

Des-helenizar el cristianismo*

**José Ignacio González Faus,
San Cugat del Vallés, Barcelona,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.**

Introducción

En muchos problemas actuales (como el diálogo interreligioso, la nueva evangelización o la —presunta o real— reviviscencia de la religión), se está volviendo fundamental el tema de la llamada “deshelenización” del cristianismo. No sólo para no imponer a Asia o a Africa dictaduras culturales bajo la apariencia de exigencias de la fe, sino también para el mismo entorno europeo que parece haber salido ya de su matriz grecolatina.

Olegario González ha hablado expresamente de una “descristianización del concepto de Dios”, que él atribuye sólo a la modernidad, y que hace consistir en la pérdida de los conceptos de alianza, de creación y de encarnación¹. Aquí nos preguntamos si no hay antes otra descristianización del concepto de Dios, que tiene lugar con la inmersión del cristianismo en el mundo griego.

J. A. Estrada (tomando las imágenes de Metz) habla de un cristianismo “impregnado del espíritu de Atenas, más que de Jerusalén”. Esa impregnación se reflejaría en la *pérdida del carácter revelador de Jesús*². Y es innegable que la teología occidental ha podido hablar de Dios sin recurrir demasiado a Jesús. Este aparece más como “fundador” que como “contenido” del cristianismo. Y ello acaba llevando a ciertas pérdidas relevantes, como la del abajamiento de Dios

* Artículo dedicado a Josep M^a Rovira Bellosó y anticipo del homenaje que le dedicará la Facultad de Teología de Barcelona. Aparece también en la *Revista Catalana de Teologia*.

1. Cfr. *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 1998, p. 115.
2. *La imposible teodicea*, Madrid, 1997, p. 393.

(incompatible con el *logos* griego), la pérdida del reinado de Dios en el lenguaje teológico (deformado por una concepción de Dios como poder absoluto), o la pérdida de la relación entre Dios y el problema del sufrimiento, tan grave hoy. Aquí se insinúan ya los primeros capítulos de este escrito. Pero antes de entrar en ellos, permítaseme todavía un par de matizaciones.

La primera es que el término "helenización" del cristianismo es algo impreciso. Lo que se dio fue una greco-latinización o simplemente una "occidentalización" del cristianismo. Pero parece honesto reconocer que *hubo otra versión griega de lo cristiano*, que es muy distinta de la europea, y que se instaló sobre todo en oriente (Damasco, Bagdad...), a través de nestorianos y monofisitas, para quizás llegar hasta India, y casi desaparecer con la llegada de los árabes. En este sentido puede que hubiese sido más correcto hablar de una "des-occidentalización" del cristianismo.

La segunda es que la llamada helenización fue, desde otro punto de vista, *una gran empresa inculturadora*, tanto en su inmersión platónica (o mejor neoplatónica) como aristotélica. ¡Ojalá el cristianismo del futuro tuviera el mismo coraje inculturador que aquel cristianismo que ahora vamos a criticar! Pero toda inculturación tiene sus precios altos, que sólo se perciben más tarde, cuando la cultura cambia y se hace necesario purificar la fe, de aquellas servidumbres inevitables. No vamos, pues, a hacer una crítica del cristianismo helénico (que, también, en otro sentido, puso los fundamentos para una superación de lo griego), sino a *mostrar la necesidad de su superación* definitiva, en el tercer milenio.

En su significado habitual, la helenización alude sobre todo a una "forma mental" que piensa las cosas *sólo en términos de naturaleza y no de historia*. En san Ireneo es todavía perceptible la mentalidad histórica que luego irá desapareciendo. Después de Dilthey, de Hegel o de Darwin éste es uno de los puntos en que la cultura europea moderna más se ha deshelenizado. Este aspecto no lo analizaremos en nuestra exposición por creerlo ya suficientemente conocido y tratado por la filosofía.

Si hubiese que definir a qué llamamos helenización, lo reduciría sobre todo —y para los objetivos de este breve apunte que mira principalmente a Europa— a tres puntos: la primacía del *logos* griego sobre el *logos* bíblico. Consecuencia del anterior: la primacía del poder sobre el "anonadamiento" de Cristo. Y, consecuencia de los dos anteriores: la insensibilidad ante el sufrimiento, en nuestro lenguaje sobre Dios.

A ellos me gustaría añadir una reflexión sobre la situación de la mujer, que muchas plumas de hoy achacan exclusivamente al cristianismo, a mi modo de ver con mucha más indignación que información. Y, si queda espacio al final, me gustaría añadir un pequeño apéndice sobre el tema de "las imágenes de Dios", mucho menos atendido en las cristologías hoy. Con esto tenemos ya

enunciadas las partes de este escrito. Veámoslas rápidamente, organizándolas alrededor de breves proposiciones.

1. La primacía del *logos* griego

1. *El término logos tan fundamental en la concepción griega del mundo y en el cuarto evangelio, tiene en san Juan un significado semita, para pasar rápidamente a un significado plenamente griego.*

Esta afirmación he intentado desarrollarla en otro lugar. Ahora quisiera añadir sólo que el primero de esos significados está más cercano al *dabar* bíblico; el segundo se encuentra ya en san Justino, en el siglo II¹.

Logos y *Dabar* pueden significar "palabra". Pero en el mundo griego se trata de la palabra que *explica*, que da razón y sentido. Mientras que en el mundo semita se trata de una palabra que es *acción* y, de este modo, manifiesta a una persona y no meramente unas ideas.

La razón griega, por tanto, está mucho más enfocada hacia la posesión y el dominio, que se consiguen a través de una explicación plena. La razón semita está más enfocada hacia la confianza y la obediencia, que brotan de la llamada. Es ya tópica la comparación entre la vista que "domina" a su objeto, y el oído que "se siente llamado" por él. Y, por tanto, que "en el principio existía la Palabra" (Jn 1, 1) puede entenderse como que desde siempre existía la racionalidad y la explicabilidad de las cosas, o como que, ya desde los orígenes, existía la voluntad de Dios de autocomunicarse activamente.

Pues bien, al entrar en el mundo griego, el cristianismo naciente ve a Jesucristo como la plenitud de ese *Logos*, de ese sentido o razón que los griegos habían descubierto en el mundo. Ello permitirá a san Justino afirmar que "todos los que vivieron de acuerdo con el *Logos* (con la razón) eran cristianos aunque no tuvieran ese nombre". Pero a la larga irá convirtiendo al cristianismo en un sistema intelectual más que en una vida o en la llamada a una forma de vida. En consecuencia:

-
3. Ver, en los capítulos 7º y 8º de *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, el comentario al prólogo de Juan y a la cristología de san Justino. Citando a J. Moingt, escribe Jon Sobrino que "el título de *Logos* dado a Cristo fue la prenda de este mutuo reconocimiento entre el pensamiento cristiano y el pensamiento griego [N.B. Por errata, el original de Sobrino escribe judío en vez de griego]... El autor [Moingt] insiste en que los apologetas cristianos del siglo II usan el término espontáneamente según el significado filosófico de la época. 'El término *logos* tiene las mismas significaciones y funciones en el discurso de los teólogos y en el de los filósofos estoicos'" (*La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, 1999, p. 342).

a) la revelación será sobre todo una comunicación de verdades, mientras que en el Nuevo Testamento lo que se ha revelado es, ante todo, “la misericordia y el amor de Dios a los hombres” (Tt 3, 4, Rm 8, 39).

b) de lo anterior se deriva una noción del cristianismo más atento a la noción de “verdad” (“religión verdadera”, etc.) que a la de “buena noticia”. En el segundo volumen de su cristología, Jon Sobrino ha tenido sensibilidad para aludir a este punto, al comentar el título cristológico de *Logos*: Jesús como “Palabra” no alude sólo a su verdad, sino a su carácter de *buena noticia*. La verdad es una noción intrínsecamente polémica. En cambio, Jesús no entra en confrontaciones con los de fuera, sobre la superioridad de su enseñanza: más bien espera que “vengan muchos de oriente y occidente a sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, mientras los hijos del reino serán echados fuera” (Mt 8, 111.12): porque la confrontación está en la mala noticia de la injusticia y la opresión —tan contrarias a la paternidad de Dios—, mucho más que en la cuestión de la verdad. Según esto,

a) “la verdad” de que tanto hablaba Jesús en el cuarto evangelio era, sobre todo, la revelación del amor de Dios⁴, y ahora pasará a ser una explicación del mundo de la que el cristianismo es único poseedor. Así, Agustín acaba hablando de un esplendor de la verdad, y desconociendo lo que S. Weil escribía sobre la verdad: “verdad y *malheur* son suplicantes, mudas, eternamente condenadas a permanecer sin voz ante nosotros”⁵.

b) para el primer modo de concebir, la Iglesia será sobre todo “guardiana” de un depósito de verdades (expresión bastante abominable y que urge superar); para el segundo la Iglesia es “testigo” de una buena noticia increíble.

c) la praxis moral humana será una “deducción” de supuestas verdades o principios perennes, carentes de historia, más que una consecuencia del encuentro con Dios, en el modo humano de ser de Jesús.

No estoy tratando de oponer, pero sí de destacar acentos. Sé bien que la experiencia “del amor de Dios revelado en Cristo Jesús” (Rm 8, 39), como toda experiencia humana de amor, necesita articularse y ser dicha en “verdades”. Pero éstas son sólo expresión de aquella experiencia más primaria, no una colección arbitraria de informaciones, de pequeños o grandes saberes manifestados inconexamente por Dios. De este modo, con este cambio de acentos surge una segunda tesis a comentar.

2. *El logos griego obtiene, en el cristianismo oficial, la primacía sobre la mística del reino y la praxis derivada de esa mística, tan propias de Jesús de Nazaret.*

4. Cfr. I. De la Potteric, *La vérité dans S. Jean*, I, Roma, 1997.

5. Citado por Emilia Bea, en *El Ciervo*, diciembre 1999, p. 17.

Ese cristianismo intelectualizado olvidará lo que X. Morlans recordaba hace poco, exponiendo a M. Blondel: que "en nuestras acciones contingentes referentes a motivos particulares se propicia una opción por o contra Dios, sin que exista necesariamente una convicción refleja del alcance teológico de dicha opción"⁶. O reaccionará acusadoramente cuando, en una de las primeras traducciones del evangelio al chino, la palabra *logos* apareció traducida como *tao*. Y es claro que hay diferencias entre al *tao* chino y el *logos* griego; pero quizá aquél contiene matices del *dabar* hebreo (aunque tampoco se identifique sin más con él), que se habían perdido al traducirlo como *logos*...

