo es igualmente fruto del espíritu de un determinado tiempo. Esa también es una razón para no enojarse mucho por los dogmas. Son obra humana y están sujetos a la caducidad. Como los billetes, con el tiempo pierden su validez.

Previendo algún malentendido: lo dicho anteriormente no afirma que los dogmas sean errores, ni que la doctrina eclesiástica y la dogmática que se fundan en ellos sean disparates cultos. No, todo tiene su validez y su valor en el interior del encuadre mental heterónomo, mientras partamos de los mismos presupuestos de antes. Pero deja de tenerlo al partir de otro axioma. De alguna manera eso fue lo que sucedió en el Concilio Vaticano II. El nuevo axioma ya estaba activo en ellos de manera inconsciente, aunque la mayoría de los participantes no hubiera reflexionado conscientemente sobre él. El mensaje de la fe que había cuajado en las conocidas fórmulas y rituales, debía decantarse irremediabilmente en otras fórmulas y rituales. Esas otras formulaciones, también de artículos de fe y dogmas, no deben ser perseguidas ni condenadas como incredulidad por parte de los seguidores de la heteronomía por el solo hecho de que no siguen coincidiendo con las antiguas formulaciones. De manera semejante a la que sucede con los seguidores de la geometría de Euclides, quienes no deberían rechazar como locuras no científicas los teoremas de Lobatshevsky (suficientemente probados, por lo demás) sólo por el hecho de que son muy diferentes de los de Euclides.

Lo que supera las palabras

La imagen de Dios en la teonomía

Puede ser que más de alguno tenga dificultades al comienzo, y aún más adelante, con la imagen de Dios a la que se refieren, sin explicitarla, los capítulos anteriores. . En efecto, esta imagen tiene poco que ver con la figura clara y tranquilizadora con la que fuimos educados y que ha sido incorporada en todas partes en el lenguaje eclesiástico. Antes cuando uno escuchaba el nombre de Dios, inmediatamente pensaba en algo bien determinado, claramente descrito, algo con lo que cada cristiano, judío o musulmán estaba familiarizado desde niño: un ser todopoderoso y santísimo, sentado en la majestad de su trono, en su mundo propio llamado cielo. Pero, además, él estaba presente en todas partes, invisible, gobernando al mundo con toda libertad, guardando la memoria de todo, como el más justo de los jueces que premia todo lo bueno y castiga todo lo malo, si no aquí (porque en este valle de lágrimas sus premios y castigos parecen no resultar mucho), de todas maneras en la otra vida, y entonces sin discusión alguna. Según los matices, sería un señor estricto y justo, o un abuelo amoroso y dispuesto a perdonar.

Pero hoy día el hombre o la mujer modernos no saben qué hacer con esta imagen. Para quien tenga todavía algún sentimiento religioso, Dios se ha vuelto una figura completamente distinta, ya no se lo considera como alguien a quien uno se puede referir como un «él» o una «ella», a pesar del feminismo, sino más bien como algo sin nombre, una fuerza indeterminada que lo penetra todo («la fuerza esté contigo» - de la fantasía de la guerra de las estrellas), o la naturaleza, o una fuerza del destino, semejante al antiguo hado.

La incomodidad moderna frente al retrato tan claro que teníamos antes no deja de tener fundamento. Sólo que se asemeja dema-

siado a una copia ampliada hasta el infinito de alguna de las figuras poderosas de este mundo, como el *Big Brother's watching you*, mientras que la realidad a la que se refiere un creyente con la palabra Dios es inconcebible y supera cualquier concepto. Pero la incomodidad a la que hacemos alusión también se origina en el hecho de que la representación tradicional proyecta a Dios hacia un segundo mundo que está fuera del cosmos.

Entonces ¿qué contenido se le asigna a la palabra Dios en la teonomía, para que el creyente evite esos callejones sin salida y, permaneciendo siempre en la tradición, acoja al Dios de Jesús y no a las figuras fantásticas de la modernidad?

Porque éste es el Dios que buscamos los cristianos y no otro. Este nombre nos señala el misterio y milagro original que asoma a través de las palabras y del desempeño de Jesús. Por eso es importante mostrar que la imagen autónoma de Dios permanece enraizada en la tradición que comienza en Jesús.

Creador trascendente

Pero, ¿cuál es la representación de Dios que nos entrega la tradición? Lo primero que hay que decir de ella es una negación: pues no tiene absolutamente nada de panteísta, lo que significa que insiste en la diferencia clara entre Dios y el cosmos. Y esta diferencia está fundada en su palabra sobre el creador y la creación. Estos dos conceptos son los mismos que ha utilizado la tradición desde el comienzo para interpretar la relación entre Dios y el cosmos. La imagen teónoma de Dios sigue esta misma huella: porque tampoco tiene nada de panteísta y también insiste en la diferencia. Enfatiza que el misterio o milagro que llamamos Dios de ninguna manera coincide con el cosmos, sino que lo supera, al igual que lo hace el artista con respecto a su obra. De ese modo permanece arraigado en la tradición, pero no sigue entendiendo a la creación como antes. Esto es lo primero que hay que aclarar.

El concepto de creación viene «de abajo», como todo lo que decimos de Dios, esto es, desde nuestro mundo material-espiritual, donde los artistas producen cosas que antes no existían y que vuelven visible o audible lo que ellos llevan todavía informe en su interior. Cada creación puede definirse por tanto como autorevelación del espíritu en formas materiales. Es una suerte de actividad de parto. Esta actividad creadora del ser humano sirve entonces como modelo mental de lo que hace Dios. En el lenguaje heterónomo del cual se reviste como naturalmente nuestra experiencia religiosa, surgen imágenes como las del alfarero (Jeremías 18), o del modelador (Génesis 2), o del escultor, o del pintor, o del compositor. Fatalmente todas tienen algo en común y es que el artista y la obra de arte, aunque

inicialmente ésta última dependa en todo de él, no sólo son distintos el uno del otro, sino que llega un momento en que se separan entre sí. El cordón umbilical se corta con el nacimiento de la obra de arte. El artista puede alejarse o morir, pero eso no cambia en nada la existencia independiente de la obra de arte. Mientras el artista viva y guarde su obra, puede retocarla más tarde, si así lo quiere, o mejorarla e incluso transformarla. Este mismo juego de imágenes se aplica a la relación entre Dios y el mundo. «Al comienzo» Dios ha creado al mundo y al ser humano. En cierta forma los ha creado fuera de sí, en un mundo distinto al suyo «de allá arriba». El ser humano, producto de la creación, va por su camino, en su mundo propio «de abajo», pero continúa siendo observado con mucha precisión desde el mundo «de arriba». El Dios-en-el-cielo tiene que constatar con pena que el ser humano, como un segundo Pinocho, hace mal uso de la libertad que él le ha regalado y que no hace lo que su creador esperaba de él. Los únicos medios que Dios tiene a mano todavía para mejorar de alguna manera este producto descontrolado de su creación, son las amenazas y los castigos. Tampoco puede obligarlo por la fuerza, puesto que ya le regaló su libertad con todas las consecuencias que esto implica. En cambio, en el cosmos que no goza de esa libertad, puede mejorar lo que quiera. Aquí comienza el dominio del milagro y de oraciones eficaces.

¿Puede el pensamiento teónimo utilizar este lenguaje figurado de creador y creación para explicar la relación entre Dios y el cosmos? Por cierto que puede hacerlo, pero en ese caso, la figura de la creación aparecería introduciendo fundamentalmente la idea de separación entre ambos, asignándole a cada uno su propio mundo, en clara contradicción con el lenguaje de la teonomía. Pero no es así. Pues hay formas de creación artísticas en las que, aunque el artista y obra de arte sean diferentes, sin embargo la obra permanece unida al artista y le pertenece tan de adentro que cuando termina la actividad artística, termina también la obra de arte. Es lo que sucede en la danza, en la improvisación al órgano, en el canto. Ninguno de ellos tienen una existencia independiente. En el momento en que la bailarina o el cantor terminan con su obra creadora, la obra de arte igualmente termina. Lo mismo sucede con algo tan cotidiano como el habla. Mi habla también merece el nombre de creación, pues expresa en ondas sonoras aquello que vivía en mí de manera informe, y de ese modo revela mi ser, sin lo cual yo seguiría estando oculto para los demás. Mi habla es una forma de autorevelación mediante la materia. A eso se debe el nombre de creación. Y aunque ésta nunca pueda subsistir de manera independiente, como una escultura o un cuadro, tampoco se acaba conmigo. Ella es sólo una expresión instantánea

y limitada de mi ser. Y éste supera infinitamente cada palabra en la que se expresa, porque cada una de ellas no es sino una de las innumerables expresiones posibles de mi ser y deja siempre sin expresar una infinidad de cosas. Mis cosas no son, pues, ni de lejos, idénticas con mi ser y nunca lo van a agotar, porque sigo siendo inagotable.

En el mismo sentido, el cosmos es la autoexpresión limitada del ser inagotable de Dios. Todas las energías cósmicas y todos los procesos vitales no son productos que hayan sido llamados a la existencia para persistir hasta que Dios vuelva a destruirlos. No, sino que son la firma sorprendentemente actual, la visibilización desconcertante y continua de aquel misterio que supera nuestro conocimiento. Dios muestra su rostro en la figura de un universo en continua gestación, culminando en el proceso humano. A la luz de la teonomía, Dios aparece como el fundamento del ser humano y del cosmos, la profundidad espiritual de toda la realidad.

Entendida así, la teonomía sorteja dos escollos: por un lado evita el panteísmo, al acentuar la absoluta transcendencia del creador; por otro, descarta una manera de representar la actividad creadora de Dios que recuerda la actividad del escultor o del pintor, pagando de este modo un tributo a la división de la realidad en dos mundos. Esta representación de la creación también elimina la antigua tensión entre la doctrina de la creación y la teoría de la evolución.

Creación y evolución

El europeo moderno suscribe sin problemas la teoría de la evolución, no así el estadounidense, donde lo hace sólo la mitad de los ciudadanos, mientras la otra mitad ¿defiende la de la creación? ¿es creacionista? Estos últimos piensan que para salvar la acción de Dios de la ruina, deben negar la evolución. Creación y evolución son para ellos como el agua y el fuego. Se atienen al primer relato de la Biblia sobre la creación, como si ésta hubiera estado lista, incluyendo a los fósiles, en el momento del estallido original o a lo más en los seis días siguientes. En cambio, para los cristianos que piensan en forma teónoma, creación y evolución constituyen un solo proceso, sólo que mirado desde dos puntos de vista distintos. Con la creación se subraya el proceso de la autorevelación de Dios que toma forma en el cosmos y con la evolución se mira solamente el desarrollo del cosmos a lo largo de inmensos períodos geológicos, dejando de lado el aspecto religioso. A sus ojos, la creación es un proceso inimaginablemente lento, resultado de miles de millones de progresos diminutos que van conduciendo progresivamente a niveles cada vez más ricos y al mismo tiempo a otras tantas fases de la autorevelación

del milagro original. Cuando aún no había vida, sino sólo energías, radiaciones, ondas, luz, electromagnetismo, fuerza de gravedad, la maravilla original se revelaba menos claramente que después de haberse originado la vida y en la primera fase, las formas de vida eran menos maravillosas que en las posteriores, cuando la vida se desarrollaba en una inimaginable multiplicidad de formas, y todavía menos maravillosa que cuando aún no había seres humanos, antes de la aparición de la especie. Al construir el nombre de «Dios» para designar a esta realidad santa, comenzamos a pensar en que se trataba de alguien junto a otro, cuando en realidad estábamos hablando de un milagro inconcebible que nos dejaba sin aliento y para el que no existen imágenes ni palabras apropiadas.

Esta forma teónoma de mirar las cosas allana el camino para mantener el nexo con lo santo - porque revela el misterio original de todo lo que sin cesar nos sale al encuentro. Por ello las palabras «amar a Dios con todo nuestro corazón» que nos dicen la Tora y el Nuevo Testamento, dejan de sonar como irreales. Pues en todas partes oímos y vemos chispas y rayos de su hermosura y riqueza en formas y figuras y percibimos su genialidad inagotable; en síntesis, su milagro. La naturaleza es un álbum siempre nuevo, lleno de imágenes suyas. Quien se vuelve consciente de ello no necesita más pruebas ni argumentos para la existencia de Dios: en todas partes se encuentra con el milagro divino. Y usa este nombre sólo con temor reverencial. Este temor reverencial se extiende simultáneamente a la naturaleza entera y principalmente a todo lo que vive. Si el creyente se preocupa de la contaminación ambiental, del efecto de invernadero, de la lluvia ácida, de la muerte de los árboles, de la disminución de la biodiversidad, del derretimiento de los glaciares y de los hielos polares, del aumento del agujero de ozono, del avance de los desiertos, de la deforestación, lo hace no sólo por la amenaza que todo esto representa para su salud y calidad de vida. Pero más importante que todo ello es que la naturaleza es la revelación encantada del milagro original divino. Por eso es que hay que tratarla con respeto y no llegar nunca a violentarla.

El creyente teónomo no tiene dificultad alguna ante el primer artículo del Credo heterónimo: creo en Dios, creador del cielo y de la tierra. Por el contrario, esta fórmula le trae a la conciencia la profundidad de la realidad a la que cada persona pertenece. Sin embargo, en ella se oculta el peligro de evocar representaciones como las que se encuentran en el techo de la Capilla Sixtina, que como obra de arte pueden ser geniales, pero con sus formas y colores son la heteronomía misma.

Un Tú que me desborda

Pero, si en la forma teónoma de ver las cosas Dios es la última interioridad y profundidad espiritual del universo, ¿es posible seguir hablando de Alguien, es decir, de Dios como persona, tal como lo enseña la tradición con toda claridad? ¿O ese nombre apunta sólo a un Algo poderoso, a aquella fuerza fatal anónima antes ya mencionada, a la que es imposible dirigirle la palabra, que no nos oye ni responde, con la que uno no se puede encontrar personalmente, algo así como el alma de un gran cuerpo cósmico, como lo vio la escuela de la Estoa? El hombre y la mujer que viven en la cultura de la modernidad se inclinan a pensar así. ¿Hace lo mismo la teonomía? ¿Cree ella en la representación de una superpotencia cósmica que no se preocupa de nosotros y de la que no nos llega ninguna ternura, a la que el yo no puede orar, a la que no se le puede llamar Padre, ni Salvador, ni Bondadoso, ni Amante? ¿No nos lleva derecho a este punto nebuloso y frío el axioma básico de la teonomía? Más de alguno puede inclinarse a pensar así. Según esto, el Dios teónomo no sería un Dios de los seres humanos a quien podríamos acudir con nuestras quejas y miedos, con protestas y pedidos, y por tanto, tampoco sería el Dios de la Biblia, sino sólo una idea filosófica sin cabida en el mundo cotidiano.

Detrás de esta crítica se oculta la opinión de que sólo un Dios pensado heterónomamente puede ser el Dios de Jesús y de la tradición cristiana y que sólo esta imagen de Dios hace posible una oración verdadera y una intimidad mística. Pero esto es un error, porque orar es el encuentro más o menos consciente con el tú divino. Y determinar cómo deba configurarse este encuentro, o cómo se lleva a cabo, con ayuda de qué palabras e imágenes, es secundario. Podemos hacerlo igual con las heterónomas y con las teónomas, ya que las imágenes y las palabras tienen sólo la función de muletas, y su utilidad desaparece en el momento en que llegamos a donde queremos. Al rezar no se corre el peligro de querer apoderarse de Dios, que es tan corriente en el pensamiento o el habla teológicos. Quien ora, pretende encontrarse con Dios y no tanto comprenderlo. Por ello el lenguaje de la oración es semejante al de los enamorados, donde las palabras encarnan relaciones y sentimientos, sin ningún otro contenido, como es lo habitual en el lenguaje cotidiano. O sea, la teonomía recorre exactamente el mismo camino que la heteronomía para encontrarse con la maravilla divina.

Pero apenas uno deja de hablar desde el interior de este encuentro y habla desde afuera y sobre él, apenas el tú se vuelve un él, un objeto del pensamiento y pasa de la segunda a la tercera

persona, los conceptos se vuelven importantes. Porque sirven para captar de alguna manera lo inconcebible y encerrarlo en conceptos. Sin ello el encuentro no se podría comunicar, ni tampoco la realidad que ha sido palpada en él. Uno ni siquiera podría comunicárselo a sí mismo. Y es aquí donde el lenguaje cumple realmente un papel. Para los creyentes de la modernidad, la mayoría de las formas tradicionales usadas para describir el encuentro con lo divino han dejado de ser comprensibles. No porque utilicen el lenguaje bíblico, sino porque proyectan el portento original hacia un mundo ubicado allá arriba o allá afuera. La teonomía no se diferencia de la tradición por querer salir del paso sin un lenguaje figurado. Hablar de Dios en lo más profundo de la realidad es, en efecto, hablar en una forma muy figurada, semejante a hablar de Dios-en-las-alturas, porque es imposible prescindir de las figuras. Sólo que la teonomía tiene que cuidar de no asignarle a su Dios un lugar fuera de la realidad cósmica. Dios está en su profundidad, y se lo puede encontrar sólo en ella. No existe ningún camino hacia Dios que no pase por el cosmos. En el pensamiento teonómico no hay nada que impida dirigirse a Dios o hablarle a él y de él como un tú. De todas maneras en la teonomía, ¿cabe todavía hablar de Dios como de una persona?

Primero tendríamos que preguntarnos lo que indica en este caso la palabra persona. Es una palabra que se ha encontrado aquí abajo para decir algo importante sobre arriba, pero al mismo tiempo proyecta hacia arriba muchas cosas que allí no tienen lugar. Quiéralo o no, la palabra persona sin notarlo es portadora del concepto de individuo, pues eso es lo que son las personas para nosotros. Persona e individuo son como mellizos siameses. Se separan sólo cuando se les da un significado filosófico, abstracto y aséptico. Pero en lo cotidiano, están siempre coloreados por nuestra experiencia humana que siempre vincula a la persona con el concepto de individuo. Por eso podemos decir, Dios no es persona, porque no es individuo. Pues éste incluye una limitación, y por tanto una separación, una línea fronteriza. Y todo eso contradice al monoteísmo auténtico. Pues en él, Dios es «siempre mayor» y desborda toda separación conceptual. Los escultores y pintores deberían cuidarse de pintar a Dios porque necesariamente sus figuras van a achicar la maravilla santa, la van a reducir a algo sin peligro ni importancia, a un no-Dios. Israel y el Islam tienen razón al no querer saber para nada de ese tipo de representaciones en formas y colores.

La esencia de Dios es el amor

Pero al mismo tiempo la palabra puede entenderse como un núcleo de conocimiento y amor, y por ello como un tú, frente al

cual nosotros también somos un tú. La representación teónoma de la esencia de Dios como un amor del que brota todo el amor es, pues, concordante. Aunque el amor pareciera ser el prototipo de una fuerza, y por tanto no ser utilizable para una persona, sin embargo es claro que el amor ama, y que él conoce, en el sentido bíblico de la palabra conocer, que incluye el amor. Nos trata de tú y es tú para nosotros. En la perspectiva teónoma, el nombre de Dios indica un tú que sólo ama, uno que no es descriptible y al que sólo cabe decirle sí en su trascendencia. Un tú amante que no tiene nada de frío ni distante. Con un rostro intensamente humano. De ahí la tendencia a pasar de la representación de este tú al de una persona. Si decimos que Dios es «personal», tal vez podremos reconciliar de alguna manera tradición y modernidad, pensando en el amor que nos conoce y que nos dice tú y quiere expresarse y encarnarse cada vez más en nosotros. «Personal», más que «persona», para cerrarle el paso a la tonalidad de «individuo» que se insinúa siempre subrepticamente.

Si a la teonomía se le pregunta por la esencia del misterio original, responde con la palabra amor, como ya hemos dicho. Pero este concepto también pertenece al lenguaje figurado. Porque todo lo que se diga sobre lo invisible proviene de lo visible y todo lo de arriba, proviene de lo de abajo y debe entenderse de manera figurada. Cuando la teonomía apunta a la maravilla original con la palabra amor, simultáneamente dice muchas cosas, demasiadas para analizarlas aquí. Pero, en todo caso dice que este ser incluye conocimiento y afecto, y allí ya aparece un rostro, un tú que nos conoce y que se inclina hacia nosotros. Pero al mismo tiempo, con este nombre enseña la dirección por la que va la evolución cósmica, es decir la de una configuración cada vez más intensa del amor. Amor que se revela aún en la materia que todavía no vive, como búsqueda de vinculación y como construcción de unidades cada vez más grandes y complejas. Todo esto se revela más claramente en la sorprendente complejidad de la vida vegetal, en la que cada célula se vincula con todas las demás y todavía más claras se vuelven las arremetidas del amor en el nivel animal de la evolución cósmica: en la formación de parejas y en el cuidado por los hijos, como etapa previa de lo que entre los seres humanos va a recibir el rico nombre del amor que brota de ellos.

Amor es también la dirección que debe tomar la humanidad como punta de lanza de la evolución cósmica. Quien llama amor a la fuerza motriz de la evolución, concede que el desarrollo ulterior del ser humano consiste en ir saliendo cada vez más libremente de sí mismo para volverse hacia los demás seres humanos. Teilhard de Chardin llama a esto: *descentrarse*, abandonarse a sí mismo como

centro. En un mundo todavía injusto, esto exige un compromiso constante por la justicia y por la liberación política, social, económica y cultural. Pues habría que ser ciego para no ver cuán imperfecto es todavía el mundo y hasta qué punto vive en dolores de parto. Una de las muestras más claras de ello es la injusticia social dominante. *Descentrarse* significa también comprometerse con la propia liberación interior. El amor como tarea humana supone el proyecto de una ética que no continúe describiendo una fase superada del desarrollo, por ejemplo, en cuanto no establezca una dependencia entre la ética sexual y una ley natural que ha sido derivada de un estadio todavía animal de la evolución. La norma ética más elevada de una ética cristiana a la altura de los tiempos es el amor y no la naturaleza.

El peligro oculto del inevitable lenguaje figurado

Al hablar de Dios como amor original que todo lo desborda y que se ha ido revelando de una manera cada vez más clara a lo largo de la historia, el lenguaje de la teonomía evita el peligro que amenaza siempre cuando la tradición habla de Dios. Es decir, el de tomar el lenguaje figurado como lenguaje descriptivo. El lenguaje figurado es el único con el que podemos hablar de Dios. Pero precisamente su carácter de figurado predispone a tomar la figura por lo significado, el dedo que apunta por la cosa apuntada.

Por ejemplo: en lenguaje figurado decimos Dios es nuestro padre, podemos llamarlo así pues Jesús expresa su visión de Dios de la manera más personal. Pero ¿debemos colegir de ello que Dios nos va a cuidar de caídas o de amenazas de violencia por parte de otros seres humanos, o que nos va a consolar de la pena en el duelo, que es lo que haría un padre con sus hijos? Y la palabra de la genealogía o parentesco con Dios («somos de su género», Hechos 17,28) ¿se está refiriendo a ello o a una relación psicológica? En una palabra, ¿qué es lo que nos enseña la figura del «padre» sobre el misterio divino en su relación con nosotros? Además, la palabra padre tiene un significado distinto para un adulto y para un niño. Y para un oriental del tiempo de Jesús es algo muy distinto que para un occidental del siglo XXI, mucho más que la autoridad que los hijos e hijas adultas deberían acatar. ¿Querría decir esto que el hombre adulto Jesús de Nazaret miraba a Dios de abajo hacia arriba como un niño de jardín infantil? Su palabra *Abba* podría dar esta impresión. A menudo se dice que en el idioma arameo esta palabra pertenece al vocabulario de los niños. Pero en la intimidad de la confianza también pertenece al lenguaje de los adultos. Cuando Jesús habla sobre Dios, da la impresión de que nuestra relación con El es semejante a la que tenemos con nuestro padre carnal.

Así sucede, por ejemplo, cuando en Lucas 11,12 se plantea que un padre no le va a dar un escorpión a su hijito que le pide un huevo, como fundamento de la confianza en la oración de petición. Pero la interpretación no es tan sencilla. La figura del padre aplicada a Dios está lejos de cubrir lo que cubre en el caso del padre carnal, considerado en ese entonces como el ideal de padre. En la teología, que en este punto se puso a la escuela de la mística, vale como un principio sagrado que todo lo que afirmamos de Dios debe ser simultáneamente negado. Y que aquello que se afirma y al mismo tiempo se niega, debe ser ampliado hasta el infinito. Pues las manitas de nuestros conceptos son demasiado pequeñas para poder abarcar la grandeza de lo que llamamos Dios. Captan algo, y eso es lo que afirmamos correctamente. Pero luego agregan cualquier cantidad de hechuras humanas que no corresponden a Dios, de tal manera que a continuación debemos negar lo que acabamos de afirmar. Dios es (como) un padre, y sin embargo no es un padre.

No todo lo que vale de un padre, vale también para Dios. Ni siquiera el amor de un padre. El amor de Dios es distinto, porque Dios es totalmente distinto y, por tanto, inconcebible. Decirle padre a Dios no significa nada respecto a lo que El es o hace o debería dejar de hacer. En cambio dice todo sobre la actitud que deberíamos y podríamos tomar frente a este misterio, una actitud de confianza total, de entrega y de obediencia, por muy odioso que sea lo que nos sobrevenga.

El Dios verdadero es indecible

La mayoría de las veces uno se olvida que padre es sólo una de las figuras que emplea la tradición para nombrar a Dios. Si todas ellas fueran igualmente verdaderas y valederas, estaríamos en medio de una locura psicológica. Pues él también es vengador, novio, esposo, rey, maestro... Esta misma multiplicidad y sus contradicciones, semejantes a las que existen entre vengador y novio, o entre juez y esposo, hacen que cada figura sea negada por la siguiente, de tal manera que ninguna posee la clave para entrar en el misterio divino. Cuanto más claras y coloreadas sean las representaciones y cuanto más intensamente conmuevan los sentimientos, tanto más amenazarán con alejarnos del verdadero Dios, el cual es inconcebible. Profundidad y amor también son figuras que hay que tomar como tales, pero ese lenguaje no deja tanto espacio a la fantasía plástica.

Por eso, debemos mantenernos conscientes de que las palabras no son sino dedos que señalan algo completamente distinto. El habla teónoma sobre Dios tampoco merece que se la llame mistificación, esto es, un galimatías donde nada llega a ser preciso. Quien habla

así sin duda piensa que habría que hablar de Dios y del cosmos en forma tan neutral y limpia como un vendedor que ofrece su producto. Hablar de Dios de alguna manera es como hablar de vinos. ¿Acaso se transmite el sabor y las propiedades de un vino cuando se da a conocer exactamente su grado alcohólico, su proporción de azúcar, el origen de su cepa, la viña, la fecha y el lugar donde fue embotellado y otras cosas por el estilo? Los catadores de vinos hablan de una manera muy distinta. Se podría llamar galimatías a su forma de hablar, porque es inadecuada respecto a los objetivos y al espíritu de un químico o un botánico. Cuanto más preciso sea el lenguaje sobre lo indecible, tanto más se deformará la realidad. Este peligro aumenta especialmente en el lenguaje heterónimo. En él, uno se aferra al lenguaje figurado como si fuera una copia fiel de la realidad. Pero lo mejor sería abandonarlo y entregarse a Dios.

El peligro de fallar el encuentro real con Dios también amenaza cuando se cumplen rituales. Por una parte los necesitamos. Porque corresponden a nuestra naturaleza espiritual y material. Pero pueden actuar como sustitutos y alimentar la ilusión de haber buscado y encontrado a Dios por el sólo hecho de observar muy exactamente las reglas del juego ritual.

El mismo peligro se esconde en la recitación y más todavía la cháchara de oraciones, cuando se piensa que uno se acerca más a Dios con ellas que con lo que puede ser una actitud fundamental de agradecimiento, admiración y temor reverencial, aunque sea sin palabras. La costumbre antigua de la oración antes de las comidas sufría tanto de este fallo que dejó de existir en razón de sus propias debilidades.

Esto trae consecuencias para la educación religiosa. Los primeros pasos de ésta no deberían consistir en enseñarles a los niños chicos la señal de la cruz y el Dios te salve María u otras oraciones tradicionales. Más bien se debería estimular y desarrollar su capacidad innata de admiración y agradecimiento y luego enseñarles el respeto y reverencia ante los seres humanos y las cosas. El niño debería aprender que todo es santo, que todo es manifestación de una profundidad divina.

Quien no ha aprendido a admirarse y a ser agradecido (lo que es más que decir gracias) no ha aprendido a orar.

El mismo Dios que el de Israel y de Jesús

La teonomía se expone a un reproche por hablar de un modo tan distinto a como lo hace la tradición heterónoma: estaría abandonando al Dios de la Biblia por el Dios de los filósofos.

Este reproche no tiene sentido. A lo sumo, los filósofos pueden llegar a confirmar o barruntar un fundamento último de todas las cosas, o un alma del mundo, o un principio de evolución, o un motor inmóvil o un Uno de donde procede el universo. Pero ningún fundamento último, alma del mundo, hado ni motor inmóvil otorga a la filosofía el derecho a confirmar o sólo a sospechar que este Último podría ser un tú, que nos dice tú a nosotros y le importa cada individuo humano y la humanidad en su conjunto. Es esto precisamente lo que confiesa el cristiano teónomo con no menor persuasión ni menos expresamente que el heterónomo. Se atreve a ello, porque estuvo en la escuela de Jesús, quien, como piedra clave de la tradición judía, tuvo la vivencia del último misterio como una voz que nos dice tú a nosotros, como un amor que se vuelca personalmente a cada uno, con un llamado a la entrega. La diferencia entre el Dios de la tradición creyente y el de los filósofos, no está tanto en que la tradición se dirige a Dios como Padre, Señor, Rey, Juez, Novio, y el filósofo no, sino en que, al revés del creyente, el filósofo no le reza al misterio originante, sino sólo reflexiona sobre él y trata de entenderlo de alguna manera.

La palabra «plegaria» significa súplica o petición, como la latina «precaria» de la que procede, y está emparentada con «preces», término que hasta hace poco utilizaba la iglesia para llamar a las rogativas solemnes que se realizaban en tiempos de calamidades públicas. Pero la forma primitiva de la oración es esencialmente la adoración, no la petición. Adoración no es solamente el superlativo de una veneración admiradora, sino sobre todo entrega, y ésta última expresa el reconocimiento real de la trascendencia. Al misterio original le reconoce el derecho ilimitado de hacer de nosotros cualquier cosa, buena o mala. Su sitio de privilegio se lo debe a la forma teónoma de hablar de Dios como de un amor trascendente, que quiere expresarse de manera cada vez más rica y completa en y por nosotros, y por ello nos impulsa a entregarnos a su movimiento.

En ese momento deja de ser importante si se indica a Dios con un él, ella o ello. Porque el punto de gravedad de nuestra relación con el prodigio original está en la entrega, y aquella figura es la que mejor nos conduce a una actitud de entrega y amor total. Esa es exactamente la actitud que significa la palabra árabe *islam*. Por cierto que el sentimiento de representarse a Dios como nuestro padre es más cómodo y liberador, al menos mientras no se haya tenido experiencias demasiado tristes con el propio padre. Sin embargo esta representación genera el peligro de distanciarse de él o de prescindir de él cuando frustra profundamente nuestras expectativas - que a menudo son iguales a nuestras exigencias, por cuanto no interviene

salvándonos en tiempos de miseria, o no aparece consolando, como seguramente lo haría un padre cercano y alerta. Justamente, la representación teónoma de Dios previene de este peligro.

La segunda forma original de la oración es la acción de gracias que resulta del conocimiento de que todo lo recibimos del misterio original, incluso nuestro propio ser. El pedir viene en tercer lugar. En el capítulo 18 volveremos a las difíciles preguntas que surgen en el contexto de la oración de petición, principalmente en su representación heterónoma.

De acuerdo con la tradición creyente

Espero que lo dicho anteriormente haya mostrado que, a pesar de lo que parecía al comienzo, la forma teónoma de hablar sobre lo indecible está completamente de acuerdo con la predicación cristiana. Esta no se contenta con confesar la existencia de un Ser Supremo personal y creador, llamado Dios. Una confesión de este tipo no sería más que un deísmo. El mensaje cristiano se edifica sobre las experiencias de Israel y principalmente de Jesús de Nazaret en sus encuentros con el milagro original de Dios. Y estas experiencias dicen que desde el comienzo, Dios ha tenido en vista a los seres humanos y quiere su perfección y los atrae, mucho antes de que ellos vengán hacia él, y que él es el Dios de su salvación. Salvación significa el cumplimiento de las necesidades humanas más profundas. Si la teonomía confiesa que lo esencial de la evolución que hace brotar todas las cosas es el amor que nos dice tú a nosotros, y que éste es el ardor del que vivimos, ¿qué nos estaría faltando de lo que se nos anuncia en la Sagrada Escritura y la tradición como la buena nueva sobre Dios?

Es cierto que la representación de Dios propia de la teonomía, por muy bíblica que sea, como lo atestigua la palabra de 1 Jn «Dios es (el) amor», debe despertar preguntas críticas. ¿Cómo puede Dios ser el amor, cómo puede amar sin límites a la humanidad y querer su perfección, si ve el sufrimiento que desgarrar a la humanidad, sin que parezca hacer nada por prevenirlo o sanarlo? Por mucho que la mayor parte de todo eso corra por cuenta de la mala voluntad humana y de sus fallos y errores evitables, sin embargo, ¿qué pasa con la marea de dolor del que no se puede culpar al ser humano, como las catástrofes naturales y todo tipo de enfermedades? ¿Y con la muerte? ¿Y con lo que más agita el entendimiento: la pregunta de dónde viene la mala voluntad y todo el mal en el cosmos, si todo es la revelación de un amor y una bondad perfecta? La teonomía no tiene una respuesta para esta pregunta, pero tampoco la tiene la heteronomía.

La piedra angular de la doctrina de nuestra fe

Jesucristo, ¿hombre y Dios en uno solo?

Quien desde niño haya respondido a esta pregunta con un: «pero, así es, por supuesto», y tampoco tenga ningún problema en llamar «Madre de Dios» a la madre de Jesús, se extrañará y hasta irritará al ver puesta esta fórmula del Credo, entre signos de interrogación. ¿Quiere decir que Jesús ya no es de veras Dios para los creyentes de la modernidad? Si es así, ¿no merecen el nombre de creyentes! ¡Esta confesión de fe es la piedra angular de nuestra doctrina de la fe! El Concilio de Calcedonia definió solemnemente en el año 451, que en la única persona de Jesús de Nazaret hay dos naturalezas unidas: una divina y una humana, sin mezcla ni separación entre ambas. Desde entonces, esta confesión es considerada como prueba decisiva de la pertenencia a la gran comunidad cristiana. ¿Puede entonces un cristiano, dejar de lado esta confesión y continuar sintiéndose honradamente un miembro auténtico de esta comunidad? Por muy extraño que esto pueda ser, la respuesta es afirmativa: puede hacerlo porque lo uno no contradice lo otro. Pero sólo se lo podrá ver y afirmar si se acepta examinar sin prejuicios el origen, el desarrollo y el alcance de esta fórmula de fe.

¿Piedra angular de nuestra confesión de fe?

Y hablando de piedra angular. ¿Qué sería lo que para nosotros tendría el valor de piedra angular de nuestra fe como cristianos? Precisamente aquel mensaje de salvación existencial que los discí-

pulos de Jesús en su encuentro con este auténtico judío han «visto», experimentado y luego anunciado.

Ser cristiano es asumir una actitud vital de fe en aquel hombre de Nazaret, que evidentemente fue mucho más que sólo un hombre de Nazaret o sólo un sanador milagroso, pues según todo lo que parece, fue el Mesías de Dios, largo tiempo esperado. Ser cristiano no es adherir a una doctrina de sabiduría o a una filosofía. Lo que una fe como ésta puede significar, es algo como lo que uno podría sospechar cuando observa la reverencia con que un musulmán trata a Mahoma. Una fe todavía más profunda en Jesús-Mesías, es la que después de su muerte reunió a aquéllos que creyeron en él, en una comunidad muy especial llamada iglesia. Por eso es que desde entonces, el criterio de pertenencia a esta iglesia es la relación con ese Jesús. Lo decisivo no son los títulos que se le atribuyen, sino la sinceridad y profundidad con que lo veneramos. Los títulos son solo una expresión de eso. Y, como todo lo que se expresa en palabras, están adornados y determinados por la psicología particular del que confiesa su fe y por las condiciones que ofrece el entorno cultural y temporal al que éste pertenece.

Hoy dependemos totalmente del testimonio de los discípulos en todo lo que ellos admiraron en Jesús, porque lo vieron con sus propios ojos. Además, estos testimonios son de segunda mano y están a una distancia de casi dos mil años de nosotros. De suyo esto no es tan desventajoso. En la misma situación está la historia de los emperadores romanos y nuestra certidumbre respecto a lo que sucedió en esos tiempos no disminuye. Pero en este caso, se trata de hechos que han sucedido en el mundo y por tanto, son históricos.

La excepción son las apoteosis de algunos emperadores, su entrada al panteón divino después de su muerte. Como hombres modernos, entendemos que éstos ya no son hechos, sino interpretación y honra mitológica de quienes los rodeaban y habían sido sus beneficiarios. En una cultura que pensaba en términos mitológicos, las bondades de un gobierno bastaban para confirmar la certidumbre de que los emperadores habían bajado del panteón divino hacia la tierra y volverían después de la muerte a su morada propia. Ahí es donde nos comienza a apretar el zapato. ¿No podría tratarse de una interpretación semejante e igualmente dependiente de la época la afirmación de que Jesús de Nazaret es un ser divino que desciende del cielo al pueblo de Belén, cerca de 750 años después de la fundación de Roma y que pasados unos 33 años, subió nuevamente a los cielos desde una colina cerca de Betania?

Por cierto que lo problemático no está en la afirmación de su naturaleza humana, ni en la afirmación del impacto extraordinario

que produjo sobre un gran número de sus contemporáneos y que sigue produciendo sobre muchos otros. El problema está en la confesión de que ese «hombre verdadero» era al mismo tiempo «verdadero Dios» y en su aparición en la tierra en forma humana.

Origen de esta confesión

¿Dónde encuentra su fundamento aquella confesión de fe en la divinidad de Jesús que está enraizada en la tradición cristiana desde el Concilio de Nicea (en el año 325)? Porque no se apoya en los milagros de Jesús. Y los milagros que el Antiguo Testamento vincula con la venida de los profetas Elías y Eliseo no son menores que los que se cuentan sobre Jesús, pero no por ello fueron considerados dioses. Ni tampoco se consideró ni veneró nunca como a un dios hecho hombre a Apolonio de Tyana, el sanador milagroso pagano, contemporáneo de Jesús. Por otra parte, los milagros, en cuanto intervenciones de un poder divino en los acontecimientos humanos, suponen una manera heterónoma de pensar el mundo, en la cual la idea de leyes naturales inmutables no cumple ninguna función. Para el hombre moderno, lo que burla las leyes naturales es considerado como algo mitológico. Y la mitología ya se agotó.

Una vez que los milagros son rechazados como argumentos o pruebas de la divinidad de Jesús, podemos continuar preguntándonos. Si nos remontamos a las fuentes más cercanas de la actividad y trágico fin de Jesús, lo primero que nos llama la atención es que él nunca se tuvo por un ser divino, ni mucho menos por la „segunda persona de la Santísima Trinidad«. Más aún, podemos observar que la confesión de su divinidad aparece sólo 60 o 70 años después de su muerte, pero nunca durante su vida. Es probable que se trate de una interpretación de la comunidad eclesiástica de fines del primer siglo, teniendo en cuenta que ésta no era la misma de los primeros años.

No debemos olvidar que el año 70 después de Cristo los romanos devastaron completamente la ciudad de Jerusalén, y su ruina trajo consigo el fin de la comunidad judeocristiana local, la que había jugado un papel importante en la gran iglesia. Al mismo tiempo, eran menos los nuevos miembros provenientes de la cultura judía, al paso que la comunidad cristiana había crecido de golpe, pues los no judíos habían comenzado a llegar a ella ya en la mitad del primer siglo.

El carácter judío de la iglesia y de su anuncio se fue perdiendo cada vez más con la extinción progresiva de la primera generación de cristianos que eran casi todos judíos. Mientras tanto iban ganando lugar las representaciones y expectativas de los neófitos provenientes del paganismo helénico, lo cual tuvo consecuencias muy significativas. En la cultura judía tardía, donde se acentuaba la trascendencia

absoluta e infinita de Yahvé no había lugar para un dios-hombre, a lo más para un „hijo de Dios« metafórico, y naturalmente también lo había para un Servidor de Dios, un Cordero de Dios, un Ungido de Dios. La iglesia de los primeros siglos utilizó este lenguaje figurado como otro de los tantos ensayos para encontrar una expresión adecuada que relevara el aura divina de la figura humana salvífica que era Jesús. A estos judíos convencidos nunca se les ocurrió llamar Dios a Jesús, ya que este nombre pertenecía exclusivamente a Yahvé. Con la afluencia de quienes provenían del paganismo esto se fue modificando progresivamente.

En la cultura pagana había espacio de sobra para semidioses humanos y la distancia entre éstos y los dioses del panteón helenístico, representados y pensados también como humanos, era bastante poco significativa. La iglesia siempre piensa y habla necesariamente en el marco global de la cultura a la que pertenece, pues está compuesta por hombres que encarnan esa misma cultura. A través de una fórmula gramatical sencilla, podemos ver la diferencia que existe entre la representación de Dios que se hace un judío y la de un pagano. Para un judío, „Dios« era siempre sujeto, en cambio para un pagano, „Dios« era siempre el predicado. Y éste, podía acompañar a muchos sujetos. Decir que Jesús era Dios, era poner a „Dios« como predicado del sujeto Jesús, lo que era impensable para un judío. Sólo de Yahvé se habría podido decir que era Dios, pues sólo en este caso el sujeto „Dios« podía ser también predicado, dado que ambos son idénticos y por tanto intercambiables. Sin embargo para un pagano convertido, no era de ningún modo impensable poner a „Dios« como predicado del sujeto Jesús, ya que en el mundo helenístico, „Dios« no significaba el „Creador del cielo y de la tierra«, sino un habitante del mundo superior, que estaba caracterizado por los atributos de poder, juventud eterna e inmortalidad. (La *Ilíada*, que puede considerarse como la Biblia de la antigüedad clásica, llamaba a los dioses sencillamente *Jos* inmortales» y les atribuía la facultad de mezclarse libre y soberanamente en los asuntos humanos, interfiriendo en ellos y administrándolos).

Todo esto se adecuaba maravillosamente con la honra que se le daba a Jesús. Había héroes como Hércules, el vencedor del monstruo, o Esculapio, el sanador, que eran venerados como dioses e incluso hombres, como el emperador Augusto, que en el imperio romano eran contados entre los dioses. Por todo ello, alguien que entraba a la iglesia viniendo del paganismo no tenía ningún problema en reconocer y honrar como dios al vencedor del mal y al salvador y sanador. Este, se había hecho merecedor de este título cien veces más que todos los héroes y dioses del panteón helenístico.

Esa manera de hablar sobre Jesús habría extrañado y hasta irritado a Pablo y a los sinópticos que vinieron después de él. Llamar „Dios« a Jesús debió haberles sonado como una temeridad y hasta una blasfemia. Porque sólo Yahvé era Dios y sólo a él había que llamarlo así, a nadie más. Esta convicción excluía claramente la manera de hablar de los paganos convertidos en la primera mitad del siglo I. Por lo demás, ellos eran los recién llegados y no deberían presumir de saber más que los antiguos dueños de casa en la iglesia, que eran los judíos convertidos.

Es cierto que en el judaísmo tardío -quizás por influencia helenística - había una tendencia a referirse a algunos atributos de Yahvé, como su sabiduría, su espíritu o su Lógos - que era su palabra y su pensamiento - como seres divinos pero dependientes de Yahvé, cercanos a él. Pero esto se debió sólo a la penetración victoriosa del elemento helenístico en la iglesia y al retroceso de la antigua tradición judía dominante: ambos fenómenos permitieron que se le llamara Dios a Jesús, primero en forma eventual y luego de manera más constante. Esto explica por qué la confesión de la divinidad de Jesús en el Nuevo Testamento no aparece antes de fines del siglo primero. Y aún entonces no es un fenómeno masivo ni dominante. Para el autor del cuarto evangelio, fechado en el cambio de siglo, el Padre continúa siendo siempre mayor que Jesús. Tampoco deja que Tomás se dirija al resucitado con las palabras „Señor y Dios® sin más, sino que les añade una pequeña restricción: „mi Señor y mi Dios». Estas palabras son el eco del título „Señor y Dios» con el que se debía saludar al emperador Domiciano en los años 90. Para los cristianos, el emperador no es el verdadero Dios, sino más bien Jesús. Esto justifica también la sospecha de que aquí - la palabra „Dios« - va teniendo el mismo sentido que el título reclamado por Domiciano para sí, y no el sentido judío.

En el primer cuarto del siglo II ya es corriente llamar Dios a Jesús. Las cartas de Ignacio de Antioquía no dejan ninguna duda al respecto. El administrador provincial de Bitinia, el conocido escritor Plinio el Joven, también atestigua lo mismo. En un interrogatorio judicial hecho a cristianos presos en el año 114, él oye que „cantan himnos en honor de Cristo, como a un Dios«. Para esos cristianos, nombrar a Cristo como Dios era una expresión de honor y devoción, pero no una frase teológica sobre su unidad esencial con el Padre, como fue establecido dos siglos más tarde en el Concilio de Nicea.

El problema de los dos dioses: Yahvé y Jesús

Tomó un tiempo para que, pese a su monoteísmo fuertemente afirmado, las implicaciones teológicas de una confesión que vene-

raba a Jesús como (un) Dios junto a Yahvé, se hicieran conscientes. En el antiguo Testamento, en las cartas auténticas de Pablo y en los evangelios que surgieron poco después, el título de Dios quedó estrictamente reservado para Yahvé.

¿Cómo se compaginaba con ello la costumbre piadosa de «cantarle himnos a Jesús como a un Dios»? Durante un siglo, nadie pareció incomodarse por ello. Se creía en Dios, se creía en Jesús y eso bastaba.

Recién en el siglo III la iglesia afirmó el pensamiento filosófico e hizo ensayos para armonizar teológicamente los dos títulos. Pero la falta de perspectiva histórica le impidió tomar conciencia de que estaba mezclando desordenadamente dos representaciones diferentes con sus respectivos sistemas lingüísticos. Sus filósofos no percibieron que la palabra «Dios» tenía dos contenidos muy diferentes, uno judío, el otro helenístico, y por eso, los ensayos de armonización estaban condenados al fracaso. En las palabras de la Escritura que se utilizaron en el siglo III para confesar la divinidad de Jesús se leía o escuchaba automáticamente el concepto de Dios del Antiguo Testamento. Los lectores y auditores de entonces no tenían otro Dios, pues los dioses de la antigüedad habían caído en desuso o habían sido degradados al rango de demonios. En consecuencia, les parecía que la esencia divina de Yahvé debía valer también para Jesús.

Pero ¿cómo era posible confesar a Jesús como Dios sin romper con la unicidad de Yahvé, acentuada en cada página de la Escritura? Un siglo duró la búsqueda de una solución aceptable y fue una obra de pensadores más que de orantes y confesantes. Porque estos últimos habían honrado a Jesús como Dios durante cien años, sin hacerse preguntas sobre el contenido de este título. Las indagaciones cristianas desembocaron en el año 325 en el Credo del Concilio de Nicea que dice: «(creo en) Jesucristo, hijo único de Dios, nacido desde siempre del Padre, Dios de Dios, Luz de luz, Dios verdadero del Dios verdadero, engendrado, no hecho, de una sola naturaleza con el Padre». Por cierto que estos textos anunciados tan solemnemente, carecían de todo fundamento en la experiencia. Porque ¿cómo podría aquella asamblea de teólogos tener conocimiento de la vida interior del misterio indecible que llamamos Dios? Pretendían apoyarse en palabras y fórmulas de la Escritura a las que miraban como palabras de Dios, caídas del cielo. Desgraciadamente, estas palabras parecían contradecirse, pues por una parte proclamaban que Yahvé era el Dios único, y por otra, aunque sólo raras veces, decían que Jesús era Dios. Pero, ¿no podría ser que Jesús fuera el mismísimo Yahvé bajado del cielo? Pero Dios no puede contradecirse. Entonces

el Concilio consideró que su doctrina sobre el nacimiento de Cristo desde el Padre, antes de todos los tiempos y sobre su unidad esencial con el Padre, eran una solución elegante para tal contradicción.

Así se lo pensaba, pero en realidad lo que hizo el Concilio en primer lugar, fue dar prueba de un finísimo conocimiento filosófico que fue utilizado para leer la Escritura, pero para nosotros ha llegado a ser insostenible. En ese momento se pretendió haber cortado un nudo gordiano. Pero en realidad fue un esfuerzo por resolver una contradicción que en realidad no existía. Por eso, la solución de Nicea trajo consigo su mina. Y ésta misma es la que hoy día hace crisis.

Hay que admirar la tozudez con que durante varios decenios, los teólogos de entonces trataron de reconciliar el monoteísmo judío con el politeísmo helenístico, y la genialidad que mostraron para encontrar soluciones. Pero la ciencia histórica moderna y la crítica bíblica han puesto en claro la relatividad de esos resultados. Todo ello nos obliga a buscar una nueva formulación que exprese la experiencia de fe de los primeros discípulos y de los que los siguieron, en el encuadre y bajo los presupuestos de la modernidad. Para ello se requiere (como se ha demostrado en capítulos anteriores) que superemos el esquema de dos mundos distintos, y que dejemos de lado aquellas formulaciones que, al hablar de Jesús, se basan en esa división, para reemplazarlas por otras nuevas pertenecientes a este mundo, si bien nacen de la misma experiencia de fe. Tan importante como eso es tener una forma distinta de leer la Escritura, sin considerarla como un libro de oráculos, sino como la decantación de ensayos tentativos de una comunidad que busca expresar razonablemente aquello que supera a las palabras.

La búsqueda de una forma de hablar adecuada a los tiempos

Para encontrar una forma de expresión adecuada para los tiempos, debemos examinar desde su origen la costumbre de llamar Dios a Jesús y de atribuirle una naturaleza y propiedades correspondientes. ¿Qué entendían los cristianos del comienzo del siglo II con ese título? Con él confesaban la trascendencia de Jesucristo, entendiéndola como una particularidad de todos los seres que en su tiempo eran venerados como dioses. Las palabras son como monedas: tienen un valor exactamente determinado por la sociedad que hace uso de ellas. Lo mismo pasa con la palabra Dios. Debemos recordar que los cristianos de fines del siglo I no conocieron a Jesús personalmente. Al llamarlo Dios, no lo hacían como resultado de un encuentro histórico con él, donde hubieran sentido de una manera impresionante que estaban delante del único, eterno, todopoderoso, deslumbrante,

tres veces santo Yahvé, el mismo que había visto Isaías en su visión vocacional. Lo único que hacían era darle un nombre adecuado para la época, que expresara la imagen que se habían formado del venerado Jesús.

¿Dónde habían obtenido esa imagen? En la predicación que se hacía sobre él, en la experiencia de una sanación existencial y en un nuevo nacimiento interior del que se habían hecho partícipes como fruto de su aceptación del mensaje. Por mucho que Jesús fuera hombre, según su modo de ver, no pertenecía a este mundo decepcionante, sino a otro mundo más alto, el divino. Al llamarlo «Dios», los creyentes del siglo II acentuaban que él había superado las limitaciones humanas, al igual que lo habían hecho los dioses del bien conocido panteón helenístico: era inmortal, no envejecía, no podía sufrir más, estaba eximido de las leyes de la existencia terrestre, podía intervenir castigando o premiando, podía salvar y condenar, tenía derecho a ser venerado, cuidaba a quienes lo honraban y accedía a sus peticiones. Y además regalaba vida eterna después de la muerte - esto es, participación en la propia divinidad (entendida de manera helenística) - a quienes se confiaran en él, o, como se decía, a «quienes creían en él». Traducido concretamente, esto era el cielo, entendido como la vida de los dioses del Olimpo, una existencia paradisíaca en gozo eterno y sin trastornos.

La mayoría de las características que el helenismo vinculaba con el concepto de «Dios», y en primer lugar el segundo mundo al que pertenece este concepto, están condenadas a muerte en el clima del pensamiento moderno. Es cierto que al encontrarnos con el viviente Jesucristo hoy día, podemos tener experiencias semejantes a las de los cristianos venidos del paganismo en el siglo II, pero si las formulamos, al revés de ellos ya no podremos utilizar la expresión Dios. Nuestra tradición judeo-cristiana hace que, bajo esta expresión, entendamos otro nombre de Yahvé. Y justamente Jesús no era Yahvé. Por eso no podremos seguir llamándolo Dios sin tener problemas, entonces debemos ensayar otras formas para expresar lo que entendían los paganos venidos a la fe, esto es, que para nosotros él es una fuente transcendente de salvación y de renovación, es decir, que en cuanto tal supera todas las cosas. Se trata de un nuevo lenguaje para una misma experiencia, no de un nuevo contenido de la fe, rebajado de alguna manera con el fin de no espantar a un público moderno. Esta mutación lingüística no tiene porque poner en riesgo la autenticidad de nuestro ser cristiano.

Entonces, ¿qué podemos decir de Jesús de Nazaret? Podemos volver al lenguaje de los testigos del primer siglo, antes de que la

iglesia comenzara a atribuirle un estatuto divino. No se trata de un nuevo lenguaje, sino del lenguaje de las capas más antiguas del Nuevo Testamento, al que vuelve y recurre constantemente la liturgia. Los primeros cristianos, apoyándose en el Antiguo Testamento, nombraban a Jesús Señor, Salvador, Cristo (Ungido, Mesías), hijo del hombre, siervo de Yahvé, cordero de Dios y sobre todo hijo de Dios, entendiendo por hijo la imagen de Dios, su representante, su elegido. Podemos continuar haciendo esto tranquilamente.

Es cierto que con el título de «hijo de Dios», en nuestros oídos resuena automáticamente el Credo trinitario posterior. En la medida de lo posible, deberíamos filtrar este sonido porque no hay nada que nos prohíba entender este título como lo entendieron los que lo usaron en su origen. Tenemos formulaciones valiosas del tiempo de la transición. Las encontramos sobre todo en el cuarto evangelio, escrito alrededor del año 100, que fue testigo de los primeros y vacilantes intentos por llamar Dios a Jesús. Este cuarto evangelio llama a Jesús el camino, la verdad (en el sentido de autenticidad, credibilidad, realidad, no de corrección), la vida, la palabra de Dios, la luz del mundo, la vida verdadera, el pastor, el pan de vida. Y ha acuñado una fórmula genial según la cual quien ve a Jesús, ve al Padre, el cual es más grande que él.

Los antiguos creyentes expresaban en esta variedad de formas lo irremplazable que era Jesús para sus vidas. Nosotros también podemos hablar así. La pluralidad de otros tiempos es una prueba de que no hay una imagen ni un título únicos, que sean capaces de agotar la riqueza de todo lo que reconocía en Jesús la primera generación de sus discípulos. Por eso les fue más fácil venerarlo permanentemente con el título de «Dios», porque significa todo aquello y a la vez lo supera.

En esto último no tenemos necesidad de seguirlos. Podemos ser cristianos creyentes aún sin ello. Si el Credo es el signo distintivo de que pertenecemos a esa comunidad que cree en Jesús como el Cristo y Mesías de Dios, entonces basta con la fórmula corta occidental que se dice los domingos después de la homilía. Ella es una garantía para la ortodoxia de quienes se hallan incómodos en la formulación helenística. En este Credo occidental a Jesús se le sigue llamando hijo único de Dios y Señor, sin exigir que ninguno de esos títulos sea interpretado en el sentido de los cuatro grandes Concilios de los siglos IV y V, Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451). El título de hijo de Dios y Señor respira aún hoy día el espíritu del tiempo de las controversias cristológicas y trinitarias en que nació como confesión de fe.

¿No estamos traicionando la tradición?

Como cristiano ¿puede uno despedirse de las expresiones de los cuatro primeros Concilios y abandonar confesiones de fe que han pertenecido durante más de 15 siglos al depósito central de la fe de todas las iglesias y denominaciones cristianas?

Sí, se puede, pero a condición de que uno perciba y comprenda el origen cultural de estas fórmulas, de manera que guarde lo que es esencial y permanente en ellas. Lo esencial no es que a Jesús se le reconozca o atribuya la categoría conceptual de «Dios», sino la confesión de que sustentamos nuestra esperanza de salvación absolutamente en nuestra fe en él, porque reconocemos en él el acercamiento salvador de Dios y recibimos realmente esta salvación de él. Tal vez Jesús aparece como superior y más allá de lo humano cuando se lo muestra con el revestimiento filosófico de la «segunda persona de la Trinidad divina». Pero, ¿será por ello más salvador nuestro que cuando se lo ve y cree en él como lo vieron y creyeron sus primeros discípulos y la iglesia de los primeros decenios? Hay ciertas fórmulas que promueven esta fe y podemos pensar que es lo mismo que hicieron las expresiones de los cuatro primeros concilios y no han cesado de hacerlo ... hasta ayer. Pero hoy ya no lo consiguen más. El ámbito de pensamiento en el que nacieron se ha vaciado completamente de su contenido debido a la modernidad. Entonces no tiene ningún sentido seguir las manteniendo a cualquier precio. Es mejor abandonarlas y adoptar otras que nos signifiquen mejor lo que podemos entender.

Quien de todas maneras continúe teniendo temor de abandonar la confesión de fe tradicional, debería preguntarse ¿qué es más importante: llamar Dios a Jesús, (a menudo solo para golpear a alguien que no lo hace), o llamarlo de un modo tal que incorporando sus excelencias y maneras de ver, abandone el bien absoluto de la autodeterminación y libertad propias y se deje determinar completamente por él? El ser humano tiene derecho a abandonar ese bien absoluto, sólo cuando encuentra algo superior o cuando encuentra lo trascendente sin más. De ese modo se reconoce la trascendencia de Jesús. Porque lo que vale realmente no es lo que uno piensa y dice, sino lo que hace.

Decir en palabras que Jesús es Dios y no orientarse según él en todas las cosas, es afirmar en los hechos lo contrario de lo que se dice. Por cierto que no hay que mirar en menos o echar por la borda todas las formulaciones. Lo que se decantó en ellas no es sólo el fruto de un pensamiento agudo, sino que da cuenta de una vinculación profunda con Jesucristo y refleja una gran preocupación por hacer

que el agua llegara a la gente de antes, por los canales de antes. Pero atención: a la gente de antes...

La autoridad de aquellos cuatro concilios como testigos importantes de las visiones teológicas de aquel tiempo, puede continuar fuera de crítica. Pero permanece la pregunta de principio: ¿puede pertenecer al mensaje cristiano algo, por el solo hecho de que los obispos allí reunidos (una pequeña minoría de los miembros de la iglesia) hayan pensado que todo miembro de la iglesia debería pensar así, so pena de excomunión? No debemos olvidar que esos obispos respiraban y pensaban en una cultura en la cual la división de la realidad en dos mundos paralelos era evidente. En ese contexto era totalmente posible pensar que Dios bajara condescendiente desde su mundo y asumiera la naturaleza humana, por muy asombroso y sorprendente que parezca. A ellos les faltaba comprender el origen histórico que tenía la piadosa costumbre litúrgica de venerar a Jesús como a Dios. Todo esto relativiza de antemano sus percepciones, sus persuasiones y-también sus anatemas. Además, esos Obispos, inconscientemente, leían las Sagradas Escrituras, como un libro de oráculos que entregaba argumentos legitimados por Dios mismo para sus opiniones teológicas. Y como ya se ha explicado, ello no sucede así.

Las circunstancias de los tiempos influyeron en el origen de las antiguas fórmulas dogmáticas. Ello queda demostrado entre otras cosas en el hecho de que el Concilio de Nicea fue convocado por el autocrático emperador Constantino el Grande, quien incluso lo presidió, sin siquiera ser cristiano. Para él lo importante no era el cuidado de la verdad cristiana o la pureza dogmática, sino la unidad del Imperio y tenía claro que las disputas incesantes sobre preguntas dogmáticas amenazaban con dañarla seriamente. Por eso se puso al lado de la gran mayoría.

En estas circunstancias, atreverse a no suscribir la fórmula dogmática de Nicea era correr el riesgo de ser depuesto y exiliado. Pero, ¿cómo juzgaríamos ahora la validez o el valor de un Concilio convocado por Vladimiro Putin quién también presidiera sus sesiones y en el que se decretaran castigos que amenazaran a quienes se opusieran a sus ideas? El Concilio de Efeso también fue convocado por el emperador y degeneró en una lucha amarga entre mayorías y minorías. En las sesiones el clima de diálogo era poco edificante, los dos partidos se excomulgaban mutuamente y el victorioso Cirilo de Alejandría denostó al piadoso Nestorio, perdedor, como un nuevo Judas. En ese ambiente lo importante no era encontrar la verdad, sino salir victorioso.

Igual en eternidad, sabiduría y poder...

Controversias trinitarias

Puede ser que la lectura del capítulo anterior haya desencadenado un terremoto en algún fiel piadoso. Y los terremotos producen pánico. Quizás sería bueno hacer un llamado a no perder la calma, señalando que no hay razón para aterrarse, porque esta nueva formulación no va a dañar de ninguna manera la fe en Jesucristo. Subrayando que Jesús sigue siendo para nosotros el Alfa y la Omega y explicando que para nosotros Jesús es la manera humana como el Dios trascendente se vuelve visible, y que la maravillosa fórmula del cuarto evangelio, «quien me ve, ve al Padre», permanece incommovible; y que no nos hemos apartado de la esencia verdadera de la tradición original...

Pero nos parece dudoso pensar eso sirva para algo, porque de todas maneras tenemos que despedirnos de las expresiones dogmáticas de tinte filosófico de los siglos IV y V. En el pensamiento teónimo no hay lugar para representarse a un Dios que un buen día baja de su mundo celestial para instalar su tienda de campaña en nuestro mundo y «adoptar la carne» que hasta ese momento no tenía.

Esto significa que uno de los pilares centrales de la doctrina cristiana de la fe se derrumba estrepitosamente. Que echa por tierra con su mismo ímpetu la doctrina eclesiástica clásica de la Trinidad y la atribución del título de «Madre de Dios» a la madre de Jesús. ¿Qué queda entonces de las banderas sagradas tras las cuales marchaba la cristiandad en filas cerradas? Parecería que la forma teonomista de pensar no ha tenido empacho en tañer a muerto por la fe cristiana. Pero como lo veremos a continuación, la cosa no es tan terrible.

Encarnación bajo otra luz

«Bajó del cielo», dice el Credo de Nicea. Originalmente tal vez se pensaba en una bajada real desde un cielo situado, presumiblemente, sobre la tierra. Teníamos las imágenes que nos dejaron los artistas piadosos de la Edad Media, que lo habían representado incluso plásticamente: en el momento en que el ángel viene a anunciarlo, un pequeño bebé flotando en un rayo luminoso baja desde un Dios Padre barbudo hasta María...

Aún si dejamos de lado esa representación tan materialista y suscribimos la doctrina tradicional de la encarnación, permanece como condición fundamental la concepción de una realidad que se divide en dos mundos paralelos. Y la teonomía, que es un pensamiento autónomo creyente, debería adaptarse necesariamente a ella. Pero, si no hay lugar para ese otro mundo, el concepto clásico de encarnación pierde todo sustento. Se reduce a no ser más que la enésima araña de luz que cae desde la bóveda celestial rompiéndose en mil pedazos.

Felizmente en el capítulo anterior se ha demostrado claramente que la doctrina de las naturalezas y las personas, que va junto con la doctrina clásica sobre la encarnación, en realidad era una solución de emergencia para resolver un falso problema, mediante la aplicación de una tecnología filosófica de punta. Este tejido de hipóstasis -o personas- y naturalezas, pudo haber sido del agrado de pensadores de lengua griega de la antigüedad clásica tardía -algo así como una especie de «buena nueva»-. Pero no es así para toda la humanidad, occidental y oriental, ni tampoco para todas las culturas pasadas y futuras. Si hay algo que con todo derecho puede llamarse buena nueva, es que el misterio original y fundamento de todas las cosas se manifiesta en Jesús como Dios-con-nosotros. Y no como Dios-con-Israel como lo había hecho antes. Y que también este misterio empuja hacia el bien y la salvación a toda la humanidad y su evolución, y no sólo a un pueblo determinado. Que ese misterio se da a conocer en Jesús como un amor, y que éste no es un sentimiento cualquiera, sino una acción creadora. Que quien decide seguir a Jesús, encuentra con seguridad su salvación.

Éste es el mensaje, tal como estaba desde el comienzo. Para los cristianos, se trata fundamentalmente de una confesión de fe en el amor de Dios, sin condiciones, y del papel decisivo que tiene Jesús en nuestro encuentro con ese amor. Y la teonomía es tan inconmoviblemente fiel a esta confesión de fe como lo era la heteronomía. La única diferencia es que la teonomía abandona el lenguaje de Atanasio y de Cirilo de Alejandría, para confesar la fe en el lenguaje propio de la modernidad.

Si queremos seguir hablando de la encarnación de Dios, podemos hacerlo, pero de una manera diferente a la de antes. En el capítulo 7 entregamos los elementos para ello. También podemos apoyarnos en la así llamada «filosofía procesual». Según ésta, en los procesos de desarrollo del cosmos se está configurando progresivamente un milagro originario, inimaginable y creador, desde la explosión originaria hasta el ser humano actual. Continuando con esta forma de ver las cosas, la teología procesual (y el capítulo 7) postulan que nuestro encuentro con Jesús de Nazaret nos lleva a afirmar, aún más firmemente, que la palabra amor es la mejor manera de nombrar -en nuestro lenguaje humano- la esencia de ese misterio originario. En este enfoque aparece el cosmos todo entero como la gran palabra que expresa este amor. Y dado que esta manera de expresarse a sí mismo pareciera tener como finalidad la configuración y la realización plena de lo humano, podemos decir que es Dios mismo el que quiere tomar forma en el ser humano y expresarse en él. De este modo también llegamos a la encarnación de Dios, sólo que en un sentido distinto al de la heteronomía. Pues allí la encarnación se realizaba por la ejecución de un plan divino en un día determinado de la historia humana y sólo en un miembro de la comunidad. La teonomía, por el contrario, ve que el misterio sagrado originario está todo el tiempo en un proceso de realización corporal en el cosmos y en el ser humano. No lo hace agregando el fenómeno biológico de la carne a su misterio insondable, como desde fuera, sino de manera tal que su ser misterioso toma forma progresivamente desde adentro en el ser humano.

Superación y no superación de Navidad

¿Qué queda entonces de la Navidad? Queda lo esencial, esto es, el nacimiento de Jesús de Nazaret como compás de inicio de la fase decisiva en el camino de la humanidad hacia su plenitud, y por lo tanto, como paso decisivo en la encarnación de Dios. Pero no podemos seguir cantando esta buena nueva como lo hicieron los Padres de la Iglesia. Con su predilección por paralelismos y antítesis, los Padres de la Iglesia se sentían como pez en el agua en la retórica antigua. Por ello, sus prédicas y meditaciones fueron fuegos de artificio plagados de contradicciones agudas (y a veces vacías): Dios y hombre, infinitud y humildad, eternidad y tiempo, omnipotencia e impotencia, rey y niño, palacio y pesebre, tinieblas y luz, y otros muchos. No podemos hacer lo mismo que la Edad Media y su herencia espiritual hicieron con los cantos de Navidad. Éstos eran a menudo perlas musicales, pero, con la misma frecuencia, también eran verdaderos abortos teológicos. La mayoría de las veces se quedan en la compasión y la ternura junto a un bebé en su pesebre frío de invierno, mientras que

la verdadera razón para festejar la Navidad es el nacimiento de ese hombre admirable que debe llevar a su plenitud el plan divino de la encarnación del cosmos. San Francisco de Asís tuvo una ocurrencia exitosa con su primer pesebre en el pueblito de Greccio, pues su ejemplo ha inspirado a millones de imitadores. Pero, cuando se trata de honrar la memoria de un hombre famoso -un presidente, el fundador o libertador de un país, el fundador de un instituto-, ¿se ponen fotos suyas como bebé en afiches y escaparates en su día de aniversario? Por otra parte, ni siquiera sabemos en qué día ni en qué año nació Jesús. El origen del 25 de diciembre es la «fiesta del Sol Invicto», que comenzó a celebrarse en la Roma todavía pagana sólo desde el año 275. Y su éxito se debe a la fiesta germánica e igualmente pagana del cambio del sol de invierno. Por lo demás, es muy probable que Jesús no nació en un establo en Belén, sino en la casa de sus padres en Nazaret. Belén no es más que el código que indica que se cree en su dignidad mesiánica. Todo esto no hace más que aumentar el escepticismo frente al falso culto de Navidad y a su romanticismo invernal. Por lo demás, en las últimas décadas, debido a la irritante explosión comercial, la fiesta se ha vuelto una vergüenza y un desprestigio del acontecimiento que se recuerda.

Superación y no superación del dogma trinitario

Los Concilios cristológicos de los siglos IV y V sin duda alguna merecen mucho respeto. Eran ensayos creyentes y honrados que buscaban interpretar la relación de Jesús con Dios. Sin embargo, debemos volver a los dos siglos anteriores y dejar de confesar a Jesús como la «segunda persona de la santísima Trinidad». A primera vista, pareciera que con ello le estamos dando el golpe de gracia a la doctrina trinitaria y, con ella a toda la tradición cristiana. ¿Qué queda entonces de la particularidad del Cristianismo? ¿No significa eso que la diferencia con el judaísmo y el islam se reduce sólo a que nuestro profeta no se llama Moisés ni Mahoma, sino Jesús, y el resto es igual? Aquí hay varias preguntas difíciles.

El Cardenal Suenens, un belga, dijo una vez que la mayoría de los cristianos, de hecho, adoran a tres dioses. Probablemente eso no está muy lejos de la verdad. Y a eso apunta el que los pintores medievales, pagados e inspirados por mandantes eclesiásticos, representaran a las tres personas divinas como tres señores ancianos idénticos, sentados fraternalmente el uno junto al otro en el mismo trono, suficientemente amplio, por cierto. Los jerarcas eclesiásticos no tardaron en levantar su voz en contra de esas representaciones, prohibiéndolas y hasta haciéndolas repintar o blanquear, y con razón.

Pero su celo iba dirigido contra una mala hierba sembrada por ellos mismos unos mil años antes. Igualmente extraña es la representación de la Trinidad como una sola figura humana con tres rostros, configurada de tal manera que se ven tres bocas y tres narices, pero sólo cuatro ojos y dos orejas. Pareciera que los Padres de la Iglesia se hubieran dado un trabajo ímprobo sin resultados. Sus distinciones sutiles se convirtieron en idioma chino para los usuarios normales, quienes, por cierto, aprobaron obedientemente su doctrina sobre naturalezas y personas, y también la completa igualdad y unidad de las tres personas divinas en su diferencia total. Pero no tenían idea de lo que esto podría significar. Es sabido que en la Constantinopla de los siglos IV y V, el lechero, el carnicero y el fabricante de cirios en la peluquería discutían apasionadamente preguntándose si el adjetivo correcto para la relación de Jesús con el Padre era «igual en esencia» o «uno en esencia». Pero ese tiempo terminó. El cristiano de la Modernidad se sitúa donde estaban las primeras generaciones de cristianos. Para ellos, la buena nueva significaba simplemente la revelación de la misericordia y la fidelidad de Dios en Jesús, y habrían leído con espanto y sin entender nada, la brillante exposición que más tarde elaborarían los grandes Concilios. ¿Y a pesar de ello eran verdaderos cristianos?

Vuelta a los comienzos

Si durante cien años no se veneró a Jesús como Dios, entonces, durante todo ese tiempo no hubo una doctrina trinitaria con la confesión de la unidad en esencia de tres personas distintas. Es cierto que a menudo, Pablo, el testigo más antiguo de la tradición neotestamentaria nombra al Padre, junto con el hijo y también con el espíritu. Pero en ninguna parte aparece Jesús o el espíritu como uno en esencia con el Padre. Eso ni siquiera aparece en el himno de la carta a los Filipenses, anterior a Pablo, donde se canta que Jesús no necesitó mirar como un robo su igualdad con Dios (¿en contraposición a Adán?). Además, el lenguaje de los himnos es un lenguaje poético, distinto del lenguaje doctrinal de la teología. Si algunos años después, Mateo hace decir a Jesús, dirigiéndose a los discípulos, que deben bautizar en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, su pensamiento no tiene nada que ver con el de los Padres de la Iglesia en el Concilio de Constantinopla de 381 cuando el dogma trinitario llegó por fin a proclamarse. Para él, como para la Iglesia de su tiempo, el Padre es quien actúa con poder y el eternamente misericordioso. El hijo es el hijo del hombre, Jesús, imagen e irradiación de Dios, por medio de quien hemos conocido al Padre. Y el espíritu

es la fuerza experimentable con la que Dios ha reunido a la humanidad y la lleva a su plenitud. En su nombre, es decir, insertos en su presencia invisible y salvífica, se realiza la agregación de otros a la comunidad que ellos han hecho surgir. Aunque el «Gloria al Padre...» pudo ser interpretado en el espíritu de la doctrina trinitaria clásica donde se habría originado, podemos continuar pronunciándolo como oración en un sentido pretrinitario, alabando a Dios por todo lo que es y hace. A Jesús, por quien nosotros accedemos a ese Dios, y al espíritu, cuya energía salvífica experimentamos en la historia y en nuestra vida.

La imposibilidad moderna de sentirnos cómodos en medio de las distinciones y experimentos mentales sobre los procesos internos de Dios, tiene un lado bueno, que es el haber conseguido una visión más exacta sobre el contenido de la buena nueva. Porque no se trata allí de una filosofía o de fórmulas de fe artísticamente talladas cual diamantes, sino única y exclusivamente de la salvación humana. Concedamos que la doctrina trinitaria no es pura palabrería sin contenido y que ha inspirado a muchas personas piadosas, ayudándoles a levantar su corazón a Dios y a vivir de veras como cristianos. Pero no se debería considerar que nadie es menos creyente por sentir que esa doctrina es más un laberinto que un camino que invita a buscar a Dios, ni tampoco por sentirse más confortable en la fe de los tiempos anteriores a las controversias cristológicas y trinitarias.

El Espíritu Santo

Lo que aquí sigue no es un tratado sobre el Espíritu Santo, sino una respuesta a la pregunta de cómo se llegó a confesar que también el espíritu de Dios es una persona divina en el mencionado Concilio de Constantinopla. En el Antiguo Testamento (y en el Nuevo) el espíritu es la fuerza creadora con la que Dios quiere llevar al pueblo de Israel a su plenitud, y con él a toda la humanidad. Los judíos tomaban el concepto «espíritu» del ámbito humano. Allí significa el soplo de vida. Quien vive, respira. Dios vive y por eso tiene soplo de vida en plenitud. Respira vida, fuerza, energía. Eso se puede notar de mil maneras en el cosmos. Ningún judío piadoso se habría preguntado cómo se podría definir más exactamente la relación del espíritu de Dios con Dios. Sencillamente, pertenecía a Dios, era la energía de Dios, la que animaba a Israel, lo protegía y lo santificaba. El judío piadoso nunca habría pensado que el espíritu era una persona igual a Yahvé. Pero a fines del siglo IV el mundo era distinto de como fue unos siglos antes. En el año 325 tuvo lugar el Concilio de Nicea y en él se reconoció solemnemente a Jesús como Dios-de-Dios, persona

divina junto al Padre-Dios. El papel activo que tenía el espíritu en el Nuevo Testamento parece haber despenado la pregunta acerca de si se podría decir de él lo mismo que se había declarado de Jesús. El sí como respuesta lo dio por fin el Concilio de Constantinopla en 381.

Para la afirmación de Nicea se discutieron un par de textos de la Escritura: que Jesús era Dios-de-Dios, obedeciendo sobre todo el uso litúrgico de honrar a Jesús como a (un) Dios. Sin embargo, ni la Escritura ni el lenguaje litúrgico exigían que se reconociese u honrase al espíritu de Dios como una hipóstasis o persona. La tradición atribuye el hecho de que se llegase a tal reconocimiento a la eficacia del mismo espíritu de Dios. Éste, habría cumplido de ese modo lo que había prometido a la Iglesia a través de uno de sus portavoces, el cuarto evangelista, esto es, llevarla a la verdad plena.

Pero ya hemos examinado este argumento respecto al desarrollo dogmático y lo hemos considerado débil. Cuanto más se reflexiona sobre esta declaración del Concilio de Constantinopla, más se frunce el ceño frente ella. ¿Cómo podían saber los obispos allí reunidos cuál es la figura más profunda de la realidad última, y que además de su propia *ousía* o esencia, también conlleva tres (y no sólo dos) *hipóstasis* o personas? Y esto, no por una visión directa de Dios, sino nuevamente en razón de textos bíblicos interpretados de esta manera, aunque durante tres siglos hubieran sido leídos de otro modo, esto es, como expresiones del soplo divino creador de vida. Esta nueva interpretación de los textos servía ahora de argumento decisivo para el Credo del Concilio. Quien hace argumentos irrefutables de textos bíblicos, presupone que la Escritura contiene verdades infalibles comunicadas directamente al autor desde lo alto. Pero ya hace tiempo que no pensamos así.

De cualquier modo, en Constantinopla nació el gran Credo que conocemos y que fue ratificado en latín por las altas esferas oficiales. Entró lentamente en Occidente a lo largo del siglo VI y finalmente llegó a ser la confesión de fe oficial.

Comparándolo con el Credo de Nicea, éste se caracteriza por las frases agregadas sobre el Espíritu: «el cual es Señor y vivificante, procede del Padre y es junto con el Hijo adorado y glorificado». Con estas frases se pretendía acentuar su naturaleza divina en forma enfática a fin de acorralar a los así llamados *pneumatómacos* (que significa etimológicamente: los luchadores contra el Espíritu). Por su lado éstos analizaban textos de la Escritura para probar que el Espíritu era una criatura del Hijo.

Con la condenación de los *pneumatómacos*, el Concilio quería restaurar y resguardar la unidad de la Iglesia que se hallaba compro-

metida. Pero justamente ese Credo que fue formulado para promover la unidad, algunos siglos más tarde, dio origen al gran cisma del año 1054. Pues en la alta Edad Media, en Occidente, se había comenzado a ampliar la fórmula original de la confesión de fe que rezaba: «que procede del Padre», agregándole: «que procede del Padre y del Hijo». La Iglesia de oriente no estaba en absoluto de acuerdo con ello. No nos preguntemos nuevamente de dónde ambas Iglesias, occidental y oriental, pudieron obtener el conocimiento de tales «procedencias». De todas maneras, esta diferencia de opinión fue la gota que rebalsó el vaso de las tensiones entre Roma y Constantinopla.

Más allá de este texto de confesión de fe, el Espíritu ocupa un lugar muy pequeño en la vida de fe de los cristianos. Se le invoca cuando lo exige el tiempo litúrgico, esto es en Pentecostés, después desaparece en la sacristía. A menudo se oye su nombre, pero en fórmulas como la señal de la cruz o la invocación «Gloria al Padre». Pero las fórmulas son ramas frágiles, restos mortales de un Credo que antes estuvo vivo. Por suerte, pasó el tiempo en que se lo invocaba para pedirle que ilumine la mente en trabajos escolares y los exámenes... En ese tiempo el Espíritu era un dios tan pequeño, que sólo se acudía a él en tales ocasiones.

Antes de terminar, una observación muy importante. Este capítulo puede dejar la impresión de derribar dos columnas santas de la fe cristiana. Sin embargo, ojalá quede claro que lo único que se abandona es la formulación y representación heteronomista de estas verdades nucleares, porque esta representación no tiene ninguna cabida en la fe del cristiano moderno. Lo mismo vale para la tercera columna sagrada que se derrumba junto con las otras dos. Es el título de «Madre de Dios» que le fuera atribuido solemnemente a la madre de Jesús en el Concilio de Éfeso en 431 y que tratamos en el próximo capítulo

Una pirámide invertida

La «Santísima Virgen y Madre de Dios María»

Mediante las comillas indicadas citamos una fórmula eclesiástica que manifiesta el estilo con que la comunidad católica suele venerar a la madre de Jesús. Expresa la magnitud concedida a la veneración de María tanto en esta comunidad como en la ortodoxa. Sin embargo esta forma de expresión es sólo la punta de un iceberg. Sin exageración podemos afirmar que desde la alta Edad Media la cristiandad ha manifestado una veneración casi idolátrica a la madre de Jesús y aún sigue haciéndolo, con la excepción de las Iglesias de la Reforma. Esto vale no sólo para la Iglesia popular con sus santuarios de peregrinación, letanías, iconos, imágenes milagrosas, procesiones, hermandades, escapularios, rosarios, sino también para la jerarquía, desde abajo hasta bien arriba. La universalidad e intensidad de esta veneración es el fruto del llamado «sentido de los fieles», el *sensus fidelium*, un «sentido» que sería capaz de intuir la verdad. Este sería el reflejo de la acción del Espíritu Santo en su tarea de cuidar a la Iglesia para que no caiga en el error. Este sentido debe velar para que la Iglesia no se desvíe de la dirección correcta de la tradición original. Así pues, a sus abogados no les cabe la menor duda de lo laudable, importante y hasta indispensable de tal veneración de María. Una postura de rechazo frente a este culto denotaría una falta notable en el espíritu de fe.

No obstante, tampoco cabe ninguna duda que tal veneración no puede apoyarse en la Sagrada Escritura. No es allí donde encontraremos las fuentes de las que nace este imponente río de la veneración de María y de los dogmas que se originan respecto a ella. Fue por esto precisamente que la Reforma le declaró la guerra a la

veneración medieval de María, debido a su principio *Sola Scriptura*, «sólo la Sagrada Escritura». Lutero y sus reformados se irritaban de lo peligrosamente de esta veneración, cercana a un endiosamiento, que a menudo relegaba a la sombra al verdadero Salvador y Mediador Jesús. Después del Concilio de Trento, Roma adoptó la contraofensiva y le dio todavía más intensidad al culto de María, buscando con mayor celo una justificación teológica. Y cuando nació el concepto de «desarrollo dogmático», sin tardanza levantó este culto como un ejemplo típico de este desarrollo. Pero ya dijimos en el capítulo 5 que sólo existe desarrollo dogmático auténtico y garantizado por el Espíritu de Dios cuando el resultado es claramente reconocible como un desarrollo ulterior de una tradición original, y se señalan sus fuentes en la Sagrada Escritura.

Antes de examinar los textos de la Escritura en los que se apoya el culto a María, vamos a presentar el objetivo de este capítulo, que consiste en explicar y justificar el punto de vista de la teonomía respecto a la veneración de María.

Este punto de vista teonómico choca de frente con cuatro Credos eclesiásticos. Primero, con el título de *theótokos*, «Madre de Dios», que le fuera otorgado a María en Éfeso el año 431; segundo, con la concepción virginal de Jesús y la extensión que hace la Iglesia a la virginidad *in partu*, «en el parto» y *post partum*-. «después del parto»; tercero, con su «concepción inmaculada»; y cuarto, con su ascunción «en cuerpo y alma» a los cielos.

Lo cierto es que estos cuatro Credos no están en el centro de la buena nueva, que consiste en que Dios ha hecho visible en Jesús su fidelidad eterna hacia el ser humano (no solamente hacia Israel). Sin embargo, se considera a esos Credos como si fueran sellos de auténtico catolicismo. Por eso, pese a las apariencias, éste es un capítulo importante. A lo largo de él mostraremos que la teonomía, más allá de estas tomas de posición aparentemente heterodoxas, tiene la forma de una ortodoxia que conduce hacia la tradición original, aun cuando su cauce sea distinto del que se ha ido formando desde el tiempo de los Padres de la Iglesia y se ha vuelto descomunamente vasto y profundo. Este capítulo quiere prevenir el reproche de heterodoxia y, para ello, desconectar la veneración de María de la confesión de fe cristiana. Es cierto que ambos no se contradicen, pero tampoco son mellizos siameses. Se puede ser un excelente cristiano sin ser un devoto de María. En este capítulo apologético aportamos los argumentos necesarios para probarlo. Pero además, queremos llamar la atención sobre los aspectos oscuros de esta veneración, con la esperanza de despejar el camino para un desarrollo sano de nuestra fe en el siglo XXI.

Para ello examinaremos primero las fuentes de donde ha brotado y sigue brotando la veneración de María. Veremos que no todas son tan cristianas como uno lo piensa. Luego, a propósito de cada uno de esos Credos, explicaremos por qué una persona que piensa teonómicamente debe despedirse de ellos, y por qué esta despedida no tiene absolutamente nada que ver con una ruptura de su ortodoxia.

La Sagrada Escritura como fuente

Habría que encontrar al menos algo en la Escritura que permitiera explicar el desarrollo y crecimiento de la veneración de María. Es verdad que la piedad popular puede originarse y crecer con fuerza al margen de la Escritura, porque sus fuentes de alimentación son otras, pero la veneración litúrgica de María no habría ni siquiera comenzado a fluir sin la Sagrada Escritura. La liturgia no es más que la Escritura convertida en oración de la Iglesia. Pero ya hicimos notar más arriba que esta fuente no es tan abundante como para explicar el río que ha llegado a constituir la veneración de María a lo largo de los siglos. Por ejemplo, Juan el Bautista juega un papel más importante que María en el evangelio. De hecho, el material bíblico respecto a María se restringe a dos lugares del capítulo 1 del Evangelio de Lucas: el anuncio del ángel y el *Magnificat*. ¿Bastan esos dos lugares para fundamentar la letanía de los títulos de honor de María? Lamentablemente no son suficientes, porque se cuentan entre las partes más mitológicas y menos históricamente confiables de ese evangelio.

Además, la exégesis moderna ha mostrado que en la escena de la anunciación Lucas pinta a María con los rasgos de la «Virgen de Israel» y por ello no nos dice casi nada sobre la María real. Por su parte, el *Magnificat* que Lucas pone en boca de María, se asemeja más a un salmo de victoria del tiempo de los Macabeos, que a la reacción de una muchacha que se entera de que está encinta (¿justo después de la anunciación?). Ni aún siendo una imitación del cántico de Ana del primer libro de Samuel (capítulo 2) es adecuado ponerlo en boca de María, porque su situación es completamente distinta de la de Ana, quien primero estuvo amargamente humillada y luego se convirtió en triunfadora. Si se quiere entender el *Magnificat* como un canto que María habría cantado verdaderamente de pura alegría al haber sido elegida como madre del Mesías, entonces deberíamos pensar que la anunciación del ángel, íntimamente vinculada con el cántico, sería un hecho histórico. Pero lamentablemente, esto es imposible para un espíritu moderno, por muy creyente que sea.

Entonces, ¿no hay otros textos más confiables en que también se hable de María? Sí, pero de manera excepcional, como de paso. Y

en ellos, salimos de una dificultad para entrar en otra. Cuando según Lucas 11, 27-28: una mujer del pueblo alaba en voz alta el vientre que llevó a Jesús, no encontramos que las palabras de Jesús llamen a venerar a su madre. «Más bienaventurados son aquellos que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica», dice. Esto significa que otros merecen más alabanza que ella.

Cuando en Mateo 13,46 María está con sus hermanos en la puerta y quiere hablarle, su reacción tampoco es la de un hijo que quiere poner a su madre en el centro de todas las miradas. Pues Jesús reconoce a su verdadera madre no tanto en ella, cuanto, más bien, en aquellos que prestan oído al anuncio y hacen la voluntad de Dios.

La liturgia y la piedad no se acogen a estos textos de los sinópticos, sino que recurren al cuarto evangelio (históricamente muy objetable), pero aun en éste se habla de María sólo en dos lugares. El primero, a propósito del milagro del vino en Caná. Pero un milagro de vino no es precisamente un acontecimiento histórico. Además, cualquier lector desprejuiciado no tiene la impresión de que esas palabras de Jesús favorezcan el culto a su madre, pues lo que él dice puede traducirse así: «Señora, por favor, no me diga lo que yo tengo que hacer». El segundo texto es la palabra que Jesús dice en la cruz a María y al discípulo (el cual es una figura simbólica, no un discípulo de carne y hueso). Este texto parece más prometedor porque es el fundamento de la representación según la cual Jesús hizo de María «nuestra madre». Pero la presencia de María en la cruz contradice a los otros tres evangelistas que desde el punto de vista histórico merecen más confianza. Estos sólo dicen que unas mujeres estaban mirando desde lejos; algunas de ellas son mencionadas con sus nombres, pero María no está entre ellas.

La exégesis moderna tiene buenas razones para no entender este texto de Juan como un llamado a honrar a María como a «nuestra madre», sino más bien como una confirmación de que por fin María pertenece al círculo de los discípulos, pues en los textos citados de Lucas y Mateo todavía estaba fuera de este círculo. Esto parece confirmarse en los Hechos 1,14, donde aparece que, después de la muerte de Jesús, se cuentan entre sus discípulos su madre y sus hermanos, que antes lo criticaban. Por último, en las 21 epístolas que junto con el libro del Apocalipsis forman la segunda mitad del Nuevo Testamento, la mitad más larga, no hay absolutamente nada que pueda considerarse honradamente como fundamento para la veneración de María.

La liturgia busca el material que necesita en textos que no tienen nada que ver con María, sino, por ejemplo, con Ester, Judit, la

Sabiduría de Dios, Eva o aquella mujer anónima del profeta Isaías que pronto daría a luz un hijo. La lectura del Apocalipsis en la fiesta de la Asunción de María es un ejemplo típico de ello. La mujer vestida de sol no es María, sino la Iglesia amenazada y protegida por Dios, pero el texto tiene una fuerza evocadora que se presta para apoyar la representación de una honra celestial a María. Mirando más de cerca, nos damos cuenta de que lo que sucedió es que al buscar lugares de la Escritura que pudieran aplicarse a María, se encontró éste y otros textos inspiradores. Entonces se los ha puesto como modelos de veneración a María. De ese modo, esos textos dan la impresión de que se aplican más a la madre de Jesús que a otras figuras. Esta nueva interpretación incidió posteriormente en la infalibilidad que se les reconoció a los libros de la Biblia, y ésta, a su vez, se constituyó en garante de la verdad de lo que pareció dicho de María. Aunque sin decirlo, se supuso que el Espíritu Santo habría entregado precisamente esos textos con miras a la madre de Jesús. Pero como ya hemos dicho anteriormente, para nosotros la Biblia no es un libro de oráculos, sino el testimonio de lo que la tradición en sus orígenes confesaba y pretendía. Ni el visionario presbítero Juan en el Apocalipsis, ni los novelistas creyentes que nos dieron los libros de Ester y de Judit, pensaban en María de Nazaret cuando los escribían.

La influencia del «teótokos» de Éfeso

En el crecimiento imparable y exorbitante de la veneración de María han jugado un papel decisivo elementos que no pertenecen a la tradición bíblica. Entre ellos está principalmente el título de «Madre de Dios» que circulaba en el Oriente desde hacía varias décadas y que el Concilio de Éfeso le reconoció a María en el año 430.

Pero la veneración concreta de María tiene mucho más de amor y sentimientos que de representación teológica y precisión dogmática. En todo caso, el título de Madre de Dios le debe su fuerza motriz y su influjo a la vinculación de dos conceptos psicológicamente fuertes que se juntan en este título. Uno es el de Madre, que sugiere preocupación, ternura, ayuda. El otro es Dios, que sugiere poder. En esta formulación, la gente que vivía en la Edad Media no veía un dogma sino más bien una respuesta a su ser amenazado y necesitado. En el valle de lágrimas medieval el corazón tenía mucho más necesidad que hoy de tales respuestas. La piedad de entonces veía en María ante todo, a la madre preocupada y a la consoladora y protectora, sin la cual no habría posibilidad de aguantar los sufrimientos.

Por eso, su veneración como Madre de Dios no tenía casi nada que ver con los objetivos dogmáticos de Cirilo de Alejandría y sus partidarios, objetivos que no se referían a María, sino a Jesús. Cirilo

se sirvió de este título mañano, que había aparecido en el siglo III, para saldar cuentas con su contendor Nestorio. Éste, enseñaba que el hombre Jesús en esencia, era el mismo que la palabra eterna de Dios, y por tanto, era la palabra de Dios encarnada. Sin embargo, era tan distinto de Dios, que María no debía llamarse Madre de Dios, no *teo-tokos*, «alumbradora de Dios» -en el sentido material del acto de dar a luz o parir-, sino sólo la madre del hombre Jesús. Según Nestorio las dos naturalezas de Jesús correspondían a dos personas, de lo contrario el Verbo de Dios perfecto, inmune e inmortal debió haber crecido en sabiduría y en años, debió haber tenido hambre y sed, y por último, debió morir. *Teótokos* fue el grito de batalla con el que Cirilo atacó en Éfeso a sus oponentes de la doctrina de las dos naturalezas. El destino de los perdedores muestra claramente lo poco celestial que era la atmósfera durante este intercambio de estocadas sobre cosas celestiales. Nestorio y los obispos que estaban con él fueron confinados y deportados por el Emperador Teodosio II a uno de los lugares más pobres de la lejana frontera del sudoeste del imperio bizantino.

La modernidad sabe tan poco de la prosa injuriosa y de las intrigas corrientes en Éfeso, como del contenido de las disputas. No sólo porque el sutil arsenal de conceptos en uso se ha vuelto completamente extraño para nosotros, sino por los presupuestos implícitos que tenían. Por ejemplo, que frases del cuarto evangelio, como «la palabra era Dios» o «la palabra se hizo carne», eran meteoritos caídos del cielo y verdades que todo lo determinaban, y que en las discusiones se podían utilizar sin trabas, como argumentos irrefutables. En el contexto cultural de entonces, el título de *teótokos* evocaba la figura excelsa de una emperatriz bizantina, madre del verdadero emperador Jesucristo. Así está representada en los mosaicos en la Iglesia de Santa Maña Maggiore en Roma, edificada en el siglo V, poco después del Concilio de Éfeso y marcada por su espíritu. Muy pronto, en la Iglesia occidental se reprimió completamente el recuerdo de la Augusta bizantina, en provecho de la imagen de la madonna con el niño. Estas madonnas maternas hacen ver que, aunque el título de Madre de Dios, o más precisamente, de alumbradora de Dios, traduce exactamente al *teótokos* de Éfeso, sin embargo sentimentalmente tiene otro valor. Y el valor que tiene una palabra a nivel sentimental es tan importante como su significado abstracto. Por eso el título de Madre de Dios también tiene muy poco que ver con la fórmula dogmática de Éfeso, a la que apela sin cesar la veneración de María.

Otras fuentes

Pero esa fórmula era sólo una de las que impulsaban a este cohete que puso en órbita la veneración de María, la cual desde

entonces sigue dando vueltas en las alturas. Hay muchos elementos que indican que otra de las impulsoras ha sido la veneración de las diosas paganas a cuyos templos los cristianos transformaron sin reparos en santuarios de María. Algo semejante sucedió con la diosa virginal Artemisa-Diana, o Atenea-Minerva, como también con Isis o Ceres, o con la Gran Madre, y hasta con Venus-Afroditas.

En Sudamérica se repitió el suceso con los Incas en la mezcla del culto mañano con el de la Pacha Mama, madre tierra. Sin embargo la abolición, a menudo violenta, de sus cultos por un cristianismo intolerante, como el de entonces, no ha podido impedir que sigan viviendo, aunque ahora lo hagan a través de la veneración a María. Un milenio de necesidades y usos religiosos profundamente enraizados no se desarraiga de golpe. La sangre mana de todas maneras, ya sea fluyendo abundantemente, ya sea en gotas. Por cierto que ni la Iglesia católica ni la ortodoxa honran a María como a una diosa, aunque el protestantismo se lo reproche tan a menudo.

La veneración de María no debe cruzar nunca las fronteras de una *hiperdulía* aprobada por la jerarquía eclesiástica; literalmente, esa palabra significa «por encima de [el culto al los siervos [de Dios]», es decir, veneración mayor que a otros santos. Sin embargo, pareciera que en esta veneración resuenan cosas que cuesta atribuir a la eficacia del espíritu de Dios.

A María se la ha vivido como el complemento femenino del Dios-Padre, a quien se lo siente masculino, estricto y generador de angustia. Sin duda que esta imagen es una deformación de la verdadera imagen cristiana de Dios y ciertamente eso no viene del espíritu de Dios, sino que es el fruto de una estrechez comprensible y perdonable de la psiquis humana. Cuando alguien cae en una situación sin salida, regresa espontáneamente a la actitud del niño amenazado que no puede salvarse a sí mismo y busca refugio. Y entonces, huye espontáneamente hacia la madre, más bien que hacia el padre. Esta huida hacia la «Madre de Dios», en vez de ir hacia Dios mismo, y la búsqueda de seguridad y protección bajo el manto de ella, no pueden considerarse como un desarrollo sano de la revelación originaria.

La huida colectiva de la piedad popular hacia María se decantó pronto en la liturgia, y no sólo en la católica romana. Una de las oraciones más apreciadas de la antigua liturgia bizantina es la hermosa *Akathistos*, que es un himno puramente mariano.

Luego, en la medida en que la liturgia introdujo cada vez más festividades solemnes de María con sus fórmulas propias de oraciones, prefacios, letanías e himnos, confirmó y afianzó el culto ya floreciente de la «Santísima Virgen y Madre de Dios María». Ya en la Edad

Media, los teólogos destilaron una *lex credendi*, u obligación de creer, a partir de la *lex orandi*, o manera de orar. Pero como sólo encontraron escasos argumentos bíblicos para esta obligación de creer, y los mejores de entre ellos pertenecían más a la poesía que a la teología, trataron de deslizar argumentos puramente racionales para apoyar el culto a María. Por ejemplo, se explicó que el hijo de Dios debió haber hecho, sin lugar a dudas, lo que hace cualquier hijo bien nacido por su madre: darle todos los privilegios que pueda regalarle. Él podía protegerla contra el pecado original mediante una concepción inmaculada, y también podía concederle una ascensión a los cielos con alma y cuerpo. Y ciertamente que lo hizo. Es un argumento tierno y emocionante, pero no convincente.

Por lo demás, durante su vida pública este hijo no fue todo lo amigable que hubiera podido ser con su madre, al menos tal como lo describen los evangelios sinópticos. Pero ese detalle no fue considerado por los teólogos, y ellos sabían bien por qué.

Otra fuente poderosa en la veneración de María brota ya no en las cimas de la teología, sino en los barrancos de la psicología profunda. Pareciera ser tributaria de un elemento estructural de la Iglesia: es decir que ella, desde hace más de 15 siglos está siendo administrada por hombres célibes que tienen una necesidad, al menos inconsciente, de tener un objeto femenino al que venerar. Pero el celibato levanta una barrera frente a la mujer de carne y hueso, no así frente a una que mora en los cielos. La feminidad sublimada que se encontró en la «Virgen María» vino a colmar ese vacío sin dejar rastros ni sentimientos de culpa. Su veneración podría incluso dar la impresión de estar levantando al alma hacia las alturas santas. Desde el momento en que la vinculación intensa del corazón se desarrolló hasta llegar a ser una evidencia a nivel de la Iglesia enseñante, la predicación que ésta llevó a cabo reforzó en la feligresía o discipulado de la Iglesia el culto a María que ya florecía en forma exuberante. El apego a la madre que sobrevivía en más de un clérigo, pudo encontrar así un disfraz piadoso en la devoción a la «Madre María». También ésta pudo ser una fuente -aunque poco bíblica- para la ampliación y el arraigo profundo del culto mañano en la comunidad católica.