Textos evangélicos fundamentales como el de Mateo 25, 31ss —que está situado en un contexto de "juicio universal", es decir, de decisión sobre *la humanidad del hombre*— pasan a ser entonces algo *derivado*: el encuentro con Dios no tiene lugar allí (en el hambriento o en el enfermo), sino en la filosofía. Ello implicará también que muchas radicalidades evangélicas (pobreza, castidad, etc.) pierdan su arraigo fundante en el seguimiento de Jesús, para buscar una fundamentación "sacral" o ritual, de religiosidad genérica⁷. Y así podríamos seguir desgranando ejemplos y consecuencias...

Cuando siglos más tarde, Pascal tenga la intuición de distinguir entre "el Dios de los filósofos y el Dios de Abrahám, Isaac y Jacob", hará una distinción que puede ser discutible, pero que pone de relieve algo innegable: *el Dios de una determinada filosofía había acabado sustituyendo en el cristianismo al Dios de Jesús*. Es lo mismo que el Mairena de A. Machado denunciará, también intuitivamente, cuando hablaba de ese sistema con el que se pretende "encerrar a Cristo en Aristóteles".

No entro ahora en la cuestión de que, incluso dentro del campo filosófico, la filosofía griega se revelará también no como "eterna", sino como contingente. Que la maldad neoplatónica de la materia lastra muchas concepciones cristianas: desde una encarnación que no acaba de dejar de ser algo "doceta", hasta una visión de la sexualidad como algo que sólo puede justificarse por la fecundidad, etc. Ni en la cuestión de que otras filosofías occidentales —la de Zubiri, por ejemplo, que no pretende ya apresar el *logos*, sino constatar lo que hay, y que es, además, resultado de toda una historia en Europa— se alejan considerablemente de la filosofía griega... Todo eso son problemas por así decir "intrasistémicos", intraoccidentales. Aunque no todos sean inconvenientes y me parezca exacto reconocer que, de esa arriesgada inmersión en la filosofía griega, logró el cristianismo crear el concepto de "persona", que considero una de sus grandes aportaciones a la historia mundial. Pero esto no nos ocupa ahora. Es más importante seguir buscando esos intentos de reacción que, desde dentro mismo

6. X. Morlans, *La experiencia de Dios en la acción social*, Barcelona, 1998, pp. 80-81.

7. Una fundamentación que pudo resultar tan convincente en su momento, como incapaz de convencer en el nuestro.

del cristianismo europeo, manifestaban (en gentes profundamente cristianas) una incomodidad ante el cristianismo helenizado, la cual todavía no era capaz entonces de expresarse con nitidez.

Más ejemplos, pues. Esta reducción del cristianismo a filosofía griega, encuentra también su pequeña protesta en la aparición de las llamadas teologías "negativas" o "del no saber", ya desde muy pronto y en un hombre tan helenizado como es el Pseudodionisio. Creo que la llamada teología apofática tiene su gran importancia en este contexto helenizado. Y es válida en él, precisamente como desautorización del *logos*. Pero por sí sola es insuficientemente cristiana por lo que diremos en el Capítulo III, y como lo refleja esta dura crítica que le hace J. B. Metz:

La llamada "teología negativa" no es un hablar sobre el dios abstracto de los filósofos, ni la charla *de aquellos que pueden permitirse tener sólo ideas sobre Dios pero no experiencias de Dios*. No, designa más bien una dimensión que han perdido esas soteriologías superafirmativas que aseguran que ya está todo hecho⁸.

O con otras palabras: de Dios *hay que hablar*, aunque lo que hay que proclamar de El es sobre todo Su amor al hombre y Su designio liberador, no "Su Nombre", que siempre será una imagen idolátrica. Hacia ahí se orientaba la pregunta de Lutero por "un Dios benévolo y dónde encontrarlo", la cual representa otro de esos primeros conatos inconscientes de deshelenización: pues es una pregunta muy distinta de la pregunta griega por una "razón del Ser". Es importante subrayar que no se trata sólo de la reforma. El paralelo católico de Lutero puede ser lo que (hacia 1540), califica Francisco de Osuna, en su *Abecedario espiritual*, como teología "escudriñadora, que usa de razones y argumentos e discursos e probabilidades según las otras ciencias, y de aquí que se llama teología escolástica y de letrados". A la que contrapone una teología "mística", la cual "quiere decir escondida, porque en el secreto escondimiento del corazón la enseña el buen maestro Jesús, que para sí solo quiso reservar este magisterio"⁹.

Lo mismo habría que decir en nuestros tiempos del empeño de la "teología de la liberación" y de la observación que hacía desde los comienzos Gustavo Gutiérrez, de que la teología de la liberación era una "teología *espiritual*"¹⁰. Una

8. Cfr. *Welches Christentum hat Zukunft*, Stuttgart, 1990, p. 35, subrayado mío. Y recuérdese también la distinción que algunos padres evocan en algún momento: «inaccesible por su naturaleza, Dios se deja comprender a causa de su bondad» (S. Basilio, *De Spiritu Sancto* 9; ed. «Sources Chrétiennes», 17, p. 146).

9. Tomo la cita de P. Peñalver, *La mística española del s. XVI y XVII*, Madrid 1997, p. 37. La referencia a Jesús me parece muy significativa.

10. Esta observación está hecha ya en su primera obra que data de 1971. No es "un recurso posterior para subsistir tras la caída del este", como argumentan algunos con ese atrevimiento que sólo puede dar la ignorancia.

línea que ha sido seguida luego por Jon Sobrino con su célebre definición de la teología como *intellectus amoris*, frente al clásico *intellectus fidei*. Precisamente por esos elementos de deshelenización que lleva consigo, la teología de la liberación encuentra más fácil acogida en los cristianismos no europeos, como el asiático o el africano.

Y, si queremos añadir a estos ejemplos una voz autorizada del magisterio eclesiástico, creo que eso mismo reflejaba el Vaticano II, cuando denunció que el mayor defecto de nuestro cristianismo era “la separación entre fe y vida”. Cosa que parece inevitable cuando la razón griega cobra más fuerza epistemológica que la praxis jesuánica del reino. Una fe primariamente nocional no podrá “manifestar su fecundidad *imbuendo toda la vida incluso la profana*, de los creyentes, e impulsándoles a la justicia y al amor, sobre todo del necesitado” (GS 21). Así se llega hasta la feliz ironía de A. González: Dios revelado como “buena noticia para los intelectuales”, y no como buena noticia para los pobres.

Todos estos ejemplos merecen reformularse como una tercera tesis:

3. *Ya el mismo cristianismo histórico experimentó ciertas incomodidades — muy lógicas por otra parte— ante esta helenización de la revelación de su Dios.*

En este contexto, la frase tantas veces citada de K. Rahner (“el cristiano del futuro será un místico, o no será cristiano”) quizá puede comenzar significando que el cristianismo del siglo XXI o estará deshelenizado o no será cristiano¹¹. Porque quizá muchas de las grandes críticas de la modernidad al cristianismo (desde Nietzsche hasta Marx o Pohier) son, en realidad, críticas a su helenización, es decir, a esa primacía de “la sabiduría sobre el ser de Dios” frente a “la experiencia confiada del amor de Dios”.

Una de las consecuencias más serias de esta helenización la ha apuntado José M^a Castillo con su habitual contundencia, y en línea con la ironía citada hace un momento de A. González:

Si el ideal más alto al que apuntaba la teología en el siglo IV, se alcanzaba en este grado de “intelectualización”, está claro que “el vulgo vil”, “los vencidos en la palestra del mundo”, según las expresiones de Plotino, se veían, en la práctica y de hecho, condenados a no alcanzar nunca el ideal de perfección que, ya entonces, enseñaban los teólogos¹².

Como reverso de la medalla podemos añadir que, en la medida en que el cristianismo se desheleniza, ocurre que cosas que antes eran sólo “sabidas”

11. La frase de Rahner procede del importante artículo *Espiritualidad antigua y actual*, en el Volumen 7 de los *Escritos...*, p. 25.

12. *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1998) p. 317. Como hace notar el autor en la página siguiente, no es desde ahí, desde donde Jesús habló sobre Dios.

pasan ahora a ser "vivas". Ello hace descubrir "nuevos" problemas (que en realidad son muy viejos). Así ha ocurrido en el siglo XX con los pobres: "sabíamos" ya que eran los preferidos de Dios. Pero de pronto se produce lo que G. Gutiérrez llamó "la irrupción del pobre", que viene a ser la vivencia de algo que antes era sólo ciencia. Así ha ocurrido con las otras religiones: "sabíamos" que estaban ahí, y podían plantear ciertos problemas a la pretensión absoluta del cristianismo. Pero de pronto hemos pasado de la "noticia" al "contacto", y los problemas meramente teóricos se han hecho existenciales y reclaman algo más que soluciones teóricas. Sabíamos que la realidad es histórica. Pero de pronto aparecen el problema de la praxis y el problema de la hermenéutica, que no son más que "realizaciones" de aquel saber, antes sólo teórico.

Y todas estas observaciones tienen una última consecuencia, la más importante, y que merece ser formulada como un capítulo aparte.

2. Primacía del poder del ser sobre el poder del amor

Cuando entra en juego el poder, ya no hablamos de consecuencias o incomodidades teóricas, sino muy prácticas. Y no ya de práctica personal o individual, sino de la praxis global cristiana. Este va a ser el hilo conductor de todo este segundo capítulo.

1. *Todo lo anterior puede ser decisivo cuando nos acercamos a la idea de Dios que, como tantas veces se ha dicho, por teórica que parezca, tiene más consecuencias prácticas de las imaginadas.*

En la concepción griega del *logos*, ese "desdoblamiento" de Dios que constituye la Trinidad, arranca del conocimiento: Dios es sujeto absoluto que se autoconoce infinitamente¹³. Y ese autoconocimiento es su *Logos*, Su Palabra. En la concepción bíblica, la palabra de Dios no es tal porque *transmite un concepto*, sino porque *comunica a una Persona*. Dios, más que el sujeto absoluto que se autoconoce, es el Amor Absoluto que se autocomunica. Y la pregunta que late tras ambas concepciones es si lo "fecundo" es el conocimiento o el don de sí.

La primera concepción ha dejado planteado a occidente el problema del sujeto-objeto que, por mucho que responda a nuestra experiencia más inmediata, es un problema falso cuando hablamos de Dios, con permiso de todo el idealismo alemán. También en la primera concepción, el Espíritu Santo aparece como algo secundario: un amor posterior, necesario para "unir" al Padre y al Hijo¹⁴. En la segunda concepción, el Espíritu no es simplemente el amor que une desde fuera, sino la unión que brota desde dentro del amor.

13. *Gnoesis gnoeseos*: el conocimiento que se autoconoce, habría dicho Aristóteles.

14. Como ocurre con la voluntad respecto del entendimiento en la analogía agustiniana de la Trinidad, que está hecha toda sólo a partir del sujeto.