La Santísima Virgen

Este es el segundo título de la madre de Jesús que se repite constantemente. La acentuación de la virginidad se remite, como a su fundamento, en los relatos de los evangelios de la infancia en Mateo y Lucas. Ellos no atribuyen a José la concepción de Jesús, sino sólo a la acción del Espíritu Santo. La confesión de fe en el nacimiento virginal pareciera pertenecer a la tradición primera, aunque no a la originaria

porque no hay rastros de ella en el evangelio más antiguo, que es el de Marcos, ni tampoco en las epístolas de Pablo. Sin embargo, lo más importante para un creyente que piensa en términos de teonomía es que esos dos relatos de la niñez rebosan de sorpresas mitológicas: ángeles que anuncian o cantan alegremente o vienen puntualmente a alertar, o la aparición de una estrella que muestra el camino y se detiene sobre una casa. Y cuanto más mitología hay, menos confiabilidad histórica podemos tener.

Por otra parte, Mateo y Lucas no tienen reparos en contradecirse el uno al otro. Un ejemplo clarísimo de esto fue mencionado anteriormente, y es que, mientras Mateo cuenta que José huye a Egipto, Lucas dice que vuelve a Nazaret. Entonces no es posible ni correcto utilizar los dos evangelios de la infancia como fuentes históricas. Y eso vale también para lo que dicen acerca de la concepción virginal.

Pero la razón específica por la que los creyentes de la modernidad deben pensar de un modo muy distinto a los de la antigüedad es el carácter heterónimo y altamente mitológico de una concepción virginal. Este carácter heterónimo llama la atención. En el ser humano como en todos los mamíferos, la cópula es una condición indispensable de la fecundación, pues las células masculinas deben llegar de alguna manera a un óvulo femenino y mezclarse con él. Es cierto que Lucas hace decir al ángel Gabriel que para Dios nada hay imposible, y por supuesto, piensa en una intervención desde el mundo divino que, por una vez, pudiera exceptuar la necesidad de una cópula. Pero la modernidad no conoce un mundo diferente que pueda intervenir en el nuestro desde afuera, haciendo superfluo el aporte masculino en la gestación. Este aporte le pone fin definitivamente al estado que se quiere significar con la palabra virgen. Para decirlo aún más claramente: para quienes viven en la modernidad, el padre de Jesús de Nazaret es José de Nazaret. Habrá algunos más tradicionales que, en su piedad, se van a asustar e incluso enojar frente a una afirmación como ésta. Tal vez porque, a sus ojos, esto hace peligrar la divinidad de Jesús, que para ellos es incuestionable. Y también, porque lo que va quedando de la virgen madre, es sólo la madre.

En cuanto al primero de los miedos, no hay que olvidar que, en el caso de una concepción virginal, Jesús habría heredado de María la totalidad de su código genético, lo que aparentemente no disminuiría en nada su naturaleza humana. Entonces, ¿cuál sería el peligro para esta naturaleza, si sólo la mitad del código genético de Jesús viene de María y la otra mitad viene de otro ser humano? Por lo demás, el fruto de la supuesta partenogénesis tendría que ser una persona de sexo femenino, ya que le faltaría un cromosoma Y.

En cuanto al segundo susto, ¿por qué sería una catástrofe que María fuera madre y no virgen? ¿Porque el celibato y la vida religiosa femenina perderían una vieja bandera en su marcha tumultuosa y segura de victoria? Si la experiencia no ha mostrado que este tipo de vida no matrimonial sea un enriquecimiento, una bandera como ésa sólo sería un trapo coloreado, o una hoja de parra. A lo mejor, lo que se esconde verdaderamente detrás de esta resistencia frente a la aceptación de una concepción sexuada de Jesús es todavía un resto pertinaz de miedo y recelo eclesiásticos frente a la sexualidad, o hasta una condenación inconfesada de la sexualidad. No debemos olvidar que durante quince siglos la Iglesia ha mantenido esta condenación prácticamente como una virtud.

Ahora bien, si los dos evangelios de la infancia se contradicen en tantos puntos, ¿cómo puede ser que ambos sean unánimes en la confesión de fe acerca de que en la concepción de Jesús hubo una intervención directa de Dios que interrumpió el curso normal de los acontecimientos? La razón de ello es el anuncio del ángel, igual que la localización del nacimiento en Belén. Pero lo que los dos evangelistas anuncian unánimemente de este modo es la grandeza y profundidad más que humana del hijo de hombre Jesús.

Esta confesión de fe significa que, quien le escuchaba y se abría ante él, comenzaba a sospechar y a reconocer que Dios hablaba y actuaba por medio de él, que él era la imagen y la parábola de Dios. Y para ello se servía de la representación que Dios mismo o su espíritu creador, y no José, es quien importaba en el acontecer de Jesús. Pues, como lo atestigua Génesis 5, 3, el hijo era la «imagen y parábola» del padre. No de la madre. Ella era apenas algo más que el terreno o el campo donde el padre sembraba.

La concepción de Jesús por obra del espíritu de Dios era por tanto en ese tiempo, una fórmula clara para expresar que Jesús era «la imagen y parábola» de Dios, no la de José o de un hombre cualquiera, y que él superaba cualquier medida humana. Por algo vivían ellos en un mundo anterior a la modernidad, que no tenía idea de biología o genética, y para el cual no era imposible un Dios que interviene libremente, aún en lo que para nosotros es biológicamente imposible. La consecuencia de todo esto es que la fórmula confesional «concebido por obra del Espíritu Santo» no despertaba extrañeza alguna entre los creyentes del tiempo anterior a la modernidad. Por lo demás, ¿quién de nosotros tuvo dificultad hasta hace algunas décadas con esta confesión de fe? Pero hoy día, se vuelve difícil seguir con ella porque hemos dado vuelta a una página de la historia. La penetración rápida de la modernidad nos ha enseñado que lo que aquí se nos presenta no son hechos, sino una mitología cristiana de la antigüedad.

Pero relato mitológico significa relato con un mensaje enriquecedor. ¿Y cuál es éste mensaje cuando decimos que María es virgen? En este caso la palabra virgen deja de tener resonancias fisiológicas y aparece como el negativo de una foto cuyo lado positivo es la confesión de fe en el «concebido por obra del Espíritu Santo». El énfasis está puesto en que la humanidad, simbolizada en María, no está en condiciones de producir por sí sola la encarnación de Dios -entendida de manera teónoma-, ni tampoco de conquistar su liberación y plenitud, sino que sólo puede recibirla como fruto de la dinámica creadora del milagro original del amor. En este contexto, «virgen» quiere decir que la iniciativa está en Dios. Y ello es mil veces más importante que la fisiología.

Por eso uno puede sorprenderse aún más de que en los siglos posteriores haya habido tanto apego al significado fisiológico de la palabra, y se lo haya colocado en un primer plano al afirmar la virginidad, incluso en el parto. De esta forma se materializó formalmente el concepto espiritual de la virginidad de María y se lo redujo a la integridad de su himen. Pero, ¿qué buena nueva para la humanidad puede contener esta anatomía elevada a una altura dogmática? Probablemente, el miedo eclesiástico de la sexualidad ha jugado un papel decisivo en esta evolución.

Para terminar, aún una advertencia. Tras la alabanza de la virginidad de María, se esconde algo que no pertenece a un hogar cristiano. Pensemos por ejemplo, en la Letanía Lauretana, bendecida con indulgencias por parte de la Iglesia. Fijémonos en que el *crescendo* de los adjetivos que deben honrar a María: «Madre purísima, Madre castísima, Madre intacta, Madre inmaculada...», sugiere que la relación sexual hace impura y no casta a una mujer, pues la ensucia y la mancha. Eso es todo lo contrario de una alabanza al amor matrimonial y a la maternidad. Es una manera de ver las cosas que cae en una contradicción tan grande con la buena nueva de la fe, que ni siquiera vale la pena reclamar por ella; inconscientemente es demasiado maniquea para ser conscientemente cristiana. Por eso es bueno preguntarnos: ¿qué es lo que se esconde tras la costumbre, casi obligada, de los documentos papales y los textos litúrgicos de acentuar de una u otra forma la virginidad de María cada vez que se la nombra? Da para suponer que la Iglesia oficial tiene un rechazo inconsciente y quizás por ello inexpresado, contra todo lo que tiene que ver con la sexualidad y su vivencia cotidiana.

Los dogmas de 1854 y 1950

Durante siglos, el terreno de cultivo donde se conjugaron la piedad popular, la liturgia y la teología fue más bien el de los facto-

res psíquicos o inconscientes que el de los testimonios de la Iglesia primitiva. Eso fue lo que se introdujo en la vida entera de la Iglesia Católica, penetrándola por todas partes. Eso fue también lo que preparó el camino para los dogmas marianos de 1854 y 1950. Por eso uno se pregunta hasta qué punto podemos mirar como una obra del espíritu de Dios a este producto final. Pero ésta no es la crítica determinante, sino otra: la que se refiere al carácter heterónomo de estos dos dogmas.

El dogma de la «inmaculada concepción» fue promulgado en 1854 por el ultra conservador Papa Pío IX (de quien es la frase: «la tradición, soy yo»). Este Papa proclamó que María en su concepción, estuvo exenta de pecado original. Este dogma parecería que está pidiendo a la gente moderna cosas imposibles. La primera es que se debería aceptar la doctrina del pecado hereditario que, aunque puede atribuirse a la autoridad del gran maestro de la Iglesia Agustín de Hipona, no tiene ningún asidero en la visión occidental del mundo desde Darwin. La doctrina tradicional del pecado original hereditario afirma que en el origen hubo un pecado cometido por la primera pareja humana, que fue transmitido por herencia como una «mancha» a todos sus descendientes, y que este pecado ha convertido a toda la historia del mundo en una sola tragedia.

En el capítulo 3 expusimos detenidamente cómo y por qué esta doctrina del pecado hereditario es insostenible en la modernidad. La afirmación de «una intervención especial de Dios» que preservó de aquella mancha a María, como único ser humano, basta para desencadenar todos los timbres de alarma teónomos.

Por lo demás, ¿qué significado puede tener el que una célula de óvulo fecundado estuviera cargada, o preservada, de un pecado hereditario? Porque, al fin y al cabo, concepción significa fecundación de un óvulo. Esto hace imposible que un creyente teónomo pueda celebrar aquella inmaculada concepción como un acontecimiento festivo, y nada digamos de afirmarlo como dogma.

No se puede sostener que el «llena de gracia» del *Dios te salve María* sea confirmación del dogma, porque el «llena» no está en el texto griego del Evangelio, que dice simplemente «agraciada». O sea que se lo debemos sólo a la traducción literal latina, que es bastante libre. Y «agraciada» en el relato de la anunciación no significa sin pecado, sino escogida por el amor inmerecido de Dios que se revela en la venida del Mesías. Al mismo tiempo, esa supuesta confirmación es testimonio de pobreza, pues se reconoce que en la Sagrada Escritura no hay otras pruebas que permitan fundamentar el dogma.

El carácter heterónimo del dogma de la Asunción es todavía más llamativo. Pues su formulación -para distinguirla de su intuición más profunda- supone un cielo en alguna parte allá arriba, al que María tiene que ser llevada corporalmente (¿por los ángeles?), lo que supone una resurrección corporal previa. Esto, tampoco se puede integrar en una representación teónoma del mundo, como lo mostraremos en el capítulo siguiente. Naturalmente que el dogma no tiene ningún asidero en la Biblia, pues en ella hay todavía menos datos sobre su muerte que sobre su vida, es decir: ninguno.

La historia primitiva del dogma comienza con leyendas del siglo IV, a las que, con buena voluntad, uno puede encontrar enternecedoras, o, siendo honrado, más bien extrañas. Si en 1950, después de 1500 años, bajo Pío XII se llega por último a dar a luz un dogma que se remonta a aquellas leyendas del comienzo, ello se debe a la marea creciente durante siglos de una veneración de María capaz de arrastrarlo todo consigo (hasta la razón misma), pero ni la Sagrada Escritura ni la razón tienen causa ni culpa alguna en el nacimiento de este dogma.

Hay que decir que hubo teólogos muy agudos que quisieron salir por los derechos de la razón argumentando que el dogma de la Asunción se apoya en los dogmas de la concepción de María sin pecado hereditario y de su virginidad en la concepción y el nacimiento de Jesús. Sin embargo precisamente esta vinculación buscada entre dogmas heterónomos es la que precipita la caída en el descrédito, para la teonomía, del dogma de la asunción de María en cuerpo y alma al cielo, al igual que los otros dos en que éste se apoya.

La veneración de María en la modernidad

Hay un fenómeno extraño y es que cuanto más la modernidad empuja a la Iglesia hacia posiciones defensivas, con mayor fuerza la dirección de la Iglesia propaga y acentúa la veneración de María. Evidentemente, espera su propia salvación de ese culto. En aquel período, no sólo se proclamaron los dos dogmas marianos, sino que hacia fines del siglo XIX aparecieron también los primeros documentos romanos que quisieron atribuirle por añadidura dos títulos más a María: «Mediadora de todas las gracias» y «Co-redentora».

Felizmente respecto a este último título, se tuvo el cuidado de agregar que a María se la puede llamar así sólo en un sentido muy débil y análogo. Lo que en buenas palabras significa: no es verdadero. Y en realidad no lo es. Los portavoces de este título necesitan de todas maneras esa puerta falsa de escape. Pero no sólo es imposible apelar a la Sagrada Escritura para estos dos títulos, sino que la Escritura los contradice uno a uno. Pues el papel de Mediador y de

Redentor se le atribuye allí exclusivamente a Jesús. Además, el concepto de mediadora es muy heterónomo. Eso lo vamos a explicar en el capítulo 18 al tratar la intercesión y la oración de petición. Porque el papel mediador de María consiste, según los documentos romanos, precisamente en esta función de intercesora.

No obstante, a pesar de todos los esfuerzos de la dirección de la Iglesia, la veneración de María va en retirada entre los creyentes de la modernidad. La Iglesia de las mayorías continúa guardándole fidelidad al pasado mañana, en general. Las peregrinaciones a Lourdes, Fátima, Medjugorje, Marzell y muchas otras, todavía son bastante concurridas y se continúa rezando celosamente el rosario -por lo menos lo hace la gente de edad-. Los más jóvenes han abdicado de esta forma de rezar, y eso significa que el rosario amenaza con acabarse en una o dos generaciones, por más que el Papa Wojtyła haya sido un celoso portavoz de ese tipo de oraciones. Y ya queda poco de aquellas Congregaciones Marianas, en otro tiempo florecientes, y de las hermandades marianas, del culto de los Siete Dolores de María o de su Inmaculado Corazón, de la imposición del escapulario y de tantas otras formas de culto mariano. En los países donde el 15 de agosto y el 8 de diciembre todavía son feriados legales, (pese a lo que diga a la liturgia), la gente ya no se alegra porque María fuera llevada al cielo en cuerpo y alma, ni porque desde el primer momento de su existencia (como óvulo fecundado) fuera preservada del pecado hereditario, sino porque esas fiestas traen consigo un día de vacaciones pagado.

La fe moderna se enajena y aleja cada vez más de su pasado mariano, lo mismo que la incredulidad moderna. El centro de gravedad de la fe moderna se desplaza hacia otro espacio. La tradición bíblica está de su parte, y esto es lo más importante de la tradición. La fe moderna siente, además, que la veneración de María es un plano inclinado desde el cual es fácil deslizarse a cosas secundarias y que ella tiene más que ver con el sentimiento que con una fe en Dios bíblicamente fundamentada. Pensemos en el lamentable espectáculo que ofrecen las casas rodantes de gente piadosa que se apresuran en llegar a cualquier lugar donde se hable de una aparición de María. El mensaje verdadero de la buena nueva con su fundamento bíblico corre el peligro de desaparecer tarde o temprano entre nubes de incienso mariano.

Quizás, uno de los factores que influyen en la reserva que tiene la fe moderna frente a la veneración de María es que la glorificación romana de la «Esclava del Señor» es normalmente el prelude de una glorificación correspondiente de la dominación masculina en la Iglesia. María es la imagen ideal de la mujer que se pone al servi-

ció del clero y que, según el deseo del apóstol Pablo, se calla en la Iglesia. La mujer moderna rechaza esta imagen ideal.

¿Qué se sigue de todo esto?

Luego de esta consideración que llama a la sobriedad, ¿qué queda en pie de la admirable torre de la veneración romana de María? Queda que, de todas maneras, es admirable. No sólo por sus dimensiones y su altura, sino debido a su forma tan especial. Su apariencia es la de un hongo atómico o de una pirámide invertida, pues se apoya en un fundamento bíblico tan pequeño que tiende a desaparecer, y sin embargo ha crecido tan alto y se ha vuelto tan ancha que ocupa todo el cielo eclesiástico. Y quien, evangelio en mano, se atreva a llamar la atención sobre esta deformación de la fe cristiana, muy pronto será señalado como hereje o infiel.

Si, pese a ello, nos atrevemos a buscar a esta María tan venerada en el evangelio (si no, ¿dónde?, porque por cierto no va a ser en Fátima o Medjugorje), ¿a quién vamos a encontrar entonces? No a la *theótokos* de Éfeso, ni tampoco a la Reina coronada en el cielo, sino sencillamente a la madre del Mesías Jesús. Pero si este Mesías es el Alfa y la Omega de nuestra vida como cristianos, nuestra alegría y nuestro agradecimiento se vuelcan por supuesto también hacia ella que ha sido mucho más que la fuente biológica de su existencia.

Jesús no bajó del cielo con botas y espuelas, como en otro tiempo lo hizo Atenea desde la cabeza de Zeus. Nació como un niño llorón y debió aprender todo, realmente todo, aún aquello que llegó a ser para nosotros la salvación. Y su madre ha jugado un papel inapreciable en ese proceso de aprendizaje. La manzana no cae lejos del tronco. Por lo tanto se pueden sacar deducciones significativas del resultado de este aprendizaje, sea como fuere. Puede que el *Magnificat* no tenga la autoría de María, pero expresa bien lo que debe haber pensado y sentido para que su hijo pudiera aprender a pensar y sentir lo mismo. Por eso mantiene su valor pleno entre las oraciones marianas que aún siguen teniendo sentido para los creyentes modernos.

Las oraciones litúrgicas más utilizables no son aquellas que alaban a María como Reina de los ángeles, patriarcas, profetas, y demás. Ni tampoco las que hablan de ella, según lo cantan las letanías lauretanas, como la madre más pura, más casta, inmaculada, íntegra, virgen de las vírgenes..., sino como el seno de donde salió el Sol de la justicia, como la estrella de la mañana que anuncia el día. U otras oraciones que no dejan que se disuelva su vinculación vital con Jesús

y la aparición de éste como Mesías. También aquellas que alaban su actitud de esclava del Señor, aunque estas palabras se le han atribuido en el relato de la anunciación y no se les puede asignar mucha credibilidad histórica. Pero algo que pudo no haber sucedido, y que pudo no haber sido dicho, puede sin embargo tener una gran riqueza de verdad. Tampoco ha quedado fuera de servicio el *Dios te salve, María*, por lo menos en su primera mitad, aunque se origine en el capítulo 1 del evangelio de Lucas, tan mitológicamente coloreado. No obstante, todo lo que Lucas pone en boca del ángel o de Isabel, sigue guardando su sentido y valor de veneración hacia María como madre del Mesías Jesús.

¿Crear que Jesús resucitó?

¿O creer en el que vive?

Por insignificante que sea la palabra «o» en el título, tiene un significado mayor de lo que parece. No es una conjunción incolora entre dos conceptos más o menos sinónimos, el segundo de los cuales debiera interpretar al primero. No, es una disyuntiva que pone a dos términos, uno frente a otro, y exige que se opte entre ellos. Si tomamos la perspectiva de la teonomía, optaremos por el segundo. Pero ¿cuál es la diferencia entre ambos?

Crear que es un proceso racional sin profundidad existencial. Consiste en tener algo por verdadero y confiar en la garantía que ofrece el otro, del cual se piensa que es sabio y confiable. Esta forma de fe puede abarcar un espectro muy amplio, que va desde afirmar con dudas que algo podría ser tal como se lo dice, hasta declararse firmemente persuadido y, apostar todo por ello.

Por el contrario, *creer en* alguien, es un proceso dinámico que sube desde nuestras profundidades y supone estar involucrado, e incluye compromiso, entrega y adhesión. Se supera así el plano de lo puramente racional integrando la esfera de la vida y del corazón. Esta *fe en* puede no tener a una persona como objeto. Podemos creer en un mundo justo, sin afirmar que él existe, sino que es digno de que uno se involucre y comprometa por él, enfatizando que uno está dispuesto a hacerlo. También se puede creer en la no violencia, o en el amor, o en la paz. O, al revés, en el derecho del más fuerte, en la guerra santa, en la sangre y el terruño o la patria. Cuando, a continuación, hablamos de la fe en Dios o en Jesucristo el viviente, siempre tendremos en la mente esta postura. Es importante subrayarlo, porque

lamentablemente la expresión *creer en* no releva siempre esta postura de compromiso y entrega. Cualquier manera de hablar es engañosa. Cuando se le pregunta a alguien si cree en Dios, la mayor parte de las veces entenderá que se le pregunta si piensa o está convencido de que existe algo así como lo que se llama Dios, cualquiera sea la representación que se pueda tener de la esencia de ese Dios. En cambio, *creerle a Dios* evoca una actitud de comunicación con un ser personal en quien uno *se confía* y cuya cercanía o presencia le da sentido a la propia vida.

La fe que salva y libera es sólo aquella fe dinámica que irradia y cambia la vida. Se puede decir lo mismo usando una antigua palabra eclesiástica: ésa es la fe que redime. Si existiera el demonio, a él no le costaría nada creer que Dios existe, y que es uno solo. En este sentido, el demonio sería mucho más creyente que los agnósticos y los ateos. Pero el solo hecho de decirlo no le serviría para nada porque seguiría siendo lo que es, sólo un demonio. Su «acto de fe» no lo transformaría en un ángel. Pero sería imposible que él «creyera en Dios», porque entonces dejaría de ser un demonio.

El Símbolo de los Apóstoles habla de esta fe existencial y salvífica cuando comienza con el «creo en Dios». Ciertamente, no se puede creer en Dios sin afirmar implícitamente que él existe. Pero en el Credo no se trata sólo de la aceptación de esta existencia, sino de la entrega y dedicación al misterio portador de todas las cosas, al que Jesús de Nazaret llamó Dios y Padre, en el que confiamos y confesamos como el amor.

La ambigüedad del concepto «creer en Dios» invalida los resultados de muchas encuestas sobre el retroceso de la fe cristiana. Primero, porque el encuestado no conoce el concepto de Dios que tiene el encuestador: ¿se refiere a la realidad de que habla Jesús y con la que él habla, o a la del motor inmóvil de Aristóteles, o a la del Gran Arquitecto de la Ilustración, o a la del difuso Algo de muchos modernos? En segundo lugar, porque no sabe si el «creer en» expresa su opinión o persuasión de que no tiene dificultad para afirmar que un tal ser exista, o significa un mandato para orientarse de acuerdo a la voluntad de esta realidad misteriosa.

Entonces nos queda claro que la palabrita «o» al comienzo de este capítulo es más significativa de lo que parece. Quien en el Credo dice: «al tercer día resucitó de entre los muertos», no está afirmando que Jesús salió vivo y sano del sepulcro de la roca en la que yacía muerto y sepultado desde el viernes por la tarde. Ni que la resurrección corporal de este muerto no es una leyenda, sino una verdad de fe. Con esta frase está expresando su fe dinámica en el Jesús resucitado.

Entonces, ¿por qué en el título no se dice creer en el resucitado, sino en el que vive? Porque el lenguaje figurado de la resurrección, «al tercer día», despierta representaciones heterónomas tan profundas, que es mejor que el creyente moderno las evite. Pues quien las utiliza, casi inevitablemente pierde de vista que la resurrección no es un lenguaje descriptivo sino uno simplemente figurativo. La tendencia a entender la expresión «al tercer día» como lenguaje descriptivo es dominante y se la refuerza todavía más, porque parecería estar indicando un período de tiempo exacto. Necesitamos un lenguaje figurativo que no dé lugar a tales errores; por ejemplo, «vivir» es más apropiado para responder a tales exigencias, como explicaremos más adelante. Ese es el sentido del título: creer en el viviente, o en el que vive.

Es un error hacer de la resurrección corporal biológica de Jesús desde el sepulcro en la mañana del domingo, la contraseña de la ortodoxia. Rechazar la fórmula resurrección no significa de ninguna manera negar la buena nueva que ella encierra. No podemos pensar que el que tiene dificultades con esa expresión preferida de la tradición pertenece por ello al gremio de los sepultureros de la fe cristiana. Para expresar en el siglo XXI con una mirada de fe y a la vez con sentido lo que sucedió con Jesús de Nazaret en su muerte, el creyente de la modernidad necesita un lenguaje nuevo, porque el del pasado, e incluso la expresión resurrección, es la decantación de una visión del hombre y del mundo distinta de la nuestra. Los creyentes de los primeros siglos podían anunciar su buena nueva respecto a la muerte trágica de su Mesías, sólo en el marco de su propia representación de lo que es el ser humano. Si nuestro lenguaje pretende ser auténtico y liberador, debe originarse en la manera actual de comprender al ser humano y del mundo. El lenguaje que en ese tiempo era auténtico, el que nos abría los ojos y nos permitía ver la luz en la muerte de Jesús, puede que hoy día ya no lo sea. Y en muchas personas despierta más contradicción que aprobación. Porque expresa ante todo la visión del hombre y del mundo que tenía la Iglesia primitiva.

¿Segunda oportunidad?

Durante el tiempo en que la comunidad de Jerusalén era el punto de referencia, la Iglesia primitiva tenía una imagen del hombre y del mundo que, pese a las influencias helenísticas, correspondía en lo esencial a la del Antiguo Testamento tardío. El ser humano era visto como un cuerpo animado, y hablar del alma y del cuerpo era hablar de la misma y única realidad. En el fondo «mi alma» quería decir «yo», y era lo mismo que decir «mi cuerpo». Pero «mi corazón» también indicaba al «yo», y lo mismo sucedía con «mi espíritu», y aún con «mis

riñones» y «mis entrañas». En todos estos casos se hacía referencia al mismo ser humano, sólo que cada vez desde un punto de vista distinto. Por tanto morir significaba el término del ser humano en su totalidad. En el Oriente, Israel era la única cultura que no sabía nada de una vida después de la muerte, sino a lo más de una existencia de sombras en el bajo mundo, el *Sheol*. Pero era algo tan pálido y anémico que a sus ojos no merecía el significativo nombre de vida.

Sólo durante el siglo II anterior a nuestra era, comenzaron a entrever que la muerte no era necesariamente el fin irrevocable. Para ellos, esta primera sospecha no se apoyaba en algo distinto de lo que era para Sócrates o Platón, ni en ningún fundamento metafísico de un alma inmortal que nos habitara, sino exclusivamente en la fe del que cree en las promesas de Dios, fundamento que para ellos era tan seguro como lo era el racional para los filósofos griegos. En efecto, el silabario de la doctrina judía de la Alianza de Dios con Israel contenía ya la certeza de que cuanto más fiel se fuera a esta alianza, tanto más feliz y por más largo tiempo se viviría. La Sagrada Escritura estaba llena de esta promesa, pues Dios era un Dios de la vida y de los vivos.

Pero las experiencias del siglo II a.C. parecían darle un mentís brutal a esta creencia. En la persecución del rey sirio Antíoco Epífanes (Palestina pertenecía entonces al imperio sirio), los más celosos adoradores de Yahvé, a menudo muy jóvenes, eran precisamente los que debían perder su vida por fidelidad a esa Alianza. Se pensaba que Dios quedaba en deuda consigo mismo, en razón de su promesa de devolverles de alguna manera una vida plena a estos asesinados. Esta segunda oportunidad de vida se daría en la tierra y no en los campos celestiales, como lo interpretó más tarde el pensamiento cristiano. El cielo era la morada inaccesible de Dios, mientras que la tierra era la morada de los seres humanos. Es interesante constatar que el mensaje cristiano de vida eterna originado en el judaísmo, no nació por el miedo de desaparecer para siempre en la nada, y por lo tanto, no es el resultado de una ilusión, como lo presenta a menudo la crítica no creyente, sino de una lógica teológica, aún cuando él se originó y desarrolló en un clima cultural completamente distinto del actual.

Dormir, despertar y levantarse

Así pues, el servidor fiel a quien los enemigos de Dios le habían quitado la vida en razón de su fidelidad, debería recibirla nuevamente. Esto no significaba necesariamente vida eterna, sino una vida que supera lo habitual. Pues Dios es un Dios de la abundancia. En todo caso, debía ser una vida corporal, porque el ser humano era un cuerpo animado.

En Israel no se conocía la cremación pues la costumbre era enterrar a los muertos. La certidumbre de que el hombre bueno allí enterrado viviría nuevamente suscitó la imagen de que él estaba durmiendo. Lo que no era para nada extraño, porque nosotros mismos recurrimos a la imagen de dormir cuando hablamos de la muerte. Habitualmente uno se duerme acostado. Por ello un tiempo después, al lugar donde se entierra a los muertos se le llamó *koimeterion* en griego, en latín *coemeterium* y en castellano cementerio, es decir dormitorio. Si hablamos de resurrección, esta expresión también tiene su origen en el campo semántico de dormir y despertar, yacer y levantarse.

Muy pronto, estas representaciones se fundieron con aquella idea bastante más antigua de que Dios, que odia la injusticia, sobre todo cuando la víctima es su pueblo elegido, va a juzgar al mundo (pagano) de manera que el derecho, que ha sido pisoteado una y otra vez, pueda vencer definitivamente. Esto implicaba congregarse a toda la humanidad frente a su trono de juez. Ambas ideas, la de la resurrección y ésta del juicio, generaron la imagen de que los ángeles, como actores en el juicio divino, anunciarían este acto de judicatura con un estallido de trompetas que despertaría de una vez a todos los que dormían para convocarlos frente al juez.

La forma en que los judíos se despedían de sus muertos, enterrándolos en vez de incinerarlos, era una casualidad de su cultura. Podría haber sido distinto, si la incineración hubiera sido una costumbre entre ellos. Pero en ese caso no habrían llamado resurrección a esta vuelta a la vida, como lo hace el evangelio al relatar lo que sucedió con Jesús en el «tercer día». La palabra resurrección es un concepto culturalmente condicionado, que dependía de la forma históricamente casual en que los judíos se ocupaban de sus muertos. Esto quiere decir que el concepto no tiene un contenido absoluto respecto a lo que realmente sucedió con Jesús. En una cultura de la incineración a esto se le habría dado un nombre completamente distinto.

Es necesario tener esto en cuenta porque la creencia de que Jesús resucitó desde el sepulcro se convierte muchas veces en la piedra de toque de la ortodoxia. Lo que no es correcto, pues el que así lo establece no tiene conciencia de la relatividad de sus propias representaciones. Entonces habría que preguntarle: «¿Cree Ud. que la muerte es sólo un sueño del que un día tendremos que despertar con o sin estallido de trompetas?». El problema no es que este tiempo dure mil años porque sabemos que para Dios mil años son como un día o una hora. Independiente de que la respuesta sea un sí o un no, la buena nueva de Jesús no puede consistir en que él se haya muerto

(o dormido) un viernes por la tarde y se haya despertado antes de la salida del sol del domingo para despedirse del sepulcro.

La forma en que pensaban los griegos tampoco era mejor

La Iglesia primitiva, acuñada todavía en la cultura judía, mantenía esas imágenes, las expresaba en palabras y las ponía por escrito: así lo hacen Pablo en sus epístolas y los primeros evangelistas en sus evangelios. La dificultad está en que los cristianos de las generaciones siguientes no eran sólo judíos conversos. Casi todos habían llegado del mundo pagano helenista y tenían otra manera de pensar y de referirse a la esencia del ser humano, una manera helenística, reforzada por las imágenes de Sócrates y Platón. Veían que el ser humano tiene dos partes: un alma inmortal y un cuerpo mortal, siendo la más importante, sin lugar a dudas, el alma. En realidad ésta era la única parte importante, y aún más, era lo esencial del ser humano. En cambio el cuerpo era más una carga que un gozo: una carga para el alma que busca la verdad, mientras el cuerpo decae a ojos vistas y al final se extingue totalmente. Mientras que el alma permanece. En conclusión, la muerte no es el fin del ser humano, sino la temida separación de una pareja desigual. En este universo mental, resurrección significa la reunión de estas dos mitades distintas. El alma que, en realidad, ha sido liberada, no debería estar muy interesada en esta reunión. ¿Por qué razón esto podría significar una buena noticia para ella? ¿Tener nuevamente tan cerca a este socio incómodo? ¿Cómo podría producirse la reunión, si no quedó ni siquiera el polvo de ese cuerpo? Mejor dejar que este problema lo resuelvan quienes se sienten bien en medio de esas imágenes.

¿jesús murió de veras en la cruz?

Como hemos dicho, la antigua cultura judía pensaba que la muerte era un sueño del que los piadosos deberían despertar quizás varios siglos más tarde. La gente moderna no puede sentirse bien en un imaginario de ese tipo. Aparece como algo demasiado ingenuo y mitológico, y para vivir, necesitamos órganos que funcionen, y sobre todo un cerebro capaz de pensar. Pero con la muerte precisamente ese órgano deja de funcionar y después de unos minutos sin oxígeno se vuelve irrecuperable. Entonces, para comenzar a vivir nuevamente se requeriría una intervención extraterrestre más que milagrosa, de manera que pudiera restablecerse completamente el organismo inutilizado. Sería como un pase de magia. Un milagro de esa magnitud equivaldría a la inversión de la entropía, y esta segunda ley de la física está tan irrevocablemente establecida como la de la gravedad. Para superar esta contradicción entre la física y la mitología,

un tal Reimarus, teólogo evangélico y filósofo de los comienzos de la Ilustración, pensaba, contra todo lo que atestiguan los evangelios -nuestra única fuente histórica-, que Jesús no habría muerto en la cruz. Y que lo que se llamó su muerte en cruz, en realidad habría sido sólo una muerte aparente. Después de un tiempo, el frío de la losa de piedra sobre la que se lo acostó en el sepulcro, habría producido el efecto de despertarlo de su muerte aparente. Actualmente, ningún historiador o exégeta toma en serio esta construcción fantástica. Para Reimarus ésa era la única salida, porque al igual que cualquiera en su tiempo, pensaba que la Sagrada Escritura era un informe, y su espíritu crítico ya moderno no podía conformarse de ninguna manera con un informe que relatará la vuelta a la vida de alguien que estuviera definitivamente muerto.

Según las Escrituras: «al tercer día»

Los relatos sobre las apariciones de Jesús no son informes, sino interpretaciones, Pablo es el primero que lo indica. La alusión más antigua de la resurrección, en I Cor. 15, emplea como confesión de fe la fórmula: «resucitado al tercer día, según las Escrituras». Con esta fórmula, Pablo está haciendo referencia, por supuesto, al Antiguo (o primer) Testamento pues el Nuevo no existía ni siquiera en proyecto.

Sin embargo en ningún lugar del Antiguo Testamento se habla de que el Mesías, -o cualquiera que pudiera evocar allí a Jesús- fuera a resucitar, porque en ninguna parte se podía leer que este Mesías primero tendría que morir. Sólo en Isaías 53 se dice que el Siervo de Yahvé va a dar su vida en sacrificio expiatorio, y que Yahvé lo va a salvar. Pero es probable que Isaías esté dando este nombre misterioso de Siervo al sufrido pueblo de Israel. Por cierto que para un cristiano esto tiene sentido, y si aplica este texto al destino de Jesús, se siente bien. Pero ésta es una opción voluntaria porque los destinatarios primitivos de este texto profético, los judíos, nunca lo interpretaron así, ni tampoco lo hacen ahora. Pero lo más importante es que allí no se habla de resurrección, sino de que ese Siervo de Yahvé va a tener vida y verá descendencia, ni se hace mención de un tercer día. Pablo no puede haber estado aludiendo a este texto.

Es cierto que en el Antiguo Testamento se conoce la resurrección bajo la forma de un despertar de muertos. Pero el que ha sido despertado a la vida, retoma con toda naturalidad su curso después de un rato de interrupción. Y ese escenario es muy distinto del que entiende la Iglesia respecto a la resurrección de Jesús. Sin embargo esos despertares no se refieren nunca a alguien en quien pudiéramos reconocer una prefiguración de la figura mesiánica de Jesús.

Tampoco nos ayuda mucho el capítulo 37 de Ezequiel, donde Dios le muestra al profeta un campo lleno de esqueletos que, gracias a sus palabras proféticas, se convierten en un ejército de vivientes. Pero a continuación, agrega expresamente que se trata sólo de un espectáculo visionario, de un sueño que despierta esperanzas, no de realidades. Y luego explicita que él se refiere al pueblo de Israel como un todo. En esta resurrección, el tercer día no juega ningún papel. ¿Qué queda entonces de la afirmación de Pablo en que la resurrección de Jesús al tercer día se podía encontrar en las Escrituras?

Sí, hay algo. En el Antiguo Testamento el tercer día, a menudo parece ser un día de acontecimientos importantes y hasta decisivos. A tal punto, que presenta la intervención salvadora de Dios en situaciones sin salida. Probablemente la expresión «tercer día» debe su fuerza simbólica a la energía casi mítica del número tres. Cuando queremos levantar una carga muy pesada entre varios, contamos: «¡uno, dos, tres!», lo mismo pasa con la «tercera es la vencida». Por ello no es necesario entender de manera cronológica que según la tradición bíblica la resurrección de Jesús haya sucedido en el tercer día, contados desde su muerte en cruz. Ese tercer día no es un día de calendario, sino un símbolo de que Dios actuó de manera decisiva y salvadora en la muerte sin perspectivas de Jesús. La vinculación que hace Pablo de la resurrección de Jesús con este tercer día simbólicamente tan denso, justifica la suposición que nos permite entender la resurrección misma como parte de un lenguaje simbólico, aún cuando para Pablo no sea así. Al fin y al cabo él era un judío del siglo I. Es cierto que muy pronto se dejó de entender en forma simbólica aquel «tercer día» y se lo hizo en forma realista, lo que supone interpretarlo cronológicamente como un día de calendario. De ese modo se despejó el camino para narrar muchos acontecimientos que sucedieron el domingo después de la muerte de Jesús en Jerusalén.

¿Creo porque es absurdo?

Como ya lo dijimos, la representación de la resurrección corporal de Jesús después de permanecer alrededor de 36 horas en el sepulcro, para quien vive en la modernidad es de esas cosas que pertenecen al dominio de la fábula. Lo mismo le sucede al creyente moderno, a quien es difícil imaginar una cosa semejante. Felizmente su resistencia está respaldada por el carácter no histórico de los relatos de las apariciones, precisamente los relatos a los que se suele recurrir para afirmar la corporalidad de la resurrección de Jesús. Esto es importante, porque si estos relatos narraran hechos históricos, entonces ya no tendríamos otra opción que acatarlos. Contra toda nuestra voluntad, tendríamos que aceptar lo que para nosotros es

imposible, esto es, que el cadáver de Jesús se levantó vivo y sano del sepulcro, después de haber pasado allí dos noches. Tal afirmación sólo sería posible si damos un salto mortal en la fe ciega, caso típico de aquel *creo porque es absurdo, credo quia absurdum*. Lo que quiere decir: lo acepto porque la fe cristiana lo enseña así, sabiendo que esta afirmación es absurda, porque esto que creo sólo puedo aceptarlo, pero no puedo pensarlo. Porque al chocar con lo impensable, mi pensamiento se rompe en mil pedazos.

Una resurrección corporal contradice todas las leyes de un mundo autónomo. Un muerto desangrado no puede pararse de repente sano y salvo, en medio de sus seguidores. Además de haber girado una enorme piedra a la entrada del sepulcro, la misma con que sus seguidores habían sellado el lugar en que lo habían escondido. En ese momento Jesús volvería a ser tan corporal como antes, con carne, huesos, piel y cabellos, visible, tangible y escuchable, capaz de caminar varios kilómetros de distancia y de digerir los alimentos normalmente, lo que demuestra al comer un trozo de pescado. Y como si fuera poco, desaparece tan repentina y sorpresivamente como llegó. Por decirlo en una palabra, se trata de golpes de magia reiterados. Aceptar una resurrección así entendida significa negar simultáneamente la razón. Y esto nos lleva al límite de la esquizofrenia.

Estos textos no son precisamente actas de acontecimientos históricos. La evolución de los relatos y las contradicciones que se advierten entre ellos despiertan sospechas. Entonces, ¿cuál es el resultado que sacamos de una pequeña investigación de los textos?

El evangelio de Marcos, el más antiguo de los cuatro, no trae ninguna aparición, sólo un sepulcro vacío y un ángel que anuncia lo que parece ser la interpretación que hace el predicador del mensaje de Pascua. La lista de las apariciones que nos ofrecen los últimos versículos de su evangelio no tiene su origen en el mismo evangelio, sino que configura un resumen de los relatos de apariciones de los otros evangelistas, agregado con posterioridad.

Unos diez años después, Mateo conoce dos apariciones, una en la que Jesús se aparece a las mujeres en el sepulcro, con el encargo de decirles a los discípulos que lo verán en Galilea; la otra es en Galilea, varios días después, debido a lo largo del viaje.

Por su lado Lucas conoce tres apariciones más, pero todas en Jerusalén, el mismo día de Pascua. Falta tiempo para una aparición en Galilea, pues la tercera de Jerusalén termina con la ascensión de Jesús al cielo. Aunque en el relato no hay ninguna insinuación de horario, la ascensión debió haber sucedido bastante tarde, en la oscuridad, porque Jesús se les apareció a los once recién después de la vuelta de

los discípulos de Emaús, y éstos habían emprendido su vuelta desde Emaús sólo por la tarde.

En los Hechos de los Apóstoles, escritos varios años después, las apariciones duran cuarenta días, de lo cual se deduce que Jesús debe haberse aparecido más de tres veces.

Por último el cuarto evangelio, escrito hacia el fin del siglo primero, habla de cuatro apariciones, de las cuales la última tiene lugar en Galilea, claramente varios días después de la tercera, que tuvo lugar ocho días después de la segunda en Jerusalén.

Así pues, no es de extrañar que la crítica histórica conceda poco valor histórico a estos relatos. Los defensores de la resurrección corporal tratan de minusvalorar las contradicciones. Dicen que se trata de cosas sin importancia, que en lo principal, todos los testimonios están de acuerdo, es decir, que Jesús se apareció. Según ellos, este acuerdo sería mucho más importante que todas las diferencias y contradicciones en detalle. Pero la historicidad no soporta ninguna contradicción, ni grande ni pequeña. Aparecer en Galilea (como Mateo y Juan lo dicen), o sólo en Jerusalén y sus alrededores (según Lucas), son cosas que no pueden ir juntas. Como tampoco el desaparecer repentinamente en Betania (según Lucas) o hacerlo unos días después en Galilea (según Mateo), y sin embargo mostrarse durante 40 días una y otra vez (como lo afirman los Hechos). Y por último, que la piedra del sepulcro ya hubiera sido rodada (según Marcos), o que sea rodada ante sus ojos y por obra de un ángel (según Mateo). Si uno de los evangelistas tiene razón, entonces el otro no puede tenerla. ¿A quién hay que creerle? ¿Y hasta qué punto? Otra posibilidad, la más probable, es que ambos se equivoquen. En resumen: los relatos parecieran más bien un conjunto de tradiciones orales que cuentan lo que se ha escuchado sin poderlo verificar.

¿Sería muy terrible? De ninguna manera. Si por lo menos entendiéramos cómo llegaron los disc. Porque, aunque entran en contradicción entre sí, sin embargo concuerdan en lo que es verdaderamente importante, esto es: lo hemos «visto».

No son hechos, sino imágenes

En el lenguaje de la teonomía todavía no ha llegado el momento de preguntarnos qué nombre debemos dar a aquello que en el lenguaje de la heteronomía se llama resurrección. Nuestra primera tarea es averiguar lo que experimentaron existencialmente los seguidores de Jesús después de su muerte. Porque ellos acuñaron precisamente en ese punto su formulación de raigambre judía y por tanto heteró-

noma. Por eso tenemos que buscar la realidad que hay detrás de sus palabras para traducirla al lenguaje de la modernidad.

Una primera observación. Pablo, los sinópticos y Lucas en los Hechos, utilizan otros conceptos junto con el de la resurrección. Algunos no indican para nada que Jesús primero dormía y luego despierta y se levanta. Así, por ejemplo, los conceptos de ser glorificado, ensalzado, sentarse a la derecha de Dios, ser entronizado como Señor y Mesías, recibir el Nombre que está sobre todo nombre. Contrariamente de lo que se pueda pensar, estos conceptos no designan momentos sucesivos de un proceso cronológico cuyo comienzo hubiera sido el despertar de Jesús de su sueño de muerte, para levantarse más tarde y abandonar luego el sepulcro. Por el contrario, significan exactamente lo mismo que se quiere decir con la palabra «resurrección».

Por ello, la imagen «subir a los cielos» es sólo una expresión simbólica de lo que le sucedió a Jesús al morir: que él «se fue al Padre». En ese tiempo, antes que hubiera cosmonautas y viajes espaciales y cuando los milagros pertenecían a la imagen del mundo que se tenía habitualmente, era posible entender la subida a los cielos como un acontecimiento que hasta hubiera podido ser filmado. Pero para quien vive en el siglo XXI esto es impensable. Además, hemos aprendido que la ascensión a los cielos es un antiquísimo motivo mitológico. Por dar sólo algunos ejemplos: el profeta Elías arrebatado a los cielos en un carro de fuego; Alejandro Magno, como se lo puede ver en el muro exterior de San Marcos en Venecia, es llevado a los cielos por hipogrifos alados; Rómulo, el legendario fundador de Roma, fue llevado al cielo durante una tormenta, según la antigua mitología romana. Hoy día, la idea de que estas mitologías correspondan aunque sea un poco a la realidad, se ha disuelto con ellas.

Lo mismo vale también para la ascensión de Jesús. Porque está claro que no subió a los cielos, ni el primer día de Pascua, ni cuarenta días después. Pero «subir al cielo» o «sentarse a la diestra de Dios» significan lo mismo que «resucitar del sepulcro» y no son expresiones que indiquen acontecimientos posteriores. Si la ascensión no se acepta literalmente, tampoco es necesario seguir tomando la resurrección al pie de la letra, porque tranquilamente podemos entenderla como un simbolismo. A ojos de la ortodoxia, esto puede parecer quizás una abominación. Porque la confesión de la resurrección tangiblemente corporal debería ser la *conditio sine qua non* o condición indispensable para pertenecer al círculo de los cristianos que mantienen la fe verdadera. Lamentablemente, para un espíritu moderno, la revivificación de un cadáver con la subsecuente salida

del sepulcro es tan impensable como una ascensión comprendida de manera astronáutica. ¿Cómo navegar sin sobresaltos entre este torbellino de lo impensable y el escollo de la heterodoxia?

Apariciones y ensayo de explicación

Examinaremos primero el fenómeno de las apariciones, partiendo de la base de que en los evangelios hay sólo relatos de apariciones y no hay ninguno sobre la resurrección.

Durante los dos últimos siglos, muchos creyentes, en su mayoría niños, han afirmado que la Madre de Dios se les ha aparecido. En una gran parte de ellos no hay sospecha alguna contra su honestidad. Puede que hayan sido ingenuos e influenciables, pero no nos han entregado invenciones. Seguramente habrán experimentado algo que los conmovió. Tal como dicen, han «visto a la Madre de Dios».

Pero ver es un proceso fisiológico en el que una fuente de luz choca contra la retina provocando una reacción química. Esta excita el nervio de la visión y como consecuencia se forman figuras en el cerebro, al menos esto es lo que se puede entender de este proceso. Cuando en la retina ocurre esta reacción química, se produce una película sensible. Sin embargo, ni con ayuda del material filmico más sensible, ni con la cámara más perfecta, nadie ha logrado captar ni siquiera la sombra de una figura, aun cuando, como en Medjogorje, se ha tratado de apuntar el objetivo con la mayor precisión hacia el punto en que los videntes en éxtasis comienzan a auscultar. Por tanto, no hay impulso lumínico alguno que toque la película, lo que indica que tampoco hay imagen alguna que excite la retina. No hay, pues, nada que ver, y sin embargo, los niños decían ver algo. Más aún, veían claramente a la Madre de Dios, escuchaban con claridad su voz y entendían su mensaje.

También tendríamos que decir algo sobre la voz en estas apariciones. Por ejemplo, hablar consiste en generar ondas sonoras mediante vibraciones del aire. Éstas también deberían tocar otros tímpanos y ahí convertirse en sonidos, pero lamentablemente no lo hacen. Con todo, tenemos que suponer que los videntes son honestos. ¿Qué significado tiene entonces aquel ver y aquel oír?

Para tratar de interpretarlo tal vez pueda sernos útil lo siguiente. ¿No te ha pasado nunca que, al despertar en la noche en el dormitorio oscuro, «ves» personas o cosas que desaparecen al prender la lámpara de velador? Este es un bocado apetitoso para los psicólogos porque ya tienen la respuesta: se trata de una proyección. Hay algo que se experimenta internamente con tanta intensidad, que uno cree verlo fuera de sí. La forma que tome la proyección depende de la

propia psiquis, y ésta, por su parte, depende de la cultura en la que se vive. Se puede pensar que esos videntes han tenido una experiencia intensa de la realidad trascendente, entonces su psiquis ha tomado la figura de la Madre de Dios, porque la religiosidad católico-romana toda está invadida por la veneración de esta Madre, y la psiquis del católico está sometida con tanta más intensidad a su influjo, cuanto más piadosa sea la persona y al mismo tiempo menos crítica. Los niños son seres no críticos, sin más, y aquellos que «han visto a la Madre de Dios» en Fátima, Lourdes, La Salette o Medjugorje, eran además muy piadosos.

Volviendo a las apariciones que encontramos en los evangelios. Los discípulos de Jesús primero habían pasado por una noche terrible de decepción, desatino y miedo, luego del prendimiento y la ejecución de su Maestro. Su sueño del Mesías victorioso y, especialmente, el sueño asociado de un éxito del pueblo y sobre todo de ellos mismos, había sido destrozado, y ahora estaba aniquilado. Ellos estaban completamente por los suelos.

Pero después de un tiempo -quizás no exactamente al tercer día del calendario- tuvieron una experiencia muy especial. La certeza inexplicable de que el Jesús que ellos veneraban, a pesar de su final lamentable, no era sin embargo un perdedor, sino que vivía, y aún con más intensidad y mayor plenitud que nunca. Esta experiencia los hizo conscientes de que la muerte de Jesús no marcaba el final de su expectativa mesiánica, y que en él se había cumplido lo que dice la Sagrada Escritura en todos los tonos: que Dios es un Dios de la vida, que mantiene su fidelidad de una manera divina a quien se le entrega, principalmente al justo que es perseguido por su unión con él. Aquí no se trata de un proceso intelectual, ni de la conclusión de argumentos, discusiones o estudios bíblicos, sino de una experiencia interior tan intensa de la plenitud de vida de Jesús, que se llegaba a proyectar hacia fuera. La figura de aquel Jesús que significaba todo para ellos tomaba forma visible y audible. La experiencia de uno de ellos allanaba psicológicamente el camino para que una experiencia semejante fuera compartida por otros. No somos espíritus aislados, sino vasos comunicantes, pero la dotación psíquica no es la misma en todos, y en este caso, la figura que determinaba su experiencia común también era diferente. Eso es lo que quizás puede explicar algunas de las contradicciones señaladas.

De ver a anunciar

A continuación, los discípulos quisieron compartir con otros su gozosa experiencia. Si Jesús, el ajusticiado, «vivía» -y ellos mismos

eran testigos de que vivía porque lo habían «visto»- esto significaba, en el trasfondo de la imagen del ser humano que tenían los judíos, que había sido despertado del sueño de la muerte y se había levantado, es decir, que había resucitado corporalmente. Allí comenzó entonces a crecer progresivamente el mensaje de su resurrección en la tradición oral.

En las versiones más antiguas de las apariciones, en I Cor. 14, Pablo dice solamente que Jesús «se ha dejado ver», en griego *oophthé, wvifqh*, literalmente, «fue visto». Y ver, es la experiencia sensible más espiritual, como intuir o mostrar visión. Pablo no distingue allí entre las apariciones de Jesús de los demás discípulos y la que le fue otorgada a él, la vivencia que tuvo en el camino de Damasco. Pero allí sólo él vio una luz deslumbrante y sólo él escuchó una voz. Esto relativiza el «ver» de los demás a los que menciona con sus nombres.

El testimonio primitivo de haber visto a Jesús, fue adquiriendo más y más detalles pintorescos. Los relatos con un contenido simbólico en torno a este sencillo núcleo se fueron extendiendo cada vez más. Y así, todo fue ganando colorido y fuerza de convicción, pero al mismo tiempo se fue separando cada vez más de su sencillez e inmediatez originales. Esta voluntad catequética es la que explica el cuadro colorido y hasta contradictorio de las apariciones que han llegado hasta nosotros. Entre las más cargadas de simbolismo están, sin duda, el encuentro con los discípulos de Emaús, en Lucas, y la pesca milagrosa, que fue agregada posteriormente al evangelio de Juan como su capítulo 22. En los evangelios apócrifos, dejados de lado durante la formación del canon del Nuevo Testamento en el siglo II, este proceso de mitologización avanza hasta alcanzar niveles fantasmagóricos.

El argumento contrario

Supongamos que estamos de acuerdo en que no hubo un cadáver que saliera del sepulcro, ni tampoco una piedra pesada que alguien (¿pero quién?) hubiera rodado a su entrada...

Pero en este momento aparecen los defensores de la resurrección corporal trayendo el argumento contrario, que a sus ojos es decisivo. Si el cadáver de Jesús hubiera permanecido en el sepulcro, sus enemigos no habrían tenido ninguna dificultad para decir que su resurrección era una estafa, puesto que les habría bastado con abrir su tumba.

El argumento pareciera convincente, sin embargo no lo es. Primero, porque los celadores de la ley debían tener cuidado y no

podían ocuparse de los cadáveres, so pena de quedar impuros ritualmente. En segundo lugar, porque según los Hechos de los Apóstoles, el anuncio de la resurrección comienza recién a las siete semanas después de Pascua, en Pentecostés. ¿Entonces es posible imaginar que los enemigos de Jesús decidieran desenterrar su cadáver dos meses después de su ejecución, sólo porque algunos de sus antiguos seguidores afirmaban que lo habían visto en vida? Ellos habían visto que estaba bien muerto. Ante semejante ingenuidad y ceguera autoinferida, a lo más habrían reaccionado levantando los hombros. Tercero, ese argumento supone que los relatos sobre el entierro de Jesús son históricamente confiables. Pero hay cosas que generan dudas, como la mención repentina de un José de Arimatea, quien nunca antes había sido nombrado en los evangelios, aunque, casualmente, habría sido discípulo oculto de Jesús, aun cuando al mismo tiempo era miembro del Sanedrín y, también por casualidad, tenía buenas relaciones con el gobernador pagano: un poco demasiadas casualidades favorables. También es difícil lograr que coincidan en el tiempo todos los hechos que según los evangelios habrían sucedido entre la muerte de Jesús y el comienzo del sábado. A estas dudas se agrega que era costumbre romana tirar a una fosa común a los crucificados en vez de darles una sepultura honrosa.

Pero como cristianos, ¿es posible pensar y decir que el cadáver de Jesús seguía yacente en el sepulcro después de Pascua, tan rígido y frío como antes de Pascua? Quien así piensa y habla, ¿es todavía cristiano? Pablo ha dicho formalmente: sin la resurrección de Jesús (y como judío pensaba que se trataba de una resurrección corporal), no queda nada de nuestra fe.

Sin embargo, ¿no es verdad que lo esencial de la buena nueva se refiere a lo que pasó con el cadáver de Jesús? La doctrina tradicional sobre la resurrección da la impresión de buscar la arista esencial precisamente en que el cadáver de Jesús desapareció milagrosamente del sepulcro.

El que se sienta cómodo en la perspectiva de un segundo mundo y suponga que los milagros, aunque raros, son sin embargo pensables (porque para el Dios-en-las-alturas todo es posible), no tiene nada que objetar a esta doctrina. Pero el creyente moderno se siente muy incómodo en este imaginario. Para él, la verdadera buena nueva de Jesús de Nazaret es que después de su muerte brota una fuerza que da vida y que no sigue estando encerrada en el tiempo y el espacio, como antes de su muerte. Esta fuerza produce un mejoramiento de la calidad de vida en todos los que se vuelven a él y lo siguen y es fuente de salvación para ellos.

¿Hay que pensar que esta experiencia necesita de todas maneras que el cadáver de Jesús haya desaparecido sin dejar rastros? ¿Es necesario acaso que los restos mortales de un san Francisco de Asís desaparezcan para que una figura tan atractiva como la suya siga influyendo para el bien en el mundo? Objetar que sólo el alma de Francisco está en el cielo (signifique esto lo que sea) y que desde allá interviene activamente en la tierra, aunque todavía no haya resucitado, sería agregar un parche de consuelo desde la heteronomía. La devoción no está dirigida al alma del *Poverello*, sino a él todo entero. Y hablar de un alma inmortal en un cuerpo mortal y de la separación de este par desigual en el momento de la muerte, es suponer una visión del mundo que no se le puede atribuir a la Sagrada Escritura. Interpretar desde el modo de pensar griego un mensaje inspirado en la cultura judía, es algo que necesariamente terminará en el caos. La Biblia trata a Jesús como un todo. Es él el que muere, y de quien sus seguidores tienen la experiencia que es el viviente. Eso es todo. Por ello, la experiencia de que Jesús vive debe ser el punto de partida de un ensayo que exprese en un lenguaje autónomo lo que en el lenguaje del mito se ha llamado resurrección.

Jesús vive

Esta frase también pertenece al lenguaje mítico. Vivir es algo inseparable de la bioquímica, porque sin procesos bioquímicos no hay vida, y éstos se acaban con la muerte. Eso es lo que significa morir. Es cierto que vida es un concepto que significa muchas cosas. En las plantas, donde ya es una maravilla insospechada, todavía no tiene un significado tan rico como el que adquiere en el animal; y en el ser humano, el concepto alcanza un nivel de realidad aún más perfecto, que abarca experiencias espirituales, de creatividad y de irradiación, de amor y de luz interior, que no pueden existir sin un fundamento bioquímico, igual que los procesos vitales de un hongo, pero que superan infinitamente este estadio. Esta superación prepara el camino para una superación infinitamente mayor que nos introduce en el gran misterio que llamamos Dios. Pues hablamos con la Sagrada Escritura del «Dios viviente». Y ahí, «viviente» significa una realidad que supera cualquier bioquímica. Si este misterio es amor, como confiesa el creyente, el ser humano que ama se vuelve un solo ser con él en la medida de su amor y participa en la misma medida en su riqueza de vida creadora. Éste es el sustento del concepto moderno de resurrección. En su muerte, Jesús llegó a ser el humano amante, sin más adjetivos. En ella, llevó hasta el final la entrega de sí mismo. La esencia del amor consiste precisamente en esa salida del propio yo. Con esto alcanzamos tentativamente el límite de lo que

las palabras pueden expresar sobre el «resucitado». Allí termina toda representación. Y tal es el caso siempre que se habla de Dios.

Una palabra como «resurrección» es expresión de lo que sucedió con Jesús después de su muerte o en ella. Su capacidad figurativa o representativa puede llevarnos a una pista falsa. La resurrección ha sido demasiado representable y su éxito se debe en gran parte a esa calidad representativa. Los pintores han utilizado celosamente estas posibilidades, y con sus cuadros han reforzado la evidencia de este lenguaje. Así entendida, la resurrección se transforma en una intervención sobrenatural de Dios en el curso natural de las cosas, un milagro que supera a todo lo demás. En un clima cultural en el que el milagro pasa a formar parte de la imagen del mundo se podía pensar y hablar así sin despertar críticas ni sospechas, pero la modernidad ha puesto fin a esta posibilidad. Esto desde Reimarus.

Pero la confesión de fe heterónoma no habría tenido tan larga vida si los que la escuchaban y leían no hubieran experimentado en sí mismos e interiormente lo anunciado como algo alegre y enriquecedor. Las apariciones a los discípulos fueron la cumbre de esta experiencia. Pero también ha sido validada bajo otras formas: como paz, luz, alegría, esperanza, coraje de vivir, nuevo nacimiento: todas las cuales se han originado en la devoción activa al Jesús a quien se confiesa como viviente. Pablo llama «frutos del espíritu de Dios» a estas experiencias. En esencia, ellas son una participación en lo que le fue otorgado a Jesús mismo mediante su amor hasta la muerte. El cuarto Evangelio llama dichosos a los que no han visto y sin embargo creen (existencialmente en él). Pues se puede experimentar al viviente sin haberlo «visto» de la manera como lo vieron los primeros discípulos. Pero con una condición: creer en él, el que vive, con una fe que incluye el encuentro y la entrega. El relato de los discípulos de Emaús lo ilustra. Ha pasado mucho tiempo para poder entender lo que Lucas quiere significar con este relato. No le importa contar con exactitud lo que sucedió entre Jerusalén y Emaús el lunes de Pascua. Lo que pretende por medio de este relato es poner en claro, la forma en que todos los creyentes pueden experimentar a Jesús como el viviente, es decir, cuando su corazón se pone ardiente y se alegra por el anuncio de que para llegar a la vida ha debido pasar por la muerte. Y cuando lo reconocen en el «partir del pan», esto es, cuando se vuelven conscientes de la presencia de Jesús, en el momento en que, unidos los unos con los otros en el pan y el vino, recuerdan su victoria sobre la muerte. La fe en el viviente se apoya en esto. La Iglesia está edificada tan sólidamente sobre esta fe, que ni la muerte ni el mundo de abajo la pueden destruir.

Pan integral en vez de chokolatinas

¿Hay una vida después de la muerte?

Con este capítulo, la teonomía se atreve a entrar en un terreno que en su mapa aparece como territorio vacío. Es como avanzar caminando sobre hielo, sintiendo un crujido a cada paso. Estos crujidos pueden dar miedo a muchos que se atrevan a acompañarnos. Pero no hay vuelta. Si se ha dicho A, hay que decir también B. Si uno se ha despedido de la imaginación del otro mundo, no queda más que este cosmos, y Dios, como el otro nombre de la profundidad transcendente de este cosmos, una profundidad no fría y fatal, sino capaz de conocer y de amar. Pero si no hay un segundo mundo hacia donde pudiéramos mudarnos más allá de las fronteras de esta existencia, ¿qué es lo que espera al ser humano en su muerte, y a dónde se va? ¿Acaso lo sabe la heteronomía?

No, tampoco ella es experta en la materia. Sólo piensa serlo, porque dispone de un mapa transmitido de mano en mano durante siglos, un mapa hecho por seres humanos que nunca estuvieron allí, pero un mapa que muestra claramente todos los senderos de esta región desconocida. Lo han hecho confiadamente, pensando que el lenguaje de la Sagrada Escritura es un lenguaje descriptivo y eterno, cuando en realidad está referido al tiempo y es de carácter mitológico. Para completar lo que faltaba, le concedieron a la fantasía humana la posibilidad de intervenir. ¿Cuál ha sido el resultado? El ser humano, o más bien su alma, como lo ve su imagen tradicional, atraviesa la frontera entre los dos mundos. En el otro mundo le aguarda primero un juicio que trae a la luz sin piedad todo el mal cometido durante la vida pasada, tras lo cual el juez divino determina el castigo o el premio merecido. El castigo puede ser temporal (lo que supone que en ese otro mundo, el tiempo juega también un papel) o eterno. Y este

castigo eterno no es broma, ni lo es el temporal, pues consiste en un tormento de fuego, el más cruel de todos los que pudo planear el ser humano para sus queridos congéneres. El castigo eterno con fuego se lo cuelga al cuello cuando ha vivido mal, lo que significa que ha cometido al menos un pecado mortal, como dejar de ir a misa un domingo, o casarse por segunda vez después de divorciarse, o tomar la pildora anticonceptiva, sin haberse arrepentido profundamente de estas cosas antes de morir.

La tradición no tiene problemas en considerar justo tal castigo. Pero, quien compara sobriamente el tamaño de la falta con lo pesado de la pena, tiene cierta dificultad para estar de acuerdo con que ésta sea justa. Igual cosa, pero al revés, sucede con el premio, que supera infinitamente cualquier medida o proporción humana. Por unos pocos años de observancia fiel de los mandamientos de Dios, se recibe como premio - eso sí, normalmente después de un período de tormentos bárbaros en el purgatorio-, la participación en una felicidad tan completa, que frente a ella desaparece cualquier gozo terrestre, y esto, para toda la eternidad. Esta eternidad, por muy sorprendente que parezca, deja que se introduzca todavía un tiempo intermedio en el premio o el castigo. Allí se inserta el segundo juicio, llamado «el juicio final», el cual no es un procedimiento de apelación, sino que sólo viene a confirmar lo ya juzgado. La muchedumbre de los ya juzgados es convocada a presentarse nuevamente ante el juez (y se presume que se conoce incluso el lugar donde tendrá lugar el evento: el Valle de Josafat), cada uno habiendo recobrado su propio cuerpo, en el que va a recibir su recompensa o su castigo eterno. Y entonces, quien oficiará de juez será el Hijo.

Generaciones y generaciones han sido educadas con estas imágenes. Hasta en el año 1993 el pensamiento romano sigue siendo el mismo, como lo prueba el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n^{os} 997 a 1001. Los más viejos, entre los cuales se cuenta este mismo autor, hemos aceptado tales imaginaciones en otro tiempo sin crítica, sin barruntar que este enorme fresco de figuras dispares era una amalgama de antiguas herencias judías, cristianas y helenísticas, puestas todas juntas como si fueran una reproducción exacta, aunque figurada, de las palabras de la Escritura. Su éxito se debe en primer lugar a una necesidad humana profunda: nuestra hambre de justicia. Sin recompensa y castigo en otro mundo, tanto mal resultaría impune, y tanto bien quedaría sin premio, lo cual es un pensamiento insopportable y, además, irreconciliable con la justicia de un Dios bueno. En este tema, cada uno tiende a reservar la justicia castigadora para los demás y la que otorga el premio para nosotros.

Nuevamente una consecuencia de la Ilustración

Ninguna parte de la doctrina cristiana es sacudida y tironeada para todos los lados como la doctrina sobre los «novísimos». Si, lamentablemente, no queda otra que renunciar al viaje al otro mundo en razón de que este otro mundo ha desaparecido, ¿qué queda entonces de la confiabilidad de la Sagrada Escritura y del resto de la tradición en este campo? Porque la Sagrada Escritura y la tradición repiten en todos los tonos que hay realmente otra vida después de ésta, y que la otra es eterna, con juicio y con premio o castigo. ¿Cómo, pues, y cuándo se puede haber llegado a negar esa doctrina, nunca antes cuestionada?

Tiene que ver con la modernidad. Dejando de lado el epicureísmo, toda la antigüedad y más aún la Edad Media tenían por obvio que la vida continuaba de alguna manera después de la muerte. La muerte era, sí, una frontera, pero no una estación terminal. Es cierto que nadie había tenido la experiencia de ello y que el muerto desaparecía también entonces tras las puertas de la muerte, sin volver nunca de nuevo, y los vivientes no vieron nunca huella alguna de una vida en el más allá, igual que nosotros ahora. Sin embargo, estaban persuadidos, sin ninguna duda, de que no todo llegaba a su fin con la muerte, y que detrás de esa frontera comenzaba otro territorio. Este convencimiento se traducía en obras. Construían cámaras mortuorias que recordaban mansiones, como reemplazando la casa terrena que el muerto había debido abandonar; organizaban solemnidades y rituales para acompañar y asegurar el viaje de los muertos hacia la otra orilla, y dejaban que su comportamiento en este mundo determinara el temido castigo o la esperada recompensa en el otro.

¿Qué sucedió entonces para que esta persuasión comenzara a palidecer en el siglo XVIII en Occidente, y dos siglos más tarde ya la mitad de los europeos hubiera llegado al convencimiento contrario, de que, lamentablemente, no hay nada después de la muerte, sino que con ella todo se acaba? Lo que ha sucedido ha sido sencillamente una mutación cultural. La cultura occidental moderna representa una verdadera mutación en la evolución humana, y esto no sólo en el nivel de la técnica. Es la única cultura que ha roto el cascarón de una visión precientífica y por tanto mitológica del mundo. Se ha vuelto consciente de la autonomía del cosmos y del ser humano, y ha sacado las consecuencias de ello. Se ha despedido de un mundo exterior al cosmos y de un Dios que viviera en él. Así esta cultura es la única que abandonó toda fe en una sobrevivencia en un mundo distinto. Para ella, no existe ese otro mundo.

Esta cultura, ¿es entonces ciega frente a aquello que el pasado veía o creía ver? Más bien al revés: a esta cultura se le ha vuelto claro que el pasado no veía que nuestra conciencia no puede de ninguna manera sobrevivir tras la muerte. Pues nuestra conciencia no es sino el lado interno de procesos químicos inimaginablemente complejos. Sin bioquímica no hay vida, y sin cerebro no hay conciencia. Pero la muerte es el término irrevocable de todos los procesos bioquímicos. Hablar de una vida eterna con bienaventuranza o tormentos, con premio o castigo, es algo que ya no tiene sentido, desde el momento en que no hay conciencia.

La Edad Media cristiana veía las cosas de manera completamente distinta. Se estaba entonces persuadido de que lo que en nosotros sentía y pensaba era el alma inmortal, y ésta debía seguir pensando y sintiendo una vez salida del cuerpo. Porque en eso consistía la muerte: en que el alma salía del cuerpo que, aunque indispensable, era para ella un lastre. El cristiano de antes no tenía idea de lo deudor que era de las ideas filosóficas de los griegos paganos en sus propias representaciones creyentes. Los pensadores griegos le habían inducido la persuasión de que alma y cuerpo pertenecían a dos mundos distintos y que en la muerte cada uno va por su propio camino: el cuerpo vuelve a la tierra de la que fuera tomado, el alma inmortal va al otro mundo en el que tiene su origen y donde todo es eterno. En la modernidad no se piensa ya de esa manera. El ser humano se ve a sí mismo como un peldaño de la evolución de los mamíferos, más alto que otros, porque está dotado de razón, pero no por ello menos determinado que los demás mamíferos para terminar su vida definitivamente. Pues sabe que su conciencia es completamente dependiente de su bioquímica altamente desarrollada, y que la muerte significa el derrumbe total y definitivo de esta bioquímica. ¿Cómo puede creer entonces en Jesucristo como en alguien viviente y consciente? ¿Será esto un nuevo caso del *credo, quia absurdum*, donde sólo se puede echar mano de la fe, porque el pensamiento se queda parado ante un callejón sin salida? No, porque es posible reconciliar ambas cosas y permanecer todavía en la línea de la tradición, a pesar de la desaparición del otro mundo y de la finalización del sustrato bioquímico de la conciencia. Pero este tema debe reformularse. La primera piedra de esta nueva formulación ya ha sido colocada en el capítulo 11, cuando hemos hablado de Jesús como el que vive eternamente.

Tratando de pasar a una nueva forma de ver

Dos advertencias para comenzar.

Primero, tenemos que deshacernos de la opinión de que sobrevivir a la muerte es de suma importancia y urgencia para nuestro ego.

Imaginemos que tuviéramos la posibilidad de elegir entre estas opciones: o bien ser felices durante toda una eternidad (pues sobrevivir a la muerte vale la pena sólo si no nos espera un horror eterno) con la condición de que el mundo siguiera siendo un valle de lágrimas, lleno de miseria, dolor y maldad; o bien, por otra parte, desaparecer, aunque con la condición de que el mundo se volviera, en un tiempo prudente, aquella comunidad humana liberada con la que Dios sueña. Quien piense que el deseo de Dios y la felicidad de la humanidad son más importantes que su propia felicidad, estará dispuesto a elegir la segunda opción. Esto muestra que hay cosas más importantes que vivir uno mismo para siempre, y que el "señorío de Dios", es idéntico con el bien de la humanidad. Nuestro principal motivo debe ser buscar y hacer esta voluntad de Dios, aun sin esperanza de premio o de vida eterna, dispuestos a extinguirnos definitivamente. Pues ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni Moisés, ni ninguno de los profetas o salmistas de Israel tenían idea alguna de una vida después de la muerte. Lo que no les impedía caminar alegres "en la presencia de Dios".

La esperanza en la inmortalidad no es, pues, condición para creer en Dios gozosamente y vivir de acuerdo con una ética elevada gracias a esta unión con Dios. Israel lo hizo durante casi mil años, mientras todas las culturas a su alrededor cultivaban alguna forma de fe en la inmortalidad. Esto relativiza la importancia de la fe en una vida después de la muerte. Deberíamos estar dispuestos a construir aquí una existencia plena de sentido y significado, aún sin vida eterna, y a dejar de lado todas las expectativas y pretensiones respecto a un tal futuro. Hecho eso, nada nos impide recibir en nosotros esta vida eterna como regalo sorprendente e inmerecido, bajo cualquier forma que nos sea ofrecida.

No se trata de un consuelo g)

La segunda observación es la siguiente. Creer en una vida; después de la muerte, y, creer en ella a la manera cristiana, es decir, como una felicidad eterna, llamada también «cielo», es algo que la crítica moderna explica como una forma de consolarse - una suerte de chupete- con el que los seres humanos quieren adormecer la triste certeza de tener que morir. El pensamiento de que se nos ha concedido apenas un pedacito de vida bastante corto y a menudo decepcionante es algo realmente poco reconfortante.

Pero el origen de la creencia en la resurrección en Israel es otra. Ese pueblo no tenía necesidad alguna de esta forma de consuelo. Lo había demostrado durante mil años. La confesión de fe en

que, a pesar de todo y a pesar de la persuasión de los antepasados y de todo lo que nuestros ojos pueden ver, la vida no llega a su fin con la muerte, tiene su origen en otra parte, como ha sido mostrado en el capítulo anterior. La creencia judía en la resurrección se iba construyendo de a poco. La resurrección debía tener lugar en el día en que Dios establecería su reinado en la tierra mediante la venida de su Mesías. El relato del evangelio de Mateo, de que al morir Jesús se abrieron los sepulcros y salió de ellos una multitud de justos, se funda en tal representación. A todas luces, Mateo entendió la hora de la muerte de Jesús como la hora en que comenzaba su señorío mesiánico. Una resurrección anterior a la venida del Mesías no alejaba el peligro de que los justos pudieran ser nuevamente víctimas de los enemigos de Dios. Éstos tenían que ser eliminados primero definitivamente de la tierra, junto con toda su maldad. Nadie se quebraba la cabeza discutiendo si esta segunda vida iba a durar eternamente o sólo un tiempo bastante largo. Lo que Dios hiciera estaba bien en cualquier caso, y nadie tendría que quejarse, en absoluto. No era necesario volar hasta el cielo. Los campos de caza eternos no estaban en otro mundo, sino en esta tierra, a donde se volvía para resarcirse de lo que uno se había visto privado aquí mismo. Esto es también un signo de que los judíos no habían copiado de los pueblos vecinos su creencia en la resurrección. Por ello, la resurrección estaba a disposición sólo de aquellos que, habiendo sido fieles a Dios, no habían tenido completa aquella ración de gozo terrenal que creían que les correspondía en razón de su fidelidad a la ley de Dios. Y cualquiera podía pensar que también él estaba de alguna manera en esa situación.

Un siglo y medio más tarde, esta fe relativamente nueva en una resurrección de los justos no era todavía una evidencia compartida por todos. Los guardianes de la tradición, que eran los saduceos, seguían rechazándola, como lo muestran Mateo 22, 23 y otros textos. En cambio, esta resurrección era una persuasión compartida por los fariseos y también por Jesús. Por tanto, la fe cristiana en una vida eterna no creció en un suelo abonado por el miedo de desaparecer completa y definitivamente. Este miedo explica más bien el éxito de una fe en la reencarnación importada desde el Oriente, y desnaturalizada al mismo tiempo, por una sociedad occidental que se tiene a sí misma por ilustrada. Es ésta una fe desnaturalizada, porque la reencarnación, en el hinduismo y en el budismo, es el largo camino inevitable que conduce a la extinción paulatina del ego, mientras que en Occidente debe servir al efecto contrario, pues se espera de ella que el ego insatisfecho y amenazado por la muerte reciba nuevas oportunidades.

Una amalgama de representaciones tradicionales

La empresa de formular el mensaje tradicional en un nuevo lenguaje supone que se capta lo que significaba fundamentalmente el lenguaje mitológico, para lo cual es necesario distinguir entre los diferentes componentes de este complicado nudo de imágenes. Este nudo no sólo es complejo y desorientador, sino que tiene contradicciones internas. Lo que aparece como mensaje cristiano es una amalgama de pensamientos heredados de la antigüedad judía y griega, mezclada con representaciones mitológicas y filosóficas.

El punto de partida fue la experiencia de que Jesús, a pesar de su muerte, se mostraba como viviente y eficaz. Pero, al haber desaparecido de este mundo, la iglesia del comienzo debía trasladar al otro mundo su nueva existencia, esto es, al cielo, junto a Dios. Lo mismo sucedía con todos los que formaban un solo cuerpo con él mediante su fe activa. En este punto al menos se despedían de la imagen de la resurrección de la antigüedad judía. Pues ésta consistía en una existencia gozosa de los resucitados en esta tierra. Lentamente se fue mezclando la herencia griega de la iglesia primitiva con esta antigua fe judía, esto es, la idea de la inmortalidad del alma. Esta idea había entrado en el último siglo antes del nacimiento de Cristo, en el libro de la Sabiduría, y comenzó a crecer con tanto más vigor, cuanto mayor era el número de paganos helenistas que entraban en la iglesia, lo cual iba borrando lo que quedaba en ella de la influencia judía.

Sin embargo, el día de la resurrección siguió oculto detrás del horizonte del tiempo, igual que en el judaísmo. Según la fe judía, había de realizarse al llegar el Mesías. En la expectativa cristiana del futuro, el Mesías ya había llegado. Entonces la resurrección se realizaría cuando este Mesías Jesucristo apareciera en gloria, aunque, según la palabra de Jesús en Marcos 13, 22, ni siquiera los ángeles en el cielo sabían cuándo esto habría de tener lugar. Mientras tanto, quien moría en la fe participaba ya en la gloria celestial de Cristo. La certidumbre de que Dios, como juez recto, iba a recompensar a los buenos y castigar a los malos, era igualmente un elemento puramente judío. Para ello iba a llamar a toda la humanidad frente a su trono de juez en el tiempo final. Esta idea había tenido consecuencias ya en el Antiguo Testamento para la manera de entender la resurrección. Algunos opinaban que la resurrección no iba a ser un asunto exclusivo de los justos, como reparación por los daños sufridos en su vida, sino que iba a valer también para los malos. Para éstos, el juicio sería de condenación.

Un último elemento en este compuesto mitológico venía dado por los textos de la Escritura sobre el tiempo del fin, que debería

acontecer mediante la llegada del Mesías como Juez de los últimos tiempos. Este fin no significaba originalmente el fin del mundo, sino el fin de todas las plagas y de todo lo malo que habrían de haber sufrido hasta ese momento los justos. Ese día debería separarse por fin el grano de la paja, los carneros de las ovejas, la maleza del trigo. Todo lo que fuera desorden o abuso sería pasto del fuego. Y de un fuego eterno, la Gehenna, el infierno. Y Dios sería eternamente todo en todo.

Estos elementos heterogéneos y en parte contradictorios fueron revueltos profusamente y sin crítica y hasta enriquecidos más tarde con algunos componentes medievales, como el bien conocido purgatorio, y el no tan conocido limbo. Este último era una imitación del *sheol* judío y del *hades* helenístico. En el Nuevo Testamento se hablaba ya de ese lugar submundano en el que las almas de los santos del Antiguo Testamento esperaban su liberación. La Edad Media inventó un lugar semejante para los niños no bautizados. Y esta alquimia teológica confusa desembocó en las representaciones ya mencionadas de la tradición: el alma inmortal va a ser juzgada en el otro mundo al salir de su cuerpo, y entonces, o bien será premiada con un bienestar paradisiaco, o bien será castigada provisionalmente con las llamas del purgatorio, o con las del infierno eterno. Después, al fin del mundo, cada cual va a resucitar. Pero esta resurrección no es ya, como en el judaísmo, el despertar de un largo sueño, sino la reunión del alma con su antiguo cuerpo restaurado. Este cuerpo va a participar luego en la recompensa o castigo del alma, y esto por una eternidad. Apostaría que Jesús se habría extrañado no poco de esta construcción teológica que se pretende que viniera de él.

Mitos antiguos interpretados de nuevo

La llave maestra que funciona en todas estas diferentes cerraduras es la certidumbre de fe de que Dios es fiel para con el ser humano. Esta certidumbre no significa prueba, en el sentido matemático. Es más bien un asunto de confianza. Y esta confianza supone que se tiene alguna idea de un misterio detrás de todas las cosas y en todas ellas. Y que uno se atreve a confiar en la experiencia de Dios que tuvieron el pueblo de Israel y Jesús de Nazaret.

Por otra parte, se puede uno apoyar en las reflexiones de filósofos como Lévinas o Whitehead. En su formulación moderna, esta certidumbre llena de confianza enseña que el amor de Dios, que es otro nombre de la esencia de Dios, no pasa inadvertido junto a nosotros, sino que toma en nosotros forma y figura específica. Nuestro amor es al mismo tiempo impronta de su ser en la profundidad del nuestro. Y esta impronta participa en su eternidad. Nada de lo que

nos acontece y es por lo mismo temporal y condicional, es capaz de separarnos de Él, esto es, de amortiguar o ahogar el crecimiento del amor en nosotros. Ni siquiera la muerte. Ni siquiera ésta cambia nada en la realidad de nuestra pequeña o grande unidad con el misterio divino. Desde este punto de vista central podemos mirar los elementos de la doctrina medieval (que se mantienen hasta hoy en el *Catecismo de la Iglesia Católica*), para ensayar una nueva interpretación de los mismos.

Crear en la vida eterna es lo mismo que creer en Dios, con otra formulación. Creer en Dios es lo mismo que hacerse uno con el misterio original, porque creer es una actitud de alabanza y amor, un proceso dinámico de entrega, pérdida de sí mismo y unificación. Quien confiesa, junto con la tradición judeo cristiana, que la mejor manera de apuntar a la esencia del misterio original es el concepto de amor, debería confesar también que mientras más crece el amor, mayor es la unión con Dios, y mayor la participación en su eternidad, a pesar de la muerte biológica. Aquí se acaba nuestra capacidad para describir más exactamente lo que sucede. Todo lo que digamos sobre ese misterio original es deformación. Sólo hay una expresión que no deforma nada, y ella es que debemos y podemos entregarnos al misterio original, pase lo que pase con nosotros, aunque sea muy cruel. Pues confiarnos en el amor y dejar que nuestro ser biológico sea determinado y confiscado por él, es algo bueno, lo único bueno.

Bueno, pero ¿se ha respondido con ello a la crítica de la modernidad de que el fin de la bioquímica es el fin de la conciencia, y que por eso no tiene sentido hablar de gozo eterno o de tormento eterno después de la muerte, y ni siquiera de vida, porque también la vida es un concepto bioquímico? La modernidad tiene razón, por cierto, cuando afirma que la conciencia determinada bioquímicamente termina con la muerte bioquímica. Sin embargo no se sigue de ello que no tenga sentido de hablar de paz, luz, consuelo, bienaventuranza más allá de esa frontera. Al usar estas palabras para denotar la unión con la realidad divina, lo hacemos porque estas palabras no sólo tienen la realidad psicológica que parecen tener, sino que traducen en un lenguaje psicológico el sentido absoluto y absolutamente deseable de la unión con Dios.

Una comparación con la forma de hablar a los ciegos sobre la luz o sobre los colores puede orientarnos. Se les puede enseñar a los ciegos que lo que la sociedad de los videntes llama luz y color es un efecto de vibraciones y longitud de onda. Vibraciones es un concepto comprensible para los ciegos. Lo mismo que onda y longitud de onda. En este sentido, el ciego puede hablar adecuadamente sobre rojo y verde. El habla de algo que, por una parte, le es com-

pletamente extraño, porque no tiene la menor percepción sensible de rojo y verde, pero por otra parte de algo que le es de alguna manera conocido. Pues conoce la diferente longitud de onda de los dos colores. Rojo significa para él algo distinto que verde; no es sólo una palabra distinta, con un sonido distinto, o un grupo de signos diferentes en la escritura de Braille, sino una realidad distinta, la de una diferente longitud de onda. De manera semejante, podemos hablar también nosotros de gozo eterno, sin tener ni el más mínimo conocimiento experiencial del contenido real de este concepto, y sin embargo, estamos diciendo algo que no carece de sentido. Pues estamos traduciendo de esta manera que es bueno y deseable unirse mediante el amor con el milagro original. Y esto significa que el amor es la ley de nuestro ser y por tanto debe determinar completamente nuestro comportamiento.

Esto pone en claro lo contradictorio que es desvincular el gozo eterno del encuentro con Dios y desvincularlo por tanto de la transformación de nuestro ser en amor. No tiene sentido hacer del "cielo" una felicidad aislada, en el sentido de unas vacaciones eternas en el Caribe. Si hacerse uno con el amor que es Dios no es exactamente lo mismo que lo que llamamos cielo o gozo eterno, entonces simplemente no hay cielo alguno. Cuanto más proyectamos nuestros sueños infantiles o pueriles hacia lo que viene después de la muerte, tanto más desconocemos y negamos el verdadero gozo eterno. En todas nuestras expresiones referidas a la vida eterna, no debemos perder de vista que estamos tratando de apuntar torpemente al bien -completamente incognoscible, pero indispensable e ilimitado- del llegar a ser uno con Dios, y por tanto, a la plenitud a la que pueda llegar en nosotros el amor.

Así reconciliamos modernidad con tradición. El precio que debemos pagar para ello es despedirnos de la mitología anterior, que era consoladora pero engañosa. Lo que se gana es una orientación hacia lo esencial, que a menudo desaparece en aquella mitología. Pero entonces, la vida eterna comienza ya aquí. A veces el bien-estar y la riqueza de esa vida eterna se ilumina en nuestra psiquis bajo la forma de paz interna, sentido, liberación, alegría, y todo ello sin otra fuente que el desprendimiento. Pero aquello en lo que consiste realmente el bien-estar y aquella riqueza no se difracta en el prisma de nuestra psiquis, sino que queda allí como envuelto en un velo, inalcanzable. Sólo sabemos que es riqueza.

Dios en todo y en todos

Lo que acabamos de decir partió del hecho de que nuestro ser no es un alma espiritual que habita en un cuerpo, sino una chispa de la forma como Dios se expresa a sí mismo.

Por cierto que es más práctico mirar al ser humano como un alma en un cuerpo. Se lo puede representar mejor. Porque una chispa de la forma como Dios se expresa a sí mismo... ¿qué puede significar? Puede enseñarnos algo que permanece velado en nuestra forma habitual de mirar las cosas, o sea, que Dios pertenece a la definición de nuestro ser y que debemos mirarnos desde Dios. Sólo existimos según la medida de su presencia en nuestra profundidad, y por tanto, según la medida de nuestro amor. Pero somos esta expresión de Dios no como yo -ego-, sino sólo como humanidad. Nos experimentamos como individuos, como uno entre muchos, pero en nuestra profundidad formamos una unidad que todo lo abarca. Pues cada nuevo individuo se origina en otros individuos. La célula del espermatozoide y la del óvulo, cuyo sorprendente desarrollo es cada ser humano, no son sino partecitas de un organismo humano. Los más de seis mil millones de individuos de la actual humanidad son sólo la multiplicación autónoma inimaginable de unas pocas células que se originaron en el curso de una evolución de miles de millones de años a partir de la voluntad de vida de las primeras células vivientes. En el fondo, todos juntos somos todavía aún ahora esas primeras células que se han multiplicado y desarrollado constantemente en forma cada vez más rica. Así como un árbol produce constantemente nuevas hojas para alcanzar su forma completa, así el cosmos lleno de Dios produce siempre más seres humanos, para ser cada vez más divino, cada vez más amor. Las estrecheces vinculadas con lo material explican cómo este progreso en amor se logra mejor en un ser humano que en otros. Pero cada cual cosecha de lo que ha sembrado. Y cuando alguien muere, no cae fuera de la totalidad. Sencillamente no es posible. Pertenece para siempre y eternamente al todo, y cada uno de nosotros participa de una manera propia suya en la riqueza del todo. Nuestra propia contribución al el crecimiento del cosmos, hacia su figura divina, que es amor en plenitud, se queda para siempre en esa totalidad.

Respuesta a una pregunta delicada

Como humanidad que somos, formamos, pues, la expresión propia del misterio original divino que se va haciendo cada vez más pleno. Allí es donde encontramos también nuestra plenitud. Esta forma de representarse las cosas puede ser liberadora para quienes andan preocupados con una pregunta que brota del esquema de pensamiento tradicional y que no encuentra allí ninguna respuesta satisfactoria: ¿qué acceso a Dios tienen al morir los millones de discapacitados intelectuales o los miles de millones que mueren sin llegar nunca a la conciencia, abortados o nacidos muertos o fallecidos sin

bautismo? Según la representación clásica, vale también para ellos el juicio con premio y castigo. ¿Pero, por qué? En la chocante opinión de Agustín de Hipona que ha marcado por siglos el pensamiento de la iglesia occidental, lamentablemente, merecían ser castigados, y con la condenación eterna, por el pecado de Adán. Pues no habían sido bautizados, y no hay salvación sin bautismo -por lo menos según Agustín-, Felizmente la iglesia terminó con esta enseñanza de su maestro. Pero ni siquiera la «hipótesis de una última opción», definitiva, en favor de Dios o contra él, en el tránsito entre la vida y la muerte - hipótesis que presentaron algunos teólogos hace pocas décadas- da una respuesta satisfactoria, ni de lejos. Primero, porque no es más que una hipótesis, sin el menor apoyo en la experiencia humana, y es además una salida de emergencia para un problema que nació de una manera heterónoma de pensar. Por lo demás, el ser humano toma su opción fundamental - y esto sí que lo enseña la experiencia - sólo como coronación consciente o inconsciente de decisiones anteriores que se refuerzan mutuamente. Pero esa «hipótesis» se vuelve superflua si cada ser humano es una hoja en el juntos configuramos un solo ser humano, y como un único ser humano crecemos hacia el misterio que es Dios y que es bueno. En el lenguaje de la primera ingenuidad se puede decir que el bebé después de su muerte es un angelito en el cielo de Dios y que lo vamos a encontrar nuevamente allí, tal como nos fue arrebatado aquí por la muerte. Esto significa en último término que lo vamos a encontrar como objeto de nuestro tierno instinto posesivo, no como persona que puede dirigirse a Dios y a nosotros de tú a tú. Tal es la gran debilidad de esta manera de representarse las cosas. Puede ser consoladora. Puede que tampoco sea completamente falsa en el sistema del lenguaje heterónimo. Pues repite, en un sistema lingüístico superado, la fe en un Dios que sólo tiene pensamientos de salvación para la humanidad como un todo, inclusive para los incapacitados mentales, los bebés y los fetos. ¿Cómo podría ser de otra manera si el ser humano es el ensayo más adelantado de configurar su propia bondad?

Despedida del infierno y del purgatorio

Así se disuelve, por cierto, aquel polo opuesto al cielo al que llaman infierno. Su estatuto se había vuelto difícil desde hace tiempo en la conciencia de fe moderna. En medio siglo ha sido marginado. ¿Hay todavía algún cura que se atreva a usar esta amenaza para mantener a los fieles en el camino de Dios y de las virtudes, como lo hacían antes los predicadores de misiones, (y no sin éxito)? Este artículo de la fe les ha llegado a ser tan incómodo a los párrocos, que ya no se les asoma a los labios. Por otra parte, no ha encontrado

ningún lugar en la confesión de fe. Sólo quien mira la Biblia como un libro de oráculos y lee sus textos sobre el fuego eterno como una descripción de la realidad, y mira el catecismo (también todavía el catecismo romano oficial de 1994) como la formulación definitiva de la verdad, se desconcierta totalmente si tiene que despedirse del infierno. Porque, al desmontar un ladrillo tan pesado de la cúpula eclesiástica, piensa que la bóveda entera se va a desplomar.

Lo que vale del infierno, también es válido a su manera del purgatorio, que no tiene cartas de presentación tan imponentes como las del infierno. Se lo puede buscar en vano en la Sagrada Escritura. Los dos o tres textos a los que se acude para ello están sacados tirándolos por los cabellos, a la fuerza, porque si no, no se dispondría de ninguno. Los autores de esos textos se frotarían los ojos de extrañeza si oyeran lo que se ha querido hacer derivar de sus palabras.

El purgatorio es más bien el fruto de una cristalización muy lenta. Ha sido la dificultad de tratar el problema de aquellas culpas humanas que no llegan a ser tan graves como para ser castigadas con la condenación eterna. Tal castigo sería una burla de la justicia que caracteriza los juicios de Dios. Entre condonación de pena, y castigo con fuego eterno, tendría que haber, pues, un camino intermedio, por ejemplo, condena a un cierto tiempo de penitencia reparadora. Los juicios humanos mismos conocen penas distintas de la pena capital. Esta solución correspondía aparentemente a lo que necesitaba el tiempo anterior a la modernidad. El purgatorio no bíblico comenzó ya en la Edad Media una verdadera campaña victoriosa, abarcando tanto a la iglesia de las masas como la teología escolástica. Y ha hecho un enorme daño. Hay que anotar en su cuenta el éxito tan dudoso de la enseñanza sobre las indulgencias, la degradación de la eucaristía a ser un medio para liberar a los difuntos de aquella cámara de suplicios, mediante un pago; el dolor autoinfligido como medio para escapar de castigo en ese lugar tan horrible, o la suplantación de la fiesta de Todos los Santos por la de Todos los Difuntos.

En una manera teónoma de pensar, no es sólo el infierno el que debe desaparecer, sino también el purgatorio con sus espúreas derivaciones. Pues cuando en esta manera de pensar se habla de Dios, la palabra castigo carece absolutamente de sentido. En el capítulo 18 diremos por qué. El castigo es una obra humana, nacida a la vez de la necesidad de guiar las cosas en este mundo de alguna manera por los carriles correctos, y de la imposibilidad de lograrlo de otra manera que por medio de sanciones. En realidad, el castigo es un procedimiento primitivo que recuerda al amaestramiento de animales. Pero sigue siendo indispensable, dado el escalón todavía tan primitivo de la evolución de la humanidad, a la cual le parece más importante la

dominación del mundo material que el crecimiento en sabiduría y amor, o que piensa que el cuidado del propio yo y del grupo al que se pertenece es más importante que el bien de la totalidad.

Pero justamente porque el castigo es algo tan primitivo, es también completamente inapropiado para describir la relación de Dios con el ser humano. En la primera carta de Juan se lee que el amor expulsa el temor al castigo. La despedida del infierno no nos ahorra la tarea de buscar lo que este lenguaje mitológico quería transmitir como buena noticia sobre Dios. Algo que tenía raíces tan profundas en la tradición no puede ser arrancado sin mutilar la tradición misma.

El Dios castigador: ¿mensaje de amenaza o de buena nueva?

La traducción de las expresiones heterónomas sobre el infierno en términos de teonomía debe comenzar con una nueva interpretación de lo que significa en esencia un comportamiento malo o digno de castigo. No se trata de trasgresión de leyes -de lo contrario caemos en categorías premodernas- sino de resistencia contra lo que pretende Dios, es decir, el crecimiento del amor. Pues éste es la expresión propia de su esencia en el cosmos y en el ser humano. Cuando el ser humano se niega a dejarse mover y orientar por el amor, se opone a este impulso de Dios en búsqueda de una revelación cada vez más rica de sí mismo. Oponiéndose a ello, el ser humano se daña a sí mismo en su ser más profundo. Este daño es lo esencial de lo que se llama castigo, igual como la riqueza en la que participamos mediante el crecimiento en el amor es la esencia misma de nuestra recompensa. Ninguna de las dos nos viene de afuera, como respuesta posterior a nuestro «no» o a nuestro «sí» frente al Dios que nos invita. El concepto de castigo tomado del ámbito social es el revestimiento heterónimo del mensaje según el cual no deberíamos ofrecer ninguna resistencia, bajo ninguna condición, al crecimiento del amor en nosotros. Pues esta resistencia, que es el otro nombre del mal, es para nosotros la única y verdadera gran catástrofe, de la cual deberíamos cuidarnos a cualquier precio. Hablar de castigo es, por lo tanto, utilizar sólo un lenguaje simbólico para señalar la destrucción o el daño de nuestro ser por la negativa a escuchar hacia dónde impulsa el amor. Pero, ¿es nuestra negativa siempre una negativa? ¿No es a menudo más bien imposibilidad, limitación, falta de visión, imperfección? En todo caso es cierto que mientras más se trata de una verdadera negativa, tanto más temible es el daño que nos inferimos a nosotros mismos. El infierno es el concepto límite para señalar este daño y quiere decir que la negativa absoluta significa daño absoluto, y por ello, catástrofe eterna.

Lo contrario vale de la recompensa eterna, del cielo. También este concepto es una expresión desleída de otra cosa, esto es, del amor, la quintaesencia de lo bueno, lo único provechoso y digno de ser codiciado. Pero se vuelve pura mitología cuando tomamos los vocablos «cielo» o «paraíso» como lenguaje descriptivo, y sin crítica los trasponemos a aquello que nos va a sobrevenir si nos dejamos agarrar por el amor. Por esto no hay lugar en el pensamiento teónomo ni para infierno como castigo, ni para cielo como recompensa.

Dos observaciones para terminar este párrafo. Primero, todavía sobre el infierno. Si cielo significa hacerse uno con Dios y por tanto estar acaparados por el amor, el infierno sería la situación de un individuo humano carente de la menor chispa de amor. Pero esto es impensable, pues todos nosotros pertenecemos al gran cuerpo de la humanidad, y éste es ya una revelación altamente desarrollada del amor. También por este motivo es mejor que olvidemos el infierno.

Segundo, sobre lo que sucede con el individuo al morir. Es posible que haya algo en este sentido, aunque la imagen sea muy cuestionable. Se puede pensar en gotas de lluvia que caen en el mar de donde salieron debido a la evaporación. Nada de su esencia se ha perdido, sólo su individualidad. Esta comparación vale lo que vale, tal vez muy poco. En todo caso, el yo y su inmortalidad individual es mucho menos importante en un pensamiento teónomo que en el heterónomo, pero Dios es infinitamente más importante. ¿Es esto una pérdida?