En el primer caso, será inevitable plantear el problema del *filioque*¹⁵ que dividió a las iglesias griegas y latinas. En el segundo caso, el problema del *filioque* creo que pierde sentido.

Y, otra vez, no quisiera contraponer, sino complementar y, en todo caso, señalar preferencias. Sé bien que, por lo que atañe al diálogo interreligioso, la concepción hindú de la conciencia “absoluta” (o cuarto estado de conciencia o *turiya*) es más cercana en este caso a la intuición presocrática o de Parménides, que a la concepción bíblica. Aunque quizá luego el hinduismo haya sido más coherente con esa concepción, devaluando a la historia, y el occidente europeo haya desviado esa concepción, llevándola a absolutizar el sujeto. Hasta acabar el hinduismo despreocupándose de los “sin-casta” y el occidente europeo creando él descastados. Todo esto son problemas para discutir ulteriormente. Pero quizá sirven para marcar la absoluta originalidad del mensaje bíblico: la novedad “del amor de Dios que se ha manifestado en Cristo Jesús”. Y lo que también me parece claro es que, desde esta concepción bíblica, Eusebio de Cesarea nunca habría podido referirse a Constantino calificándolo como “el *logos* de Dios”.

Pero, más allá del problema teórico sobre la procedencia del Espíritu Santo, el resultado de la concepción que aquí presentamos como helenista parece ser *el olvido del Espíritu*, que indiscutiblemente ha marcado durante siglos a la teología occidental. Y, como ya escribí una vez, cuando no se cree de veras en el Espíritu, surge el recurso al poder como medio único. Con eso entramos en lo propio de este capítulo y en las consecuencias imprevistas de una imagen de Dios. Porque uno de los rasgos más falsificadores de toda la historia del cristianismo me parece ser aquella supuesta visión en la que a Constantino se le muestra la cruz y se le dice “con esta señal vencerás”. Naturalmente, se le muestra la cruz: no el crucificado.

Aquella cruz de Jesucristo que era lo único que Pablo quería saber, y de la que dice a sus cristianos que “en ella el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo”¹⁶, se convierte ahora —sin crucificado— en una especie de amuleto que deja al mundo entregado a Constantino, y a Constantino enseñoreado del mundo... No es de extrañar, como he dicho en otro lugar, que, en Constantino y a partir de él, un lenguaje abstracto sobre “Dios” sustituya al nombre de Jesús, reforzado además por la devaluación teológica de Jesús, propia de los obispos semiarrianos panegiristas de Constantino, como Eusebio de Cesarea. Con este escamoteamiento del Señor, Dios dejará de ser “reconocido en la cruz de Jesús” (Lutero) para pasar a ser “encontrado en las victorias militares”

15. Es decir, si el Espíritu Santo procede de sólo el Padre, o “del Padre y del Hijo”, como quedó al final en nuestro credo.

16. Ga 6, 14; *cfr.* 1Co 1-2.

Hagamos también, en forma de tesis, algunas observaciones sobre este cambio de enfoque.

2. *A partir de Constantino, se vincula una teología veterotestamentaria de la monarquía —precisamente la más caduca— con el refuerzo que le aporta la idea de “omnipotencia”, inherente a la noción de Ser Absoluto.*

Ahora podemos prescindir de si, con eso, se falsifica o no “el ser” de Dios: lo que es innegable es que se falsifica *la relación de Dios con los hombres*, tal como fue revelada en Jesús de Nazaret¹⁷. Por eso, la noción de historia y de libertad desaparece sorprendentemente de la teología posterior y, a la vez, la Iglesia se irá viendo legitimada para evangelizar desde el poder y no desde la libertad y desde la lenta transformación de la historia. La praxis de lo que es más caduco en el Antiguo Testamento (la guerra en nombre de Dios o la esclavitud en los siglos XVI y XVII) acaba sustituyendo a la praxis del reino.

Este corrimiento desde el Dios neotestamentario al Dios como “poder intrahistórico”, que tiene lugar en Constantino, culminará luego en Carlomagno, en el otro corrimiento hacia la Iglesia como poder intrahistórico. Un corrimiento que todavía perdura, mucho más que en las realidades, en las mentalidades. Y para que se vea mejor todo lo que hay ahí de “razón griega”, permítaseme citar a un autor que no es cristiano, pero tampoco griego. Se trata de un texto del judío M. Wyshgorod, comentando a Karl Barth:

Barth tiene profundamente razón cuando subraya tan repetidas veces que el señorío de Dios consiste en rebajarse a fin de entrar en relación con el hombre; éste es también el mensaje más extraño de la Biblia hebrea, la diferencia decisiva *que la separa de la divinidad platónica y aristotélica*. El mensaje cristiano de que Dios se ha hecho hombre en la persona de Jesús de Nazaret, no es más que un desarrollo de la dinámica fundamental de la Biblia hebrea, del movimiento de Dios hacia el hombre. Visto desde este ángulo, y si todo lo anterior es verdad, entonces la diferencia entre cristianismo y judaísmo es una diferencia de grado más que de naturaleza¹⁸.

Prescindamos ahora de la sorpresa de la última frase. Es mejor pensar que este texto recoge bien una de las grandes interpelaciones del auténtico judaísmo: que aunque, para el cristiano, algunas cosas del antiguo (o Primer) Testamento

17. Creo que Sobrino formula muy bien cuando habla de “una comprensión de Dios guiada por universales más que por concretos (los de Jesús), y una comprensión de Dios en la que desaparece la parcialidad constitutiva del Dios de Jesús. Esto, más que el uso de conceptos griegos... sería lo peligroso de la helenización” (*op cit.*, p. 374).

18. M. Wyshgorod, “Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?”, en *Evang. Theol.*, 34 (1974) pp. 222-236. Texto citado en p. 228, subrayado mío.

son ya caducas, sin embargo, en él están sus raíces más auténticas. Compárese, si no, la frase subrayada de la cita anterior con este otro párrafo de J. A. Estrada:

La convergencia entre el Dios griego —pensamiento de pensamientos— y el cristiano —amor creador y tú interpelante— ha acabado oscureciendo al segundo en beneficio del primero. La clave hermenéutica para comprender al hombre y el mundo no es la razón, aunque ésta sea imprescindible, sino el amor que se comunica y difunde.... El que se deja guiar por el amor, más que el que se determina por el pensamiento, es el que se asemeja a Dios¹⁹.

Y, al debilitarse esas raíces auténticas del cristianismo, esta primacía del poder sobre el amor que estamos comentando, se reflejará también en la Iglesia.

3. *La Iglesia se estructurará entonces como poder intrahistórico.*

La triple noción que se utiliza para designar al ministerio eclesial —el servicio profético, sacerdotal y de dirección— es leída en cada uno de los tres casos, no desde el significado bíblico de esas palabras, sino desde su significado griego, pagano²⁰. Todo lo cual tiene consecuencias decisivas en la configuración de la Iglesia. Y es muy difícil combatir esas consecuencias, porque la lectura pagana de esas tres nociones (profeta, sacerdote, rey) aparece en su elementalidad como “evidente” a la razón de muchos eclesiásticos y, desde la mera lógica del poder, lo es. Pero lo que nunca se pregunta es si esa “evidencia” forma parte de aquella “sabiduría del mundo” a la cual Dios desprecia, en lugar de aquella “locura de Dios” que acaba resultando más sabia que el saber de la razón humana empecatada. La Iglesia se instala así en lo que en otra ocasión —hablando de la curia romana— calificué como una especie de “arrianismo eclesiológico”, que concibe como teofánica la autoridad y no la comunión. Y que al movimiento intratrinitario de dar y recibir, lo sustituye por un movimiento pagano de imponerse y someterse, que acaba falsificando las dos palabras más propias de Dios para nosotros: Padre e Hijo. O que llama comunión a lo que es una mera imposición. Dios ya no es Padre “porque da vida”, sino “porque manda”.

El olvido del Espíritu en el cristianismo occidental no puede arreglarse mediante una cooptación inmediateista del Espíritu por el poder eclesial, como si el poder y el Espíritu coincidieran. Eso sería más bien lo que san Pablo prohíbe a una de sus iglesias calificándolo como “apagar al Espíritu” (1Ts 5, 19). Y hay que reconocer que la manera, más posesiva y autodefensiva que obediente,

19. *Op. cit.*, p. 393.

20. No se piense que decir esto es una mera manía rebelde de nuestra época. Como escribe F. Durrwell: “las palabras mandamiento y obediencia toman en el cristianismo un sentido nuevo, del que queda desterrada toda idea de dominación y de constricción... El poder del Padre no es dominador, no se impone, sino que engendra. El Espíritu, voluntad operante del Padre, es el amor en que el Padre engendra” (*Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca, 1990, p. 201).

como algunos jefes occidentales hablan del Espíritu, parece no sólo heterodoxa sino, a veces, incluso blasfema.

Vale la pena añadir también que aquí interviene lo que la teología feminista suele criticar como "patriarcalismo". Y que un ejemplo de ello lo tenemos quizá en las aporías insolubles y las angustias, que el tema de la predestinación ha causado en occidente. Desde los arquetipos de Buytendijk (lo masculino como el trabajo y lo femenino como el cuidado), y desde el recuerdo de que "el Espíritu" es femenino en hebreo y que, por tanto, la relación de Dios con nosotros es, por así decir, "femenina", se percibe fácilmente que "el señorío de Dios", que los teólogos de la predestinación pretendían salvar a toda costa, era un falso señorío "masculino", concebido desde el trabajo y la producción de cosas (¿cómo entonces podía fallarle ese señorío a un Dios omnipotente?). Mientras que, desde un señorío más en analogía con la experiencia del cuidado, es probable que el problema de la predestinación ni siquiera se hubiese planteado. Pero de esto hablaremos en un capítulo aparte. Señalemos ahora un último elemento de ese corrimiento de lo cristológico a lo "griego".

4. La devaluación de Jesús.

Por mucho que se invoque o se apele a él, Jesús no tiene ya la misión de revelar a Dios, sino la de confirmar las ideas y las pretensiones humanas sobre Dios. Veámoslo en un par de ejemplos.

El carácter "teofánico" de la praxis de Jesús ha quedado oscurecido. Por eso, su divinidad se reducirá a ser lo que en otros momentos he llamado "un principio formal de valoración" que servirá para que sus actos tengan un mérito infinito, o para que los dictámenes de la autoridad eclesiástica que se reclama de él, pretendan tener una autoridad infinita. Ya no será aquella "imagen del Dios invisible", que nos es transmitida por la humanidad visible de Jesús: por ese modo de ser hombre hecho de solidaridad, de libertad y "anonadamiento de su grandeza", todas ellas desde una confianza incomprensible en la absoluta cercanía "paterna" de la distancia infinita de Dios.