Retrospectiva

Lo que la tradición cristiana enseña en imágenes acuñadas por la mitología acerca de lo que le sucede al ser humano al morir debe mantenerse y al mismo tiempo transformarse totalmente. Lo que debe mantenerse es la intuición fundamental de la comunidad cristiana de que todo está hecho para algo mejor, precisamente porque Dios significa vida eterna, y ésta encierra en sí todo lo que se puede desear. La doctrina cristiana debe esta intuición a su vinculación profunda con Dios, que le ha sido transmitida por el encuentro con Jesús Mesías. Lo que debe transformarse es la formulación de esta intuición, porque ella se mueve en el interior de un encuadre heterónomo y por tanto mítico. El creyente de la modernidad debe abandonar necesariamente este encuadre mítico y debe tratar de formular la misma intuición en un lenguaje nuevo, pero no menos cristiano. Es el intento que hemos hecho arriba. Puede ser que más de alguno encuentre que esta traducción es menos consoladora que el original. Concedido, pues ella no da tanto lugar a la fantasía y al sentimiento. También los niños comen con más gusto chocolatinas que el nutritivo pan integral.

12

El mundo de los signos

Los sacramentos como rituales

Si se dice que entre los protestantes el pulpito está en el medio, entre los católicos lo está el altar. Con esto se da a entender que entre los primeros es la lectura y la escucha de la Sagrada Escritura lo que predomina entre las prácticas de la fe, mientras que en los otros, la participación en los sacramentos. Esta acentuación hasta un poco superlativa de los sacramentos en el campo católico se traiciona en el lenguaje y en la praxis. «Ir a la Iglesia» (lo que significa el culto dominical) es la suma terriblemente estrecha de ser cristiano. Los padres se sienten infelices si el hijo o la hija no van a la misa dominical. Pero no les preocupa que la hijita nunca reza ni abre un libro religioso, ni siquiera el evangelio, o que el hijo sólo piensa en éxito, ingresos y carrera o participa en cacería de indocumentados y trabajadores extranjeros. Incluso a menudo les dan el ejemplo en estas cosas. Y sin embargo, tanto la oración como el compromiso por los demás pertenecen tan esencialmente a la vida de un cristiano como la participación en rituales. La primera comunión es un espectáculo enorme, pero la mayoría de los padres son ciegos para captar que la comunión sin seguimiento de Jesús no es más que una cáscara vacía, más aún, una forma de hipocresía en los hechos. Antes se decía que llegar a la misa del domingo después del sermón era sólo «un pecado venial», porque la liturgia de la palabra no era un sacramento, pero ¡ay de aquel que llegaba más tarde!, pues con el ofertorio comenzaba el pecado mortal y con ello quedaba garantizada la condenación.

Preguntas de la praxis actual

Hacer de los sacramentos la suma de la fe es un error infernal. Pues es como poner los bueyes detrás de la carreta. Lo más que pueden hacer los rituales es hacer de alguien un miembro de la comunidad de culto católica y romana, pero no un discípulo de Jesús en términos existenciales. El discipulado es un proceso continuado y existencial que cambia y caracteriza la existencia. Ni siquiera la participación diaria en ritos como la misa y la comunión lo realizan de por sí, y aún menos ritos que se tiene como tan importantes como el bautismo, la primera comunión, la confirmación o el matrimonio. Según la doctrina católica auténtica, sólo el discipulado es el camino para la salvación. Así lo ve también Pablo en 1 Cor 10. La sobrevaloración de los sacramentos llama especialmente la atención donde se trata de ritos en los que falta cualquier confirmación existencial, como en el bautismo de los niños, donde el receptor del sacramento no está ni mucho menos maduro, como es más bien el caso en la confirmación de los niños a los 12 años.

Cuanto más se considera el fenómeno de estos siete ritos a los que se los considera tan importantes, más preguntas se plantean. Por ejemplo, ¿por qué son exactamente siete, y no dos o tres o veinte? ¿Por qué no es sacramento el lavatorio litúrgico de los pies, que, sin embargo, es un signo bien rico y claramente instituido por Jesús, si se considera histórico el relato del evangelio de Juan? Y en cambio, es sacramento la unción de los enfermos que claramente no ha sido instituida por Jesús, sino que remonta a la epístola de Santiago. ¿Por qué es sacramento el matrimonio y no la consagración de las vírgenes? ¿Acaso porque Dios lo ha decidido así de una vez para siempre? ¿O porque lo ha decidido así la Iglesia católica? Esta última respuesta es tan poco satisfactoria como el «¡porque sí!» con el que reaccionan los padres cuando se ven acosados por las preguntas difíciles de sus hijitos.

Los siete sacramentos en la perspectiva de la heteronomía

El éxito de los siete sacramentos depende sin duda de la necesidad tan humana de ritos. Pero tanto como los ritos, una representación heterónoma tiene su parte de eficacia y función en este éxito. Pues la representación heterónoma es la de ritos muy especiales consistentes en intervenciones humanas capaces de abrir las compuertas celestiales, lo que hacen cuando se cumplen todas las condiciones. Se trata de una pequeña inversión de tiempo y esfuerzo que promete un dividendo mil veces superior. ¿Quién va a quedarse lejos de tal oferta? Pero, ¿cómo puede una intervención humana producir tal resultado divino? No por su propia fuerza. El efecto excede infinita-

mente cualquier poder humano. Parece que aquí entra en juego una combinación muy bien preparada, un acuerdo dispuesto de antemano por Dios, una *harmonía praestabilita*, armonía preestablecida, como diría Leibniz. De una vez por todas, el Dios-en-las-alturas debió haber resuelto que él iba a vincular una gracia con una determinada serie de palabras y gestos, cumplidos no por cualquier miembro de la comunidad, sino por algunos muy determinados, de sexo masculino, que deberían ser capacitados para ellos por otros miembros de la Iglesia igualmente masculinos, quienes a su vez lo habían sido por otros semejantes, y así sucesivamente hasta llegar al año 33.

Llama la atención el parentesco con la magia. Una primera concordancia está en que el éxito depende en ambas del cumplimiento exacto de las condiciones. Quien desconoce la palabra clave desgasta sus fuerzas en vano. El Aprendiz de Brujo de la conocida leyenda oriental lo aprendió por experiencia: la escoba hace oídos sordos a sus imprecaciones y súplicas y le trae un balde de agua tras otro hasta que el muchacho casi se ahoga. No ayuda para nada repetir cien veces «Ábrete, Sésamo», si la fórmula mágica es «Sésamo, ábrete!» Para más de un sacerdote se le volvía un tormento la representación mágica del sacramento del altar cuando tensionaban al máximo su capacidad de vocalizar, para pronunciar exactamente cada sílaba de las palabras de la consagración en latín *-hoc est enim corpus meum-* hasta que el sudor perlaba sus frentes. A menudo necesitaban dos o tres impulsos para alcanzar su objetivo, lo que constituía una teatralización penosa para todos los testigos, y una caricatura de lo que debería ser un sacramento.

Hay una segunda concordancia en el hecho de que en ambos falta una equivalencia o un contexto lógico entre lo que se hace y dice y lo que se obtiene con ello. El brujo clava una aguja en una figura de cera y, aunque parezca extraño, una persona lejana siente de pronto un dolor agudo y punzante. El que bautiza derrama agua sobre la cabecita de un niño, diciendo las palabras correctas, y, aunque parezca extraño, ello es la causa que hace desaparecer el pecado hereditario y se le infunden tres virtudes divinas al niño y este tiene derecho a una felicidad eterna e infinita, mientras poco antes él no era sino un condenado.

Precisamente debido a este parentesco tan dudoso es que le importa tanto a una teología heterónoma que lo sacramental se distinga claramente de la magia. Esta teología destaca dos diferencias. En la magia, el ritual desarrollado correcta y exactamente ejecuta por sí mismo el resultado al que apunta. No así en el sacramento. Ni siquiera lo dice la fórmula teológica, a menudo tan mal traída a colación, *ex opere operato, en virtud de la obra misma realizada*. La eficacia

de la acción cultual realizada le queda reservada completamente a la intervención libre de Dios. Dios derrama su gracia (entiéndase esta expresión heterónoma como se la entienda) donde y cuando y como y en provecho de quien Dios mismo quiere. Sólo que él se ha obligado a hacerlo cuando se realiza correcta y válidamente el rito sacramental. Él ha llegado a este acuerdo mediante Jesús. Pues él es, en cuanto «verdadero Dios y verdadero hombre», la piedra de toque de dos mundos que se encuentran en el sacramento: por una parte, el mundo de la gracia divina invisible, por otra, el mundo de las acciones humanas de culto. Por ello es que la definición clásica de sacramento incluye como elemento infaltable que haya sido instituido por Cristo, y deben serlo los siete. Esta fórmula supone que Jesús, el Dios-hombre, quiere y garantiza que, a aquellas siete acciones que se realizan dentro de este mundo y son de por sí insuficientes, corresponde un efecto inconmensurable en el dominio sobre-mundano.

La segunda diferencia se refiere al carácter experimentable. El efecto de la magia es, en principio, experimentable, pues pertenece a nuestro mundo. Puede suceder, por cierto, que el brujo tiene mala suerte y no pasa nada. Tal vez su fórmula no era correcta, o hay otro sabio más poderoso que él con una sentencia aún más poderosa que le estropea el espectáculo. Pero un brujo que tiene siempre mala suerte y nunca llegara a realizar nada que se puede percibir, mejor que se busque otro empleo. En cambio, la eficacia del sacramento es en principio no experimentable, no es visible, no deja huellas, no se la puede probar. No importa. El pan eucarístico se ha cambiado realmente en el cuerpo de Cristo, aún cuando nadie pueda advertirlo. El bebé recién bautizado ha vuelto a nacer de veras en la santidad, mientras que el de la cuna del lado, que no está bautizado, está internamente bajo el poder del pecado hereditario y del demonio, por mucho que nadie vea la menor diferencia entre ambos. Y cuarenta años más tarde no se verá tampoco ninguna diferencia, a menos que uno de los niños hubiere sido educado en la fe y el otro no. Pero en este caso, no estaríamos moviendo en el mundo de la gracia sacramental invisible, sino en el orden visible de la educación y de sus efectos. En una palabra, el efecto del sacramento, según la representación heterónoma, está tan inserta en el orden sobrenatural, que no se puede dar pruebas de ella en ninguna parte en el orden natural. Sin quererlo uno piensa en que «el rey está desnudo, del cuento de Andersen, *El traje nuevo del Emperador*.

En la idea tradicional, Jesús ha instituido los siete sacramentos, pero también y simultáneamente le ha conferido al que llaman su sucesor y a los sucesores de éste el derecho a determinar más exactamente el rito instituido por él y a cambiar en él algunas cosas de

vez en cuando. Sus sucesores delegan este poder a la Congregación de los Sacramentos en el Vaticano, la cual ha tenido que constatar con espanto en las últimas décadas que el pueblo de la Iglesia ha dejado ya de dudar en usurparles ese derecho y tomárselo para sí. En los hechos, la Congregación le da importancia exactamente al mismo punto que le importa también a la magia: el cumplimiento correcto de lo prescrito, no la fuerza creativa de los gestos y de los símbolos. Así se produce un deslizamiento insensible del nivel existencial hacia el del derecho, si es que no se ha aterrizado ya en el mágico. Una oblea delgada que apenas recuerda al pan basta para la Eucaristía. Y bautizar, aunque significa sumergir, por ejemplo, la pluma en la tinta o el pan en el café, y eso era el bautismo originalmente, un sumergirse, un baño, pero ahora un bautismo es «válido» (nótese la expresión jurídica), y esto quiere decir que un rito vale como bautismo si algunas gotas de agua corren por la cabecita del niño.

Se llega automáticamente a esta doctrina que nos es tan familiar si se parte del axioma heterónomo de que existen dos mundos paralelos, pero totalmente distintos. En esta forma de representarse las cosas, tiene sentido decir que un rito terreno, y por tanto incompleto, puede atar o desatar algo en el territorio eterno y perfecto, por cierto que no por su fuerza propia, como en la magia, sino por una intervención divina gratuita y bondadosa. Es demasiado claro que un gesto humano cualquiera es completamente inepto para tener un efecto celestial. Pero Dios mismo se ha obligado en la Persona de Jesucristo a producir tal efecto en el caso de que el rito haya sido realizado correctamente. La expresión tan poco feliz de la «gracia sacramental» proviene de este mismo universo mental. Ella despierta la impresión de que la gracia no significara la cercanía y amistad humana de Dios, su amor regalado sin méritos, sino una cantidad determinada de energía espiritual que Dios enviara con ocasión de un acto sacramental a través de nuestros cables.

El sacramento en la perspectiva de la teonomía

¿Cómo son las cosas si se parte del otro axioma, esto es que Dios es la profundidad creadora de la realidad y no está ni pertenece a una realidad paralela que estuviera interviniendo desde afuera? La eficacia de los sacramentos es entonces el resultado de la creatividad interna de los signos que pone la comunidad cristiana de fe en la que Jesucristo sigue viviendo. Pues los signos no sólo revelan algo, sino que realizan algo, son creadores. Basta mirar las relaciones humanas. Las cartas de amor no sólo dan a conocer el amor que existe, sino que lo fomentan, lo fortalecen y lo aumentan. Un abrazo une. Una sonrisa amigable allana el camino del acercamiento. Colocarse mutuamente

un anillo en el dedo es algo que conmueve muy profundamente a la pareja y une sus corazones. El alegre apretón de manos cuando uno se encuentra inesperadamente con un amigo no sólo hace visible la amistad, sino que la fortalece en la misma medida. Mientras un signo de unión sea más verdadero y existencial, esto es, mientras el amor de una persona más suba desde su interior y se haga así visible, tanto más transfigura su interior y lo enriquece. Y al revés, las expresiones de odio, agresividad o desprecio endurecen estos mismos sentimientos y despiertan sentimientos parecidos en el contrincante. Palabras injuriosas y reproches producen una atmósfera de hielo donde no puede crecer nada amigable. Y cerrar la puerta de golpe significa y efectúa una ruptura de las relaciones, por lo menos por un tiempo.

Todo esto es consecuencia de la unidad íntima que existe en el ser humano entre el espíritu y la materia. Esta unidad es tan profunda que el espíritu humano no puede desarrollarse sino en la medida en que se expresa a sí mismo, es decir, sale de sí hacia la materialidad. No puede volver a sí mismo sino por el desvío de la materia. Los sacramentos son también esencialmente signos y le deben su eficacia espiritual a este su carácter de signos. La eficacia no les viene de que Dios-en-las-alturas realiza una intervención prometida con ocasión de un conjunto determinado de gestos y palabras, sino de que los signos son de por sí creativos, de tal manera que el resultado es proporcional a la fuerza expresiva y a la plenitud interna de los signos. No es así con la magia. Lo que el mago hace no es casi nada más que un *abracadabra*, pero lo que logra o pretende lograr es grande fuera de toda proporción con lo hablado. Algo semejante sucedería con el sacramento según la doctrina tradicional: unas pocas palabras y gestos pueden decidir sobre gozo o condenación eterno. Ello tiene que ver con el hecho de que en la praxis tradicional, palabra, gesto y materia cumplen sólo teóricamente con la función de un signo. Pero en la realidad, su función es la de una señal que el mundo divino está esperando para activarse y realizar una salvación invisible. Si alguna salvación se produce, ella no es entonces el fruto del rito, sino exclusivamente de la acción libre de Dios quien en el momento justo aporta aquello a lo que él se había comprometido.

En la perspectiva de la teonomía las cosas van por otro lado, por supuesto. Si una persona expresa mediante un signo sacramental su amor interior para con el Dios que lo salva, el amor interior se fortifica tanto más mientras más realmente ese gesto expresa la profundidad existencial de la persona. Al mismo tiempo, el cambio que se produce en la persona mediante la fuerza del signo sacramental es idéntico con la acción salvadora en él que le da una plenitud. En todo lo que es bueno, Dios está actuando, y todo lo bueno en nosotros es

su obra. Nuestro estar bien es sólo el lado humano del hacer bien de Dios- Si crecemos en humanidad compartida, en amor, ello es sólo el resultado de la atracción que él ejerce y a la que nosotros decimos nuestro sí. El nos empuja a ello y no puede hacer otra cosa que empujarnos, porque su ser es amor. Y porque este empuje y movimiento y el cambio interior que le corresponde son sólo frutos de la amigabilidad de Dios frente a la cual el ser humano no puede hacer valer ningún derecho, hablamos de gracia. Porque gracia significa esencialmente amor regalado libremente por Dios, en forma completamente inmerecida. Esto significa que se corresponden la veracidad del signo y el cambio al que el signo apunta y que realiza, y que este cambio es idéntico con la gracia de Dios. Aquí no se necesita ninguna *harmonía praestabílit*a ni institución histórica alguna por parte de Cristo. Y ello está bien, porque lo primero sería incomprensible para el espíritu moderno, y lo segundo insostenible para el pensamiento histórico. Un signo que apenas se puede llamar signo, sino más bien es una señal convenida, puede quizás hacer llover gracia sacramental según la mentalidad heterónoma, pero no tiene casi valor existencial alguno ni eficacia en la mentalidad de la teonomía. Habría muchas más cosas tristes que decir sobre la pérdida de la sustancia del signo en el ámbito sacramental. Pero lo dicho basta.

Consecuencias para la praxis

El pensamiento heterónomo y el autónomo se diferencian, pues, mucho en la comprensión del sacramento como signo. Y esto trae consecuencias prácticas. En el pensamiento heterónomo, la eficacia de la gracia de Dios sigue dependiendo de la exactitud con la que el ritual se realiza, no por su plenitud existencial, y la multiplicación de los signos sacramentales es una cosa digna de alabar. La misa y la comunión diarias traen más bendiciones y gracias, según esta manera de ver, que la semanal, y no habría nada que objetar contra una participación en ella que se fomenta con sanciones pedagógicas. En estas matemática de la gracia, siete veces traen más que una vez. Y si un muchacho se acerca a la confirmación sólo porque es costumbre en el pueblo, y porque hay fiesta y regalos, aún sin tener el propósito de atenerse a lo que promete en el rito, la idea tradicional se consuela con la ilusión de que de todas maneras recibe al Espíritu Santo y que el sacramento de alguna manera le hará llegar su río de gracias. Esto no tiene sentido en una manera teónoma de pensar. Los signos son creativos tanto humana como divinamente, sólo en la medida de su veracidad. Quien promete fidelidad, sin tomárselo en serio, no crece en fidelidad, ni experimenta el cambio existencial que puede realizar en él una promesa de fidelidad. Se volverá a este tema al tratar del bautismo y de la confirmación en el próximo capítulo.

Pero antes de tratar de los sacramentos uno por uno, hay algo que decir en general. Los sacramentos son signos rituales, como se ha dicho, de un encuentro con la profundidad divina que nos atrae hacia ella. Este encuentro tiene que ver siempre, entre los cristianos, con Jesús de Nazaret, el Cristo. Pero hay otros caminos que llevan a este encuentro, no sólo fuera del cristianismo, como el camino de un Sócrates o de un Buda o de un maestro del Zen que ha alcanzado la iluminación. También hay caminos dentro del cristianismo. Esto relativiza la necesidad de los sacramentos para la salvación. Son buenos y necesarios, pero utilidad no es lo mismo que ser indispensable. Su utilidad cambia, se hace mayor o más pequeña según que el signo tenga mayor o menor fuerza de expresión para el que toma parte en él, y según que su interior pueda expresarse más o menos en o con él.

Antes se acentuaba que los sacramentos eran imprescindibles. Este énfasis tenía que ver con la necesidad de mostrar y fortalecer signos de pertenencia a la comunidad cristiana, y, desde la Reforma, de pertenencia a la rama romana y católica, más bien que con la idea que se le había agregado de necesidad para la salvación. Un grupo, y en este caso, una Iglesia, pierde fuerza vinculante si no tiene un perfil propio, determinado por costumbres también propias, formas y preferencias, tradición propia y estilo. Sin todo ello, los miembros de la Iglesia ven desvanecerse lo que los une, y un grupo así corre el riesgo de disolverse. Por ello, no hay objeción que hacer a que el bautismo sea el rito de entrada para esta Iglesia. Pero el bautismo es más que rito de entrada: es un sacramento, un signo cargado con fuerza expresiva y creativa que hace visible y realiza la entrada al agua viva que es Jesucristo. Debe seguir siendo una costumbre donde se vivencie este signo como tal. Pero, si por las circunstancias se llega a no reconocer (o no poder reconocer, en el próximo capítulo veremos un ejemplo) en el rito del bautismo el signo expreso de esta entrada, entonces es mejor buscar otra forma que pueda representar significativamente la entrada a Jesucristo en ese contexto cultural. Por cierto que sólo puede pensar así sobre el bautismo y sobre los otros sacramentos quien se adscribe al principio teónimo de que los sacramentos no nos han llegado desde el Dios-en-las-alturas de una vez para siempre, sino que la Iglesia los ha ido descubriendo desde abajo, a menudo tras largos períodos de búsqueda y ensayos, y que no deben seguir siendo eternamente lo que son.

Los cinco llamados rituales de tránsito

*Bautismo, confirmación, unción de los enfermos,
ordenación sacerdotal y matrimonio*

7. El bautismo

Si queremos captar el signo creador y el enriquecimiento existencial que le corresponde a este signo, haríamos bien en poner entre paréntesis por el momento el bautismo de los niños. Porque en él no hay rastros de cambio existencial. Se puede hablar de ello recién después de años de crecimiento y desarrollo.

Hemos de volvernos más bien a la figura original del bautismo. Comenzó siendo el signo con el que alguien expresaba que adhería a Jesucristo y quería tener parte en su plenitud de vida y que deseaba ser inundado, purificado y vuelto a crear por él. El bautismo lo hacía visible y lo realizaba al mismo tiempo. El bautizando se sumergía en el baño en el que experimentaba al mismo tiempo un nuevo nacimiento, se desembarazaba simbólicamente y al mismo tiempo psicológicamente de su pasado, y era renovado interiormente con miras a un nuevo futuro. Y esta transformación interior se realizaba gracias a la fuerza expresiva de los signos que se practicaban.

Pero había y hay algo que viene antes de este deseo de adherir a Jesucristo, algo tan decisivo que sin ello el bautizando no se habría decidido nunca a dar ese paso: la atracción, el efecto del espíritu de Dios que había despertado en él el deseo de un crecimiento y le abría los ojos para ver el camino que debía transitar para ello, el del hacerse uno con Jesús de Nazaret. Hacerse bautizar significa acoger esta invitación. También esto se vuelve visible en la estructura de los signos. Pues uno no se bautiza a sí mismo, ni se sumerge por su propia cuenta en el baño del nuevo nacimiento, sino que se es bautizado. Esta voz pasiva indica que no se entra por pura voluntad propia, sino que se es llamado y acogido por esta una comunidad. Esta comunidad no es una organización cualquiera, ni un partido o

asociación, sino que es la vida viviente y siempre en crecimiento que se llama Jesucristo. Se puede pertenecer a esta vida sólo si uno ha sido injertado en él como nuevo sarmiento. Es lo que hace en nombre de la comunidad el presidente de la misma: bautiza.

Dos maneras de decir lo mismo.

El lenguaje heterónimo expresa las consecuencias o efectos del bautismo de la siguiente manera, en palabras no existenciales: es borrado el pecado hereditario, los demás pecados son perdonados, se infunde la gracia santificante y las virtudes sobrenaturales y morales, y quedan perdonados los castigos de los pecados.

Todas éstas son formas de intervención inverificables de un otro mundo en el nuestro. En cambio, en una formulación existencial, el efecto y la consecuencia del bautismo es una unión real con Jesucristo por quien uno se ha sentido atraído y en quien uno ha buscado y encontrado una vinculación. También es efecto del bautismo la confirmación del camino por el que ya se iba andando, y el reforzamiento de una manera distinta de vivir que la que se llevaba antes del momento en que se conoció a Jesús y a su Dios. Esta nueva manera de vivir encuentra en adelante su inspiración en el ejemplo de Jesús y en su sermón de la montaña, e incluye una vinculación consciente con la comunidad eclesial que a una lo acoge, porque es en ella donde encuentra uno a Jesús, y mediante él al Padre.

Todo esto es algo que de alguna manera se puede percibir. Y al mismo tiempo es la descripción intramundana del mismo don de Dios que la tradición expresa en un lenguaje incontrolable. Pues, ¿qué es lo que allí se llama la gracia santificante? La palabra bíblica de gracia traduce la griega *charis*, y ésta significa amabilidad, querer bien, favor. Se trata de la amabilidad de Dios, de su acercamiento y su atracción. Dios viene hacia el ser humano mediante la persona de Jesús y atrae por él a la persona hacia sí y la persona acepta esta atracción, se deja mover por ella, se deja penetrar por el espíritu de Dios y hacerse semejante a Dios y santo, esto es, amante, porque Dios es amor. Pero esto no se lleva a cabo gracias a una *harmonía praestabílica* que entraría en vigor con ocasión del rito del bautismo, sino que el mismo bautismo lo realiza en la medida en que lo muestra mediante un signo, y lo realiza con tanto mayor profundidad, cuanto el signo puede ser experimentado como verdadero y profundo. El bautismo lo significa de varias maneras a la vez. Es (o era, más bien) un baño refrescante, renovador y purificador, o un tránsito simbólico por la muerte (en cuanto que el agua es el peligro de ahogarse) hacia la vida, donde la muerte significa el abandono

del antiguo modo de vida, la despedida del «hombre viejo», la «mujer vieja», o el ser de antes, para llegar a ser un hombre nuevo o una «persona nueva», o (para aquellos a quienes el lenguaje de la Biblia les es familiar) el paso del Mar Rojo o del río Jordán y la entrada en la tierra prometida.

Pero el valor de signo no juega ningún papel para quien ve en el bautismo sólo un ritual mediante el cual se tiene acceso a la comunidad eclesial, se es inscrito en libro correspondiente y se puede hacer valer un derecho a los otros ritos de esa comunidad. En este caso ya no se habla de sacramento, pues éste es en su esencia un signo que muestra algo. A lo más se puede hablar de él en el mundo mental heterónomo. Pues allí basta que se cumpla correctamente con un rito sin negar interiormente lo que sucede en lo exterior, para que las compuertas de la gracia celestial se abran. Pero esto no basta en un mundo mental teónomo existencial, y éste es el único que tiene todavía futuro en la Iglesia occidental.

El bautismo de los niños

Aquí se levanta en tamaño natural el problema del bautismo de los niños. No es problema alguno en su concepción heterónoma, pero lo es mucho más en la teónoma. El gran argumento para esta forma de bautismo es la tradición, pero entonces una tradición que entiende al bautismo de una manera totalmente heterónoma y que ve que sobre la cabeza de los niños sin bautismo cuelga la espada de Damocles de una condenación eterna, en caso de que murieran en ese estado. Esta idea es un error teológico con el que Agustín y Jerónimo infectaron toda la cultura medieval, sobre el que el ya citado *Catecismo* pasa en silencio (¿de pura vergüenza?). Han pasado siglos y todavía la Iglesia no ha podido liberarse de esta idea pesimista. Desde temprano había atribuido ya al «bautismo de sangre» (cuando un no bautizado sufre la muerte por su fe) la misma eficacia que al bautismo por el agua, pero tuvo que llegar el siglo XII para que se imaginara un Limbo para los niños sin bautismo, idea que en el siglo V había sido rechazada como herética bajo la presión de Agustín. Más adelante se amplió aún más el concepto de bautismo hacia el de «bautismo de deseo», cuando alguien quisiera ser bautizado, pero no tiene la posibilidad, y más tarde aún se habló incluso de «bautismo de deseo implícito», es decir, el de quien lo hubiera deseado si hubiera sabido lo necesario que era -un caso ejemplar del modo irreal de pensar de aquel tiempo-. Habría sido mucho más simple reconocer que el bautismo no era necesario para la salvación. Pero quedaba prohibido para el heterónomo.

Además habría que pensar que en el origen del bautismo de niños dominaban ideas sobre la familia y/o la persona diferentes de las que hay hoy en día. Un niño era un trozo de la familia o clan, Si el jefe del clan decidió hacerse cristiano, cada uno estaba obligado a hacer la misma cosa, es decir, a hacerse bautizar. Un ejemplo típico es el bautismo del emperador Clodoveo, en Reims, Francia, poco antes del año 500: junto con él se bautizaron todos los jefes de ejército francos. Es muy dudoso que algo haya cambiado en sus vidas. Si esto era válido para los adultos de un clan o familia, con mayor razón para los que no estaban en uso de razón. La conversión a la que llamaba Juan Bautista, y después Jesús, que es idéntica con la renovación existencial operada por Dios, era considerada entonces un asunto completamente secundario.

Se encuentra otro ejemplo en Hechos 16,33, cuando el guardia de la cárcel se hace bautizar con toda su casa, es decir, también con los esclavos. No puede ser que ellos hayan llegado a ser de repente creyentes y discípulos de Jesús. Aparentemente bastaba que el jefe de la casa se decidiera a algo, para que todos hicieran lo mismo, particularmente los niños. Hoy día no basta.

En una doctrina sacramental heterónoma, parece que eso, ni se nota. Siguen derramándose las gracias a las que se ha hecho mención junto con el agua bautismal, aunque sea como el agua que cae sobre un pato.

En un esquema mental teónomo, ¿puede el bautismo de los niños tener un lugarcito? En realidad no. Porque en este esquema mental, el encuentro con Dios tiene lugar en el dominio existencial, y un bebé no es aún capaz de ello, aparte de que no puede conocer, experimentar ni aprobar el signo del baño como refrescante y purificador. A ello se agrega que el bautismo infantil es la herencia de una manera de entender a la Iglesia que sacó su jugo sociocultural de otra época. Al morirse esta cultura, acarreó consigo el sinsentido y el decaimiento de esta praxis. Lo que de ella queda es el rito de registro del nuevo miembro y futuro contribuyente de la Iglesia, que para ello es inscrito cuidadosamente en el libro de bautizos. Allí la mayoría se transforma en un cadáver de fichero. Pero, como el rito de registro oficial es tan poco satisfactorio, (pues nuestra necesidad innata de trascendencia y profundidad se deja sentir también en esa insatisfacción), el bautismo se ha transformado en una fiesta religiosa del nacimiento. Un fiesta así es loable, y tal vez sería bueno que ella reemplace al bautismo en la mayoría de los casos. Sería una costumbre tan apropiada para los mahometanos y los hindúes como para los cristianos. Originariamente, y hasta bien avanzados los siglos, el

bautismo no era de todas maneras una fiesta que nada tenía que ver con el nacimiento. Reducirla hoy a no ser más que un revestimiento religioso de una fiesta de nacimiento es una falta de franqueza. Se guarda el nombre y el envoltorio, pero no queda nada del contenido original. Porque se puede hacer una fiesta religiosa de nacimiento tanto dentro como fuera de la Iglesia y de muchas maneras, también sin agua ni recitación del Credo. Claro que sin estos dos elementos no hay bautismo.

Frente a la pregunta que venga del esquema mental de la autonomía, se puede defender el bautismo sólo apelando a su venerable edad. Pero ya se ha mostrado más arriba que la duración de esta forma de bautizar se debe a dos circunstancias que hoy ya no están presentes: otra idea de las relaciones ciánicas o familiares y un miedo medieval de la condenación del niño. Este miedo ha cuajado primero en la forma de derramar agua que es propia del bautismo de niños, y esta forma se ha vuelto rígida con el correr del tiempo. También el bautismo de los niños es un trozo de aquella estatua de Nabucodonosor que se derrumba al choque del pensamiento autónomo contra uno de sus pies de barro, cayendo ella toda entera en pedazos. El retroceso numérico de los bautismos, hasta en regiones sólidamente cristianas es un signo de alerta en el muro. Si sobrevive en el siglo XXI, ello se debe sólo a la necesidad de rituales con los que se quiere celebrar ese milagro que es cada nacimiento, y a la falta de otros rituales modernos que fueran apropiados para ellos. En el momento en que la sociedad moderna invente un ritual propia de nacimiento, va a desaparecer el bautismo aún más rápidamente. Así como la confirmación desapareció en gran parte en la zona oriental de Alemania al empuje de la iniciación juvenil. Ya ahora casi ninguno de los espectadores (llamarlos participantes sería una impertinencia) del rito del bautismo es capaz de ver en el rito bautismal el baño del nuevo nacimiento en Jesucristo que fue el bautismo en sus orígenes. Hasta aquí el problema del bautismo de niños.

El bautismo de adultos

Pero el bautismo de adultos tampoco deja de tener problemas. El lenguaje del rito es definitivamente heterónimo. Pero no es sólo ello, sino que queda en él muy poco de signo. Y «sacramento» significa esencialmente signo creativo, Pero, ¿cómo podría ser signo el poco de agua que se suele usar en el bautismo? ¿Se puede seguir hablando del «baño de nuevo nacimiento por el Espíritu Santo»? Un baño significa otra cosa. El poco de agua que se utiliza no puede ser otra cosa que una señal dirigida al cielo para activar el flujo de la gracia. No basta responder que aún los signos insuficientes nos pueden

hacer conscientes de un acontecimiento espiritual. Una experiencia existencial por la fuerza interior de los signos es algo muy distinto a una elaboración intelectual. De manera que el bautismo de adultos no es mucho más que el rito solemne de acogida en la Iglesia.

Por importante que sea esta crítica, hay todavía más. La esencia del bautismo como signo creativo depende de las circunstancias climatológicas en las que tuvo origen. En una región cálida y agreste, como lo es la del Jordán, el agua es de por sí y sin mayores explicaciones un medio de primera clase para despertar la experiencia del nuevo nacimiento y para ser por tanto un signo apropiado de la renovación que se sigue del acceso a Jesucristo. Pero ello se hace más difícil ya en los climas nórdicos, principalmente en los meses húmedos y fríos del invierno. Entre los esquimales, sería sencillamente imposible. El agua no es allí un elemento que hable de vida y fecundidad. El acceso a la vida y a la salvación que hay en Jesús exige allí -y de alguna manera también en otras partes- otro signo ritual, supuesto que cada persona necesita necesariamente un signo ritual para este acceso. Podría ser que en algunas regiones la entrada en un baño caliente transmitiera la experiencia de que el agua significa vida. Hay movimientos religiosos que han vuelto al bautismo de adultos y hacen ensayos en este sentido. Pero aún entonces, y no sólo en el caso de los bautismos católicos de adultos, sigue planteada la pregunta de si nuestra cultura técnica está todavía suficientemente cercana a la naturaleza como para vivenciar en tales acciones simbólicas el nuevo nacimiento en Jesucristo. Es de temer que, a pesar de todo, el bautismo siga siendo vivido como el rito piadoso prescrito para ser admitido en la comunidad de culto.

Todo ello hace visibles las raíces culturales del primero de los siete sacramentos. Pero lo mismo vale de la mayor parte de los otros. Ahora bien, lo que está condicionado por la cultura, lo está también por el tiempo y el espacio y es, por lo tanto, relativo, de manera que no puede pretender de ser algo absoluto e indispensable. No hay duda de que como seres humanos necesitamos rituales, y que el encuentro salvífico con Jesucristo puede ser promovido mediante signos rituales. Pero ahí lo importante no es el rito en sí, ni tampoco el cumplimiento exacto de las rúbricas litúrgicas, ni tampoco su multiplicación, sino aquel encuentro salvífico con Jesús y mediante él con el Dios que él nos revela. Hay, pues, una deformación peligrosa cuando se mide el contenido cristiano de una vida a partir del lugar que en ella ocupan los sacramentos tradicionales. La medida correcta es el influjo que tiene Jesucristo en la vida de una persona. Y quien experimenta que un rito, por mucho que pertenezca al santo número

de siete, no robustece este influjo, debe buscar por otros caminos aquel encuentro indispensable. La armadura de Saúl podía ser, sin dudas, de la mejor calidad, pero el joven David no podía hacer nada con ella.

2. *La confirmación*

Aquí también como en el bautismo hay que buscar la fuerza creadora del acontecimiento sacramental en el signo. Primitivamente, éste era la imposición de las manos. Más tarde fue la unción. Lo genuino de este signo debería dar la medida del resultado pretendido y obtenido. De lo contrario caemos de vuelta en el sistema heterónimo y se reduce el rito a no ser sino una señal que está esperando el Dios-en-las-alturas para que su gracia pueda entrar en acción. Lamentablemente debemos admitir, respecto a la unción, que una delgada capa de crisma en la frente no es sino un pálido recuerdo de una verdadera unción, es lo mínimo indispensable para que todavía se pueda hablar de unción. Una comparación con las unciones en el Antiguo y en el Nuevo Testamento a las que debe recordar hace más que claro hasta qué punto este signo sacramental ha decaído. Piénsese en la unción de Aarón, en la que el óleo de la unción cae en gotas por la cabeza y el cuello (salmo 133), o en la unción de los reyes en Israel, que se realizaba vertiendo un cuerno lleno de óleo sobre la cabeza, o la unción de los pies de Jesús por la prostituta.

Pero querer restaurar el signo en su plenitud sería algo anacrónico. Porque entonces aparece el mismo problema que en el bautismo. La unción original está enraizada en una cultura distinta, en la cual podía ser vivenciada sin mayores explicaciones como signo religioso. En nuestra cultura es ya inexistente y no puede volver a tener un valor y una significación significativa. Ahora bien, pérdida en valor de signo significa pérdida de valor sacramental y de fuerza creativa. Cuando una cultura no conoce el apretón de manos como rito de encuentro y amistad, no puede utilizarse en dicha cultura como rito para el saludo de la paz, por mucho que se explique que ese gesto significa amistad y paz. Eso lo saben los presentes con la cabeza, pero en su interioridad corporal y espiritual este gesto sigue siendo para ellos un cuerpo extraño, lo que es fatal para una fuerza creativa (en este caso, unitiva).

Pero hay otra cosa que rompe aún más con la confirmación y ello corre por cuenta de una heteronomía que se ha deslizado en el pensamiento jurídico. Y es que la confirmación se da en nuestros tiempos postcristianos sólo a los jóvenes, y hasta niños, para quienes el «Espíritu Santo» es sólo una enorme palabra sin relación con su

propia existencia. Ellos no se sienten atraídos por Jesucristo ni desean seguirlo, ni tampoco les importa llegar a ser miembros activos de la Iglesia, ni tienen el menor propósito de cumplir lo que prometen, es decir, de vivir como cristianos comprometidos. Si se inscriben en la confirmación, ello es, en la mayor parte de los casos, porque así se estila en sus respectivos medios sociales y porque hay una fiesta, se esperan regalos y se pasa un día entero siendo el centro de atención de los demás. La confirmación se degradó hasta no ser más que una costumbre, y por ello no merece seguir llamándose sacramento. En el fondo, ha llegado a ser una desacralización del sacramento, una ceremonia de la falta de verdad, realizada con gran pompa por la Iglesia de Jesucristo, que debe dejar en los jóvenes la impresión de que la fe y el ser cristiano es una cháchara mágica o una broma.

La confirmación desde el punto de vista de la teonomía

¿Cómo puede vivirse la confirmación en forma tal que tenga sentido, si abandonamos la heteronomía por la teonomía? Originariamente, confirmación y bautismo estaban tan unidos que entre ambos configuraban un solo sacramento de iniciación. Podría seguir siendo así. El bautismo, u otro rito de entrada, como se explicó más arriba, podría ser el signo que indica que uno es aceptado en la comunidad que está con Jesucristo y alrededor suyo, y la confirmación ser el signo de que mediante esta acogida se recibe participación en un nuevo espíritu, el espíritu y la convicción de Jesús, y en este sentido en el espíritu de Dios que guió a Jesús. Se puede mantener el signo de la antigua confirmación, que no era la unción sino la imposición de manos. La unción aparece en el tercer siglo, junto con la imposición de manos, sin que se sepa con exactitud de dónde viene. Es muy probable que los textos de la liturgia que hablan de una unción por el Espíritu Santo hayan tenido un papel decisivo. Tal vez se halló que la sola imposición de las manos era muy poco expresiva.

Ahora la situación es la inversa, precisamente cuando se observa el magro resto de lo que era la unción primitivamente. Sería, pues, muy razonable que se volviera al rito primitivo de la imposición de las manos, pues ella es un signo mucho más accesible, conocido en la cultura actual, utilizado por los médicos naturistas, transparente y comprensible sin mayores explicaciones. Porque se ve en él espontáneamente que se transmiten fuerza de vida y salud y que se establece una vinculación con un poder más alto. Si un sacramento debe ser creador y fructífero, entonces es absolutamente requerido que tenga sentido y sea inspirador como signo.

3. La unción de los enfermos

El tema eucaristía toca preguntas muy importantes, por lo que será tratado en capítulo aparte. Lo mismo vale para la penitencia (ver cap. 16), inseparable de conceptos como pecado, perdón, arrepentimiento, penitencia y otros. En este capítulo 14 quedan, pues, sólo la unción de los enfermos, la ordenación sacerdotal y el matrimonio.

La unción de los enfermos debe su origen a un principio de salud muy sano de tiempos remotos: que el aceite de oliva es bueno para todo. A ello se agrega que los médicos, en el tiempo de la epístola de Santiago (y aun muchos siglos después) eran a menudo charlatanes o curanderos más que médicos. Entonces se podía confiar mejor en la fuerza de sanación que Jesús les había prometido a sus discípulos que en un poder humano muy insuficiente. Y por último, en una cultura heterónoma era claro que en los casos de urgencia era mejor volverse hacia el otro mundo, el cual tenía, pues, la última palabra en todas las cosas de esta tierra. Y si la enfermedad estaba vinculada con culpa y castigo según la tradición judía, entonces era claro que la lucha contra la dolencia corporal estaba vinculada con la restauración del orden espiritual y con la armonía, lo que se llamaba el perdón de los pecados, de lo que se hablará en el capítulo 16.

¿Qué sentido puede seguir teniendo la unción de los enfermos en un mundo en que la medicina se ha vuelto algo tan distinto a lo que era en la antigüedad y ha adquirido otro estatuto en la escala de las apreciaciones? ¿Puede ser algo más que un rito consolador pero opaco? ¿En qué sentido puede seguirse llamando sacramento?

Lo puede, en cuanto encuentro en los signos rituales con un Jesucristo preocupado que viene en la forma de su comunidad a visitar al enfermo, le impone las manos (como lo hacía el Jesús histórico) y lo unge con óleo (lo que el Jesús histórico no hacía). Esta última observación insinúa que, a pesar de su nombre de unción de los enfermos, la imposición de manos es más importante que el rito de la unción. Esta unción, igual que en la confirmación, se ha reducido entretanto a casi nada y su valor significativo se ha volatilizado igualmente. Pero el tacto de manos llenas de amor, aún con poco o sin nada de óleo, puede llevar al enfermo a tener la experiencia de la entrada salvadora de Jesús. En este caso es secundario si esta salvación significa salud corporal o vivificación interior.

En la epístola de Santiago, la comunidad está representada por los «presbíteros», literalmente los ancianos, un concepto judío para indicar el grupo de quienes presidían la comunidad judía, comparable con el actual directorio de las parroquias. Tales *presbíteros* evo-

lucionaron etimológica y litúrgicamente para llegar a llamarse *prestes* (en el castellano medieval) y transformarse en los actuales sacerdotes ordenados, consagrados. Pero esta consagración se sitúa en pleno dominio de la heteronomía, como se lo explicará más adelante. No merece, pues, jugar ningún papel en una perspectiva moderna. Si cualquier creyente, con o sin consagración puede bautizar -y lo puede, porque tiene licencia para ello, aunque sea en caso de urgencia-, y bautizar significa acoger en la comunidad eclesial, entonces esto significa que puede presentarse en nombre de esta comunidad. ¿Qué razón hay pues para que este sacramento menos importante sólo lo pueda impartir un consagrado? ¿O debería acabarse con este sacramento dado el número decreciente de consagrados? Si esto fuera así, entonces la heteronomía sería más importante que la vida. Puede que la jerarquía siga prohibiendo todavía que los «laicos» se lo arroguen, mientras la mentalidad heterónoma siga determinando las opiniones. Y van a amenazar diciendo que sería un sacramento inválido. Pero éste es un concepto jurídico, no existencial, y no dice nada acerca de la realidad. No se deben tener, pues, reparos en que haya pastores de enfermos sin consagración a quienes tales amenazas no les hagan mella. Pero es deseable entonces que la Iglesia local, y en primer lugar la comunidad parroquial, más bien que la diocesana, sea la que dé el poder para esta representación.

4. La ordenación sacerdotal

¿De qué se trata en la ordenación sacerdotal, y en la diaconal y en la episcopal? Primero que todo hay que llamar la atención sobre el hecho de que el sacramento no es el sacerdocio, o el diaconado o el episcopado, sino el rito de consagración. En segundo lugar, que el nombre oficial de este sacramento era, en latín tardío, *ordo*. En esta lengua, la palabra *ordo* significaba un grupo social bien determinado, casi como las castas en la India. *Ordinatio*, palabra que sobrevive en castellano y en otras lenguas como *ordenación*, era una palabra que originariamente indicaba solamente la acogida en ese grupo, y no tenía nada del recargo sacral de nuestro concepto de consagración. La *ordinatio* tenía tan sólo el efecto de que una persona era ascendido desde el grupo de los laicos a otro estatuto eclesiástico y sociológicamente más elevado, al que él no podría tener acceso por sus propias fuerzas. Sólo a partir del siglo V la *ordenación* se convirtió en una consagración en el sentido tradicional y contenía la imagen de que un hombre (las mujeres estaban formalmente excluidas por Dios), gracias a una intervención del Dios-en-las-alturas, recibía el poder milagroso de transformar de manera invisible el pan y el vino en el cuerpo y la sangre del Señor Jesucristo glorificado.

Un espíritu que piensa en términos teonómicos no puede comprender ya una heteronomía tan profunda. Esto no significa que haya que borrar simplemente este sacramento de la consagración, como lo hizo la Reforma, aunque por otras razones. Sencillamente no se puede pensar que un hombre (no una mujer) pueda ser transformado en una suerte de mago gracias a una intervención venida desde otro mundo. En cambio sí que un hombre, pero también una mujer, pueda ser colocado ritual y significativamente como presidente de la asamblea, y esto por obra de la comunidad que es el cuerpo concreto de Cristo y la vida viviente. Pues una comunidad cristiana viviente produce, como cualquier otro organismo, los órganos que necesita para funcionar bien.

Pero el rol de este presidente es muy particular. Al revés de lo que sucede en las organizaciones humanas, el presidente de esta comunidad no debe entenderse y comportarse como un maestro; él es servidor de todos y su derecho a tomar decisiones lo debe totalmente a su participación en el rol de dirección que el espíritu de Jesús tiene en la comunidad, lo que lo determina y restringe a la vez.

Es bueno que la Iglesia desarrolle un rito para la instalación de tal presidente de la comunidad, un rito capaz de visibilizar esta participación. Y aquí nuevamente es apropiada la imposición de manos, sea por toda la comunidad o por su representante.

En un clima teónimo es mejor no seguir hablando de sacerdote y consagración: estas palabras tienen un sonido demasiado heterónimo. Además evocan involuntariamente la imagen de una Iglesia de dos estratos o estados, lo que era extraño al pensamiento de la primitiva Iglesia y no ha llegado a imponerse sino últimamente, después de varios siglos y bajo el influjo de ideas no específicamente cristianas. No es novedad que Jesús -quien según criterios judíos era un laico- no era amigo del sacerdocio judío ni de su culto sacrificial. Como tampoco es novedad que en ninguna parte del Nuevo Testamento se llama sacerdote (*hiereus*) al presidente de la comunidad. Si el autor de la epístola a los Hebreos llama Sumo Sacerdote a Jesús, ello es en primer lugar puro lenguaje simbólico (como lo prueba, por ejemplo, Heb 8, 4), y es cuestionable que este lenguaje pueda seguir siendo útil hoy día, pues presupone una familiaridad que pocos tienen con el sacerdocio judío y con su culto basado en los sacrificios.

Y en segundo lugar, utiliza esta comparación con el Sumo Sacerdote judío para excluir expresamente un verdadero sacerdocio en la Iglesia. Pues la necesidad de un sacerdocio desaparece con el

fin del antiguo culto sacrificial (Heb 11,12-12,18). A esto se agrega que el uso del *hiereus* griego y del *sacerdos* latino apareció en la Iglesia recién cuando la eucaristía comenzó a ser comprendida expresamente como un sacrificio cultural, puesto que sacerdote y sacrificio forman un binomio inseparable. En el próximo capítulo vamos a pedir cuentas a esta manera de interpretar la eucaristía.

En su siguiente desarrollo, el sacerdocio entró ya en la estela de la magia, como resulta del contexto etimológico en que, por ejemplo en alemán, la fórmula *Hokuspokus* («abracadabra» en castellano) que la lengua alemana pone en boca de todos los magos se deriva etimológicamente de la fórmula latina de la consagración, *Hoc est corpus (meum), esto es mi cuerpo*, que los sacerdotes de antes musitaban a menudo con una angustiada exactitud, con el fin de efectuar con ella el sorprendente milagro de la transubstanciación. Por ello, cuando uno se ha despedido de la interpretación de la eucaristía como sacrificio, como lo hace el pensamiento teónomo (y no puede hacerlo de otra manera, ver capítulo siguiente), el concepto de sacerdote pierde su razón de ser. Y con este concepto habrá también terminado su servicio en la Iglesia el poco feliz nombre de laico.

Quien piensa todas estas cosas lógicamente, no puede considerar la dirección de la eucaristía como dependiente de una consagración desde arriba, sino como un encargo que se recibe de la comunidad. Pues esta comunidad es el Jesucristo viviente. Es muy explicable que la actual jerarquía de la Iglesia rechace y condene tajantemente esta consecuencia y su puesta en práctica. Quien tiene al axioma heterónomo como punto de partida, no puede aprobar consecuencias correctas del axioma teonómico, principalmente si de ello se sigue que algunas convicciones y prácticas fuertemente arraigadas pierden sentido.

5. Sacerdocio de los fieles y ordenación de mujeres

Desde hace algún tiempo tratan los laicos de llegar a una cierta autonomía en la Iglesia, para lo cual hablan del así llamado sacerdocio de los creyentes. Dos son las razones por las que éste es un concepto incorrecto. Primero, desde la exégesis. Los textos a los que se remiten entienden bajo esta expresión sólo que Dios separa a su pueblo de todos los demás pueblos, lo protege de una manera particular y le pone exigencias éticas muy altas. Los textos son principalmente la primera carta de Pedro, que se remonta para ello a Éxodo 19,6. Lo que aquí se entiende por sacerdocio está tomado en un sentido puramente simbólico, y no tiene que ver para nada con tareas de culto. Por ello no tiene ningún sentido traerlas a colación para abrir

el sacerdocio culto también a las mujeres, un sacerdocio que según la voluntad del Dios-en-los-cielos sigue estando reservado a los elegidos del sexo masculino. La segunda razón es que, con este lenguaje puramente figurado (que tal es el de la 1 Pe), caemos de lleno en la resaca de la heteronomía. Pues el concepto de sacerdote contiene la imagen de una mediación entre el cielo y la tierra. Ahora bien, una figura como ésta no tiene ya ningún lugar desde el momento en que se ha abandonado la división de la única realidad en dos pisos. Esto hace también que todo lo que se diga sobre un sacerdocio común de los fieles deja de tener contenido. Por supuesto que se lo puede utilizar siempre como lenguaje simbólico del Antiguo Testamento para significar que por Jesús se nos ha regalado una cercanía muy particular a Dios, a la cual están vinculadas exigencias éticas muy altas. Pero cabe poner en seria duda que este lenguaje simbólico que ya nada tiene que ver con nuestro mundo de experiencias sea realmente una ayuda para ello.

Una interpretación teónoma de este sacramento que devuelve al mitológico sacerdote el papel de anunciar y guiar en el camino de la fe, como era en la Iglesia primitiva, hace que toda la discusión sobre la consagración sacerdotal de la mujer se vaya al canasto de la basura. Es cierto que esta consagración u ordenación está muy arriba en la lista de los deseos de los círculos modernos, pese a todas las advertencias papales en su contra. Pero, mientras en varios otros puntos se toma distancia, y con todo derecho, de una Iglesia que se ha vuelto clerical, al expresar este deseo se está todavía enredado, sin advertirlo, en la gran telaraña de la Iglesia clerical. Esta contradicción resulta de una falta de visión. Se está claramente consciente de la necesidad urgente de que la mujer se libere de su minoría de edad en la Iglesia, pero no se cuestiona la praxis heterónoma de la consagración misma. No se ha entendido que esta minoría de edad se mantiene vigente debido a la aceptación inconsciente del axioma de un otro mundo, porque este supuesto es el que hace necesaria una consagración, con el fin de que alguien sea capaz de mediar entre los dos mundos, y es este supuesto también el que reconoce sólo a la jerarquía masculina el poder de reservar esta consagración exclusivamente para los hombres. Por ello, el sacerdocio como mediación entre cielo y tierra, y la consagración necesaria para ella son conceptos que sólo tienen sentido en una manera heterónoma de pensar. Esto vale tanto para la ordenación de una mujer como para la de un hombre. Las comunidades cristianas necesitan presidentes no tanto consagrados, cuanto inspirados y creyentes -sean éstos hombres o mujeres-, que se sientan llamados a mantener viva la fe en Dios y en Jesucristo. Y nadie duda que hombres y mujeres casados puede

ser excelentes anunciadores o anunciadoras, y presidentes o presidentas. Desde un punto de vista teónimo es más que lamentable la tozudez con la que Roma mantiene el celibato obligatorio para los sacerdotes.

5. *El matrimonio*

En todas las culturas de la antigüedad el matrimonio ha sido siempre un acontecimiento que tiene que ver con el mundo divino. Impuso sexual y fecundidad fueron experimentados como fuerzas que venían de arriba, que exceden al ser humano, quien queda así librado a su favor o desgracia. No es, pues, de extrañarse que la piedad medieval pidiera la bendición de Dios en el matrimonio, entendiéndola sobre todo como la bendición de tener descendencia. Y tampoco es extraño que el mediador oficial entre el arriba y el abajo no pudiera faltar en un acontecimiento tan importante, no para llevar a cabo el matrimonio, pues en el momento en que aparecía para cumplir con la parte que le correspondía, el matrimonio ya estaba concluido de acuerdo a la ley, sino para bendecirlo. Puesto que Jesús relaciona esta unión humana con el plan creador de Dios, el matrimonio recibe para los cristianos, además del encargo de fructificar, la forma de una unidad indisoluble y querida por Dios. La epístola a los Efesios, que aunque atribuida a Pablo es en realidad de otra mano que la suya, da un paso más adelante y ve en la unión de la pareja una imagen de la unidad entre Cristo y su Iglesia. Este carácter de imagen funge como una fuente de salvación de la unión de la pareja cristiana. Porque ser imagen y visibilidad del amor de Cristo a su Iglesia significa participar en su actitud fundamental de amor y fidelidad sin condiciones. Y esto significa ser nueva criatura y experimentar la salvación.

Hasta el siglo XI el matrimonio fue siempre esencialmente un acontecimiento social coronado por una bendición sacerdotal. Pero esta bendición fue conquistando cada vez más terreno en el matrimonio a lo largo de un proceso investigado por el historiador francés George Duby, hasta que terminó por constituir una bendición sin la cual era imposible hablar de matrimonio válido, sino sólo de concubinato. No pasó mucho tiempo sin que la teología escolástica incluyera al matrimonio entre los sacramentos con lo que se completaba el sagrado número de siete.

Tomás de Aquino llama al matrimonio un sacramento muy particular al que no se le puede igualar con otros. Y tenía razón. Primero porque históricamente no se puede hablar de una institución del matrimonio por Cristo, porque la gente se viene casando desde que hay memoria humana. Jesús le da al matrimonio sólo un color

y una interpretación muy propios, cuyas consecuencias son algunas exigencias particulares. El matrimonio es el único sacramento en el que no se puede hablar de dar, por un lado, y recibir, por otro. Pues el signo sacramental es la confirmación ritual que un hombre y una mujer hacen del vínculo existencial muy especial que existe entre ellos. Lo que se señala mediante este sacramento y lo que se revela y realiza es el vínculo aún más existencial que existe entre Cristo y su comunidad. Por ello una manera teónoma de pensar no tiene tantas dificultades con este sacramento como con los otros seis. Si todavía aparecen problemas aquí, están en el sector de la praxis eclesial.

Indisolubilidad

Un primer problema es la acentuación por parte de la jerarquía (celibataria) de la absoluta indisolubilidad de un matrimonio que haya sido contraído válidamente. Palabras de la Escritura deben servir aquí de argumentos decisivos. Según esta manera de ver, el vínculo matrimonial debería seguir manteniéndose aun cuando el amor haya palidecido hasta no ser más que pura indiferencia o se haya vuelto odio y enemistad. Sin embargo, ni la indiferencia ni el odio pueden valer como vínculo existencial entre seres humanos. Sólo el amor merece este nombre. Sin el amor no hay vínculo matrimonial.

Sin duda, la comunidad eclesial puede determinar mediante su jerarquía que el matrimonio debe contraerse con una sola pareja, y que sólo a partir de una determinada edad, y no en el rango de un determinado parentesco, ni tampoco cuando se ha recibido una determinada consagración. Incluso podría determinar que no se debe contraer segundas nupcias después de la muerte de la pareja, como lo cuenta el historiador Tácito de viudas germánicas a quienes les estaba prohibido un segundo matrimonio, por muy jóvenes que aún fueran. Pero que algo no esté permitido no significa todavía que no pueda tener lugar. El matrimonio es una realidad social, y es el consenso social, no un dicho eclesial, el que decide si algo es o no un matrimonio. Casarse significa en este consenso occidental que (sólo) un hombre y (sólo) una mujer pueden prometerse mutuamente vivir como pareja toda una vida; significa también que esta promesa no debe chocar con otras exigencias, como sería el caso en un matrimonio entre hermanos, o entre un padre y su hija, y (al menos hasta ahora en algunos países) entre dos hombres o entre dos mujeres. La jerarquía puede negarse a reconocer como matrimonio un matrimonio socialmente reconocido (pero, ¿deja por ello de ser un matrimonio?), puede estigmatizar como concubinato algunos matrimonios reconocidos socialmente y condenar a la pareja como

de pecadores públicos (pero, ¿viven por ello en concubinato y son pecadores públicos?) y puede excluirlos como tales de los sacramentos de la Iglesia (pero, ¿tiene derecho para ello?). Esta última pregunta se impone cuando se observa que crímenes contra la humanidad, como los del General Pinochet, a ojos de la misma jerarquía no parecen presentar motivo para tal exclusión. Una prohibición, que no puede justificar su responsabilidad frente a la razón creyente, carece de fuerza ética.

Por lo demás, queda grande esto de hablar de sacramentos en plural para tal prohibición. Pues ésta se limita en realidad a un solo sacramento, la eucaristía, pues los divorciados tienen ya el bautismo y la confirmación, y la confesión ya ha dejado casi de existir. Y en cuanto a la eucaristía, la jerarquía impide a quienes viven el supuesto concubinato que participen en ella. Poco a poco se va imponiendo una nueva manera de ver el tema en el pueblo de la Iglesia, y hasta en una parte de la jerarquía que tiene sensibilidad para la evolución en marcha. Y este desarrollo muestra que la crítica a tal excomunión se hace cada vez más audible en la Iglesia. En signos como éste se va viendo cómo el tránsito, todavía inconsciente, de un pensamiento heterónimo a otro autónomo, sigue adelante, sin parar, en la modernidad. Se puede esperar que pronto, en el tercer milenio, la jerarquía va a haber perdido el último resto del poder que ha ido perdiendo durante el segundo en el ámbito matrimonial.

No al divorcio, sólo declaración de nulidad

La praxis de la declaración de nulidad de un matrimonio está estrechamente ligada con la exagerada acentuación de la indisolubilidad, y esta praxis es tal vez más irritante para un espíritu moderno, y por lo mismo está condenada a muerte también en el tercer milenio.

Porque la tradición eclesiástica no reconoce el divorcio. Admite la separación, aunque ésta no deja nada sano en la unión existencial. Y esta última es la que para Jesús es lo esencial del matrimonio según el plan de Dios. En su respuesta a una pregunta de sus compatriotas (por tanto no se trata específicamente del sacramento) se manifiesta contrario no sólo a la vuelta a casarse, sino también al divorcio (Mt 10,9). No está pensando en el juicio proferido por una instancia pública, sino en la decisión que toma uno dentro de la pareja de terminar definitivamente con el vínculo. En esta decisión se realiza, a los ojos de Jesús, el divorcio que Dios censura. Sin embargo, la jerarquía acepta este divorcio existencial, expresamente no permitido por Jesús, pero no acepta bajo ninguna condición, apoyándose en las

mismas palabras de Jesús, un divorcio jurídico. Lo único, que le da al divorcio que ella acepta a pesar de las palabras de Jesús, el nombre tapado de separación. Como si con ello el matrimonio no quedara perdidamente roto y el plan de Dios aniquilado.

Y la Jerarquía va más allá todavía. Declara cuándo un matrimonio es correcto. Decide que entre dos que han vivido como pareja diez años, o más, no ha existido nunca un vínculo matrimonial, aun cuando a nadie se le hubiera ocurrido poner en duda tal matrimonio, y el mismo juzgado eclesiástico hubiera confirmado cinco años antes, cuando el matrimonio todavía no entraba en crisis, el mismo matrimonio que ahora declara nulo. Al declarar esta nulidad, va aún más lejos. Al desconocer el vínculo existencial cuando en el matrimonio no se cumplieron ciertas formalidades del protocolo prescrito por ella para su celebración. Y en un país declara la nulidad de 9 sobre 10 casos presentados, en otro sólo 1 de 10, lo que parece indicar una enorme dosis de subjetividad en los jueces eclesiásticos. Cabe preguntarse si el juicio subjetivo de tales jueces, por muy bien que hayan estudiado los antecedentes, sirve para determinar cuál es la realidad. Toda la praxis de la declaración de nulidad es, por decir lo menos, extraña. Gente que mira las cosas desde afuera, que en general no están casados y no tienen experiencia propia del mundo de experiencias que pueden darse en el interior de un matrimonio, apoyándose necesariamente en testigos que no siempre son fidedignos sobre lo que ha sucedido entre los cónyuges, deciden si una pareja ha sido o no verdadera pareja, y por lo tanto si un segundo matrimonio va a ser sacramento santificante o un concubinato cargado de pecado mortal. Atribuirse tanto es algo que sólo puede ocurrir en un clima de pensamiento heterónomo donde se piensa que se está dotado desde el cielo con los conocimientos y el poder requeridos. La jerarquía produce con su manera de proceder la impresión de querer resolver por un golpe de gracia un problema que ella misma ha suscitado. Pero lamentablemente el golpe falla. El problema que ella ha suscitado es atribuirle valor absoluto y eterno a una palabra de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio, para luego tener que vérselas con la amarga realidad de la culpa humana, la impotencia humana y el dolor humano.

Pero, ¿por qué interpreta la Jerarquía precisamente esta palabra de Jesús en forma tan estrecha y exigente, mientras que podría haber hecho de ella, con el mismo derecho, un ideal santo y digno de luchar por él. No interpreta en forma tan estrecha la palabra sobre la mejilla izquierda y la derecha. La jerarquía toma un desvío cuando se trata de otras palabras de Jesús, como las advertencias explícitas y

agudas contra la riqueza. Tal vez la tendencia a interpretar su palabra sobre el matrimonio de manera tan literal y sin apartarse ni medio milímetro de ella dependa de la tendencia que caracteriza a la Iglesia desde san Jerónimo y san Agustín, de mirar todo lo que se refiere a la sexualidad como una invitación al pecado, y de medirlo con obsesiva finura, mientras es muy tolerante frente a la avaricia del dinero y el abuso del poder. Jesús llamaría a esto filtrar el mosquito del vaso pero tragarse el camello.

Es ya tiempo de que la jerarquía deje su rigidez y mire de otra manera la indisolubilidad del matrimonio, no más en forma jurídica sino existencial, como el fruto maduro de un crecer juntos durante años, hasta que los dos no son dos sino uno. Y que termine con la política de la declaración de nulidad y reconozca que un matrimonio, lamentablemente, puede fracasar y terminarse.

Matrimonio civil, ¿no es matrimonio?

La tercera manera de actuar de la Iglesia que suscita molestia es su negativa a reconocer como matrimonio a un casamiento civil entre bautizados. Y sin embargo, en ello se encuentra todo lo que hace que una unión sea matrimonio: un hombre y una mujer que son capaces según el consenso social de prometerse fidelidad permanente. No una fidelidad eterna, sólo hasta que la muerte los separe. El rito eclesiástico que surge después de 1000 años de historia eclesiástica no puede cambiar nada en esta realidad, sino sólo agregar algo. La voluntad decidida de la jerarquía de igualar casamiento y matrimonio puede tener buenas razones, pero en todo caso presupone la idea de que una consagración-desde-arriba capacita, según piensa ella, para decir frases que vinculen sobre lo que es y lo que no es, sobre lo que es bueno y lo que es malo (apelando, naturalmente a la iluminación de arriba). Pero no por proclamar algo como bueno o malo, ello es bueno o malo, sino sólo si lo es por sí mismo. Y esta tarea, la de encontrar lo que es bueno o malo, es común a todos.

Junto con el matrimonio va toda la moral sexual que ha sido perseguida a lo largo de los siglos hasta en sus rincones más estrechos por una jerarquía celibataria, recargándola con infinitas prohibiciones y miedos. En esta materia, no podría ser mayor la contradicción entre el pasado al que se atiene Roma empecinadamente, y el pueblo de la Iglesia. Y aunque aquí juega un papel importante la tensión entre pensamiento heterónomo y autónomo, el espacio limitado de este libro no permite ahondar en ello.

Tomar y comer, tomar y beber

Última Cena y Eucaristía

La Eucaristía es el único sacramento que acompaña al creyente a lo largo de toda su vida, si se exceptúa la práctica de la confesión, ya casi caída en desuso. Lamentablemente, la interpretación de la Eucaristía está empapada de heteronomía. Por ello, el creyente moderno apenas si puede entenderla vivencialmente. Según enseña el tan frecuentemente citado *Catecismo de la Iglesia Católica*, la Eucaristía es real y esencialmente un sacrificio, y ¡ay de aquel que no lo entienda así! Pero, a quien piensa en términos teonómicos, una interpretación como ésta no le dice nada. Pues con la interpretación del sacrificio nos deslizamos enteramente del lado de la heteronomía. Por ello es importante que primero nos ocupemos del carácter heterónimo de este concepto cultural, como también de sus ramificaciones como sacrificio de expiación, de petición, de la cruz, para abordar después el tratamiento del rito llamado sacrificio de la misa.

Una anécdota para comenzar. Hacia el final de la segunda guerra mundial, cuando la aviación enemiga bombardeaba terriblemente las ciudades alemanas, la comunidad de las Carmelitas de Maguncia se ofreció entera como víctima expiatoria a Dios, para que él (¿o Estados Unidos?) cuidara a la ciudad. En el último ataque aéreo, el 27 de abril de 1945, explotó una bomba de mil kilos junto al refugio antiaéreo subterráneo donde las hermanas se habían refugiado (¿por qué, si se habían ofrecido como víctimas expiatorias?). Después del ataque las encontraron muertas a todas. No hubo más ataques aéreos contra la ciudad. La reacción de los habitantes fue unánime: «Dios ha

aceptado su sacrificio y nos ha cuidado a nosotros». Tal vez sea ésta la reacción espontánea de muchos de nosotros. ¿Pero entonces, de qué Dios estamos hablando? Evidentemente de un Dios al que se lo puede influenciar con sacrificios, hasta con sacrificios humanos, para que abandone sus planes de destrucción. Pero, ¿es éste el mismo Dios que ha amado tanto al mundo como para regalarle a Jesús por propia iniciativa, y con él todas las demás cosas? ¿Se sostienen conceptos como sacrificio y expiación frente a la irradiación de este Dios compañero del ser humano?

Cambio de significado de las palabras víctima y sacrificio

Al oír la palabra «víctima», casi nadie va a pensar hoy en una oveja o un novillo que se inmola en honor de la divinidad, sino más bien en seres humanos que mueren en accidentes de tránsito, o de aviación, o de ferrocarriles, o en atentados de bombas y en catástrofes naturales de todo orden. En el cristianismo y por ello en todo el Occidente, ha caído prácticamente en desuso el ofrecimiento de sacrificios en el sentido de un acto de culto. Por ello, el concepto de sacrificio como culto está vacío. Los cristianos no matan ovejas ni carneros para dar testimonio sensible del derecho que Dios tiene sobre la vida y la muerte, ni queman grasa o carne para que su olor agradable se expanda hasta en los corredores de los palacios celestiales. La gente piadosa que enciende cirios o deja caer dinero en las alcancías de ofrendas no vive estos actos como un acto ritual de sacrificio, aunque de hecho lo sea. Sólo la misa se llama todavía sacrificio, y las instancias romanas vigilan estrictamente para que se la siga llamando así, para que siga siendo el campo de trabajo reservado a los sacerdotes consagrados. Pues el sacrificio en el culto ha sido siempre desde la antigüedad la base de subsistencia y la justificación del sacerdocio.

¿Cuál es la característica del sacrificio de culto? En primer lugar, por cierto, su relación con una divinidad que vive en las alturas o en el mundo de abajo. Pero junto a ello, sobre todo, que alguien renuncia definitivamente a un bien que tiene algún valor o utilidad, y esto sucedía de la manera más eficiente, es decir, mediante su destrucción. Se suponía que la divinidad se alegraba cuando veía temblar a la oveja acuchillada desangrándose, y que olía con agrado el aroma del sacrificio. Se suponía que el buen humor que le proporcionaba este acto debía volver propicia a la divinidad, por lo que podría recibir de ella lo que se le pidiera, igual como se puede recibir algo de los poderosos humanos mediante regalos -lo que en la sociedad actual está señalado por la acusación de corrupción y soborno-. Los sacrificios de intercesión debían mover a la divinidad para que interviniera en provecho de quienes le ofrecían el don, o se lo prometían o lo «con-

sagraban», como se decía. Los sacrificios de expiación por su parte debían aplacar la cólera de la divinidad de tal manera que no hiciera caso de crímenes cometidos, y condonara la pena merecida.

Tales prácticas han desaparecido hace tiempo de nuestra cultura, como hemos dicho. Pero el «sacrificio» ha sobrevivido en el lenguaje, aunque sea en un sentido distinto y profano. Se ha mencionado recién su uso en caso de catástrofes o accidentes. También se habla de «sacrificar su tiempo», lo que no tiene nada que ver con matar, verter o quemar algo en honor de la divinidad, pero sin embargo, a diferencia del caso de los accidentes, guarda dos elementos importantes del sacrificio de culto. El primero es el concepto de «renuncia dolorosa». El diccionario de la Real Academia Española lo subraya al explicar el significado metafórico: «peligro o trabajo grave a que se somete una persona», o «renunciar a algo para conseguir otra cosa». Con gusto uno hubiera recibido algo o guardado algo para sí, pero renuncia a ello, y en general no de muy buena gana. Lo que se entrega voluntariamente puede ser hasta la propia vida. Y no se lo hace porque a uno le da gusto. Al contrario, se hace porque se piensa, de manera semejante a lo que sucede en el sacrificio de culto, que con ello se gana otra cosa que es todavía más valiosa. Pero lo que vale más, ya no está situado en la esfera religiosa, sino en la humana. Uno «sacrifica» su tiempo para escuchar, cual muro de los lamentos, a quien está deprimido y espera así ayudarlo. O uno renuncia bajo mandato médico al goce del cigarrillo para evitar la amenaza del infarto cardíaco. O bien se sacrifica una pieza de ajedrez para armar un ataque vencedor. Siempre se sacrifica algo para ganar algo mejor. Ésta es la segunda propiedad del sacrificio.

Sin lugar a dudas, el sacrificio es un elemento muy importante en todas las religiones antiguas y debe haber satisfecho una necesidad muy hondamente arraigada. Se dice «ofrecer» un sacrificio. Sacrificar es ofrecer algo a la divinidad como don y, por consiguiente, perder lo que se ofrece, pero siempre bajo el principio del *do ut des*, te doy para que tú me des, es decir, para ganar algo, para recibir algo mejor que lo que se ha ofrecido o perdido. Y esto que es mejor es la ayuda de la divinidad, su favor, su perdón. El sacrificio religioso es, en el fondo, un intercambio provechoso, suponiendo que exista en las alturas aquella contraparte del intercambio. Al desaparecer aquel mundo otro y distinto, la época de los sacrificios de culto ha desaparecido definitivamente.

Cinco advertencias críticas

Al reflexionar sobre la práctica del culto sacrificial tan extendida en la historia, resultan algunas cosas bien extrañas. En primer lugar, la

práctica del sacrificio supone imaginarse la relación entre la divinidad y los seres humanos como una relación entre dos seres que compiten entre sí, de tal manera que lo que uno gana, lo pierde el otro. Al parecer, el ser humano tiene algo que le falta a la divinidad, pues de lo contrario no tendría ningún sentido pretender dárselo. Y lo que uno le da a la divinidad, desaparece irrevocablemente. Esta idea de la exclusión recíproca se enraiza en la opinión inconsciente de que en las regiones celestiales de allá arriba todo sucede igual aquí abajo. Porque aquí sí que lo que me pertenece a mí, no puede pertenecerle simultáneamente a otro. Y quien no se atiene a ello, va a juicio. Esto está relacionado con el carácter material de lo que se sacrifica, pues, tratándose de cosas espirituales, como el conocimiento y la alegría, uno puede muy bien regalarlas sin perder nada de lo que se entrega. Esto es lo que significa compartir e incluso multiplicar. En una relación humana de amor es posible poseer juntos bienes materiales. ¿Por qué no podría ser así también en la relación del ser humano con su Dios? Esta pregunta hace sospechar del valor de la imagen de Dios que se oculta detrás de la práctica del sacrificio.

En segundo lugar, la divinidad está ávida de dones materiales. Regalarle algo a alguien tiene sentido sólo si el que recibe el regalo se va a alegrar con él. Especial atención se debe prestar en el caso en que el regalo tenga por objetivo que alguien le devuelva el favor. No se saca nada con regalarle una botella de whisky a un abstemio, o una serie de CDs de música a un sordo. Si a una divinidad le gustan cosas como ovejas, terneros, oro y plata, vino, aceite, incienso y cosas parecidas... Y más: si ella las pide, es porque las desea. Pero a lo mejor no es tanto la cosa material en sí la que quiere la divinidad, como el reconocimiento de su absoluto señorío y de su ilimitado dominio sobre todo lo que uno posee, incluso sobre la propia vida. La forma más clara de reconocerlo es destruir, matar, quemar, derramar algo. Porque al hacerlo así, el ser humano deja de poseer lo que destruye y da pruebas del honor que le debe a la divinidad. Eso es lo que a ella le gusta, y así es como se le puede volver favorable.

En tercer lugar, pareciera que la divinidad está ávida de vida humana. Se decía de ella no sólo que daba, sino que quitaba la vida. Se aguardaba que lo hiciera mediante pestes y desastres que la mayoría de las veces eran castigos. A esto se vinculó lo de los sacrificios humanos. Se le ofreció la vida de otros seres humanos a la divinidad, para impedir que ella tomara la propia vida o la de un ser amado. El ofrecimiento de las Carmelitas de Maguncia -toma nuestras vidas, pero no castigues a la ciudad- calza plenamente con el sacrificio humano que le agradecería a Dios. Es cierto que este ofrecimiento está ya bastante humanizado, porque ellas ofrecieron las vidas propias

para salvar las de otros, y no al revés. Mirándola más de cerca, la idea de que Dios ha exigido la muerte de Jesús en cruz como «sacrificio expiatorio por nuestros pecados», o que al menos la ha aceptado así, calza también con este esquema del sacrificio humano. Pero a lo largo de un proceso humanización, se ha dejado de lado poco a poco el sacrificio humano, para reemplazarlo por el sacrificio de animales. La divinidad recibe así la vida que parece codiciar, pero no la vida de un humano, sino la de un ser que le está muy cerca, como son el buey, la oveja o la paloma, y que por eso pueden representarlo bien. No así las mascotas caseras, como el perro, el gato o el canario, lo que parece relacionarse con el hecho de que aquellos otros son animales útiles, cuya carne les era apetitosa a los dioses, como se pensaba.

En cuarto lugar, y relacionada con la advertencia anterior, el concepto de sacrificio de expiación en particular evoca una imagen extrañamente antropomórfica de Dios, la imagen del señor que se siente enojado y cuya ira se busca aplacar con regalos.

En quinto lugar, los sacrificios de intercesión se asemejan a los regalos que se les hace a los poderosos para que hagan cosas que no harían espontáneamente, como revisar o revocar decisiones ya tomadas. Lo mismo se hace con la divinidad. Esto implica una de dos situaciones: o bien que la decisión que se le pide revocar no está fundamentada en razón y derecho —porque si no, ¿por qué debería la divinidad volver a revisarla?—, o bien, si era completamente razonable y justa, se le estaría ofreciendo soborno para echarla para atrás. En ninguno de los dos casos la divinidad tendría las manos muy limpias.

La fe moderna no da lugar a un culto sacrificial

No es extraño que la humanidad haya pensado en hacer sacrificios frente al poder o los poderes que sentía pesar sobre sí, y que prosiguiera con esta práctica durante miles de años. Espontáneamente se imaginaba a este poder o a estos poderes según el modelo de los potentados humanos, y es posible conseguir el favor de éstos, o al menos, tratar de conseguirlo, mediante regalos. Tampoco es extraño que el pueblo de Israel, y luego, después del exilio, el judaísmo, al menos hasta el año 70 d.C., siguiera encontrando importante la práctica sacrificial, y la practicara. A pesar de la profundidad y trascendencia de su imagen de Dios, ésta se quedó impregnada de las representaciones heterónomas de todo el Medio Oriente, donde los dioses eran tenidos por dirigentes y señores absolutos. Signos claros de ello son, entre otros, los títulos que Israel daba a su Dios Yahvé: Señor de los ejércitos, Rey, Altísimo, Todopoderoso...

Pero habría que extrañarse de que el pensamiento sacrificial pudiera echar raíces fuertes y profundas en la comunidad cristiana. La imagen de Dios que anunciaba Jesús contradice la representación de Dios que sustenta la práctica sacrificial. No es extraño entonces que Jesús asuma la crítica de los profetas al culto sacrificial: «Misericordia quiero, y no sacrificio» (Mt 9, 13). A pesar de ello, una manera de pensar y de hablar cercana a la sacrificial no sólo revivió con fuerza en la Iglesia y penetró toda la piedad, sino que se impuso como interpretación oficial y exclusiva incluso de la muerte de Jesús, así como del culto central de los cristianos, la eucaristía. Esta interpretación de la muerte en cruz de Jesús y de la eucaristía creció íntimamente unida con la tradición cristiana y por eso pretende ser valedera. Pero, al igual de todo lo que vive, una tradición viviente tiene también una fuerza de crecimiento que puede traer consigo transformaciones muy sorprendentes. Uno es fiel a su esencia verdadera sólo si se está pronto a aceptar cambios profundos. Una oruga es fiel a sí misma si se transforma en crisálida y luego en una mariposa. Hay que preguntarse una y otra vez qué genotipo hay detrás del fenotipo que cambia. En otras palabras, qué es lo que queda de la tradición. Quien condena un nuevo fenotipo por ser muy distinto del anterior, desconoce lo esencial, el genotipo. Quien permanece tozudamente en el pasado, pronto se vuelve infiel respecto a la tradición viviente.

El sacrificio de la cruz

La idea del «sacrificio de la misa» está estrechamente vinculada con la del «sacrificio de la cruz». Por eso analizamos aquí primeramente este último concepto.

Ya en Pablo se encuentra la interpretación de la muerte de Jesús en la cruz como sacrificio y más en particular, como sacrificio expiatorio. No es extraño. Porque la Iglesia primitiva se dejó guiar por la corriente del Antiguo Testamento en su meditación sobre la vida y la muerte de Jesús. Y como el culto sacrificial recorrió toda la piedad del antiguo judaísmo (como muestra el Pentateuco y en particular el libro del Levítico), los cristianos estudiosos de la Escritura se toparon a cada paso con el sacrificio en su búsqueda de pronósticos veterotestamentarios del rol salvador de Jesús.

Toda la cultura religiosa de la antigüedad fomentaba además esta interpretación. Esta cultura veía en el sacrificio una parte esencial de cada religión. Mientras no se plantearan preguntas críticas sobre los trasfondos sospechosos de la práctica sacrificial -y esto no sucedió hasta la modernidad- se podía considerar la muerte de Jesús sin ningún problema como un sacrificio y, por añadidura, un sacrificio de expiación. La pregunta es si esto va a poder continuar.

Primero, el culto sacrificial bajo las formas del verter una sustancia, o de matar o quemar un ser viviente ha desaparecido completamente de la vida cristiana cotidiana, y por ello ha perdido toda relación con la realidad. Ahora bien, cuando algo deja de referirse a la experiencia y ha perdido por ende todo contacto con la realidad, deja de ser apto para iluminar algo -el ajusticiamiento de Jesús de Nazaret, en el caso que nos ocupa- de tal manera que sirva para conmover, emocionar e inspirar. Para ello necesitamos otras interpretaciones, distintas, y mejores.

Peor todavía si se presenta a la sangre de Jesús como dinero del rescate, es decir, como precio de una compra, precio que sería exigido y luego percibido por Dios. Es cierto que la Sagrada Escritura ofrece un material muy rico para apoyar esta idea. Pero aquí uno se hunde en las arenas movedizas del antropomorfismo. Y el rostro de Dios se vuelve aún más angustiante y repulsivo para una persona moderna. Porque parecería que Dios no se avergonzase de exigir y de hacer algo que puede despertar la ira en quien ha hecho suya la actitud moderna de respeto la santidad de la persona y de la vida humana, pues Dios estaría aquí jugando con una vida humana como con una mercancía.

¿En qué interpretación más existencial de la muerte de Jesús en la cruz podría una persona de la modernidad ir a buscar una fuente de inspiración y de ternura? Tal vez la siguiente. Jesús esperó no tener que morir, e imploró por ello, como lo muestra su oración en Getsemaní. Podría haber huido. No huyó. Se quedó en su sitio a pesar de saber que lo iban a prender, y no lo hizo para sacrificarse a sí mismo en una especie de suicidio espiritual, sino para permanecer fiel a su misión. Había anunciado la buena nueva de que cada hombre, por muy decepcionante que pueda ser, es único e igualmente importante a los ojos de Dios y que hay que actuar de acuerdo con esta buena nueva. Con esto, él había condenado toda forma de señorío y de egoísmo que fuera a costa de otros humanos. El se había sentido con el encargo de anunciar este mensaje, aun cuando quienes se sintieran amenazados en su señorío propio lo odiaran y persiguieran y por último lo mataran. Su vida no debería valer más para él que el anuncio que le había sido encargado por Dios, el cual abría el camino de la liberación y de la salvación a la humanidad. El amor de Dios y el amor de los seres humanos le exigían que aceptara lo peor. Precisamente, por permanecer fiel a su misión hasta la muerte, llegó a ser el salvador, pero de una manera muy distinta que en la idea heterónoma, en la que él habría pagado y satisfecho sin nosotros por nuestras culpas, con sangre humana, abriendo así

nuevamente las puertas del cielo que estaban cerradas. En vez de ello, lo que salva consiste en la irradiación de su opción de vida, la cual atrae y mueve y cambia a los seres humanos convirtiéndolos en personas mejores. Lo que salva es también la fuerza liberadora de su anuncio, la cual da pruebas de ser confiable precisamente porque él se entregó por este anuncio hasta la muerte. Esta fuerza llamó al nacimiento de un nuevo mundo en el que el amor es la medida de todas las cosas, el mundo de la salvación humana, que en la Escritura se llama «el reinado de Dios».

Así Jesús llegó a ser nuestro salvador. Hemos de olvidar el lenguaje del pasado: que Jesús pagó por nuestras culpas con su muerte al acreedor divino, que Jesús rompió el documento de la deuda o lo borró con su sangre, que así apaciguó la ira de Dios... Esta forma de hablar corresponde a la idea de que existe «un mundo de arriba», y por ello irrita a mentalidades modernas, siendo que el propósito del anuncio es atraer también a estas personas. En vez de ayudarlas, se les causa daño. Hemos de dejarnos mover por la fuerza que procede de la vida de Jesús y más todavía de su muerte, la cual resume y sella su vida toda entera. Así seremos salvados. Todavía no lo estamos.

La eucaristía como sacrificio

La doctrina tradicional, formulada definitivamente en el Concilio de Trento, interpretaba también la Eucaristía como un sacrificio, más precisamente, como la representación del sacrificio de la cruz. Lo que se dijo sobre la interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio vale naturalmente de la interpretación de la eucaristía como sacrificio: no le ayuda mucho al cristiano moderno. Y esta repetición unilateral de ideas vaciadas de contenido no sólo impide el acceso a una interpretación más verdadera y vital, sino que presta apoyo todavía a la imagen precristiana de Dios: ésa que se agazapa detrás de la exigencia de de víctimas expiatorias. La autoridad magisterial de la Iglesia ha acentuado con fuerza una y otra vez el carácter sacrificial de la misa; con todo, es imposible reconocerse como integrado a la modernidad mientras se siga cultivando la idea premoderna de la misa como sacrificio. No estamos diciendo que esta representación sea falsa, sino que sólo es correcta relativamente, es decir, sólo dependiendo del axioma heterónimo que le dio origen, pero es una representación que se vuelve incorrecta apenas se abandona el ámbito dominado por este axioma y el antropomorfismo que le está asociado. Por ello, el cristiano moderno sabe qué hacer con la interpretación sacrificial de la eucaristía como sacrificio. Su mentalidad le exige de todas maneras una interpretación distinta y más satisfactoria.

El lenguaje de la liturgia oficial de la misa no se la ofrece de ninguna manera. Está repleto desde el comienzo hasta el fin con la idea de sacrificio. Y para mayor inri, desde la colina vaticana se producen regularmente advertencias que prohíben cambiar ni una coma de esta liturgia oficial. El punto muerto al que se llega en las misas dominicales podría tener bastante que ver con el hiato que se sigue abriendo entre el sentimiento subconsciente de la modernidad y el lenguaje y universo mental de la liturgia.

Problemas que se asocian con la mentalidad tradicional

A pesar de toda la buena voluntad que se tenga, al tratar de entender y asumir la interpretación premoderna, uno se topa pronto con aporías y contradicciones. Se dice que la misa es un sacrificio de valor infinito, el mayor de todos los sacrificios que se pueden ofrecer a Dios, pues, como lo dice el Concilio de Trento, es la *representación* incruenta del sacrificio de la cruz. Allí comienzan los problemas.

El primero de ellos: ¿qué hay detrás de la palabra *representación*? ¿La entiende Trento en forma simbólica, como la que se lleva a cabo en un escenario de teatro? Pero, si así fuera, entonces la eucaristía no sería un sacrificio verdadero. ¿O quiere decir volver a hacer presente? Pero los hechos históricos están incrustados en su propio tiempo, que es lo que los hace históricos, y no pueden cambiarse hacia otro tiempo. Sólo lo pueden los acontecimientos míticos de un tiempo originario, y ello sólo en una cultura donde florecen los cultos místicos. ¿Acaso en Trento se eligió conscientemente una fórmula vaga para encubrir el problema espinoso de la relación entre la muerte de Jesús y la eucaristía, problema que se vuelve insoluble si ambos son sacrificios? La consecuencia fue que, obedeciendo a la necesidad de una mayor claridad conceptual, la predicación corriente comenzó a utilizar la fórmula de que en la misa se renueva en forma incruenta el sacrificio de la cruz, lo que es más claro, pero teológicamente insostenible, pues no se puede renovar la muerte de Jesús ni reiterándola, ni sustituyéndola.

Hay un segundo problema: para un sacrificio de inmolación se requiere una víctima y un sacerdote. ¿Dónde es posible encontrarlos aquí? La tradición no tiene problemas con esta pregunta: el cordero inmolado es por supuesto Jesús. ¿Y el inmolador? ¿No serán, pues, sus verdugos? No, sino que el sacerdote que inmola es nuevamente Jesús. La epístola a los Hebreos sale garante de esta afirmación. Pero hablar así es hacer un suicidio cultural de la muerte de Jesús en la cruz, algo así como una autoinmolación en honor de Dios, cosa que la tradición no pretende de ninguna manera. Se puede llamar a Jesús

víctima, pero en un sentido moderno y de ninguna manera cultural, esto es: víctima de la alianza entre la razón de estado romana y el odio de la casta sacerdotal judía. El hecho de que Jesús durante su última cena entendió su muerte como sacrificio expiatorio, al menos en la medida en que sus palabras originales no hayan sido repintadas por el uso litúrgico posterior, no es un argumento en el que seguir insistiendo. Como persona de su tiempo, él debía entender y formular en forma heterónoma su relación con Dios y con los demás seres humanos.

Tercer problema: ¿qué sentido puede tener una repetición constante -por lo menos un millón de veces por semana- de aquel sacrificio de valor infinito? Querer multiplicar un valor infinito tiene tan poco sentido en la teología como en las matemáticas. Una imagen preferida de la eficacia de la misa tiene que ver además con el purgatorio, pues casi todas las llamadas «intenciones» de la misa se refieren a la liberación de un alma del purgatorio. Intención de una misa es lo que el donante pretende obtener de esa manera con la misa que paga. Si con el valor de un sacrificio se está significando su eficacia, es decir, su capacidad de realizar lo que quisiera alcanzar, puede uno preguntarse cómo es que se puede llamar infinita a esa eficacia, si su efecto es tan limitado como la liberación de un alma del purgatorio.

Estos tres problemas permiten barruntar cuán movedizas son las arenas en que se corre el riesgo de hundirse si se sigue hablando de la eucaristía en el lenguaje teológico del pasado. Esta teología del sacrificio es también la fuente de gran cantidad de frases y prácticas inauténticas. Por ejemplo, ¿qué puede significar el llamado que hace el sacerdote ante la comunidad después del ofertorio: «Orad, para que mi sacrificio, que es también vuestro, sea grato a Dios»? ¿Qué es lo que ha sacrificado o va a sacrificar? ¿Pan y vino? Pero, no le pertenecen, pues fueron comprados con la plata de la Iglesia. Y aun cuando él los hubiera pagado, desprenderse de una oblea y un poco de vino -pues el desprendimiento pertenece al sacrificio- es algo insignificante para un gesto sacrificial. Y si él estuviera diciendo que junto con su comunidad está sacrificando a Jesús -lo que no es el sentido de sus palabras- entonces no es Jesús mismo quien se está sacrificando. Y ¿por qué el pueblo debería pedirle a Dios en su respuesta que Dios acepte el sacrificio, es decir, a Jesús, de las manos del sacerdote? ¿Acaso esta aceptación se volvió de pronto cuestionable? ¿No ha aceptado hace ya mucho tiempo esta oblación? Por lo demás, ¿cómo es posible todavía regalar algo a Dios que nos ha regalado todo? ¿Y qué puede significar que acepta regalos? O, ¿de

qué se está uno privando cuando le ofrece a Jesús como sacrificio, o, como lo recomiendan algunas meditaciones piadosas, «uno mismo se pone en la patena de la oblación», o cuando los escolares traen sus cuadernos o juguetes como ofrenda al altar? Qué forma tan rara de sacrificio es la de volver a llevar sin más a la escuela o a la casa lo que se le ha regalado a Dios. Todo esto delata que el sentido real del sacrificio de culto se nos ha escapado completamente. Querer interpretar el hecho eucarístico mediante conceptos vacíos de contenido es algo que está de antemano condenado al fracaso. No es posible interpretar una cosa confusa con algo que todavía lo es más. Todo el ámbito semántico del sacrificio se nos ha vaciado de contenido, y tal lenguaje no es ya más un lenguaje auténtico. Pero la falta de autenticidad es la madre de la falta de verdad y de la palabrería. Un árbol que produce esos frutos debe temer que se cumpla en él el destino de los árboles de que habla Mt 7,19-

La doctrina de la transustanciación

Hasta aquí los problemas con los que tiene que batallar una teología que interpreta la eucaristía como sacrificio. Pero la doctrina tradicional de la eucaristía se apoya todavía en otras dos columnas. La primera es la doctrina de la transustanciación, la otra, la de la presencia real. Ambas se apoyan en presupuestos heterónomos, difíciles de aceptar en una cultura teonómica.

El concepto de transustanciación ha sido criticado hace ya bastante tiempo, señal de que este concepto no calza ya con el sentido de fe de nuestra época. La crítica moderna se apoya en dos razones: primero, el pensamiento escolástico cristalizado en este concepto, y segundo, el universo mental premoderno y heterónimo que allí se oculta. El concepto de «transustanciación» supone que la naturaleza física de las cosas cambia, aunque de manera invisible, cuando se pronuncia correctamente, casi silabeándola, una determinada fórmula. A esta fórmula se la llama consagración. No cualquiera debe ni puede pronunciarla, sino sólo aquellos hombres (las mujeres son aquí tabú) que disponen para ello de un poder especial, del que carecen completamente los así llamados laicos.

Estamos aquí de lleno en la heteronomía, y al borde de la magia. Para evitar caer en ella, hay que hacer intervenir aquella solución de emergencia de la cual ya se ha hablado más arriba: la *harmonía praestabilita*, una armonía preestablecida. El cuadro se completa con la idea de que la capacidad de realizar esta mutación no se debe a dotes especiales que posea quien pronuncia la fórmula, ni a un aprendizaje, ni a ninguna otra forma de manejo intramundano, sino

exclusivamente a una consagración y, por tanto, a una intervención de Dios-en-las-alturas. El creyente moderno tropieza a cada paso en la teología de la eucaristía con una imagen heterónoma que le dificulta o impide el acceso al mensaje evangélico.

La eucaristía como memorial

Pero parece posible hablar razonablemente de la eucaristía desde un punto de partida teónimo. Para ello debemos reemplazar la interpretación de la eucaristía como sacrificio por otra. Pues sacrificio es sólo uno de los posibles esquemas interpretativos del rito y ni siquiera el más antiguo. Igualmente antigua es la interpretación también heterónoma del *misterio*, en el sentido de los cultos místéricos del helenismo. Bastante más antiguo que estos dos es el de la cena del Señor que se encuentra en la epístola primera a los Corintios. ¿Sería posible hacer algo con este concepto? Tiene la ventaja de pertenecer a este mundo, pues Pablo está hablando de una comida real en la que se recordaba la última cena y al mismo tiempo la muerte que Jesús había aceptado libremente como don suyo a Dios y a los seres humanos. Pero no se puede llamar de veras cena a la comida de una oblea delgada, fruto de la paulatina decadencia de la comunión. Igual que se violenta el lenguaje cuando se habla ligeramente de fiesta para designar las misas dominicales degradadas al nivel de rituales soporíferos. Las palabras tienen un significado, y si se las usa para otra cosa, se es culpable de falsificación de lenguaje. La autenticidad vale más que nada. Hay que nombrar las cosas como son: un gato es un gato y no un tigre. De lo contrario se expande la atmósfera de la falta de veracidad, mientras que Dios es la veracidad absoluta. Hablar de algo que tiene que ver con él, es un hablar que debe caracterizarse por la veracidad.

En relación con la eucaristía, tal vez lo mejor es hablar de memorial en el lenguaje de la teonomía. Pues la eucaristía es la ejecución reiterada de lo que Jesús ha encargado hacer, que es recordarlo. Y este memorial toma la forma del «tomen y coman» y del «tomen y beban». Lamentablemente no ha quedado casi nada de ese comer y beber. Y sin embargo es eso lo que hace que la eucaristía sea justamente eucaristía. El objetivo de este comer y beber es, según las palabras del relato de la institución de la eucaristía, recordar a Jesús, lo que significa despertar un recuerdo vivo suyo, como el de alguien que quiso ser como pan y vino para quienes vivieron con él. Este recuerdo vivo, este «memorial», vuelve a hacerlo presente y creativamente eficaz en la vida de aquéllos en quienes esta memoria se despierta. Esta manera de representarse la cosa no contiene nada que roce con lo mágico. Y no se necesitaría aquí de ninguna intervención

externa al cosmos. Todo se desarrolla en el orden intramundano y existencial y tiene semejanzas en la experiencia diaria. Pues cuando aquí se recuerda a una persona que ha sido grande y noble, se la vuelve a hacer presente psicológicamente y se despierta el deseo de asemejarnos a ella de alguna manera.

El objetivo de la eucaristía está en el memorial, el recuerdo vivo de Jesús, con su influjo enriquecedor para la existencia, mientras que el comer y beber es el medio para ello. El objetivo es siempre más importante que el medio. El objetivo es único, mientras que los medios son generalmente muchos. Este medio tampoco es el único. Hay muchas maneras de recordar a Jesús y de hacerlo presente y de dejarse mover así por la fuerza que viene de su amor a Dios y a la humanidad. Piénsese por ejemplo, en la adoración de la cruz en la liturgia del Viernes Santo. Hay varias causas por las que la forma eucarística del memorial juega un rol tan exclusivo en la piedad católica. La mayoría de ellas son de corte heterónomo, y no tienen que ver nada con este memorial, como la esperanza de salvar almas del purgatorio. Apelar a la tradición heterónoma para querer mantener el lugar de absoluto y casi exclusivo privilegio a la eucaristía en cuanto memorial, es algo que no tiene perspectiva de futuro en una cultura autónoma.

¿Y cómo reemplazar la doctrina de la transustanciación?

Esta pregunta se divide en dos. Primero: ¿cómo se deben entender las palabras de Jesús en el llamado relato de la institución? Y segundo: ¿qué nos enseña esto sobre la eucaristía?

En cuanto a lo primero, no debemos olvidar que no están en ese relato las palabras originales dichas por Jesús en arameo, sino que son traducciones, y que éstas han sufrido cambios al ser usadas en la liturgia de la Iglesia primitiva. Por ello, no hay que sobrecargarlas.

Con todo, la doctrina de la transustanciación acentúa, en un realismo decidido y sin crítica, que Jesús cambió el pan en su cuerpo material, y el vino en su sangre material con las palabras «este es mi cuerpo, y esta es mi sangre». Esta doctrina nació en un tiempo en que se suponía que «cuerpo» en la Sagrada Escritura significaba un todo con huesos, órganos y carne. La teología escolástica pensaba también así, como se deduce de su doctrina, que la transformación del pan en el cuerpo de Jesús hacía presente también su sangre. Esto no sucedía debido a la eficacia casi mágica de las palabras, sino, como se lo decía, *per concomitantiam*, por acompañamiento, porque un cuerpo con piel, carne y huesos no es pensable sin sangre. Pero

menos pensable aún es que Jesús estaba corporalmente sentado a la mesa y a la vez tan corporalmente, con piel y cabellos, se encontraba en sus propias manos bajo la forma del pan, y esto no sólo una vez, sino tantas veces como el número de pedazos en los cuales el pan había sido partido. Lo mismo vale, en cuanto impensable, para la sangre, donde nuevamente *per concomitantiam* también el cuerpo tendría que estar presente junto con su alma y su humanidad y su divinidad.

Si nos cuesta imaginarnos todo esto, y con razón, ¿cómo podemos entonces interpretar razonablemente las palabras de Jesús? Primero, la exégesis ha llegado a comprender mejor lo que los judíos entendían con la palabra cuerpo, esto es, la persona corporal y espiritual como un todo, el yo. Está claro. Se puede dejar fuera, por tanto, la muletilla de la *concomitantia*. Jesús dice: este pan es mi yo, este pan soy yo. En castellano es imposible decir la frase: «este pan es yo». Necesariamente debemos intercambiar predicado y verbo, y poner éste en primera persona. Pero, ¿cómo entender entonces la frase: «este pan soy yo»?