De modo parecido, la divinidad de Jesús (fundamental en la confesión de fe cristiana), en lugar de significar que Jesús "se nos escapa" y nos puede salir al encuentro como Cristo, más allá de los límites históricos del Nazareno, ha pasado a ser "una apropiación" de Jesús, en beneficio de las pretensiones del cristianismo occidental: así se da pie al desinterés de muchos asiáticos, que consideran al cristianismo como un fenómeno meramente occidental.

La gran revolución cristológica que, silenciosamente, ha ido produciéndose en la teología desde el Vaticano II, implica también una deshelenización del cristianismo en este punto, aunque nuestra Iglesia tardará tiempo en ir sacando las consecuencias eclesiológicas de esa cristología recuperada. Porque difícilmente podrá negarse que el cristianismo occidental había ido pasando de

un "cristocentrismo" *abstracto* (quiero decir: sin seguimiento de Jesús) a un eclesiocentrismo que, en realidad, era un jerarcocentrismo. Y aquí reside la fuente de mil incomodidades que se perciben en la actualidad entre la curia romana y casi todas las iglesias de la periferia.

3. La insensibilidad ante el sufrimiento

1. Si hay algo que pueda ser común, tanto al poder, como a la noción de ser absoluto, es precisamente *el olvido o el descuido del sufrimiento, el cual ni cabe en ese tipo de razón, ni hace más que cuestionar al poder.*

Si algo hay típico y característico del texto bíblico cuando se lo mira como texto religioso es, precisamente, la sensibilidad ante el sufrimiento. El cristianismo occidental, en cambio, ha ido hablando de Dios al margen del sufrimiento, haciendo una teología más cercana a la de los amigos de Job que a la de Jesús de Nazaret, como si aquéllos y no éste fueran la "palabra" que revela verdaderamente a Dios.

La insensibilidad ante el sufrimiento irá reconvirtiéndose en escudriñamiento del pecado. Con lo cual el cristianismo occidental irá dejando de ser una forma muy particular de "mística" para pasar a ser mero moralismo. Un moralismo que difícilmente puede apelar a la revelación (porque lo que "se ha revelado" es más bien otra cosa). Pero que también difícilmente puede apelar a la razón, porque la razón es común a todos los hombres, y son muchos los hombres que no comparten ese tipo de "razón moralista" que presenta a veces el cristianismo²¹.

Y cuando digo (con J. B. Metz entre otros) que la sensibilidad bíblica ante el sufrimiento se va convirtiendo en escudriñamiento del pecado, tampoco pretendo oponer, ni voy a negar, que ambos están muy relacionados. En fin de cuentas, el pecado no es otra cosa que "hacer daño" (a los demás o a uno mismo). Sólo subrayo que esta interrelación de ninguna manera puede convertirse en excusa para eliminar del horizonte de la teología el sufrimiento humano, sobre todo el sufrimiento del inocente (tan presente en Job, en los profetas y en Jesús), ni siquiera aunque se intente *racionalizar ese olvido*, haciendo necesario el sufrimiento como "satisfacción", "pago de deuda" por el pecado, etc.²².

21. De ahí el delirio implícito en que caen muchas formas de argumentar que pretenden defender el magisterio moral de la Iglesia: lo que ésta dice son verdades *de razón*, accesibles a todos los hombres: por eso quiere imponerlas a todos. Pero el "pecado original" impide a la razón humana percibir eso: sólo la asistencia del Espíritu a los que mandan en la Iglesia les libera de ese empecatamiento de la razón... Cuando se percibe lo que muchas veces hubo de autodefensa en esa enseñanza eclesiástica de presunta moral racional, piensa uno que Jesús hablaría aquí de ver la paja en el ojo ajeno y no ver la viga en el propio...

22. Es el intento anselmiano que, pretendiendo defender a Dios, lo hace víctima y prisionero de una determinada "razón" y lo vuelve así cruel, inhumano y fuente de ateísmo...

Pongamos un ejemplo. De manera quizá emblemática se manifiesta esta insensibilidad en el modo de tratar *la muerte*. La Biblia sabía distinguir muy bien diversas clases de muerte (la que es injusta, o “antes de tiempo”, o la que es consecuencia de una vida plena...). Las danzas de la muerte medievales ya sólo conocen una única muerte genérica que, en su abstracción, es igual para todos —para el rey y para el mendigo. Y nuestro siglo atroz y asesino, necesita recuperar la evidencia de que la muerte de las víctimas no es equiparable a la de sus verdugos, y que si Pinochet muere octogenario en un lecho, ninguna danza de la muerte podrá convencernos de que su muerte es “la misma” que la de sus cuatro mil víctimas. Como tampoco sería la misma la muerte de Jesús, si —“Hijo y todo como era” (Hb 5, 8)— hubiese muerto anciano en el lecho, y no joven en el calvario. Metz tiene por ello demasiada razón, cuando escribe que “quien oye el mensaje de la resurrección de Cristo sin que se escuche en ese mensaje el grito del crucificado, no está prestando oídos al evangelio sino a un mito”²³. En este contexto es descorazonador el modo como la liturgia católica suele insistir reductivamente en la muerte (y resurrección) de Jesús, *sin ninguna alusión a la clase o al modo de esa muerte*, y con frases que valdrían igual si Jesús hubiese muerto tranquilamente a los setenta años. Por ejemplo, “libraste al mundo con tu muerte” (en lugar de “con tu vida entregada hasta la muerte”, o algo así). La insistencia constante de todas las cristologías modernas en que no se pueden separar la vida y la muerte-resurrección de Jesús no se traduce allí. Y este reduccionismo de la liturgia refleja (y ha mantenido) un olvido radical del Jesús terreno, que acabó resultando enormemente dañino para el cristianismo, y acaba sustituyendo el seguimiento de Jesús por la mera obediencia a la autoridad eclesiástica.

2. *El cristianismo helenizado será por ello un cristianismo “apático” y, por eso, muy difícilmente podrá ser cat-ólico.*

El fundamento de esta nueva tesis radica en que lo único verdaderamente universal, más aún que la razón, tan condicionada, tan situada, tan parcial aunque no lo parezca, es el sufrimiento como universal negativo.

Este es un punto decisivo para el diálogo y las relaciones del cristianismo con las otras religiones de la tierra. Es muy importante que el interlocutor de ellas no sea el cristianismo “occidental”, sino el cristianismo a secas (aunque éste sea un concepto asintótico e inalcanzable). Pues, en mi opinión, el cristianismo occidental no puede dialogar con las demás religiones, mientras que sí puede hacerlo el cristianismo “a secas”, y aunque ese cristianismo nunca se da puro, sino siempre inculturado.

23. *Theologie als Theodizee?*, p. 105.

Y el cristianismo es "el amor de Dios manifestado en Jesucristo" y no la versión occidental de esa manifestación (por muchos elementos válidos que pueda tener). No es tan evidente *ese* amor de Dios: ni se lo encuentra en Buda, ni en el hinduismo, ni en el Islam (donde la clemencia de Allah no llega a esos extremos)..., algo más en un sector del judaísmo (incluso del posterior a Jesús, por supuesto: lo cual lo convierte en una perenne interpelación para el cristianismo, como ya había visto san Pablo)²⁴. Ese amor de Dios que funda precisamente la sacralidad del pobre, la cual, si nunca ha sido negada en teoría, ha tenido mucho menos *peso práctico* en el cristianismo occidental del que su valor dogmático reclamaría.

Otra vez quiero decir que no se trata de contraponer cosas irreductibles, sino de subrayar acentos. Que el cristianismo helenizado sea un cristianismo inevitablemente desfigurado, no quiere decir que no sea cristianismo y no tenga elementos válidos. Lo único que quiere decir es que estamos siempre en la obligación de poner un "reparo escatológico" a todas las formas establecidas de teología y de cristianismo. Obligados a salir de su impureza, para intentar caminar hacia aquella pureza escatológica, que va desde el hombre Jesús de Nazaret al Cristo en quien Dios quiso "recapitular todas las cosas" (Ef 1, 10).

3. *De no producirse esa purificación, irá ocurriendo algo que merece ser calificado como una seria deformación de los "motivos de credibilidad" (recurriendo a esa expresión clásica de la teología).*

En efecto, si algo no cabe negar a los textos bíblicos es que el mal y el sufrimiento están presentes en ellos de manera abrumadora. El judío y el cristiano no creen en Dios desde el mundo de las puras esencias incontaminadas, donde el mal no está presente, o lo estará sólo como una abstracción, que no cuestiona nada. La fe judeocristiana en Dios ha nacido después de, y en contacto con, la experiencia del mal y del dolor. El increyente, a quien la presencia aplastante del mal y del sufrimiento se le ha hecho presente hoy como una evidencia inapelable que anulaba muchas catequesis anteriores, ya no sabe que hubo hombres que comenzaron a creer en Dios, no *antes* de la experiencia del mal y del dolor, sino *en ella o tras haber pasado por ella*. Que semejante fe en Dios necesite también ser purificada constantemente, y haya de dejar atrás figuras falsas en las cuales podría ser reducida a una escapatoria personal o a un abuso del poder divino, es algo que ni se cuestiona. Lo importante aquí es que ha habido fe en Dios (a veces muy purificada), que no se sostenía en la ignorancia de la desautorización que aporta el mal, sino que había pasado por

24. Todo lo cual hace aún más necesaria la distinción entre ese judaísmo y el sionismo pscudonazi de un Netanyahu y sus votantes, que tiene muy poco que ver con el verdadero espíritu del judaísmo.

esa desautorización. Y eso es lo que la helenización del cristianismo impide ver, sobre todo hoy²⁵.

4. La concepción de la mujer

Con frecuencia, la cultura actual, asediada por una lógica culpabilidad ante la situación de muchas mujeres, ha creído encontrar una excusa en la tradición judeocristiana, que se está convirtiendo para muchos en cómodo chivo expiatorio de muchas cosas que no sabemos hacer funcionar mejor. No se trata de negar ningún pecado propio; más aún, estoy convencido de que sólo una tradición del perdón (como es la judeocristiana) da fuerzas para cargar con la culpa y que, donde no existe el perdón, no queda a los hombres más salida que la excusa o la mentira.

Pero reconocidas todas las culpas de la Iglesia, nada nos dispensa de analizar sus razones y sus orígenes. Y me temo que este análisis nos pueda llevar otra vez a la helenización del cristianismo, y a ese mundo pagano al que —ya desde Nietzsche— se vuelve nuestra cultura como a su ideal de humanidad.

Una vez se me llamó desde un programa de radio (de Julia Otero en concreto) para preguntarme a ver si era verdad que los teólogos medievales habían cuestionado que la mujer tuviera alma. La respuesta en este caso era simple: la Iglesia estuvo predicando y administrando sacramentos a las mujeres desde sus orígenes; tales prácticas tienen como objetivo lo que se llamaba “salvación del alma”. Por tanto la pregunta era estúpida. Quién se planteó algo de eso era Aristóteles. Tomás de Aquino, al asumir el aristotelismo, se encuentra esa pregunta y se limita a responder, casi de pasada que, por supuesto, sí. Y con esto entramos en Aristóteles, que será el primer paso de esta reflexión.

25. Aunque sea una cita larga, me permito reproducir aquí lo escrito en otra ocasión: “El gran error de toda la filosofía occidental (y del cristianismo inculturado en ella) es haber considerado como ‘pregunta última’ aquella de por qué hay ser y no nada. Esta constatación no puede ser objeto de una pregunta (¿por qué?), sino de una admiración gratuita y agradecida (¡hay ser y no nada!). Cuando se la convierte de admiración en materia de un *porqué*, se coloca el hombre en el lugar de la razón de Dios, como si él estuviera más allá de la ultimidad de las cosas. Y a la vez se encubre el espacio de la que debería ser pregunta última para todo pensar humano: por qué entonces hay mal en lugar de bien o por qué hay más mal que bien (al menos aparentemente), y si al final los verdugos acabarán triunfando sobre las víctimas. De esta manera, con esa sutil tergiversación, el sufrimiento ha quedado fuera de toda la reflexión filosófica occidental, y de la noción occidental de Dios: fue relegado al campo de lo excepcional, de lo ‘exterior’. Y esta forma mental se refleja en la situación material de occidente respecto a la totalidad del mundo. Ni Auschwitz ha sido capaz de sacarnos de ese ‘ensueño de la cruel inhumanidad’ (para decirlo con palabras de Jon Sobrino)”... En *Actualidad Bibliográfica* (enero-junio 1998)15.

1. Según Aristóteles, la mujer no aporta ningún elemento germinal a la reproducción humana.

El desconocimiento del óvulo y la imposibilidad de acceder experimentalmente a él, más la primacía que da Aristóteles a la experimentación, lo llevan a esta conclusión. Algunos presocráticos, como Empédocles y Anaxágoras, habían afirmado de manera intuitiva la existencia de un doble principio germinal. Platón, en el *Timeo*, y por analogía con la materia receptora, asume la concepción de la madre como mero receptáculo. También el Estagirita niega la opinión presocrática por falta de pruebas, y su opinión se impone en occidente, casi hasta el siglo XVIII.

No vamos a culparles por ello. La ciencia está para avanzar y, en este caso, ya lo ha hecho. Sí que cabría sacar una lección sobre los peligros de un experimentalismo absoluto: nuestros órganos de experimentación son limitados y no nos es fácil además percibir esos límites. La relatividad de Einstein ya dio un serio aviso sobre este punto. Y la afirmación cientista de que "sólo afirmo lo que puedo tocar", etc., se expone a terminar comprendiendo que no puede afirmar nada, porque no llega a "tocar" nada.

Pero aun así, no deja de sorprender la consecuencia que saca Aristóteles de su "sobriedad" científica: la mujer sólo es un receptáculo, una especie de "tierra" en la reproducción humana. La analogía con el mundo agrícola se vuelve aquí fatal. Y un mero receptáculo no puede ser una colaboradora, ni una compañera. Sólo el varón es fuente de vida y al "Filósofo" no le cabe la menor duda de que "la naturaleza del varón es la más acabada y completa"²⁶.

Las consecuencias de esta fanfarronada aparente no dejan de ser sombrías, pero la cultura ambiental las saca sin parpadear: el matricidio es un crimen menos grave que el parricidio. Y en una tragedia de Esquilo, el dios Apolo defiende a Orestes, asesino de su madre, con este argumento sorprendente: "la madre no es la verdadera progenitora del hijo que ella llama suyo. Es sólo una nodriza que cuida el desarrollo de la tierna semilla plantada por el genitor verdadero, el varón... Lo guarda como si alguien guardara para un amigo una planta que crece"²⁷. Pero éste es sólo un primer punto en el cual la ciencia (como tantas veces le ha ocurrido) "mete la pata" al intentar erigirse en filosofía.

26. Ver la cita en Karen Jo Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Córdoba, 1996, p. 186. Muchas de las citas y algunas de las reflexiones que siguen a continuación, se las debo a este libro que (en contra de lo que sugiere su título) es una buena visión de la antropología (varón-mujer) del mundo griego y de la Iglesia primitiva, más que un estudio histórico sobre el ministerio eclesial de la mujer.

27. Se trata de *Las Euménides*, tercera parte de la famosa *Orestíada*. Conviene aclarar que Orestes mata a su madre para vengar el asesinato de su padre Agamenón a manos de ésta. Y que ella asesinó a su marido para vengar la muerte de su hija

2. *Toda la cultura griega parece girar en torno a una primacía de la razón sobre "las entrañas"*.

Recordemos lo dicho en el primer capítulo de este escrito: el *logos* (razón, sentido) como supremo principio estructurador de la relación del hombre con lo real. Esta es quizá la gran aportación de Grecia, con su riqueza y con sus límites. Esa supremacía del *logos* choca con la constatación de que hay algo "no-racional" en el ser humano, algo no asumible por el *Logos*: el sufrimiento o la necesidad, por ejemplo. O la individualidad de los instintos, que van cada uno a la suya, y pueden acabar destruyéndose si no se armonizan razonablemente.

El ser humano consta de este doble principio: la razón (masculina en griego) y "las entrañas". El primero es el principio para la acción exterior: la guerra, la política, etc. El segundo para la acción interior. No es difícil identificarlos con lo masculino y lo femenino (por algo los órganos sexuales del varón son exteriores, y los de la mujer internos). Pero la supremacía que los griegos dan al *logos*, lleva otra vez a que el científico Aristóteles saque sin inmutarse una consecuencia que ya conocemos: "lo masculino es superior por naturaleza y lo femenino inferior, y lo uno gobierna y lo otro es gobernado. Y este principio, por necesidad, se extiende a toda la humanidad"²⁸.

Para los griegos era fácil "culpar" de todo esto a los dioses. Igual que Minerva había nacido directamente de Júpiter, sin ser gestada por ninguna diosa, también son conocidas mil peleas entre los dioses (Minerva y Venus, por ejemplo), que luego repercuten en los humanos. Pero cuando el cristiano san Agustín se encuentra con esta antropología, no puede aceptar sus orígenes mitológicos y cree poder darle un fundamento más ilustrado a partir de su teología: la división existente en el hombre, o el elemento no racional tan imposible de dominar se explica como un castigo por el pecado original.

He comentado en otro sitio las atrocidades que llega a decir Agustín sobre el pecado original, y que ahora se reflejarán en el punto que estamos tratando. Más platónico que aristotélico, Agustín no habla de "superioridad de lo masculino", aunque piensa androcéntricamente. Lo que le seduce es el ideal platónico de la *apatheia*: lo irracional del hombre es castigo del pecado original, porque lo priva de la libertad, lo humilla al impedirle ser dueño de sí. Todo el mundo percibe que una falta de control del propio cuerpo (lágrimas, intestinos, etc.) puede ser humillante. Y Agustín centra esa humillación en lo sexual: el único miembro que no obedece a su dueño como le obedecen las manos, o los pies, o todo el resto del cuerpo.

Ifigenia, sacrificada por su padre para obtener la victoria contra Troya... Apolo tenía en realidad argumentos mejores.

28. Cita de la *Política*, que puede encontrarse en la obra mencionada de Karen Jo Torjesen, p. 186.

De esta constatación había sacado Platón un ideal humano que hoy resultará bien sorprendente: la total vinculación entre sexualidad y reproducción, y la posesión de un control completo de la propia sexualidad, que sólo la active a voluntad, cuando desee reproducir la especie. Lo que luego dirá Agustín ("la libido es un mal del que los esposos usan bien", o la mujer redimida por la maternidad), está anunciado ya, con mucha más fuerza, en este párrafo de *Las leyes* de Platón:

Esta ley restrictiva del trato procreador a su función natural, [actuaría] mediante la abstención de la cópula con nuestro propio sexo, la cual es un asesinato deliberado de la raza, y despilfarro de la semilla de la vida en un suelo pedregoso y rocoso en el que no podrá echar raíces y producir su fruto natural. También mediante la abstención de todo campo femenino en que pudieras sentir deseo de sembrar. Una vez que esta ley se haga perpetua y efectiva, el resultado será un bien indecible (*Leyes*, 839a).

No comentamos ahora ni valoramos. Tan sólo estamos exponiendo, aunque no vendría mal que quienes se identifican como cristianos con la posición moral descrita, piensen si lo hacen en nombre de Jesús o en nombre de Platón... Añadamos para cerrar esta visión del hombre, que Platón no deja de preguntarse si es posible semejante programa. Y responde que no será posible para los esclavos ("incapaces de controlar la manada de bestias que lleva en su interior, ni de otra cosa que no sea estar a su servicio"), pero sí para los atletas.

Y aquí tenemos una última conclusión inesperada: una determinada visión de lo masculino y lo femenino acaba llevando no sólo a una depreciación de la mujer, sino a un clasismo o aristocracia social, que haría las delicias del mismo Nietzsche. Por algo la famosa democracia griega excluía a los esclavos y a las mujeres: simplemente porque no razonan. Y no es preciso remontarse hasta Platón para semejante argumentación. Volvió a aparecer en los tiempos modernos, en los orígenes de nuestra misma democracia. Y no fue fácil superarla.

3. *La ciudad para el varón, la casa para la mujer.*

De todo lo anterior surge una consecuencia, debida sobre todo al afán globalizador de la razón griega. Lo que vale en el ser humano vale en la sociedad: también ésta consta de un doble principio; y también este doble principio será leído en claves de masculino y femenino. Se trata ahora de la política y la casa.

La *polis* intenta atender al principio de la racionalidad, y la casa al de la necesidad. Se repiten en esta división las contraposiciones entre lo externo y lo interior, lo público y lo privado, el gobierno y lo doméstico, y -derivadas de ellas- entre la autoridad (personal y familiar) y la sumisión en ambos campos. Como escribe K. Torjesen: "el dominio del varón sobre su familia tenía su paralelo en el del alma sobre el cuerpo y del entendimiento sobre el apetito"²⁹.

29. *Op. cit.*, p. 185.

Como, no obstante, las "casas" de la antigüedad eran infinitamente más grandes y complejas que las de hoy, por la presencia de esclavos (con sus familias), etc., se da el caso de que muchas mujeres de la antigüedad fueron verdaderas empresarias o gerentes. Platón, por ejemplo, les reconoce esa capacidad en el nivel fáctico, pero mantiene intacto el nivel del derecho: la actividad pública y el poder de gobernar pertenecen al campo masculino.