Jesús no responde a esta pregunta. La tradición católica la da la explicación. Enseña esa tradición que debemos entender esta frase de manera completamente literal. Está persuadida que la cópula «es» identifica ambos miembros completamente entre sí, y por ello le da un carácter realista. Pero, ¿cómo lo sabe con tanta certeza? Porque hay otras posibilidades, como se mostrará enseguida. Además, con ello se choca de frente con la imposibilidad mencionada hace un momento de que haya dos o más cuerpos de un Jesús de Nazaret que todavía era terreno, es decir, que ocupaba espacio, porque no había sido aún glorificado.

Pero, pongamos atención a las palabras que Jesús dice sobre el cáliz en la redacción de Pablo, la más antigua de todas, y en la de Lucas, la más nueva de las cuatro. Allí no se dice, como en Marcos y en Mateo -dependiente del anterior-: «Este (vino) es mi sangre», sino «Éste es el cáliz de la nueva Alianza en mi sangre» (o sea: sellada con mi sangre). Si estas dos tradiciones tienen el mismo valor, ambas fórmulas lo tienen también, y no hay para qué entender tan realistamente la fórmula: «este (vino) es mi sangre», como lo hace la tradición que piensa en términos heterónomos. Esto hace sospechar que tampoco hay que entender necesariamente de manera realista las palabras de Jesús sobre el pan.

Pero, ¿qué otra posibilidad hay entonces de interpretar una frase así con la cópula «es»? Por ejemplo la siguiente. Alguien puede mostrar una foto donde se le puede ver, tal vez disfrazado, tal vez en

un grupo, o en un tratamiento para adelgazar, o como niño, y decir: ése soy yo. Naturalmente que eso no quiere decir lo mismo que lo que significan las palabras de la institución. Pero eso muestra que las palabras «ése soy yo» no se deben tomar siempre de manera realista y material, como si el que habla dijera que él está presente dos veces, una vez como interlocutor, viviente y tangible, y también tan viviente y material como papel fotográfico. Lo único que quiere decir con esta frase es, naturalmente: ésta es una imagen mía.

Una interpretación semejante es también pensable para las palabras de Jesús. Se ve a sí mismo en el pan que parte para sus discípulos, ese pan le aparece ser su retrato completo. El pan se vuelve un signo expresivo de que él es realmente pan para sus discípulos - no en forma material, por supuesto-, y podemos agregar que también lo es para cada ser humano. Los nutre, les da vida y se entrega por ellos. El pan recibe en sus manos de esta manera un sentido nuevo e infinitamente más rico; no significa ni es sólo la fuente de una energía material, sino el signo de un encuentro y una unión intensos entre los discípulos y su «Señor y Maestro», de quien pronto van a separarse. La tradición ha entendido esta palabra de Jesús de manera materialista. Quien en otros tiempos se atrevía a interpretarla diversamente, como lo hicieron Berengario de Tours en el siglo X, o los protestantes en el siglo XVI, corría peligro de excomuniarse, la tortura o la ejecución. La interpretación materialista es congruente con el axioma heterónomo según el cual el otro mundo puede intervenir en el nuestro como quiera -y la mayor parte de las veces de una manera milagrosa-, aun cuando no nos demos cuenta de ello en lo más mínimo. Pero, partiendo del axioma de un cosmos autónomo, la unanimidad de esta tradición pierde su peso.

Hasta aquí se ha hablado de la última cena. Pero es sólo una parte del camino. ¿Qué sucede en cada celebración eucarística? La respuesta es: se conmemora en ella en lo que Jesús dijo e hizo en aquella cena, cuando con un gesto simple pero grandioso reveló su corazón y resumió su vida. Al partir el pan dio testimonio de que él mismo se quería repartir como pan y al bendecir el vaso, que estaba dispuesto a entregar su vida -sangre significa vida-, para que les fuera bien a sus discípulos y a los «muchos». Quien participa en el rito de esta memoria, se hace parte de esta comunicación que Jesús hace de sí mismo.

La presencia real

Pero, ¿está él realmente presente en cada eucaristía bajo las especies de pan y de vino, como lo enseña la tradición unánimemen-

te? La doctrina de la transubstanciación está vinculada estrechamente con la acentuación en la «presencia real» de Jesús en el pan y el vino. Acerca de esta acentuación hay que notar (como lo hace también el *Catecismo*, n^{os} 1088 y 1074) que cada presencia es real, también la presencia en símbolos y signos. Se está presente o no se lo está. El *Catecismo* trae la fórmula del Concilio de Trento: «verdadera, real y substancialmente» presente, para caracterizar la forma de la presencia de Jesús en la eucaristía, fórmula en la cual sólo el concepto de «substancialmente» plantea una diferencia con la presencia simbólica. El problema que se plantea con esta substancialidad fue mencionado más arriba al tratar de la última cena, cuando se llamó la atención sobre lo impensable que es la multiplicación de la persona corporal de Jesús. Además, una presencia material, que es lo que significa en último término substancial, es también sólo una presencia en signos, esto es, simbólica. Pues el cuerpo es sólo un signo de la persona, no es la persona misma.

De manera que no está presente en forma «substancial», pese a la tradición heterónoma, sino en forma «simbólica». Pero algo se vuelve símbolo cuando es reconocido como tal, esto es, como signo que apunta hacia otra cosa. De lo contrario, no es más que una cosa cualquiera. La presencia simbólica debe ser también reconocida. Sin este reconocimiento, no hay presencia simbólica. Un Estado está presente en su bandera y su himno nacional y en sus embajadores, pero sólo si éstos son reconocidos como símbolos de ese Estado. También Jesús está presente en símbolos para quienes los reconocen como tales. En el crucifijo, de lo contrario no se lo adoraría el Viernes Santo; en el cirio pascual, de lo contrario no se cantarían su alabanza en la noche de Pascua; en el bautismo, de lo contrario éste no sería sino un ritual y no un sacramento; en el altar y en el libro de los evangelios y en los iconos que lo muestran, de lo contrario no se los incensaría. Y en el pan eucarístico. Siempre simbólicamente presente y cada vez en una forma distinta y con un mensaje diferente. En la forma del pan eucarístico está presente como un impresionante llamado a hacer como él hizo. Pero está presente en ese signo sólo en la medida en que haya gente que lo reconoce en él y le entrega su consentimiento y se sienten así llamados a hacer como él hiciera. De lo contrario el pan y el vino siguen siendo simplemente lo que son de por sí: comestibles.

Naturalmente que es también posible contemplar orando este signo de su presencia y dejarse mover por ello -de ahí la práctica de la adoración que culmina en la exposición del santísimo sacramento y la procesión con la custodia-, pero su fuerza se despliega

enteramente más bien en el comer y beber. Por lo demás, Jesús no dijo: «Miren y reflexionen y adoren y caminen en procesión conmigo por las calles», sino «Tomen y coman, tomen y beban».

No se debe dejar fuera de consideración un aspecto de esta presencia: no hay vid sin sus sarmientos. No hay un Jesús completo -o en el lenguaje bíblico: glorificado-, fuera de la comunidad de quienes creen y crecen junto con él por estar injertados en él, en quienes él vive y es eficaz creativamente. Precisamente la presencia real suya en la comunidad posibilita que esta misma comunidad, en la persona de uno o más representantes, pueda hacer del pan y del vino un símbolo creativo de su presencia. Sólo yo puedo hacer de una cosa un regalo que me encarna a mí y a mi amor. Lo que se llama transustanciación de pan y vino presupone, por tanto, que Jesús mismo está activo en cada comunidad y que a través de la persona de un representante de esa comunidad hace del pan y del vino un símbolo de su persona que se entrega. Esos representantes se han vuelto al mismo tiempo su boca y sus manos. La pregunta de cuándo exactamente tiene lugar aquella transustanciación simbólica (antes se pensaba que ella sucedía con la rapidez de un rayo por las palabras de la consagración) es tan difícil de responder como la pregunta de cuándo exactamente las rosas que uno ha comprado en la tienda del florista dejan de ser mercadería para transformarse en regalo que encarna el amor.

El camino de la curación interior

Del pecado y la confesión

Al tratar de los sacramentos pusimos entre paréntesis la confesión provisoriamente. Está vinculada de manera inseparable con el concepto de pecado. Hemos de elaborar primero este concepto. Ello es indispensable, porque es un concepto central en la doctrina cristiana de la fe. De aquí cuelga un nudo de conceptos importantes, pero en su mayor parte heterónomos, como los de redención, perdón, justificación, pecado hereditario y todo lo que se le vincula, y otros muchos menos importantes, como castigo del pecado, penitencia, mortificación, indulgencia, purgatorio e infierno. También la confesión está en este contexto.

La confesión está rodeada de un conjunto de imágenes heterónomas que evocan incomodidad: ley, castigo, juicio, sentencia, expiación. La mayoría de ellas está condenada a eclipsarse debido a la desaparición de la llamada conciencia de pecado. En los círculos conservadores, esta desaparición de la conciencia de pecado, y por tanto, la desaparición de la confesión, es una imagen terrorífica. Pero no hay motivo para ello, pues esta desaparición no significa una pérdida, en la medida que una representación heterónoma de la realidad significada por ella cede el lugar a una representación más conforme a los tiempos y teónoma. Más que tratar de salvar imágenes familiares de la antigüedad, nuestra preocupación debería ser devolver su brillo a la realidad empolvada. Esto exige que se haga claridad sobre el carácter en el fondo heterónimo y por tanto pasajero del concepto de pecado. Después habrá que formular de nuevo este concepto, libre ya de su matriz heterónoma, en un lenguaje teónimo. El análisis siguiente se restringe al pensamiento judeo-cristiano; no consideramos aquí las concepciones de otras religiones.

Debido a su pasado antiquísimo, el concepto de pecado se ha configurado en un ambiente completamente heterónimo, como expresión de la conciencia de un trastorno angustioso de la relación más importante del ser humano: la que tiene con su origen y fundamento de su existencia, Dios. Como todo lo que decimos sobre Dios, también esta expresión utiliza lenguaje figurado. Éste implica que el ser humano ha contravenido las prescripciones de un potentado que todo lo sabe. Con ello despierta la justa ira de este potentado, carga con una culpa y puede contar con un castigo. Esta imagen proviene de encuentros con potentados terrenos. La experiencia enseña que, como dice el refrán, «no es bueno comer cerezas con grandes señores» (porque ellos ponen las reglas del juego, y contravenirlas es exponerse a su ira, pues no se los puede decepcionar impunemente). Y se piensa que lo mismo vale de Dios. Mientras Dios no ha perdonado su falta al pecador, éste siente que hay una amenaza pendiente sobre su vida. El concepto de pecado está inmerso por ello en una atmósfera muy poco amigable, caracterizada por la amenaza y el peligro, debido al contexto de la ira despertada y el castigo por venir. El ser humano quisiera liberarse de esta amenaza y por ello trata de hacer nuevamente las paces con Dios. Sabe cómo aplacar la ira de potentados terrenos: debe humillarse, confesar su culpa, mostrar arrepentimiento o contrición, implorar perdón, ofrecer regalos, con el fin de que el mal humor desaparezca y la buena voluntad perdida se recupere entera o parcialmente, de tal manera que se libere de la pena pendiente. Lo que tiene éxito entre los humanos, debe tenerlo también con este Dios pensado antropomórficamente. Lo que aquí corresponde a la oferta de regalos es el sacrificio de expiación.

La respuesta esperada es el perdón. Pero el perdón no supone que cambie algo existencialmente en el culpable. Si cambia algo, ello sucede exclusivamente en el potentado que juzga: él concede amnistía por las ofensas que le han sido inferidas o por la injusticia cometida, de tal manera que el culpable escapa de la pena que había merecido. Entonces decimos que el potentado perdona. La palabra griega *amnesteia* significa muy exactamente: el no recordar nunca más, el olvidar. El potentado divino hace como si olvidara lo que pasó y perdona la deuda pendiente. No es necesario hablar de algún cambio existencial en la persona del amnistiado. Pero esta amnistía está condicionada: el culpable debe lamentar su acción. No es necesario que el motivo de su arrepentimiento o contrición sea muy elevado. Basta que tenga miedo de la pena que le amenaza. Pero ese miedo, como advierte Immanuel Kant, le quita valor ético y existencial a la acción humana. Así se comprueba que el culpable no tiene que hacer ningún cambio existencial ni emprender un proceso

de renovación. Lo único que se le pide es la promesa de comportarse de otra manera en el futuro. Por ello, en esta manera de pensar, el buen propósito juega un papel importante.

Este análisis revela no sólo el carácter heterónomo del concepto de pecado, sino también de los otros conceptos del campo semántico de pecado, como culpa, castigo, expiación, arrepentimiento, contrición, perdón, remisión de culpa o deuda, buen propósito. Este arsenal todo entero tiene asidero sólo dentro de la imagen heterónoma de Dios como un señor extramundano, que tiene la mayor parte de las características de un señor intramundano. A la luz de la autonomía, aparece clara la falta de consistencia de tal representación heterónoma en la que el pecado es una contravención de una ley divina y representa una ofensa del santísimo legislador. Entonces todos los demás conceptos pierden su significado. Y al mismo tiempo también la práctica de la conversión, en la medida en que ella vive de esas representaciones. Esto fortalece la sospecha de que la desaparición rápida de la práctica de la confesión en la Iglesia occidental va de la mano con el avance rápido del pensamiento autónomo y que por ello los ensayos de modernizar la confesión, tal como su revestimiento como una conversación terapéutica en un comfortable salón de confesiones, no va a traer ninguna solución.

Del «pecado» a una «miseria existencial»

¿Logra la teonomía darle un nuevo contenido al concepto de pecado y también entonces a una parte de los conceptos que le son afines? Como se subrayó más arriba, el pecado es una expresión figurada heterónoma. Detrás de ella se esconde esencialmente la angustiada experiencia de una ruptura en la relación entre el ser humano y su fundamento original y santo. También esto es lenguaje figurado, pero teónimo, más intramundano, y por ello más de acuerdo con los tiempos. Lo que aquí se llama fundamento original toma la figura de un legislador en el pensamiento heterónomo, y la ruptura con él, la figura de una infracción de la ley. Pero lo esencial no está allí, sino en que esa ruptura que ha sido expresada en la palabra pecado es una catástrofe para el ser humano, y la peor de todas, en razón de la absoluta dependencia y de la amenaza fundamental de su ser.

Para vislumbrar la seriedad de esta catástrofe no necesitamos de ninguna manera el lenguaje bíblico del legislador y de la infracción. Podemos diseñar otras imágenes que tienen la ventaja de ser existenciales. Podemos partir de la idea de Whitehead o de la teología de Paul Tillich, quienes indican con el concepto de Dios al fundamento más profundo de la realidad cósmica total y por ello

también de nuestra esencia. Esto no hace menos mala esa ruptura en la relación con Dios. Por el contrario. Significa que nuestra esencia se ha desquiciado, torcido, que hemos caído en una tremenda miseria existencial. En comparación con ello, una infracción a la ley sigue siendo siempre algo exterior, superficial, que puede ser rehecho si se aplican las medidas requeridas en su contra. Igualmente el castigo es una intervención desde fuera, útil o indispensable para dar a entender que una infracción de la ley no es ningún chiste. Pues en la medida en que se ha hecho eso con ligereza, se ha mostrado que uno está errado al mirar tales infracciones como bagatelas. El perdón se queda también afuera. Es la remisión de una pena merecida, aunque sea bajo la condición de que se reconoce la culpa y se promete la enmienda. Se oye ocasionalmente la crítica de que los católicos toman a la ligera las faltas éticas porque piensan que se pueden olvidar fácilmente de ellas sólo reconociéndolas en la confesión. Esta opinión tiene su origen precisamente en la impresión mencionada arriba de que el pecado y el castigo son cosas exteriores, infracciones de la ley y remisión de pena. En realidad, en el pecado se trata de una destrucción interna, y en el perdón, de un proceso existencial de trabajosa conversión y reconstrucción.

En la interpretación teonómica, lo único importante es aquella renovación interior. La dislocación existencial se sana, la miseria fundamental se mitiga. Se sale del vacío y de la tiniebla, del estado de caos en el que uno se movía, y se vuelve a la armonía interior. Esta conversión se realiza en el núcleo de nuestro ser cuando uno se llega a unificar con el resplandor del milagro original que es el fundamento de nuestro ser. Sólo en esta unificación encontramos la plenitud definitiva de nuestra necesidad más profunda. «Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (Agustín), o «Mi ser, como un desierto, tiene sed de ti» (salmo 143), son palabras que dicen de lo que se trata. Hablan un lenguaje más bienhechor que la matriz semántica heterónoma de la palabra pecado. Es cierto que ellas también vienen de un tiempo que pensaba en términos heterónomos, pero exceden este tiempo por su sesgo místico. Pues en ellos se siente una experiencia existencial de miseria, desamparo, insatisfacción que se busca ahogar por medio de cualquier sustituto, y del anhelo correspondiente a ser salvado de allí. Hablan de la reconstrucción deseada de una relación amorosa quebrada, del reencuentro con el amado perdido.

Nuestra experiencia de no estar satisfechos tiene que ver con nuestra negativa o nuestra incapacidad de amar, donde amor no debe ser entendido como un sentimiento. El amor verdadero significa

aquella salida de nosotros mismos para la cual hemos sido creados. Pues Jesús nos ha abierto los ojos para ver que la esencia del milagro original de la creación es amor, un amor que se esfuerza en expresarse en todas las cosas y transformarlas todas en sí mismas y cambiarlas para darles forma divina. Pero, en vez de dejar que este Dios nos penetre para cambiarnos poco a poco, mantenemos cerrado nuestro caracol. Y al mismo tiempo experimentamos con ello que nos falta lo esencial y que nos quedamos insatisfechos en nuestra profundidad. Si no fuera él quien nos atrajera, tampoco nos sentiríamos divididos dolorosamente entre la fuerza gravitacional del cuidado del yo y el atractivo que él ejerce hacia el amor, entre lo que somos y lo que él quisiera que seamos. No experimentaríamos esa especie de carencia que no conocen los animales, esa *quiet desperation*, la cual, según un dicho del filósofo americano Henry David Thoreau, caracteriza la vida de la mayoría de los humanos. La teonomía se encuentra aquí con la idea más tradicional de que el único pecado auténtico es la búsqueda de sí mismo, el negarse a escuchar a escuchar a Dios.

Si el concepto de miseria reemplaza al de pecado, desaparecen también los buenos propósitos de la escena, al igual que la consideración de la medida de la propia culpa, la cual es por lo demás una expresión que viene de los juzgados y es allí determinante para la medida de la pena. No sabemos ni siquiera hasta qué punto debemos hablar de culpa, porque no sabemos la parte que tiene la libertad en lo que hacemos, y la que tiene nuestra impotencia y los determinismos que están presentes en uno. Hasta el abuso culpable de nuestra libertad tiene que ver de lleno con nuestra miseria fundamental, que consiste precisamente en la enajenación entre nosotros y nuestro fundamento original. Por ello, en vez de buenos propósitos, nos deslizamos hacia el llamado a la misericordia, la liberación y la consumación, en lenguaje bíblico: redención. Con ello damos testimonio de que no podemos salvarnos a nosotros mismos. Y cuanto más intensamente suba este llamado desde nosotros, más nos abrimos a la corriente vitalizante del amor que busca abrirse camino en nuestras profundidades y nos unificamos más con él.

Si el pecado ha sido reemplazado por desamparo, miseria, angustia, tormento, también debe serlo el lenguaje bíblico de perdón y remisión de pena por el de salvación, salud, convalecencia. Porque éstos son los nombres del cambio existencial para el bien que se realiza en nuestra profundidad.

Salud en vez de perdón. Pero, ¿qué queda de la contrición?

Un análisis atento del proceso humano que llamamos perdón pone en claro que no podemos ampliar simplemente este concepto

de manera tal que valga para lo que sucede entre Dios, como nombre del amor creador, y el ser humano. Perdonar supone que alguien se siente ofendido, agraviado, dañado. Si un perro me ladra, eso me deja indiferente. No me siento agraviado. Si un hombre me choca, eso no me deja indiferente. Esta vulnerabilidad y excesiva sensibilidad (pues en lo profundo de mí mismo nada ha cambiado, no me he vuelto más pequeño, ni he perdido valor porque otra persona ha sido poco amistosa conmigo) y la necesidad consiguiente de venganza prueba que me siento apocado, tocado, amenazado en mi sentimiento de valía. Mi reacción es una forma de autodefensa, siento como imprescindible dar pruebas de que aquello no es insignificante, que se debe poner atención en mi persona, que mi pequeño yo vale algo. Perdonar es no consentir en esta inclinación, no vengarse, no pagárselo al otro con la misma moneda, hacer como si no hubiera sucedido nada. Eso es magnanimidad, pero supone una pequeñez anterior, el sentimiento de agravio, la impresión de que mi ser tan precario de alguna manera está en peligro. ¿Cómo se podría atribuir a Dios tal reacción? Él no se siente agraviado por lo que hacemos y muchas veces en situación de falta de libertad. Él es pura irradiación y está siempre inclinado a nuestro bien, no a sí mismo. Hablando teonómicamente de él, no se puede hablar de perdón. A ello se agrega que Dios no puede fingir *como si* nada hubiera pasado. El es la realidad absoluta. Lo que sucedió, queda así, como sucedido. Pasar la esponja por encima, eso es un tratamiento humano, que no cabe en Dios.

Por otra parte, lo que hacemos no le es indiferente. No somos para él como perros que ladran. Precisamente por ser amor, no puede estar en orden para él que nosotros sigamos sin ser amor, que nos dañemos y empequeñezcamos a nosotros mismos al mantenerle la puerta cerrada. El sigue llamando a la puerta, nos presiona a pesar de nuestra mala gana, hasta que cambiemos, nos abramos, salgamos de nuestra miseria, seamos sanados de nuestro tormento. El evangelio habla ocasionalmente en un lenguaje existencial como éste. Jesús defiende su trato con publicanos y los así llamados pecadores con la observación de que no son los sanos, sino los enfermos, quienes necesitan médico. Y su manera de proceder como sanador es algo completamente distinto de la actividad de un doctor milagrero y compasivo. Los evangelistas interpretan sus curaciones como signos de la salvación existencial que es conferida a quienes creen en él mediante su encuentro. Y hasta el Concilio de Trento, en las huellas del maestro eclesiástico Jerónimo, utiliza los conceptos de enfermo, llaga y medicina (aunque lo hace sólo en sentido figurado). A todas luces, perdón no es la única expresión figurada correcta del proceso interior operado por Dios de renovación de un ser humano.

¿Se le ha terminado con ello también el tiempo a una realidad tan profundamente humana como la contrición? No precisamente. La palabra *contrición* viene del verbo latino «contero» que significa «desgarrar, triturar», palabra que puede evocar el dolor del alma. Esto es una cosa muy distinta que el reconocimiento de su culpa con la petición de perdón y de remisión de pena. Contrición significa dolor, no tanto en aquella capa superficial de nuestro ser en el que se trata de ganancia material, prestigio o salud, sino más bien en las capas más profundas, donde se sufre por el término de una relación humana, o porque se ha perdido a un ser amado al que, con o sin razón, se tenía por absolutamente necesario para la propia felicidad. Uno se lamenta de algo, hace duelo por alguien.

Lamentarse o hacer duelo no tiene originariamente nada que ver con miedo frente a sanciones y castigos u otras cosas desagradables, aunque este significado ha ido desplazando de a poco al originario. Este, el primer significado, es la conciencia dolida de estar separados de nuestro origen fundamental indispensable y por tanto de nuestra plenitud, por habernos entregado a la inercia de nuestra propia afirmación. Así, contrición viene a ser un llamado del anhelo de conversión. Uno lamenta y quisiera deshacer lo sucedido. Pero esto no se refiere ya a ciertas acciones, como en el arrepentimiento heterónimo, porque es imposible deshacer estas acciones ya sucedidas. Se refiere a lo que se esconde detrás de esos hechos, la enajenación respecto a nuestro origen amado por la negación —siempre mezclada inseparablemente con una incapacidad— de dejarnos mover por el amor que nos atrae. Y la dinámica de este dolor pone ya de por sí en movimiento la superación de esa enajenación, y comienza a tapar la rendija abierta. En este sentido es verdad que la contrición perdona los pecados, como lo enseña la formulación heterónoma. Verdadera contrición es amor verdadero.

La confesión

Y con ello hemos llegado por fin a la confesión. Éste es el sacramento en el que la Iglesia le anuncia y entrega el perdón de Dios al ser humano culpable. Como dijimos antes, esto evoca inmediatamente la imagen heterónoma de un legislador y maestro extramundano que se siente ofendido o dañado, pero en vez de castigar hacer valer la gracia antes que el derecho y concede una amnistía. El tono heterónimo de este sacramento colorea también todo el lenguaje litúrgico y teológico referente a la confesión. Hay que mostrar arrepentimiento (el nombre latino del sacramento, *poenitentia*, significa literalmente: arrepentimiento, aunque penitencia ha llegado a ser poco a poco un sinónimo de tortura autoinferida como castigo

voluntariamente asumido), confesar su culpa, y esto con todas las circunstancias agravantes, pues el sacerdote está sentado allí cumpliendo la función de un juez: debe conocer la gravedad del delito y juzgar si se cumplen las condiciones para la amnistía divina, anunciar el perdón y dictar una penitencia. En todo esto no hay que olvidar que la confesión de hoy es el desarrollo de la penitencia tarifaria de la primera Edad Media, en la que el sacerdote le daba una repintada cristiana a la juridicidad druida.

En los círculos piadosos se atribuye la desaparición acelerada de la confesión a la secularización que deja a Dios fuera de la vida cotidiana, con la consecuencia de que se pierde la conciencia de pecado. Es cierto que la conciencia de pecado se pierde, pero no porque Dios haya sido alejado de la vida cotidiana, sino porque un Dios revestido de heteronomía es un cuerpo extraño en un clima cultural que acepta la autonomía. La secularización no es sino el otro nombre del mismo cambio climático. El nombre más propio del sacramento de la confesión delata su origen heterónimo. Se trata de confesar la propia culpa, y por ello pertenece al dominio del juicio. A esto se agrega que la palabra está engarzada en una esfera negativa de sentimientos, está bañada en un aura de miedo, aversión, vergüenza, no en el aura bienhechora y luminosa de la curación, renovación, plenitud por parte del Dios que nos atrae y a quien necesitamos como el campo seco necesita la lluvia. Por eso el sacramento necesita otro nombre tanto como otra forma.

Sacramento o fiesta de la curación

Mejor que sacramento de la «confesión» sería posible llamarlo sacramento de la «curación» o de la sanación, señalando que es una etapa en un proceso de convalecencia o de reconstrucción. La palabra «expiación» pudo tener en un momento tal significado, que en el lenguaje religioso se cambió al de «autocastigo» y autotortura, a lo largo de un desarrollo y un proceso que corre por cuenta de la mentalidad heterónoma, como se verá. Aquí esbozaremos sólo las etapas de este proceso.

Hay un consenso espontáneo en todas las culturas según el cual un delito debe ser reparado mediante un castigo equivalente. Según el derecho islámico, el adúltero debe ser apedreado. Así se hace justicia. Mucho se puede objetar contra este principio jurídico. Pues, si la infidelidad del cónyuge es un daño para la parte no culpable, el castigo no repara ni mejora nada. El daño se ha vuelto doble con la muerte del apedreado (pues este «derecho» es válido sólo para la mujer). La reconstrucción de la fidelidad matrimonial mediante

una reconciliación sería una verdadera reparación. Sin embargo, el derecho penal se rige en todas las civilizaciones por ese cuestionable principio. Pues ve el delito como un daño contra el tejido del orden social, y este tejido tan precioso debe ser reparado. En razón del consenso mencionado arriba, la reparación exige un castigo proporcionado del culpable. Aplicarle una pena, hacer que él expíe, significaba originariamente exigirle reparación o reconstrucción, pero llegó a ser sinónimo de imponerle un castigo.

Según esto, el pecado exige castigo por ser contravención del mandamiento divino y causar daño al tejido que es el orden de derecho divino. Para evitar este castigo en el más allá, es prudente someterse a una pena correspondiente en esta vida, en otras palabras, flagelarse a sí mismo. De esta forma, un concepto de expiación, que pudo ser saludable en cuanto significó reparar o sanar, se desarrolló como sinónimo insalubre de autocastigo.

La insensata pero tenaz idea de que se puede obtener del Dios-en-las-alturas una remisión o disminución de la pena mediante el autocastigo ha despertado la ilusión de que también se pueden obtener de él otras cosas mediante ese mismo método. Entonces la palabra adecuada ya no es expiación, sino «mortificación». De ella se tratará en el próximo capítulo.

A continuación se impuso la idea errónea de que nuestro autocastigo alegra a Dios. ¿Pues, si no fuera así, por qué oíría Dios nuestras plegarias y nos premiaría con remisión de pena? Y se le quería dar esta alegría. Así se llegaba a mortificarse con hambre, frío, vigilia, disciplina, cilicio, cadenas puntiagudas y de mil otras maneras, sólo para agradar a Dios y mostrarle cuántas cosas teníamos reservadas para él. La presentación vivida de la imagen de Jesús sufriente llevó también a que muchos cristianos piadosos quisieran identificarse con él, mortificándose de varias maneras.

Por mucho que la mortificación haya sido alabada y practicada en la tradición cristiana, ella reposa en presupuestos medievales y completamente heterónomos, de los que la modernidad ya se ha despedido. ¿Es posible imaginar una relación amorosa en que una de las partes se tortura para conseguir algo del otro o para mostrarle cuán grande es su amor? Quien se goza de tales muestras de amor del otro o la otra hacia sí, tiene una enfermedad mental.

Claramente mejor que el de «penitencia» sería el nombre de sacramento «de la conversión», que también se encuentra en el *Catecismo* n° 1423, o «de la renovación». Al final del capítulo se discutirá si el nombre de sacramento de la reconciliación es apto.

Pero también la forma exterior del sacramento tiene poco futuro en la modernidad. Ella recuerda demasiado a un juicio, con autoculpabilización, rebaja de pena y castigo o penitencia, la cual ha llegado a ser ridículamente pequeña. Pero la confesión tradicional es sólo la segunda forma en que tuvo el sacramento, y se aparta mucho de la primera, la cual fuera silenciosamente abandonada durante el siglo IV: al pecador se lo volvía a recibir, por una vez, en la comunidad eclesial, después de haber demostrado suficientemente por su modo de vida que, a pesar su grave delito anterior, públicamente conocido, merece su lugar en ella. Volverlo a recibir en la comunidad era el signo creativo de que él estaba nuevamente en medio del torrente de vida que viene de Jesús. A todas vistas, se va abandonando hoy, también, lentamente, la segunda forma del sacramento, que viene de la primera Edad Media. A lo mejor muere el sacramento definitivamente en la modernidad, si se lo sigue manteniendo tozudamente en su forma medieval. En el tercer milenio va a poder sobrevivir si adopta una tercera forma. También aquí es valedero aquello de que la tradición no consiste en conservar cenizas, sino el fuego encendido.

Para ello es posible pensar en una fiesta de curación en que los temas de pecado y perdón sean reemplazados por los de enfermedad y convalecencia, o desgracia y salvación, o miseria y plenitud, o servidumbre y liberación. Pero llegar a estar mejor, lo mismo en el alma que en el cuerpo, es un proceso largo y trabajoso, matiz que falta completamente en el lenguaje figurado del perdón. Y mientras que confesión y perdón dejan la falsa impresión de que se trata de algo más bien exterior y rápido, la fiesta de la curación se caracteriza por su orientación hacia un proceso de mejoría existencial. Esta orientación se obtendría mediante un rito que se desarrollara en una atmósfera inspiradora, en la que la oración, el canto, la meditación y el anuncio jugasen un papel creativo, mediante la participación de la comunidad. Este rito de conversión no pretendería dar la salud con una palabra mágica. No querría ser otra cosa que un momento de intensidad en el proceso curativo que abarca toda nuestra vida.

Jesús glorificado es eficaz en la comunidad que celebra. Un gesto ritual como la imposición de manos, con el que Jesús ocasionalmente acompañaba su actividad sanadora, puede hacer visible esta eficacia salvífica y contribuir a una mejoría existencial. El proceso de curación consiste esencialmente en que, en un acto de mucha ansia de salud y salvación, en medio del nudo ciego de la propia impotencia y culpa, uno se confía en la misericordia del Dios que nos busca, para poner término a la enajenación existente entre nosotros y el amor suyo que nos atrae.

Misericordia, piedadreconciliación

Hablar de perdón quiere decir hablar de la misericordia de Dios. Esta vinculación es tan estrecha que la invocación «Señor, ten piedad» se ha impuesto, al comienzo de la liturgia de la palabra como equivalente de la antigua confesión de pecados, e incluso la ha reemplazado, junto con la súplica del perdón. Si dejamos de lado el campo semántico de pecado y perdón, para volvernos al de la miseria existencial y la salud, ello no significa de ningún modo que sería mejor dejar de hablar de misericordia y piedad. Al contrario, piedad y misericordia tienen que ver con «pobreza» e indican un gesto de abajarse para cuidar al pobre en su miseria. El samaritano misericordioso no perdona sino que ayuda. Y si uno se apiada de un ser humano, ello significa sólo que éste no puede salvarse a sí mismo por sus propias fuerzas de la situación difícil en que está, no que él se haya vuelto culpable de algo.

Tal vez el nombre de «fiesta de la reconciliación» podría ser un buen nombre para la forma de confesión que puede reemplazar a la actual. En todo caso, el concepto bíblico de reconciliación se ha levantado con fuerza en el lenguaje religioso moderno. Por ello hablaría más bien de fiesta o rito de reconciliación. El mismo *Catecismo* emplea corrientemente la expresión, llama a la confesión el «sacramento de la reconciliación». Pero reconciliación supone una pelea anterior. Dos partes han reñido y quieren acabar con ello. Pero un Dios que entra en una riña es una imagen tan poco sostenible como la de un Dios que castiga u otorga amnistía. Se lo rebajaría al volver a tenerlo por un interlocutor enfadado y agresivo, incapaz de poner la mejilla izquierda cuando se le golpea en la derecha (pese a habernos exhortado a hacerlo) y que, en contradicción con la epístola I Corintios 13, 7 no aguanta todo. Por el lado del ser humano es también difícil de hablar de una pelea con Dios. Podemos protestar contra lo que nos pasa y luchar con Dios como Job, pero lo que se llama pecado consiste más bien en la negativa a escuchar el llamado de Dios. Este llamado sin palabras es la presión que él ejerce en nuestras profundidades para que no nos atendamos a nosotros mismos, sino que vivamos para los demás.

La reconciliación tiene una carga antropomórfica todavía heterónoma. Por ello la palabra no es apta para nombrar a la conversión y la salud por la que nos volvemos al Dios que nos atrae en su relación con nosotros.

Psíquicamente enfermo o muy cerca de Dios

Mortificación y ascética no son anticuados

Al tratar de la eucaristía se ha hablado bastante del sacrificio de culto. La característica de este concepto, junto con la vinculación que se pretende tener con el otro mundo, es su carácter de pérdida y renuncia. Siempre cuesta separarse de algo que se quisiera guardar para sí, aun cuando se espera recibir algo mejor en su lugar, como ocurre siempre en el caso del sacrificio de culto.

Pero poco a poco el significado cultural de la palabra sacrificio ha ido quedando relegada y ha sido reemplazada por dos palabras no culturales, una puramente pasiva, como cuando se habla del número de víctimas de los accidentes de tránsito o en las catástrofes, donde sólo queda la imagen de la pérdida; y otra más activa, que guarda por lo menos dos elementos del sacrificio cultural: la renuncia y la esperanza de ganar algo. La mortificación está estrechamente emparentada con el sacrificio en este segundo sentido que ya no es cultural. A la mortificación y el sacrificio no cultural se los puede llamar hermanos mellizos. Sólo que la hermana «mortificación» es religiosa por naturaleza, y el hermano «sacrificio no cultural» las más de las veces es profano.

En la piedad tradicional, la mortificación significa, igual que el sacrificio profano, que se renuncia a algo agradable, porque se espera ser recompensado con algo que es todavía más valioso. Pero este segundo valor no está, como lo está en el sacrificio profano, en el orden de lo terrenal, sino en el del más allá. La mortificación debe conseguir que Dios se vuelva favorable, para obtener algo de él. Esta esperanza reposa en el presupuesto extraño que nuestra auto-tortura (pues la mortificación duele) debe ser especialmente agradable a Dios, y que Él nos ve cuando sufrimos con mejores ojos que cuando gozamos.

Mirado desde el punto de vista puramente cristiano, esta idea es un error craso. Nuestro Dios es un Dios de la salvación, también de la del cuerpo, como lo hizo visible la actividad sanadora de Jesús. La voluntad de Dios en última instancia es un mundo sin tristeza, sin queja, sin pena, como se puede leer en el libro del Apocalipsis (21, 4). Si esto es así, hemos de responder a la mortificación con una clara negativa, en la medida en que parte de aquel presupuesto ya insostenible, y por lo mismo, también a aquella práctica de la auto-tortura que floreció tan abundantemente en otro tiempo, a la que se le daba sin razón el nombre de expiación. La Edad Media y el tiempo posterior nos proporcionan asombrosos ejemplos de ella. Algunas de esas prácticas siguen perteneciendo a la espiritualidad del Opus Dei, pero su valor puede ser con razón cuestionado críticamente ahora que estamos en el tercer milenio.

Pero, ¿se puede romper sin más con una tradición que tiene tantas cartas credenciales en su favor? Durante siglos se practicó la mortificación con mucho celo no solamente por parte de los santos, sino también por el pueblo cristiano normal, y los maestros espirituales la recomendaban como imprescindible, mientras que el goce ha sido tenido como sospechoso, y hasta como condenable, al menos desde Agustín. ¿Puede el ser humano de hoy barrer simplemente con una práctica que tiene más de mil años? ¿No tiene esta práctica un gran contenido de sabiduría y experiencia? Una experiencia y sabiduría que viene del pasado, no se la puede tirar a la basura impunemente. Los vanguardistas de la mortificación, ¿no eran todos casos patológicos? Esto nos exige a investigar bajo qué condiciones la mortificación, tan alabada antaño, puede seguir siendo hoy razonable y bienhechora.

Dos condiciones para hablar razonablemente de mortificación

La primera es que la mortificación puede justificarse ante el juicio de la teonomía sólo si puede mostrarse que la renuncia incluida en ella sirve para algo que tenga valor en esta tierra. Un ejemplo clásico, ¿vale esto para la abstención del cigarrillo durante la cuaresma? Sí, si se busca cuidar la salud propia y la de quienes viven con uno, o si por esta vía se quiere recuperar un poco de la libertad perdida frente al cigarrillo, o si con el ahorro -pues el fumar tiene su costo- se quiere hacer algo para paliar la miseria en el tercer mundo. Salud, libertad y solidaridad con el tercer mundo son bienes más valiosos que el goce de fumar. Pero cuando la renuncia y la mortificación no corresponden a ninguna ganancia de este mundo, se practica una forma de auto-atormento que no tiene sentido alguno. La persona moderna, cristiana o no, no puede entender ya una práctica como ésa. Tiene

sentido para ella seguir una dieta bajo receta médica, aunque ésta le prohíba una gran cantidad de cosas apetitosas; o ayunar como forma de solidaridad concreta, para sentir corporalmente con los que pasan hambre en todo el mundo; o sacrificar una parte de su reposo nocturno necesario para velar junto a un enfermo, o para garantizar la seguridad de otras personas. Así obra consecuentemente según una escala de valores humana. Pero dejar de fumar sin que haya de por medio alguna utilidad terrena, o sólo para aplacar el ánimo de Dios mediante este auto-sacrificio con el fin de hacer a Dios más generoso -aunque quienes nos rodean tengan que aguantar nuestra mayor irritabilidad-, es para los creyentes de hoy no menos inconcebible que lo era desde hace ya tiempo para los no creyentes.

Esta crítica dirigida a los intentos de agradar a Dios mediante torturas auto-inferidas, no anula el que la relación con Dios pertenece esencialmente al concepto de mortificación. A una práctica ascética sin relación a la transcendencia no se la puede llamar mortificación. Por ello debe cumplirse también esta segunda condición si la mortificación no quiere desvanecerse completamente en su hermano mellizo, el sacrificio profano. Por lo menos debe estar viva en el transfondo de la conciencia que esa renuncia humanamente responsable tiene relación con Dios y quiere ser un paso dado hacia Él. Pero, ¿cómo compaginar una ganancia terrena con el amor de Dios?

No sufrimiento auto-inferido, sino sabiduría

La respuesta a esta pregunta se encuentra en la palabra conocida, pero difícil de traducir, de Ireneo, Padre de la Iglesia del siglo III: *Gloria Dei vivens homo*, la gloria de Dios es que el ser humano viva, y traducida libremente: a Dios le honra el que lleguemos a ser humanos. Se puede agregar: y eso es también lo que Dios quiere. Quien se entrega a Dios y se apropia su anhelo no puede hacer otra cosa sino tratar de hacerse más humano, lo que incluye también llegar a ser prójimo. Todo lo que nos sacrifica para llegar a hacernos humanos y prójimos toma la figura -por lo menos implícita- de un encuentro con Dios. Nuestra humanización nos exige una y otras vez que elijamos lo más valioso a costa de lo menos valioso, por muy tentador que esto sea y por muy fuertemente que nos atraiga. Por ejemplo, quien ha visto que la interioridad es una necesidad profundamente humana y que el orar es tan necesario como el respirar, no sólo debe tomarse tiempo para ello a costa de otras ocupaciones interesantes, sino resistir también al atractivo de la televisión que alimenta los ojos, los oídos y la fantasía con bienes de consumo superficiales. Esto significa abstención, y por ello sacrificio. La presencia deseada al menos de manera latente de un encuentro con Dios nos permite utilizar para

ello la palabra mortificación. Lo permite, pero no lo exige. Y como el concepto de mortificación ha estado vinculado durante siglos a un insensato sufrimiento auto-inferido, la palabra se ha vuelto tabú y lo va a ser todavía por mucho tiempo.

El budismo parece cultivar una filosofía de la vida más sabia a este respecto que la de la Iglesia medieval. Enseña a no buscar el goce, pero tampoco el sufrimiento. Lo único que se debe buscar es lo que nos conduce al objetivo que nos hemos propuesto. Lo único que se debe rechazar es lo que impide alcanzar ese objetivo. Si el amor al prójimo -y nuestra tarea consiste en hacer crecer este amor- nos exige empeño, carga, dolor, es bueno aceptar todo esto. Es lo que hizo Maximiliano Kolbe cuando se ofreció a la muerte en lugar del padre de cinco niños. No practicó allí ninguna mortificación, no eligió el sufrimiento y la muerte, sino que, a pesar del sufrimiento y de la muerte que esa opción significaba para él, eligió algo bueno que contrapesaba con justeza, a sus ojos y a los nuestros, ese sufrimiento y esa muerte, como era la salvación de un prójimo desesperado. Quien ayuna en solidaridad con las incontables víctimas del hambre en el mundo no va a decir que se está mortificando. Encontraría ridículo decirlo, pues el concepto de mortificación ha quedado en la modernidad así de desprestigiado por la práctica medieval.

La primera condición que debe cumplir, pues, la mortificación para que la sensibilidad moderna la acepte es que tenga sentido para esta tierra. Más arriba hemos mencionado el sacrificio de horas de sueño para velar junto a un enfermo. ¿Puede un cristiano moderno encontrar que también es sensato sacrificar horas de sueño para orar de noche? Por supuesto, pero sólo si esa privación de sueño sirve para la oración y no se desfigura al volverse una batalla arduamente peleada para que no se cierren los ojos. De lo contrario se cae en el plano peligrosamente inclinado de la mortificación tradicional. Pues quien pretende agradar a Dios cuando se martiriza a sí mismo, tiene que pensar que el gozo de Dios es aún mayor si el martirio es más terrible. El final de todo ello es, normalmente, el hospital o la clínica psiquiátrica.

¿Cómo justificar entonces que, en aquellas órdenes monacales donde todavía hay oración coral nocturna, los monjes deban saltar de la cama caliente por la noche para salmodiar una hora, medio dormidos -y hambrientos durante la cuaresma-, en la iglesia del monasterio, helada en invierno? Ojalá que no esté actuando aquí todavía aquella idea de que, con este esfuerzo no pequeño, el monje está haciendo una obra grata a Dios y meritoria, por la cual será recompensado principescamente en la otra vida, así como por el ayuno practicado

estrictamente (antes), o por la azotaina que (antiguamente) se daba celosamente a sí mismo.

Resumiendo, mejor que la palabra mortificación desaparezca del vocabulario cristiano. Está demasiado estrechamente asociada a una imagen de Dios premoderna y hasta precristiana, imagen que los sostenedores de la mortificación las más de las veces rechazan. En lugar de la idea y de la práctica de la mortificación, debería venir algo de lo que se llama buen juicio, sabiduría, coherencia, una actitud que a menudo va a pedir más mortificación que lo que llamábamos mortificaciones y obras expiatorias en el pasado. Éstas no eran ni son escuelas de liberación interna que puedan caracterizar una verdadera humanidad. Más bien pueden despertar una resistencia interna inconsciente que a uno lo vuelve proclive frente a la atracción de lo contrario. Esto explica tal vez el fenómeno extraño de que religiosos que durante su formación practicaron muy celosamente estas prácticas de martirio auto-inferido, más adelante no pocas veces muestran una falta de libertad insensata e inconsecuente frente a los muchos atractivos de la sociedad de consumo.

Ascética

El concepto de mortificación amenaza con arrastrar en su caída al de ascética. Pero habría que distinguirlos el uno del otro. Es cierto que en el concepto de ascética resuena a menudo un tonillo de dureza y rigor. El asceta sería alguien que no se da ningún gusto, y si hay que elegir entre lo agradable y lo pesado, va a elegir lo pesado. Allí se muestra la vinculación histórica entre ascética y mortificación. Pero un poco de etimología esclarece las relaciones reales. La palabra griega askésis, de la cual viene ascética, significa simplemente ejercicio. En el ámbito espiritual apunta hacia el entrenamiento y la práctica de la libertad interior y de la sabiduría. Esta práctica allana el camino a la valiosa experiencia que el budismo llama iluminación y el cristiano llama con el nombre algo peligroso de santidad. Estamos aún lejos de alcanzar el estado armónico en que podríamos incorporar sin dificultad nuestros impulsos e instintos para producir el cambio liberador de nuestro ser. Ese es el momento de la ascética. Es el esfuerzo necesario para mantener bajo control nuestros impulsos, que empujan en todas las direcciones, con el fin de que éstos no aparten el corazón del camino hacia Dios. Aquí aparecen nuevamente conceptos ya conocidos, como el del sacrificio en el sentido no cultural, para que la decisión vaya en el sentido de lo más valioso y a costa de lo que quieren los impulsos; y la mortificación, que indica que esta batalla se libra por una realidad más profunda que la que persigue el atleta al abstenerse de cigarrillos y alcohol y al entrenarse hasta el límite del

dolor. Porque éste tiene como único objetivo mejorar su condición física, para obtener la victoria. Esto puede llamarse también ascética. Pero la ascética cristiana es otra cosa.

En su carta I a los Corintos Pablo formula, como de paso, la actitud cristiana frente al goce: «¿Tiene que reprochárseme por comer algo que me hace dar gracias?» Con esto dice indirectamente que todo es bueno si se lo goza en la acción de gracias. Pero la acción de gracias supone que uno no agarra ávidamente, no retiene rígidamente y no sigue pidiendo más. Acción de gracias es una actitud de receptividad, vinculada con una intuición doble: primero, que no se puede reclamar ningún derecho frente a lo que se recibe, de tal manera que uno no se enoja si aquello no llega o si se le es quitado. Y segundo, que todo lo que recibimos, nos es regalado por amor, y que este amor es infinitamente más importante que el regalo.

Entonces, ¿fue tan grande el error de los penitentes medievales?

La crítica a la práctica medieval del sufrimiento auto-inferido, disfrazada bajo el nombre de penitencia y mortificación, plantea una difícil pregunta. ¿La rica tradición ascética y mística de la Edad Media no tenía entonces ningún fundamento? ¿El camino que siguieron aquellos santos era un puro error, y su mística del sufrimiento era una enfermedad psíquica de mil años de duración que debía cerrar el camino a cualquier adultez espiritual? ¿Cómo se puede explicar entonces la profunda humanidad de muchos de esos penitentes? Para mencionar sólo un ejemplo entre ciento, recordemos la figura maravillosa y humana del Poverello de Asís. ¿Pudo ser él un lamentable caso patológico por maltratar a su hermano asno, como él llamaba a su cuerpo, con azotes, ayunos de hambre, fríos, insomnios, al paso que se airaba si alguien maltrataba a un asno de cuatro patas? ¿Se lo debiera haber encerrado en un asilo de locos? ¿Cómo salir de este callejón, como personas modernas que queremos ser al mismo tiempo de veras personas cristianas?

La respuesta es que estos penitentes no debían su grandeza humana al sufrimiento que se auto-inferían, sino a la coherencia con que buscaban a Dios y se hacían cargo del prójimo. Pero, en su encuadre mental heterónimo, en el que la culpa exigía un castigo como su contrapeso y los sacrificios eran medios para agradar a Dios, parte de su coherencia era estar preparado espontáneamente para la expiación, entendida como auto-castigo. Querían expiar por sus propias faltas y por las del prójimo y mostrarle a Dios cuánto lo amaban. Ese amor, y la alegría que les causaba, les permitían realizar cosas en apariencia imposibles, y aguantar los castigos que

se inferían sin arruinarse psíquicamente. Es cierto que a menudo se arruinaron también en lo psíquico. Francisco de Asís no tenía todavía cuarenta años cuando murió completamente agotado. Lo quemó la llama de su fidelidad a lo que le parecía ser extremadamente agradable a Dios. Pero al mismo tiempo había enriquecido inmensamente su existencia.