Y de esas tres contraposiciones tan absolutas y tan globales se va a seguir una conclusión que heredará el cristianismo primitivo: *la mujer no puede ser compañera, ni ayuda del varón*. La relación de comunicación amistosa y de compañerismo es mucho más natural entre dos varones, opinión que Platón compartía. San Agustín hereda ese modo de ver y percibe su contradicción con la frase del Génesis, que citaremos en seguida y que habla de la mujer como compañera y ayuda. Y es curioso el modo de buscar la síntesis entre ambos modos de ver —griego y bíblico—: el obispo de Hipona aceptará la enseñanza bíblica, pero sólo para el campo de la procreación. La mujer no será meramente una "tierra", sino una compañera. Pero sólo ahí:

Si la mujer no hubiera sido hecha como ayuda del varón para procrear los hijos, ¿en qué otra cosa podría ayudarle? No acompañándole en el trabajo de la tierra pues... otro varón hubiera sido de mayor ayuda. Y lo mismo puede decirse del solaz que proporciona la presencia de otro, si es que a Adán la pesaba la soledad. Cuánto más agradable no habría de resultar el trato y compañía de dos amigos varones en lugar de un varón y una mujer en una vida compartida (*De Gen ad litteram*, IX 56).

Lo horroroso de esas palabras es que no las escribe un célibe de curia, sino un hombre que había vivido en compañía de una mujer durante toda su juventud. Esta es la herencia en la cual se encarna el cristianismo. Y lo curioso es que otras veces, Agustín parece contradecir lo que acaba de escribir, sobre todo cuando analiza la Biblia. Comentando que Jesús asistió a las bodas de Caná, razona que ello se debe a que el matrimonio es bueno "no sólo en razón de la procreación, sino por la compañía (*naturalis societas*) de los dos diversos sexos". Y acepta la relación sexual cuando ya no hay fecundidad en la mujer porque, aunque haya perdido "el ardor de la edad entre macho y hembra", mantiene "el orden de la caridad entre marido y mujer"³⁰. Si bien agrega a continuación que los esposos irán absteniéndose poco a poco de la relación "mientras todavía pueden" para no tener que "ser privados de ella cuando ya no puedan".

Para concluir. No decimos que todo sea falso en la visión griega; puede pensarse incluso cuántos parentescos caben con la visión china del *Yang* y el *Yin* (que también tiene la desventaja de que, al calificar al primero como la luz y al

30. *De bono coniugali*, III, 3, 3 (en la BAC, Vol. XII, p. 46).

segundo como la oscuridad, sugiere una devaluación de lo femenino). Quizá estamos —como tantas veces en la vida— ante una cuestión “de dosis”, y quizá el peligro de lo expuesto radica en el carácter absolutizador y globalizante (“fuerte”) de la razón griega, que tiende a universalizar parcialidades. Pero lo que aquí queríamos mostrar no es eso, sino que Agustín parece moverse en una especie de contradicción, o sobrecarga de matices, entre su herencia griega y su lectura bíblica. Permítanse ahora unas breves alusiones a la tradición bíblica anterior a esa herencia.

4. *La visión bíblica parece ser otra.*

No pretendo con esta tesis liberar de machismo a todo el texto bíblico. En los libros sapienciales hay determinados proverbios contra la mujer, que pueden funcionar en más de dos casos, pero que no se ven compensados por otros semejantes o más fuertes, que podrían escribirse sobre los varones. También en el judaísmo extrabíblico hay frases bien duras sobre la mujer, por ejemplo, para justificar que se le negara la enseñanza de la ley. Pero todo ello no elimina algunos datos como los siguientes.

Para comenzar, la Biblia conoce para Dios una palabra emparentada con el *logos* griego (aunque con sus diferencias, como vimos en el capítulo primero), pero también otra derivada del término hebreo *rehem* (útero). Esta palabra que, en griego, da lugar al vocablo castellano “histeria”³¹, da lugar en hebreo al término *rehamim* que designa la sede de los sentimientos y, sobre todo, la misericordia. Los profetas bíblicos (sobre todo Isaías) y los salmos convierten ese término en una de sus designaciones preferidas de Dios, no sin evocar a veces que ella es lo que falta al hombre (por ejemplo, Am 1, 11). El castigo de Dios no es entregar al hombre a la esclavitud de sus necesidades, sino “desterrarle de mi Misericordia”. Precisamente, por eso es un castigo sólo momentáneo, porque Dios no consigue olvidarse de aquello que amó (Is 54, 6-9). Y por esa misma razón, lo que hay que celebrar es la misericordia del Señor (que “es eterna”), aun más que Su Grandeza (Is 63,7). Jeremías lo emparenta con el famoso *hesed* (16, 5), y Oseas habla de las entrañas conmovidas de Dios, cuando mira a Efraín su hijo. Dios es un Dios “con entrañas”; y esa entrañabilidad (aun más que la capacidad lógica) es el más humano de los atributos del hombre. Y, finalmente, la palabra que más veces predicán los evangelios de Jesús es las de “las entrañas conmovidas”, que está en la raíz de buena parte de su praxis³².

31. Derivado de *hysteros*, útero en griego.

32. Remito simplemente al análisis del verbo griego *splachnidsomai*, en mi obra sobre los milagros de Jesús: *Clamor del reino* (Salamanca, 1982). Pero nótese la diferencia entre los milagros concebidos como justificación *extrínseca* de un determinado *logos* y un determinado poder, y los milagros como *signo intrínseco* del binomio jesuánico “*Abba-reino*”.

El Cantar de los cantares, por su parte, es un poema que exalta la relación de pareja en sí misma, y sin ninguna alusión a la procreación. No sé si la posterior espiritualización del Cantar (que intentó leerlo aplicándolo a "Cristo y su Iglesia" y no a la pareja humana) viene ya de esa helenización, que no consideraba la relación de pareja como materia digna de la "palabra de Dios". Pero el texto sigue ahí y hoy ha recuperado su verdadero sentido.

Además, en los dos primeros capítulos del Génesis (y, por tanto, de la pluma de dos autores tan diversos entre sí como el sacerdotal y el jahvista), encontramos una serie de afirmaciones coincidentes:

- La mujer "hueso de mis huesos y carne de mi carne" es creada como *compañera y ayuda* del varón. Una ayuda igual: esto es lo que significa la expresión hebrea difícil de traducir ("enfrente de él") y que podríamos parafrasear como una ayuda "que esté a su altura".
- En esta primera experiencia de la pareja no aparece todavía la reproducción: ésta surge derivadamente, como una *resonancia de la riqueza del encuentro* de la pareja. Pero en lo primero que pone el acento Génesis 2 es en la alegría del encuentro. La belleza de la auténtica compañera no reside en que "dé" o no dé algo, sino en cómo puede potenciar al otro, por encima de sí mismo y aun de la otra parte. Y en que esta relación de potenciación es mutua. Que de ella brote la vida es casi lógico, dada su calidad. La fecundidad es como una resonancia del gozo del encuentro con el "hueso de mis huesos y carne de mi carne". Pero no es una condición para el encuentro³³.
- En Génesis 1, varón y mujer, en esa igualdad diversificada, son "imagen de Dios". Y a los dos va dirigido el precepto de "dominar la tierra".

Ya en el Nuevo Testamento, en el contexto griego antes descrito, se comprende cómo había de sonar la enseñanza paulina: "en Cristo Jesús ya no hay varón ni mujer". Se comprende también que esa enseñanza no pudiera triunfar en una Iglesia helenizada: era algo ¡contra la naturaleza! Habría de producir una reacción similar a la que hoy tanto irrita a los economistas neoliberales cuando oyen hablar de correcciones a los desacatos del mercado: ¡eso sería contrario a la naturaleza!, porque el mercado ha sido convertido en un sistema natural, que no puede ser forzado.

33. Por eso, hay que preguntar si la enseñanza que proclama inmoral *todo acto* sexual que no quede abierto a la fecundidad, en lugar de entender que es *el conjunto de la relación* de la pareja lo que ha de estar abierto a la fecundidad, aunque se presente como una enseñanza moral "conforme a la naturaleza", no es, en realidad "contraria a la persona". Esa reducción de lo personal a lo natural, es típicamente griega.

Por lo que toca a la llamada "concepción virginal de Jesús", sea cual sea el verdadero sentido histórico (o historicista), no es comprensible que algunas feministas la denigren como un insulto a la mujer, etc., etc. En el contexto griego descrito es, en realidad, un insulto *¡al varón!*, que se autoproclamaba única fuente de vida. Y es sabido que esa enseñanza se encuentra sobre todo en el evangelio de Lucas, el más griego de todos, y dirigido a lectores griegos.

Por último, la antigua exclamación de las liturgias matrimoniales ("compañera te doy, que no sierva"), suena de otro modo en el contexto antes descrito. Parece un intento de corregir el peso de la helenización del cristianismo en este punto. Porque es innegable que, antes de asumir una mentalidad, el cristianismo asumió modelos organizativos del mundo ambiental. Uno de ellos son los llamados "códigos de familia" que se reflejan, por ejemplo, en las cartas deuteropaulinas (ver los capítulos 5 y 6 de Efesios, y el 3 de Colosenses)³⁴. No he asistido a la boda de una sola pareja (ni más cristiana, ni menos cristiana) que eligiera ese texto como lectura de la palabra para el día de su enlace. Y esa resistencia me parece normal. Se puede añadir que el autor de la *carta intenta inyectar Espíritu en el código asumido*, con el mandato de que "el varón ame a su esposa como Cristo ama a la Iglesia" (algo bastante impensable en el mundo griego). Pero ya sabemos lo que puede ocurrir cuando se intenta inyectar espíritu a una estructura. Unas veces, el espíritu acaba haciéndola saltar (y quizá algo de eso ocurrió entre el cristianismo y la esclavitud, en los primeros siglos); otras veces, es la estructura la que acaba por domesticar al espíritu y convertirlo en una excusa para su conservación. Y quizá eso es lo que ocurrió en el caso que ahora tratamos.

En cualquier hipótesis, no parece desenfocado concluir que, también aquí, el cristianismo tiene delante una deshelenización urgente. Quizás con eso solo, se le resolverían en este campo muchos problemas, que hoy no acaba de saber resolver.

5. La imagería cristiana

Se puede preguntar si una determinada forma de culto a las imágenes, muy peculiar en el catolicismo, no tiene que ver con cuanto acabamos de exponer, de modo que se acerca más a la obsesión de los griegos por las estatuas de sus dioses³⁵, que a lo que (a la vez) prohíbe el segundo mandamiento del decálogo y

34. En contra de lo que a veces se cree, el cristianismo primitivo no tiene modelos organizativos prefijados, y dejados por el resucitado: ha de ir creándose conforme crece y, para ello, es normal que recurra unas veces a la estructura organizativa del imperio, y otras a la del sacerdocio veterotestamentario. Lo cuestionable no es ese recurso, sino que luego el cristianismo sacralice esos modelos, en lugar de irlos purificando.

35. De la cual quedan testimonios en algunos diálogos de Luciano (como *Los amores* o *Las imágenes*), y que llegaba a extremos como el intentar mantener relaciones carnales con alguna estatua de Venus...

permite el segundo concilio de Nicea. Esta es la tesis a que vamos a asomarnos en este capítulo.

El segundo precepto del decálogo bíblico es de una radicalidad increíble: no sólo prohíbe las imágenes de Dios, sino "de las cosas que hay en el cielo, o en la tierra o bajo la tierra". La prohibición es doble: fabricar esas imágenes y adorarlas o darles culto (*cf.* Ex 20, 4 y Dt 5, 7).

El decreto del segundo concilio de Nicea, el año 787, es de una simplicidad llamativa en contraste con la riqueza y sutileza de casi todos los concilios anteriores. Define, "con absoluta seguridad y diligencia", la licitud de las imágenes de Jesucristo, de María y de los ángeles y santos. Y extiende después esa enumeración hasta la figura de la cruz, las reliquias de los mártires y los vasos sagrados.

Su argumentación es doble. Por un lado, el culto que se les tributa "pasa" hasta lo representado por ellas, moviendo además la memoria y el deseo de quien las contempla³⁶. Y por otro lado, esa ha sido "la piadosa costumbre de los antiguos" (DS 600, 601). El concilio aduce un par de textos paulinos de escaso o nulo valor probatorio, provenientes de la exhortación al "buen olor de Cristo" (2Co 2, 17) y al respeto a la tradición (2Ts 2, 14).

Cabe preguntar si en el primer argumento no se refleja algo de la teoría platónica de las ideas y del conocimiento como *anamnesis*. La argumentación conciliar cobra algo más de interés cuando poco después, tratando expresamente de las imágenes de Cristo, habla del "Dios *circumscrip*to por lo humano" y de la visibilización de "lo *narrativo*" (DS 606, 607). De todos modos, es muy probable que el sentido de este concilio no deba ser buscado en su argumentación teológica, sino en el legítimo interés de la Iglesia por librarse de las intromisiones del poder político (en concreto León III y la emperatriz Irene, quienes habían sido los principales promotores de la iconoclastia).

Por ello, para la argumentación teológica es mejor remontarse a los tres escritos de san Juan Damasceno (*Contra los enemigos de las imágenes sagradas*), y advertir que la tradición previa era, en realidad, más plural y más matizada en su aceptación de las imágenes, como lo prueban estas palabras de san Juan Crisóstomo, citadas por el mismo Damasceno: "la imagen del invisible es ella misma invisible, de lo contrario no sería imagen. Pues si una imagen es tal, debe ser inalterable como figura de aquello a que se parece"³⁷. Y entre los argumentos aducidos por san Juan Damasceno merecen destacarse los siguientes.

36. Aunque la versión griega habla de *proskynésis* y aclara que no se trata de un culto de latría, la traducción latina usa siempre la palabra *adoratio*, lo cual dio lugar a que pocos años después, un sínodo occidental en Francfort, rechazase al Niceno II. Pero probablemente, ese rechazo era sólo expresión de un miedo más amplio.

37. PG 62, 318. Como es sabido, los libros sobre las imágenes de san Juan Damasceno se concluyen con un florilegio de textos de la tradición patrística, muchos de los cuales sólo se nos han conservado en esta antología.

1) En Jesucristo ha aparecido la imagen del Dios invisible. Lo cual es cierto y marca una novedad esencial respecto al Antiguo Testamento, a la vez que parece fundamentar lo que el Niceno II llamaba "circunscripción" de Dios.

Pero este argumento debería haber reorientado el debate mucho más hacia los seres humanos (verdadera "imagen de Dios" y hermanos de Cristo) y no hacia las estatuas, etc. Esa era la línea seguida por Epifanio que, ya en el siglo V, arrancó de las paredes un lienzo con representaciones sagradas y entregó la tela para confeccionar sudarios a los pobres³⁸.

Aunque este argumento se repite en varios momentos, el texto que me parece más claro es el siguiente:

No te harás imagen del Dios invisible... [Pero] cuando veas al incorpóreo hecho hombre por ti, esculpirás esa forma humana; cuando se haga visible en la carne el que era Invisible, harás una imagen a semejanza de aquello que has visto; cuando veas al incorpóreo y sin circunscripción ni edad ni medida... tomar la forma de un esclavo y someterse a la cantidad y a la edad, podrás grabarlo... Si el alma es irrepresentable, cuánto más Aquel que dio al alma la materia como instrumento. [Por tanto] no represento la Divinidad invisible, sino la carne visible de Dios (III, 8 y III, 6 fin. PG 94, 1327-29, 1325).

Como se ve, la argumentación decisiva es la cristológica. De ella deriva un par de conclusiones importantes.

2) Con la encarnación se ha dado también una dignificación de la materia. Argumento decididamente antiplatónico, pero no decisivamente antibíblico, puesto que la negativa de la Biblia no se basa en una indignidad de la materia, sino en que las imágenes son "hechuras de manos humanas". O si se prefiere: no de la materia en cuanto obra de Dios, sino en cuanto "obra del hombre". De todos modos son impresionante estas palabras del Libro I:

No me postro ante la materia, sino ante el Creador de la materia, hecho material por mí, y que aceptó vivir en la materia y llevó a cabo mi salvación por la materia... No insultes pues a la materia, puesto que nada que venga de Dios es indigno. Eso sería una opinión maniquea. Lo único indigno es aque-

38. Lo mismo decía san Juan Crisóstomo, en un texto no identificado, que cita también el Damasceno: "no destroces tantas imágenes modeladas por Dios [seres humanos] por culpa de una imagen de bronce que puede fácilmente ser reconstruida" (PG 94, 1399). También cabe citar aquí a K. Barth: "Dios mismo ha hecho ya todo lo posible para presentarse El ante nosotros. ¿Cómo iba el hombre a poder representarlo? Digamos a este propósito que *el arte cristiano está sin duda animado de las mejores intenciones, pero es impotente puesto que Dios ya nos ha dado su imagen*. Cuando se comprende de verdad que Dios habita *in excelsis* no se puede pretender representarlo ni por pensamientos ni por imágenes" (*Esquisse d'une dogmatique*, París, 1968, pp. 58-59).

llo que no procede de Dios, sino que hemos inventado nosotros... es decir: el pecado (I, 16. PG 94, 1245).

3) Las imágenes son además una importante pedagogía narrativa para los iletrados, y la única forma de "escribir" la vida de Jesús (o la historia bíblica) para quienes no sabían leer. Argumento que tiene mucha más fuerza (o una fuerza muy distinta) en el mundo antiguo que en el nuestro³⁹, y que parece recogido por la alusión a lo "narrativo" que hacía el Niceno II. No obstante cabe seguir preguntando cuáles son los límites y los peligros de esa pedagogía.

4) A pesar de esta argumentación irreprochable, el Damasceno centra buena parte de su discusión no en la irrepresentatividad *de Dios* y en la cuestión cristológica, sino en imágenes de realidades que son de alguna manera terrenas (santos o personas venerables, objetos del culto, etc.), y que no quedan justificadas por la argumentación cristológica. Aquí parece cometer lo que antaño se habría llamado *metábasis eis allon genos* y afirma gratuitamente que los paganos siempre cometen idolatría en su culto a las imágenes, pero los cristianos no. Sobre este último punto hubiese sido mejor dejar flotando alguna duda, o la misma pregunta del argumento anterior por el peligro de idolatrización de esas realidades terrenas.

De hecho, el posterior culto de las imágenes se va a desdoblarse en dos corrientes muy diversas: por un lado, la del icono griego (y en parte de la pintura medieval), que es mucho más respetuosa, que busca sobre todo una simbología, o la sugestión de algo indecible y que, por eso, una vez conseguido se repite, pero no se diversifica. Por otro lado, la que nace en el arte occidental tras el redescubrimiento del mundo griego en el renacimiento, y donde lo significado es sólo una excusa para quedarse en el signo que, por eso, se diversifica (¡y se comercializa!) mucho más que el icono⁴⁰. Cabe preguntar también si toda la posterior iconografía mariana occidental no arranca mucho más de este neopaganismo religioso occidental que del icono oriental.

5) El resto del precepto veterotestamentario, que ya no se refiere a la trascendencia de Dios (sino a imágenes de "lo que hay en el cielo o en lo profundo de la tierra", etc.) lo despacha el Damasceno como algo ya caduco, que forma simplemente parte de la pedagogía de Dios, en una época en que existía un

39. Como se refleja, por ejemplo, en toda la catequesis bíblica esculpida en las catedrales medievales.

40. Es el caso, por ejemplo, de tantos sansebastianes como mera excusa para el desnudo masculino, o de tantas pinturas de María con el nacimiento de los senos bien marcado. En este sentido pueden ser comprensibles muchas incomodidades de la inquisición frente a algunas pinturas "religiosas" del renacimiento, aunque, evidentemente, la solución no estaba en prohibirlas, sino en devolver todo su campo a la autonomía laica del arte.

peligro de idolatría hoy ya superado. Otra vez puede ser válido el argumento en teoría; pero sigue siendo legítimo preguntar si no resulta demasiado optimista esta conclusión, en una época tan idólatra como la nuestra, y cuando precisamente el pueblo sencillo es el menos capaz de comprender todas esas distinciones entre dulcía y adoración, que suelen hacer los intelectuales.

Para concluir este capítulo, el tema de las imágenes, a mi modo de ver, requeriría hoy una reconducción pedagógica por parte de la teología y del magisterio de la Iglesia, que liberase al cristianismo de mucha superstición y recuperase en cambio su función pedagógica, junto con la "memoria histórica" y la dignificación del ser humano, que están en la base de lo cristiano. Se puede decir que *así como por ejemplo Nicea suponía en realidad una ruptura de la "formal mental" griega, pero no por eso dejó de implicar una helenización de la mentalidad cristiana posterior, algo semejante ocurre a nivel más popular con el tema de las imágenes: la "circunscripción" de Dios en Jesucristo, y la dignificación de la materia y de la historia suponen una quiebra de la mentalidad griega, pero no dan una patente de corso para todos los usos de la Iglesia posterior.*

En mi modesta opinión, por tanto, muchas imágenes y usos que pasan hoy por cristianos deberían "salir" de las paredes de la Iglesia para pasar al ámbito de la mera celebración civil. En muchos lugares de América Latina, la memoria de tantos mártires recientes ha contribuido saludablemente a modificar (¡y a descomercializar!) unos usos que en otros lugares del sur de Europa difícilmente escapan a la superstición, y que son en buena parte residuo de la contaminación del cristianismo con la religiosidad popular griega.