A ello se agrega que había una diferencia completa no sólo entre su sistema mental y el nuestro, sino entre la realidad de su vida diaria y la nuestra. Principalmente debido al factor de que el dolor era parte normal del diario vivir. Las operaciones se realizaban sin anestesia, había que soportar estoicamente el dolor de muelas, faltaban medios para mitigar el dolor, igual que las innumerables comodidades del confort moderno: electricidad, calefacción central, refrigerador, aspiradora, lavadora, automóvil... La vida era dura, muchas veces un tormento. Vivimos en una cultura en la que se trata por todos los medios de prevenir el dolor o de mitigarlo. El dolor ha llegado a ser el mayor de todos los males. Pero antes era algo diario. No algo que debiera alterar a la gente. Todo el mundo pensaba como normal que se torturara; ello constituía la rutina diaria del juicio. Los derechos humanos eran una palabra desconocida. Las ejecuciones bajo torturas crueles, el quemar vivos en la hoguera a las supuestas brujas y a los herejes, el descuartizamiento de criminales... todo ello era circo y entretenimiento popular. Triunfaba el sadismo, aunque todavía no se lo conocía con este nombre ni se era de veras consciente de su horror. Lo mismo se diga del componente de masoquismo oculto que jugaba su papel en la tortura auto-inferida.

En un clima como aquel se juzgaba las cosas de manera distinta a como lo hacemos hoy. De manera distinta, no más correcta. Al contrario. Pero cuando uno se ha quedado pegado en una cierta manera de pensar, suele encontrar en ella un lugarcito aparentemente lógico para lo que está en burda contradicción con el resto de sus convicciones. Durante mil años no se oyó ninguna protesta contra las torturas en un Occidente que, sin embargo, estaba acuñado por el cristianismo. Ni siquiera la hizo oír la gente piadosa. Encajonar a la realidad en el encuadre de la propia teoría es un mal humano sumamente difundido, y lo sigue siendo hoy. Lo era aún más en el tiempo premoderno. Porque entonces todo se sometía a la teología escolástica, en la que los argumentos de una autoridad antigua y tradicional pesaban más que la realidad cognoscible y su lógica. Galileo tuvo que experimentarlo en su propia carne.

¿Hacia dónde volvernos?

Oración de petición, intercesión y escucha

Si se ha abandonado el axioma de los dos mundos y por ende uno no se sigue imaginando a Dios como si estuviera sentado en un trono muy por encima de nuestra realidad terrena, la oración de petición y con ella también la posibilidad de ser escuchados corren el peligro de desaparecer. Pues ambas parecen estar indisolublemente unidas con aquella representación. Suponen otro mundo distinto, desde donde debería intervenir Dios-en-las-alturas, o un ángel, o un santo a favor del suplicante para concederle graciosamente lo que éste no puede conseguir por sí mismo. Para obtener esta intervención graciosa, la persona envía peticiones o reclamos hacia arriba, ocupando en ello, si es necesario, mucho tiempo y con gran ahínco. A menudo apoya sus súplicas con regalos, ofrecidos inmediatamente o prometidos para más tarde, no raras veces a condición de haber sido escuchado. Esto significa que ofrece sacrificios o hace un voto para el caso de que sea escuchado. Si se le concede de veras lo esperado y ansiosamente pedido, saca la conclusión de que en ese mundo distinto se ha prestado atención a su súplica y se ha escuchado su oración.

Una herencia de nuestra niñez

Este esquema se parece al comportamiento que conocemos demasiado bien en el diario vivir. Alguien está en plena desazón, sin ver ninguna salida, pero tiene casualmente un amigo o un conocido que puede ayudarle o que va a resolverle el asunto del que no sabe la solución. Seguramente le expondrá su quemante situación y le pedirá

ayuda. Ya el bebé desde la cuna ha aprendido que puede así salvarse de dificultades. Desamparado y necesitado de ayuda, señala su necesidad con fuerte llanto, y sus padres se apresuran en ver lo que pasa para darle al pequeño lo que parece necesitar. Nuestros padres siguen jugando este papel del *deus ex machina* -divinidad traída de lo alto por una grúa- que soluciona nuestros problemas en lugar nuestro, incluso largo tiempo después de que ya hemos dejado de ser bebés. A ojos del niño pequeño, siguen siendo seres poderosos y siempre listos para correr en su ayuda.

En la oración de petición, casi todo recuerda este tipo de relaciones, de tal manera que no parece muy errado sospechar que hay allí algo de herencia de nuestra niñez. Sólo que son ahora poderes del otro mundo quienes asumen el papel de los padres. Es muy decidora la manera de hablar de Dios como de nuestro padre todopoderoso, y de la madre de Jesús como de nuestra madre María bajo cuyo manto uno puede refugiarse. Uno se porta frente a él o ella como un niño desamparado que pide lo que necesita porque es impotente, o se imagina serlo en lo que se refiere a conseguir lo que necesita.

Esta representación heterónoma nos es tan familiar, que no vemos las dificultades que plantea a un espíritu crítico. Pues si Dios nos ama de veras y sabe mejor que nosotros mismos lo que necesitamos (como Jesús dice en Mt 6, 32), entonces, ¿por qué debemos seguir pidiéndoselo? La oración de petición, ¿no es entonces más bien un signo de que nos falta confianza? ¿Y sabemos mejor que Dios lo que realmente necesitamos, y estamos seguros de que nuestras peticiones no expresan necesidades aparentes o incluso deseos peligrosos o dañinos? ¿O queremos torcerle la mano a Dios o hacerle cambiar de idea?

En el capítulo 15, al criticar los cultos sacrificiales se ha puesto en evidencia la contradicción interna de tales ensayos. Pues si Dios no pensaba en darnos lo que quisiéramos recibir de él, por ejemplo, porque nos podría traer más daños que ventajas, ¿podríamos esperar todavía que nuestra insistencia y nuestros regalos vayan a moverlo a concedernos aquello sin tomar en cuenta lo que resulta más razonable? Una representación tan antropomórfica de Dios recuerda demasiado la imagen de padres dadivosos y malos pedagogos o la venalidad de los poderosos. Tales modelos de pensamiento no ayudan para expresar algo sensato sobre el misterio original de Dios y su relación con nosotros. A esto se agrega la escasa probabilidad estadística de la así llamada oración escuchada. Cuántos miles de enfermos hacen cada año la peregrinación a Lourdes, Fatima, Medjugorje o Padre Pió en busca de salud, y cuán pocos vuelven sanos. Puede que vuelvan consolados, pero no sanos. La escasa frecuencia de los casos parece

dar la razón a quienes opinan que el verdadero nombre de lo que los orantes llaman «oración escuchada» es el de «casualidad».

Por supuesto que, desde el momento en que uno se despidе de la heteronomía, nada queda en pie de la idea tradicional de la oración de petición. Porque, si no hay otro mundo todopoderoso, tampoco tiene sentido dirigirle oraciones a una omnipotencia que se hallase supuestamente allí, para que nos ayude. Igual que mandarle un correo electrónico a una persona que está en la luna. La posibilidad de tal ayuda se diluye en el aire junto con aquel mundo que se ha vuelto ilusorio, igual que las oraciones escuchadas.

Además, la autonomía del cosmos significa que no hay nada que cambiar en la concatenación física de causa con efecto. Cuando se abre la compuerta de las bombas en el avión, está ya determinado de manera inmutable dónde tiene que caer exactamente cada una de las bombas. Este punto preciso viene determinado por la altura que leva el avión, el peso y la forma de la bomba, la fuerza y dirección del viento, la presión atmosférica del momento y una serie de otros factores. Ni siquiera un ángel enviado con rapidez podría cambiar algo de todo ello. La despedida de la idea tradicional de la oración de petición aparta de un solo golpe todos los problemas con los que el espíritu crítico la molesta.

Sí o no para la oración de petición

Pero, ¿cómo es que el siglo XXI va a saber más que miles de años de experiencias humanas? Pues la oración de petición es parte esencial de todas las religiones y la experiencia que se ha tenido de ella durante siglos debió tener mucho sentido, pese al escaso número de oraciones escuchadas. Y, ¿qué hacemos nosotros cristianos con las advertencias de Jesús sobre la seriedad de la oración de petición y la necesidad de usar intensamente de ella? Estas dos preguntas están planteadas correctamente sólo si se abstrae del hecho que en todo el pasado siempre se ha tomado como punto de partida el axioma heterónimo, de lo cual también participó el propio Jesús. Pero las mismas preguntas dejan de tener peso apenas uno se traslada al axioma de la modernidad. Por lo demás, las dudas recién expresadas se refieren sólo a la interpretación heterónoma, no a la práctica misma. Hemos de tratar de conservar en una perspectiva teonómica las ricas experiencias que la humanidad ha hecho con la oración de petición, lo mismo que con el fenómeno llamado de la oración escuchada. La perspectiva o representación teonómica recortará primero las excrecencias infantiles de la oración de petición, pues las hay en gran número, como la de invocar a San Antonio cuando se ha perdido una llave, o la idea mágica de que hay oraciones garantizadas con el éxito,

o que algunos números o repeticiones-como el número nueve en el caso de las novenas, o el treinta en las misas llamadas gregorianas-prometen una especial eficacia.

Esta interpretación teonómica parte del supuesto de que hay en nosotros una precariedad profunda la que nos pone en movimiento hacia lo que todavía no está presente, esto es, la plenitud. Formulándolo en términos cristianos, esto significa que estamos hechos para llegar a ser uno con el milagro divino original que es la plenitud de todas las cosas, de tal manera que lo único que puede satisfacer nuestra precariedad fundamental es llegar a esta unión. Mientras vivimos enajenados de nuestro fundamento divino -lo que en el lenguaje de la tradición se llama pecaminosidad, y necesidad esencial en el lenguaje teonómico- el estado de privación mantiene vivo nuestro deseo de plenitud. Y como no está en nuestro poder encontrarnos con este polo que atrae nuestro ser, tenemos que echar mano de oración y pedidos de ayuda. Estos brotan espontáneamente de la necesidad e impotencia que experimentamos dolorosamente. Sólo que tenemos que hacernos conscientes de que allí sucede algo distinto de lo que nos imaginábamos desde nuestra niñez.

No existe Otro que esté en alguna parte allá arriba, a quien podamos motivar para que haga algo por nosotros. Se trata más bien de que ese Otro nos está atrayendo y moviendo hacia él desde siempre. Esta atracción es idéntica con nuestro deseo, sólo que mirado desde el polo opuesto. Actualizar nuestra necesidad, en el sentido de que nos volvemos a Dios con peticiones, lo que hace es no sólo reforzar nuestro deseo, sino que Dios nos penetra aún más hondo. Pues cuanto más nos abramos en el deseo, tanto más Dios puede llenarnos. El *horror al vacío* en la física es algo que se da también de alguna manera aquí. Igual como el aire llena automáticamente cada hueco vacío, así también, cuanto más nos vaciamos de nosotros mismos, más nos llena el Dios que todo lo completa. Y nos vaciamos de nosotros mismos en la medida en que, movidos por nuestra necesidad esencial, salimos de nuestro yo y pedimos encontrarnos con él.

Esto significa que somos escuchados siempre que pedimos por este encuentro, pues tal petición es ya la realización iniciada de ese encuentro. Esto coincide con la palabra de Jesús en Lucas 11,13, que Dios va a dar su espíritu bueno sin ninguna duda a quien se lo pida. Este llegar a unirse con Dios es por otra parte lo único que puede ser realmente objeto de nuestro deseo y que por tanto merece ser el objeto de nuestra petición, puesto que estamos destinados para ese encuentro. Lo hemos alcanzado hasta ahora de manera muy insuficiente, lo que explica nuestra insatisfacción. Y esta experiencia de hacerse consciente en la forma de la petición nos abre a la plenitud.

¿Puede la oración de petición cambiar el curso de los acontecimientos?

Pero, ¿siguen siendo válidas estas consideraciones tan sublimes cuando estamos pidiendo cosas bien distintas, tangibles y útiles, como la salud, la salvación en peligro de muerte, un puesto de trabajo, buen tiempo, éxito? ¿No se sumerge uno entonces en las arenas movedizas de los problemas y contradicciones ya nombrados? A menudo sí, pero no necesariamente. Pues, mirándolas más de cerca, ¿qué son esas cosas buenas que se están pidiendo? Concreciones limitadas de aquel bien absoluto, y ellas nos pertenecen tanto más cuanto se vinculan más estrechamente con nuestra humanización y por tanto con una existencia humanamente digna. No se puede comparar la petición de buen tiempo para una excursión, con la de la lluvia para que la sequía no aniquile la cosecha. Lo primero encarna menos el bien absoluto que lo segundo.

Tal vez sea posible representarse de la manera siguiente el proceso interior en esta forma de oración de petición. La insatisfacción con nuestra carencia en las capas profundas de nuestro ser despierta insatisfacción con todo lo que todavía es carencia en nosotros, tanto corporal como físicamente. Queremos ser felices y no podemos dejar de quererlo. De esta manera, nuestro impulso por salir de esta miseria fundamental se disfraza como deseo de liberarse de toda forma de dolor y miseria. Y este deseo se expresa en la forma de petición de cosas muy tangibles. En el fondo, estamos buscando también una plenitud que sólo vamos a tener cuando estemos unidos con el absoluto. Pero no somos conscientes de aquella necesidad más profunda. Por ello caemos con más fuerza en la ilusión de que nuestra salvación consiste en la satisfacción de nuestras necesidades psíquicas y corporales. Sin embargo, aun entonces, resuena en tales peticiones un eco, aunque débil, de nuestro deseo de aquella satisfacción más profunda. Y cada uno de esos deseos es satisfecho en la medida de su verdad.

Pero si hablamos de petición escuchada en el orden más material, hay que buscarla justamente allí. Porque con nuestra petición de que nuestras necesidades más superficiales fuesen satisfechas, buscábamos en el fondo esta satisfacción más profunda. La respuesta a esta petición -o la señal de que ella ha sido escuchada- puede tomar la forma de entrega, sosiego, quizás hasta de paz. Pero puede manifestarse también de otras formas. Dado que somos una unidad inseparable de espíritu y materia, es posible que aquella experiencia psíquicamente bienhechora penetre hasta el nivel corporal, que está tan íntimamente unido con la psiquis y que se manifieste también allí de una manera saludable, produciendo una curación. La ciencia no tiene problemas con ello. La influencia en las situaciones orgánicas median-

te la psiquis es objeto de la medicina psicosomática. Las curaciones extraordinarias en lugares como Lourdes podrían explicarse así. Por lo demás -y ésta es una idea muy razonable de Aldous Huxley-, puede ser que una actividad espiritual dirigida a Dios por millones de seres humanos carguen un vecindario con una energía espiritual que tenga su eficacia psíquica en peregrinaciones, y mediante ello logren realizar un bienestar corporal.

¿Es esto valedero también en el caso de orar por otras personas?

Podemos dar entonces un paso más. Ningún ser es una isla separada del resto del cosmos. Todo está vinculado con todo, la realidad cósmica es una *worldwide web*, una red tan ancha como el mundo, inimaginablemente más rica y compleja que la de internet. Lo que sucede en una persona, chorrea hacia todos los demás e incluso puede tener influencia en el mundo material, pues éste es algo más que puramente material. Es la forma inicial como aparece una realidad que todo lo contiene y vincula y mueve cada parte y partícula. Esto es precisamente lo que confesamos cuando hablamos de la creación.

Esto da sentido a pedir algo también para los demás. Aquí es donde adquieren su responsabilidad las peticiones en las liturgias. En la mayoría de las liturgias dominicales se han petrificado, como ritos muertos. Antes de que la comunidad haya escuchado qué necesidad está siendo presentada ante Dios, se ha pronunciado ya la fórmula de la respuesta. A menudo falta hasta el deseo de que algo se haga respecto a la necesidad indicada. Pero este vaciamiento de la práctica de la oración de petición no disminuye en nada el sentido de la práctica misma. Pues, ¿qué sucede en el fondo cuando pedimos sinceramente por otros? El deseo que tenemos de que otros obtengan salud es obra de Dios en nosotros y nos abre, en la medida de la seriedad de nuestra oración, a acoger el torrente de energía creadora. Cuanto más unidos estemos con un prójimo, somos mejores conductores de esta corriente de energía. Por ello no es extraño que esa energía creadora pueda efectuar algún cambio también fuera de nosotros.

Pero, ¿por qué suceden tales cambios tan rara vez, que parecen más bien fruto de la casualidad que de la oración de petición, ni -menos- señal de que ésta haya sido escuchada? En el esquema heterónomo de pensamiento se halla una salida en el recurso al insondable pero sabio poder de Dios. Dios habría querido desde toda la eternidad que un enfermo recobre de pronto la salud y no el de la cama del lado. Y la voluntad de Dios es siempre lo mejor. La apelación a la oscuridad inescrutable de las decisiones divinas es algo típico de un pensamiento heterónomo que no tiene reparos en

trasladar a Dios la arbitrariedad de un de un potentado humano nada de democrático. Más honesto sería decir que uno no lo sabe. Para un pensamiento teonómico el problema no es menor, pero tal vez se puede pensar en una respuesta algo menos decepcionante, como la siguiente: la penetración de la energía sanadora hasta el organismo va a encontrar menos resistencia en la constitución corporal de unos que de otros. Esto puede atribuirse a la coincidencia de factores casuales. La salud recobrada no es el resultado de la casualidad, sino de la energía creadora que dimana de Dios y penetra al universo. Mirando así las cosas, se ve que los dichos de Jesús en Mt 7, 7-11 o Le 11, 9 no han perdido fuerza ni actualidad, cuando exhorta a insistir en la oración o reafirma la seguridad de que será escuchada. Es cierto que su idea está muy acuñada en la cultura de la que él mismo participaba, completamente heterónoma. Pero sus palabras eran sostenidas por una experiencia personal de que la oración de petición era saludable. La persona que piensa en términos teonómicos puede hacer la misma experiencia hoy, pero las representaciones asociadas serán entonces completamente distintas.

Oración de petición al cuadrado

La tradición católica no sólo está llena de oración de petición, sino también de intercesión y mediación. El "ruega por nosotros" suena como un motivo obstinado en el concierto de plegarias eclesiásticas. Se dirige a intercesores masculinos y femeninos de toda especie, cuya mediación es esperada por parte del orante en los ensayos de éste por obtener algo de Dios. Esta práctica les parece a todos algo completamente normal, porque es llevada a cabo desde tiempos inmemoriales, pero al mirarla más de cerca, despierta algunas prevenciones. Pues la intercesión es una práctica o abuso bien conocido en la política, el derecho y la vida social. Mucho más en el pasado que hoy día, en cuanto que todo dependía antes de la voluntad o del ánimo del potentado, quien sesionaba en un trono elevadísimo e inalcanzable, de tal manera que un mortal corriente no podía abrigar ninguna esperanza de llegar hasta él ni de obtener algo de él. Pero si se tenía la dicha de estar en buena relación con alguien del entorno del señor, y si se tenía éxito en ganarlo como intercesor, se había ganado la mitad de la batalla. Estas experiencias de proyectaron luego sin crítica desde el dominio humano hacia arriba, hacia la corte divina. A Dios se lo dibujó con los rasgos de un príncipe sentado en su trono por encima de los pequeños seres humanos. Estos pequeños seres humanos tenían que temer haberse vuelto *personas non gratas* por su comportamiento culpable. Todo cambiaba si encontraban un mediador o abogado que defendiera sus intereses frente al príncipe.

Por suerte existen tales mediadores y abogados, y muchísimos de ellos resultan fácilmente accesibles.

En primer lugar, la Madre de Dios, la cual debería tener no poca influencia ante un Dios paternal y estricto. No importaba el hecho de que para la Sagrada Escritura no fuera reconocida ella, sino Jesús, como el único mediador. Una madre es siempre más maternal que un salvador, y por ello más apta para ponerse entre medio. A la larga se llegó a olvidar que ella era sólo una persona intermediaria y no la dadora inmediata de la gracia que se pedía. El incansable «ruega por nosotros» fue sonando poco a poco y de manera desapercibida como un «haznos el regalo». Ella se convertía en la dadora, y a ella se le agradecía luego el regalo, en vez de la mediación. Y esto sucedía no sólo con la Madre de Dios, sino que pasaba lo mismo con los santos de devoción y los patronos de ayudas especiales. En realidad se prosiguió con aquello que era lo más normal del mundo antes del cristianismo: que se le pedía ayuda a una de las deidades y se trataba de recibir de él o de ella algo que estuviera dentro de su dominio. Estas deidades no necesitaban hacer llegar tales súplicas hasta Zeus, Júpiter o Wotan. Se las miraba como capaces de actuar por iniciativa propia. De ahí que era muy importante tenerlas como amigas. Esto no cambió después de que los santos los reemplazaron tomando sus roles y se instalaron como fuentes intercesoras. Eso explica, en gran medida, el prestigio de los santos y de la veneración de las reliquias en la antigüedad.

¿Lex orandi, lex credendi?

Es claro que esta forma de piedad medieval no podía remitirse ni a la práctica de la Iglesia primitiva ni a su forma de confesar la fe. Pero esto no molestaba para nada a los piadosos. Y Roma dejó que creciera lo que creció. Los primeros documentos de la jerarquía que nombran y alaban la intercesión de los santos datan del fin del primer milenio y aprueban o refuerzan oficialmente lo que era costumbre incuestionada de siglos. Pareciera que no le molestaba a la dirección de la Iglesia el hecho de que esta costumbre abundaba en representaciones extrañas al evangelio. La intercesión de los santos no falta desde entonces nunca en las oraciones litúrgicas.

Pero esta forma de oración, o *lex orandi*, no es norma de fe, o *lex credendi*, para quien piensa teonómicamente. Contradice de hecho los dichos del evangelio sobre nuestra relación con Dios. Jesús no conoce a Dios como una persona que está sentada en un alto trono y a quien uno pudiera dirigirse sólo a través de intermediarios cercanos a él para que la súplica tenga alguna esperanza de ser escuchada... La experiencia de Dios que tiene Jesús es completamente

distinta. Ésta le había dado la certeza de que la relación entre Dios y nosotros se asemeja más bien a la de un padre con sus hijos que a la de un príncipe con sus subditos. Y ¿en qué familia unida se necesita un intermediario para recibir algo del padre?

Pero hay más críticas que hacer valer en contra del recurso a intercesores. Primero, como ya hemos insinuado, que la intercesión se ha vuelto sospechosa en una cultura democrática, porque huele a favoritismo injusto y a nepotismo económico. Segundo, que la inclusión de intercesión en nuestra relación con Dios es un producto puro de una manera heterónoma de pensar. Vuelve aquí, pero elevada a la segunda potencia, la crítica expresada más arriba frente a la figura tradicional de la oración de petición. No sólo se está buscando a Dios en algún otro mundo de arriba, y esto a la manera muy antropomórfica de una señor inaccesible, sino que se piensa al santo como quien estuviera allí en su casa y recibiera encargos del Dios que allí habita. Pero, ¿por qué se ha de seguir necesitando un intercesor si Dios es el amor original que penetra con su espíritu el universo entero y trata de crecer en cada ser humano?

Si no hay ya intercesores, ¿entonces qué?

Loa santos han debido siempre su éxito en la piedad popular a su papel de intercesores. Cayó en el olvido el que ellos no eran más que representantes de la empresa celestial, y la gente se dirigió a ellos como si fueran semidioses donantes de la gracia esperada. Esto exaltaba en buena manera su importancia y la de sus restos mortales, llamados reliquias. Estas últimas eran como los hilos que vinculaban la vida de aquí abajo con el poder del dadivoso donante de allá arriba. Se llegó a luchar, literalmente con las armas, por algunas de estas reliquias, pues se las consideraba habitadas por un poder creador cuasi mágico. Venerarlas y tocarlas era algo que podía hacer fluir hacia uno la energía sobrenatural con la que estaban cargadas. Y se esperaba convertir esta energía en una ganancia tangible. No es extraño entonces que la veneración de las reliquias haya gozado de un éxito indiscutido durante tan largo tiempo. En un tiempo sin tecnología, sin medicina digna de este nombre, sin seguros, sin ayuda social organizada... toda la esperanza estaba puesta en la bondad de otro mundo que tuviera poder sobre éste para salvar aquello en lo que cualquier otro poder humano fracasaba. En cualquier sacristía antigua se encuentran reliquias en gran abundancia, a menudo con un certificado de su autenticidad, aun cuando se trate de una pluma del Espíritu Santo, o de una gota de leche de la Madre de Dios, o de una de las muchas cabezas de Juan Bautista. Pero entretanto las reliquias han perdido todo su prestigio.

Tampoco queda mucho de la veneración de los santos. ¿A dónde se fueron las muchas hermandades de los santos, o su fiestas, o las peregrinaciones a sus santuarios, en los que se los invocaba para todo tipo de enfermedades de animales y de humanos? Quedan sólo restos escuálidos. Es cierto que hay todavía un número notable de santuarios marianos. Pero pocos son los antiguos intercesores que gozan todavía de numerosas visitas, como Santa Rita o San Antonio, o los nuevos como el Padre Pío. El día de Todos los Santos por la mañana las iglesias no están llenas ni hasta la mitad, pero desde pasado el mediodía comienza el recuerdo de las almas del purgatorio, y allí se llenan los cementerios. Los muertos en sus tumbas son claramente más importantes que los santos en su cielo.

Un nuevo papel

Por más que el culto de los santos intercesores y patronos viene retrocediendo desde hace décadas, el Papa Wojtyła puso un celo inquebrantable en seguir agregando nuevos beatos y santos a los coros celestiales. Como si el lema romano fuera: «a falta de demanda, aumentemos la oferta». Pero tampoco en Roma se piensa en levantar de esta manera la demanda decreciente. También allí se ha visto que los santos han cambiado de urgencia su papel antiguo de intercesores por uno nuevo. Ahora deben servir como ejemplos y modelos. También lo eran antes, pero esta función debe pasar al primer plano en el futuro, para llegar a ser casi exclusiva. Al canonizar o beatificar a alguien, todo el peso de la más alta autoridad de la Iglesia se emplea en presentar una cierta espiritualidad o forma de vida como la más digna de admiración. En este sentido, una canonización tiene algo de un título de propaganda: «¡Creyentes de todo el mundo, pensad y actuad como ellos!»

Pero, ¿deberíamos pensar y actuar como el Papa Pío IX con su tozuda resistencia contra los derechos humanos y la democracia? ¿O como el Papa Pío X, quien favoreció la persecución y condenación de los así llamados modernistas al prestar oído a denuncias anónimas, tergiversaciones malévolas y sospechas mentirosas? ¿O como el Marqués Escrivá de Balaguer y su espiritualidad, muy condicionada por el tiempo, representada por el Opus Dei? Felizmente, junto con ellos fueron canonizadas y presentadas también como modelos figuras como Don Bosco, Maximiliano Kolbe o la Madre Teresa.

¿Ayuda desde otro mundo?

Para garantizar la confiabilidad de tal decisión eclesiástica, el otro mundo tiene que apresurarse a colaborar, pues debe venir un signo del cielo, aun cuando frente a esta palabra comienzan

a parpadear las luces de advertencias de versículos de la Sagrada Escritura como Mt 12,38-39 o 1 Cor 1,22. El milagro funge como el sello oficial de la cancillería celestial. No hay canonización de santo sin milagro, uno para un mártir, dos para un confesor. Estos milagros cuentan entonces como inapelables confirmaciones celestiales de que el señor o la señora en cuestión se ha establecido ya, aunque sin cuerpo, en los campos celestiales. Parece que, en el caso de un confesor, no bastara como garantía celestial uno solo de tales signos. El cielo debe decirlo dos veces. Así lo quiere la autoridad vaticana. No se necesita más para aclarar el carácter heterónomo del proceso de canonización de los santos.

Signos como los de sol, luna y estrellas, de los que habla Mt 24,29, no son considerados como milagros. Se exige que sean curaciones verificadas científicamente por médicos como inexplicables. Se pierde de vista entretanto que cualquier proceso intramundano tiene causas intramundanas, aunque no sea posible conocerlas por ahora. En este contexto merece considerarse que en la Sagrada escritura la mayor parte de las curaciones milagrosas tienen lugar en un contexto de fe. Según Mt 13,58 Jesús no logra hacer ningún milagro en Nazaret, porque no hay allí quién crea en él. Y a menudo se termina un relato de curación en los evangelios con la palabra de Jesús: «Tu fe te ha salvado (o curado)». Esta fe es en cualquier caso un proceso psicológico, trátase de la adhesión existencial al Mesías Jesús, incluyendo la prontitud para seguirlo, o la confianza en que él puede y quizás quiere curar. Y siendo así, la psicósomática tiene algo que decir allí en cuanto ciencia que indica el influjo de las situaciones psíquicas en el organismo. Aunque no sepamos de qué manera tiene lugar este influjo, de todas maneras estamos allí en presencia del final de una larga cadena de explicaciones, cuya otra punta es la curación. Las curaciones de Lourdes o Medjugorje suceden siempre en un clima de fe que conmueve los sentimientos con más fuerza por ser colectivo.

Pero también otras curaciones mediante llamados a santos potenciales, no canonizados aún, presuponen un vínculo emocional entre una persona necesitada y alguien de quien esa persona espera que lo va a ayudar.

Volviendo a las canonizaciones. ¿No está Roma sobrevalorando su importancia? Como acontecimientos mediáticos son insuperables. Pero, figuras como la Madre Teresa, u Óscar Romero, o Hélder Cámara, o Martin Luther King... ¿necesitan una declaración solemne del Vaticano para que los admiremos? Un creyente moderno lo hace de todas maneras. El así llamado «honor de los altares» (casi nadie va

a entender este lenguaje en el siglo XXI) no cambia nada en nuestra relación con ellos. Y si la canonización de personas de tan alto rango tiene como objetivo despertar su seguimiento, está lloviendo sobre mojado. Porque admirar a alguien es un acto que implica compromiso. La admiración trae consigo -de manera tal vez al menos inconsciente- un aire de seguimiento.

Y también: no hay seguimiento sin admiración. Pero, ¿cómo se puede admirar a alguien y seguirlo si no se ha oído hablar de su persona? ¿Y cómo celebrar a tal persona? Esto muestra a las claras el sinsentido de un calendario litúrgico que prescribe un desconocido ilustre diariamente para la veneración del pueblo de Dios, incluyendo normas precisas por parte de las oficinas romanas responsables acerca de lo que se debe hacer u omitir en cada festividad. Hay que reconocer una utilidad a esta oficina del Vaticano, como también a la de las canonizaciones, y a muchas otras, conocidas o menos conocidas: crean lugares de trabajo.

Nueva formulación del antiguo símbolo

Domingo a domingo, el grupo cada vez más pequeño de católicos practicantes que van a la iglesia recitan su confesión de fe. Lo hacen obedientemente y de buena fe, como un ejercicio obligado, anunciando -más mecánica que conscientemente- las buenas nuevas allí incluidas. En caso de que el creyente moderno quisiera asumir estas buenas nuevas como algo propio, al mismo tiempo que las recita, no le sería fácil porque esta síntesis de nuestro mensaje cristiano, concentra de manera focalizada, todas las dificultades que la heteronomía bíblica tiene guardadas *in pectore* para él.

El malestar originado de este modo en las últimas décadas, ha generado una proliferación de credos en las iglesias o capillas progresistas. Su textura es local y cada vez más moderna. Lo que encontrarán en este capítulo es sólo una traducción fiel de aquello que confesamos en el antiquísimo Símbolo mediante un lenguaje heterónimo, pero ahora desde una concepción teonómica. Sin embargo, pareciera que todavía vamos a tener que utilizar este Símbolo antiguo por bastante tiempo más... Los creyentes que aún permanecen apegados al pasado, todavía son la mayoría de los que asisten a la misa dominical y no tienen prisa por tener un nuevo símbolo, pues se sienten muy seguros con el antiguo.

Y en la jerarquía, los vigilantes de la fe tampoco están pensando en verter el vino antiguo en odres nuevos, por mucho que los viejos ya estén mostrando sus hilachas y agujeros. La única salida que le queda al creyente moderno es la de conectar un «transformador» espiritual a cada uno de los «doce artículos». Pero ese es más un mal necesario que un bien deseable.

En este capítulo queremos recorrer fielmente los doce artículos de la fe, en la forma occidental abreviada en que de hecho se repite el símbolo en las celebraciones litúrgicas. A ojos de los guardianes de la liturgia en el Vaticano, este Símbolo en realidad no es más que un hijo adoptivo que, sin tener condiciones para ello, está ocupando el lugar que en derecho le correspondería al gran Credo de Nicea y Constantinopla. Escuchamos este Credo, así llamado por la primera palabra latina de su comienzo, en las misas polifónicas de la historia musical europea. Pero en ese caso uno lo escucha, no lo confiesa; por eso no nos presenta ningún problema. La dificultad empieza a planteársenos cuando el celebrante lo recita desde el altar o en el púlpito el domingo. Este capítulo se propone abordar esos problemas.

Pero antes, haremos una advertencia importante. Una confesión de fe no es un acontecimiento destinado a aprobar una construcción intelectual mediante una voto de mayoría o un decreto. Es la aceptación de la comunicación que Dios hace de sí mismo. Cada uno de los artículos trata de Dios. Su nombre nunca está dicho en la tercera persona. Puede que lo sea en términos gramaticales, como en la frase anterior. Y es lo que, por desgracia, sucede a menudo en nuestro lenguaje. En la realidad, él es siempre la segunda persona, el gran Tú, a quien uno debiera acercarse siempre con respeto.

Creo en Dios Padre, todopoderoso

«Creo en Dios» es una frase que expresa lo esencial de nuestra postura existencial de fe, y lo expresa para todos, también para el creyente moderno. Por eso debemos conservarla. Pero a continuación nos encontramos con el calificativo «todopoderoso», que eventualmente puede darnos la falsa impresión de que Dios fuera un mago espectacular capaz de intervenir a voluntad y arbitrio para someter el orden cósmico. La palabra griega *pantokrator*, traducida como todopoderoso, también puede significar: quien todo lo domina. Y quien puede dominarlo todo, puede ser llamado también el milagro original, en cuanto que produce desde sí mismo la totalidad del orden cósmico, pero por supuesto que no en cuanto que pudiera perturbarlo a voluntad.

Cuando hablamos de producir el orden cósmico evocamos el concepto de creador. Pero eso no significa adosarle la apostilla filosófica de «hacedor a partir de la nada». La Sagrada Escritura no conoce el concepto de «nada», pero además falta en esta formulación filosófica lo esencial de lo que hoy se entiende por creación en términos intramundanos, esto es, que la obra creada sea una expresión material de la persona del artista.

El creyente moderno hace bien en olvidar cualquier forma de creación artística que pudiera prolongar su existencia de manera independiente del que la creó. Creador significa el fundamento último de todas las cosas, en cuanto su ser inabarcable se hace cada vez más visible en todas las maravillas del universo en evolución (llamadas «cielo y tierra» en el Símbolo).

El Símbolo llama al mismo tiempo Padre a este milagro que todo lo produce y domina. Lo que es una audacia inaudita, y podría llegar a ser una impertinencia, si uno mira las cosas horribles y malvadas que pululan en este cosmos producido por él. Pero el creyente está en condiciones de justificarse al dar el nombre de Padre a ese Dios, pues al hacerlo, está refiriéndose a la experiencia profunda que tuvo Jesús de Nazaret de él y a su tradición judía. Entonces si queremos saber lo que este título debe evocarnos, debemos dejarnos aconsejar por este Jesús y su tradición. El resultado será que él no sólo nos da la certeza de ser amados gratuitamente, sino que nos señala la exigencia de obedecer los impulsos de este padre y de aceptar lo que pueda sobrevenirnos sin que nosotros podamos cambiarlo.

Y en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor

El creyente teonómico también puede estar de acuerdo con esta fórmula. Pues la interpretación del concepto «hijo único» introducida por el Concilio de Nicea no se impone para nada, como tampoco lo hace la doctrina trinitaria vinculada con ella. La palabra hijo debe entenderse en el sentido del Antiguo Testamento, donde hijo de Dios es un título que le corresponde al Mesías como rey de Israel, a todo el pueblo, a los ángeles y a Adán (en el árbol genealógico de Jesús según Lucas). En todos estos casos, «hijo» significa figura y parábola, así como también objeto de especial amor y cuidado.

Este es el Jesús a quien confesamos en el Símbolo. El nombre de Cristo no es un agregado corriente, ni menos un apellido familiar. Es la traducción griega del título honorífico del Ungido en el Antiguo Testamento, que era una forma para designar al rey como consecuencia de haber sido ungido como tal, por lo que se lo llamaba «mesías», traducción española de la palabra aramea que significa «ungido». Este título está lleno de promesas de bienestar y felicidad.

Integrándolo todo, lo llamamos nuestro Señor y así confesamos la grandeza trascendente del artesano de Nazaret. Para nosotros Él es mucho más que un maestro de la sabiduría como Sócrates o Buda, o que un fundador de religión, como Mahoma, o que un profeta como Moisés o Elías. Es la revelación poderosa que Dios hace de sí mismo en medio de nosotros y participa por tanto de la gloria de Dios.

Debemos pensar de nuevo lo que seguimos confesando de él. No en lo que se refiere a su concepción y nacimiento de María, pues son datos históricos, y un historiador no confiesa sino que comprueba. La confesión debe ser objeto de reflexión en lo que se refiere a los agregados «por obra del Espíritu Santo» y «virgen». Para desembarazarse de estos obstáculos heterónomos tenemos que dejar de pensar en términos fisiológicos. El espíritu de Dios no es un sustituto de José.

Lo que confesamos es la acción creadora de Dios en la persona y la aparición de aquel Jesús, hijo de José y de María. Esta acción se proyecta simbólicamente y en una mirada retrospectiva hacia los mismos comienzos de su existencia. De ese modo, se pierde la resonancia fisiológica de la palabra «virgen». Este tema ha sido tratado más detalladamente en el capítulo 10.

Lo que sigue a continuación, parecería pertenecer a la categoría de datos históricos, pues están muy lejos de la dimensión de la fe. La calendarización «bajo Poncio Pilato» reafirma esta impresión. Pero si la miramos más de cerca, nos damos cuenta de que la historicidad es sólo aparente. Porque de este modo, estamos confesando nuestra fe paradójica en un Mesías que ha sufrido la mayor de las derrotas, en un Salvador que no se ha podido salvar a sí mismo. Y una afirmación así presupone la fe. Además en el latín original del Símbolo, la muerte desilusionante de este Mesías viene subrayada por un llamativo agregado mitológico que extrañamente falta en el Credo grande de Nicea, según el cual «descendió a los infiernos». Estos infiernos, o mundo inferior, son el Sheol o Hades, del que se habló en el capítulo 12. Nadie sabe lo que se puede hacer con ello. Según los bizantinos, se trata de seguir la extraña huella de la I carta de Pedro 3,19, donde se cree saber que Jesús, después de su muerte les fue a predicar a los espíritus del mundo inferior. En los iconos bizantinos está representado plásticamente: el resucitado ha sacado de sus goznes el portón material del mundo de abajo y lo ha destrozado, de tal manera que los pobres diablos que hacían de porteros quedan aplastados debajo, mientras los patriarcas son liberados del Sheol.

En esta figura hay una intuición muy valiosa: la fuerza de vida del resucitado ha abierto el futuro y ha iniciado un nuevo comienzo. Desgraciadamente la imagen que la representa está cargada de heteronomía. Otra interpretación posible es la oficial del *Catecismo de la Iglesia Católica*, en el n° 636. En ella el descenso hacia el mundo inferior sería una repetición y un reforzamiento de lo que precede, esto es, que él murió y fue sepultado. En el fondo, el mundo inferior de los antiguos no era más que una interpretación mitológica del destino

oscuro del ser humano que muere y es sepultado. Hay traducciones, como la alemana, que evitan el problema con la frase: descendió al reino de la muerte.

Al tercer día resucitó de entre los muertos

El texto histórico recién mencionado sobre la muerte de Jesús de Nazaret se vincula sin solución de continuidad con las expresiones de la fe que vienen a continuación. Quien no puede aceptar la segunda parte de esta frase, -las expresiones de fe-, tampoco puede creer en el ajusticiado, con todo el contenido de esta fe. A lo más puede aceptar la existencia histórica de Jesús, y admirarlo mucho. Pero, ¿es posible aceptar que hoy esté vivo alguien que murió hace 2000 años? Sí, por cierto, porque a lo largo de toda la historia se le ha llamado el Viviente. Lo que no implica que esa palabra deba entenderse en términos biológicos, sino de acuerdo a lo que entendemos por Dios. Esto supone que también debemos terminar con la corporalidad material sugerida por la palabra «resucitó» en el lenguaje heterónimo de la Sagrada Escritura y del Símbolo, lo mismo que con la corporalidad material del resucitado.

Confesar que Jesús «resucitó al tercer día de entre los muertos» exige olvidar el sepulcro vacío y todos los relatos que circulan en torno a él, y entender el «tercer día» en forma simbólica, como una expresión de la presencia salvadora de Dios hasta en el ajusticiamiento de su elegido. La frase «resucitó de entre los muertos» es una imagen del hacerse completamente uno con Dios, el cual es vida y creatividad sin medida. Lo mismo sucede con el «subió a los cielos», que debe ser desvinculado de todo aquello que recuerda a los astronautas. Si sabemos que «cielo» en la Sagrada Escritura es un sinónimo respetuoso de Dios, será más fácil comprender que «subir al cielo» significa desaparecer en Dios, es decir, que en la muerte libremente aceptada de Jesús, se ha cumplido su unificación total con el milagro divino original. La expresión mitológica de estar sentado a la diestra del Padre es un tercer sinónimo de lo mismo, el cual esta vez ha sido tomado de los salmos.

Desde allí ha de venir a juzgar los vivos y los muertos

Si lo anterior ya estaba abundantemente condimentado de mitología, lo que sigue es un verdadero enjambre de representaciones mitológicas entrelazadas unas con otras. El capítulo 12 explica suficientemente el origen de esta formulación. Pero, ¿de qué nos puede servir ahora, o qué mensaje de buena nueva puede tener todavía para nosotros? Ya no vivimos en el clima espiritual apocalíptico del siglo primero. La «venida» de la que nos habla el Adviento

debe liberarse de su envoltorio mitológico. El Nuevo Testamento lo fue haciendo en la medida en que fue reemplazando la expectativa original creada por la aparición repentina del Mesías entre «las nubes del cielo», la que a su vez remonta a Jesús mismo, por la fe en un crecimiento intramundano del señorío de Dios y del amor. El «juzgar» también debe ser liberado de las representaciones que se le atribuyen y que están contextualizadas en el Juicio Final.

Todo esto no es irrealizable, porque pronunciar un juicio y hacer justicia consiste esencialmente en restablecer el derecho que ha sido pisoteado, rectificar nuevamente lo que alguien ha torcido. En un ordenamiento jurídico primitivo que opera todavía inconscientemente como modelo, el restablecimiento de que hablamos consiste en castigar al culpable. Pero el ordenamiento divino del amor consiste más bien en la sanación o curación del sufrimiento, la expulsión de lo malo desde el corazón mismo del ser humano mediante la fuerza del amor y la consumación definitiva de la humanidad que de ello se deriva. El agregado de «los vivos y los muertos» no debe hacer pensar en la vuelta a la vida de los millares de cuerpos ya corrompidos, sino en que esta consumación abarca a la humanidad entera, la de antes y la que viene.

Creo en el Espíritu Santo...

Los últimos artículos del símbolo contienen claramente una buena nueva. Primero, la fe en el espíritu santo (o Espíritu Santo). La Iglesia primitiva confesaba su fe en el espíritu creador de Dios, largo tiempo antes que apareciera la doctrina trinitaria clásica. Hablar del espíritu de Dios era hablar del mismo Yahvé en su aparición creadora, salvadora y santificadora. En nuestra confesión de fe, no necesitamos ser más creyentes que la Iglesia de los dos primeros siglos.

Esta postura dinámica del «creer en» determina gramaticalmente a la «Iglesia católica» de la que se habla enseguida, y la rodea con una aureola de santidad. Porque ella viene incluida en la oración con la que el corazón se entrega a Dios y a Jesús y al espíritu de Dios. El calificativo de «santa» que le fue agregado lo subraya una vez más, pues el carácter de santo siempre apunta a una participación en el ser trascendente de Dios.

Lamentablemente el creyente medio entiende mal el concepto de «Iglesia católica». Piensa que se trata de la institución católico-romana, lo que genera críticas en lugar de una aceptación. Pero en este caso, «católica» es la traducción literal de un adjetivo griego que significa «universal», como contrapuesto a «local». De ahí que la

Iglesia, como *catholica*, abarca a todos los cristianos, por oposición a «romana», que designa algo local.

Sólo podemos creer en esta Iglesia de seres humanos. Esto seguirá siendo así mientras en la tierra haya seres humanos que reconozcan la presencia de Jesucristo viviente en esta figura falible. La imagen de la vid puede ser una ayuda importante.

En cuanto al agregado «comunión de los santos», es posible optar. Si lo leemos como sinónimo de Iglesia, entonces pensamos en el sentido del Nuevo Testamento que llama a los cristianos con ese nombre unas cuarenta veces. Ciertamente, quienes han dejado entrar la santidad de Dios en su ser, por el vínculo que los une a Jesucristo, son seres humanos. Una opción alternativa es leer la forma latina *sanctorum* como un neutro, entonces la traducción sería: «las cosas santas», entre las que se incluyen sobre todo los signos rituales de la Iglesia, y en particular el agua del bautismo y el pan y el vino de la eucaristía. El concepto de «comunión» significa entonces la participación común en esas cosas santas.

El perdón de los pecados no tiene nada que ver con la confesión. A la confesión como sacramento le faltaba mucho tiempo para nacer cuando esta fórmula pertenecía ya al credo. La Iglesia primitiva veía la realización del perdón en el bautismo. En relación con el bautismo hay que liberarlo de la representación medio mágica que se ha depositado sobre él como una gruesa costra a lo largo de los siglos. Pero antes hay que liberar al perdón del aroma heterónimo que lo rodea. No se trata de una amnistía, ni de una absolución, ni de una remisión de pena, pues estas acciones no nos cambian existencialmente. Y lo que no toca y cambia nuestro ser más profundo no nos salva. Perdón significa esencialmente una sanidad interior del ser humano que se realiza poco a poco a través del amor que va haciendo retroceder al egoísmo paso a paso. Perdón es así la buena noticia de que el milagro divino se esfuerza en transformarnos en el ser auténtico y liberado que quisiéramos ser.

El hombre y la mujer modernos no pueden suscribir de ninguna manera la frase sobre la «resurrección de los muertos», pues es impensable que las moléculas de su organismo, una vez desorganizadas, puedan volver a reconstituirse completamente después de un tiempo imprevisible. Y la palabra consoladora de la heteronomía, según la cual para Dios no hay nada imposible, no aporta nueva luz al pensamiento sobre este punto. ¿Qué mensaje de buena nueva puede haber entonces en este artículo? Que el ser humano, el cuerpo en el lenguaje de Israel, está llamado a crecer a través de la muerte mediante la fuerza del soplo de Dios que es amor. De ahí se sigue

con razón «la vida eterna», como complemento y a la vez como sinónimo explicativo de la resurrección de los muertos, que de suyo sería imposible de aceptar. «Eterno» y «vida» pertenecen al lenguaje figurado que se apoya en experiencias intramundanas. Sabemos lo que es vida. En primer lugar, es algo de naturaleza bioquímica, pero tenemos experiencias que superan esta naturaleza y apuntan a la superación absoluta de este nivel bioquímico. Sabemos también lo que es tiempo, conocemos su limitación esencial y la negamos sin podernos imaginar lo que sería realmente un tiempo sin límites. Sabemos sólo que se trata de algo bueno, algo así como plenitud, sin amenazas, virginal, pleno, y que por último ha de ser amor y semejante a Dios.

Para terminar, agregamos aquí un ensayo de formulación de nuestro credo que corresponda a las exigencias que acabamos de enumerar. Esta nueva formulación está redactada de tal manera que permanezca en la corriente viva de la tradición cristiana, y sin embargo quede libre de la heteronomía apegada a casi cada frase de la formulación tradicional. Puede ayudarnos a liberarnos de la tarea cansadora de estar siempre conectándonos a un «transformador» que nos permita repensar las frases heterónomas en términos de teonomía. Tal credo podría ser como lo que sigue:

Creo en Dios, amor infinito,
que expresa soberanamente su ser más profundo
en la evolución del cosmos y de la humanidad.

Y en Jesús, nuestro Mesías,
imagen única de Dios,
nacido de padres humanos,
sin ser obra humana,
sino fruto enteramente de la gracia salvadora de Dios.

El recorrió el camino del sufrimiento y de la muerte,
fue crucificado por orden de Poncio Pilato,
murió y fue sepultado,
pero vive en plenitud,
porque se abrió y quedó absorbido enteramente en Dios,

llegando a ser por lo mismo una fuerza sanadora,
de manera que puede guiar a toda la humanidad a su plenitud.
Creo en la acción inspiradora del soplo de vida de Dios
y en la comunidad universal de la Iglesia,
en la que Jesús, el Cristo, sigue viviendo con rostro humano.

Creo en el don de Dios,
que nos sana y hace de nosotros una nueva creación,
para llegar a ser, por fin, seres humanos.

Y creo en el futuro divino de la humanidad,
un futuro que significa la vida sin límites.
Amén.