6. Un último ejemplo para concluir

En un diálogo sobre el agnosticismo, que mantuve con A. Santesmases, en la revista *Iglesia Viva*, mi interlocutor citaba estos dos párrafos de Julián Marías, en los que este autor quiere resumir lo esencial del cristianismo:

El dios aristotélico no es creador, ni sabe nada del mundo, ni se ocupa de él. El Dios cristiano es providente, cuida de la realidad creada, la conoce y conduce, vela por ella. En los últimos tiempos, esa visión se ha atenuado extraordinariamente: el hombre de esta época, aun creyente, la considera inverosímil: no se imagina que Dios se ocupe de todo; la causa es la consideración abstracta, en hueco, del atributo esencial de Dios: su infinitud, entendida de modo inerte y vacía⁴¹... Acaso la infidelidad más grave es la que tiene mayor actualidad en nuestro tiempo: el olvido de la otra vida, la atenuación de la perspectiva de la muerte y la perduración de la vida personal. Para muchos hoy lo cismundano es el único horizonte. Como consecuencia

41. J. Marías, *La perspectiva cristiana*, Madrid, 1999, p. 50.

de varios factores se ha ido disipando la referencia a la perduración, la proyección hacia una vida con la cual se deja de contar⁴².

Providencia y vida eterna pueden ser vistas hasta cierto punto, como resonancias del doble anuncio de Jesús: la paternidad de Dios (*Abhá*) y el anuncio de su reino. En este sentido podrían identificar al cristiano y la reflexión que ahora voy a hacer no pretende en absoluto polemizar con J. Marías: él mismo comienza distinguiendo al dios aristotélico del Dios cristiano. Pero, establecido ello, es posible polemizar con esos dos conceptos por cuanto, en nuestra manera de concebirlos, quizá están empapados de infinidad de tonalidades más helenistas que cristianas. Esto es lo que quisiera mostrar para concluir.

1. *Provocativamente, me gusta decir que en el cristianismo "no hay providencia sino Espíritu Santo"*.

La noción de providencia, tal como la entienden muchos cristianos, es una noción *estoica*. En ella, Dios acaba siendo imaginado como una pieza de este mundo, que controla todas las demás piezas en su funcionamiento. La consecuencia es una concepción determinista de la creación, donde cada movimiento está controlado, y donde no hay espacio ni para la indeterminación, ni casi para la libertad. Dios es alma del mundo o un jugador supremo de ajedrez, más que un interlocutor del ser humano (y hasta de todo su universo). Y ello se refleja en la piedad y en la oración de petición de muchos cristianos, que piensan en intervenciones "predicamentales" de Dios en el mundo, y que, más que pedir el Espíritu, demandan ese tipo de intervenciones. A la larga, esta concepción demandaría un mundo como el de Leibniz (el mejor de los posibles) y acabará tropezando con el problema de lo que J. A. Estrada llama "la imposible teodicea", al que ya aludimos en nuestro capítulo 3. En última instancia, una noción estoica de la providencia resulta incompatible con la cruz de Jesús, o ha de acabar encontrándole una justificación providencialista que la racionalice del todo, como la que llevó al cristianismo medieval a determinadas atrocidades satisfaccionistas.

Quiero añadir que, curiosamente, en mi limitada experiencia de algunos casos de "conversión" a que he asistido o acompañado, no se da ese modo de concebir a Dios: se ha producido un profundo encuentro con él, pero no por eso se espera verle actuar predicamentalmente en el mundo, ni se intenta aceptar "providencialmente" las experiencias de ausencia de esas actuaciones, quizá hasta llegar al grito de Job ante lo inaceptable. Más allá de mis limitadas constataciones personales, casos más emblemáticos de nuestro siglo, como los de Simone Weil o Etty Hillesum, abonarían mi pequeña experiencia.

42. *Ibid.*, p.111.

2. ¿Es algo "natural" la "vida perdurable"?

Por lo que hace a la vida perdurable voy a ser más breve. Sólo quiero destacar la diferencia que puede haber, según esa frase del credo se refiera a una "inmortalidad platónica del alma" o a una consecuencia de la resurrección de Jesús. En el primer caso estamos ante una posición filosófica, que puede ser válida —y hasta más imaginable en su concreción—, pero que se sitúa en el terreno de la opinión (como puede ocurrir también con el tema de la reencarnación). En el segundo estamos en el terreno de una fe esperanzada, que responde a la promesa implicada en el acontecimiento de Cristo. La teología ha intentado hacer en los últimos tiempos algunas distinciones importantes en este terreno. Pero la mentalidad de muchos fieles sigue identificando inconscientemente la inmortalidad del alma con la resurrección (añadiendo a lo más una especie de momento final, en que las almas "bajan" a revestirse de los cuerpos que abandonaron), prolongando entonces la temporalidad en el más-allá, como suele ser inevitable para la imaginación humana.

Tampoco pretendo aquí ser radicalmente excluyente. Sólo marcar matices que permitan relativizar falsos absolutos y facilitar repatriaciones o cambios de piel, que van a ser muy necesarios para el cristianismo (ya no eurocéntrico) del futuro⁴³.

Reflexión final: cristianismo en un mundo plural

Soy consciente de que todas estas reflexiones tienen un carácter sobre todo programático: muestran una tarea más de lo que la llevan a cabo, aunque hayan señalado campos para ello. También quiero repetir que la intención de este escrito no era excluir, sino recuperar y purificar. Para el cristianismo todo está recapitulado en Cristo. Todo: no sólo el occidente, aunque también el occidente. Y hay una preparación a Cristo (o un "Cristo desconocido") en toda la realidad: no sólo en el Antiguo Testamento bíblico.

Pero recapitular no significa equiparar: el "asumir" cristiano *conserva y desborda a la vez*, manifestando la novedad del Espíritu. Como ocurre en el Nuevo Testamento respecto del Antiguo. Y (si vale la analogía) como ocurre en la "emergencia" del espíritu desde la materia: no destruye a ésta, pero la transforma.

Los perfiles de esta difícil tarea puede que no se perciban plenamente desde el interior de una inculturación (que es lo que ocurrió con la cristiandad). Pero no dejan de percibirse al producirse un cambio cultural o una pluralidad de culturas. Es entonces cuando la "repatriación" del cristianismo se convierte en un imperativo. *Esa es la característica de nuestra hora.*

43. Para un tratamiento más amplio del tema de la resurrección, me permito remitir a una obra de divulgación en que estoy trabajando, por encargo de PPC, y que llevará probablemente como título la frase del credo: "al tercer día resucitó de entre los muertos".

Y es ahora cuando podemos hacer un enunciado-resumen de los elementos “desculturadores” que hemos ido encontrando en el cristianismo, como riesgos de su inmersión griega:

a) El cristianismo es ante todo una vida, *una praxis*, más que una gnosis. Una praxis con elementos noéticos, por supuesto. Pero no se trata de una praxis “derivada”, sino que ella misma es “cognoscitiva”.

b) Es praxis *del Espíritu* y, por tanto, del Amor. No es la praxis terrena del poder.

c) Esa praxis tiene un “lugar cristológico” fundamental: *el sufrimiento, los excluidos y los oprimidos* de la tierra. Por ese carácter cristológico no se trata de una mera praxis ética, sino de una “praxis mística”.

d) El norte cristológico de esa praxis es la *desaparición de todas las diferencias* sexuales, culturales y sociales, ya superadas en Cristo Jesús, donde “ya no hay varón o mujer, judío ni griego, rico ni pobre” (Ga 3, 28). Conservando en esa superación la particularidad de cada cual, pero sin convertir esa diversidad en fundamento de menosprecio.

e) El cristianismo debería recuperar también una mayor “sobriedad imaginaria”: manteniendo el valor *narrativo* de la imagen, y el valor “icónico” *del hombre* (del sufrente y del realizado en humanidad). Para orientarse así, el cristianismo debería recuperar algo más de esa “desnudez” de una iglesia románica, por ejemplo, que no es fría, sino pacificadora y elevadora del hombre.

Estas pueden ser las conclusiones de nuestro recorrido anterior. Quisiera añadir —para apuntar a su fundamentación teológica— que la cristología y la pneumatología convierten el fenómeno cristiano en una dialéctica casi imposible entre particular y universal. La frase del cuarto evangelio: “les conviene que yo me vaya, porque si no, no recibirán el Espíritu” es una frase profundamente cristológica, aunque será muy difícil encontrarla comentada en alguna cristología *occidental*. Y lo curioso es que esa frase esté en un evangelio al que se acusa de “excesivamente” cristológico (aunque también se le tacha de abstraer un poco la particularidad concreta de Jesús).

Quizá en la suma de ambos reproches esté la clave de la pneumatología: el cuarto evangelio no ha olvidado la particularidad concreta de Jesús: sólo la universaliza después de haberla designado como “sarx” ya desde sus comienzos (Jn 1, 14), con todo lo que esta palabra tiene de negativo en el cuarto evangelio.

Y, efectivamente, el cristianismo es una limitación de Dios, que lo “circunscribe” hasta identificarlo en lo más débil de lo humano (pensemos no sólo en el crucificado, sino en el parto de una mujer, en una cueva y sin otra compañía que la de José y los animales que puso allí la tradición). Pero, precisamente, así es como se impide que la encarnación sea la universalización idólatra

de un particular: la debilidad sólo puede ser universal a la manera del "universal invertido" que ha de liberarse de toda su limitación para ser de veras universal. A esto llamaba san Pablo "el anonadamiento de Dios en Cristo" (Fl 2, 7ss); y ese anonadamiento (*kénosis*) era otro de los grandes temas olvidados por la teología griega y por la formulación dogmática del calcedonense. Por eso, la encarnación necesita el "complemento" de la resurrección y el don del Espíritu, que no son propiamente un suplemento ulterior, sino que forman parte de la encarnación.

El Dios cristiano se revela entonces en esa dialéctica de accesibilidad e inabarcabilidad que se da entre la particularidad de la carne y la universalidad del Espíritu. En esta tesis me parece que se encierra casi todo lo que ha querido decir este breve escrito. Y hay que añadir que algo de esa tesis sí que estaba presente en los padres griegos. En consonancia con el texto de san Basilio antes citado, es quizá san Ireneo el autor que más insiste en la bipolaridad dialéctica del lenguaje humano sobre Dios: cosas que (no) podemos decir de Dios, atendiendo a su magnitud y a su trascendencia, resulta que podemos (o no) decir las si atendemos a su Amor que —añade Ireneo— es tan inexplicable como inaccesible es su grandeza⁴⁴.

Estas consideraciones son indispensables para la convivencia del cristianismo con las demás religiones y cosmovisiones de la tierra. Que el cristianismo confiese la divinidad de Jesús, no significa que se sienta "propietario" de Jesús, sino que Jesús "se le escapa". Y que no se le hará accesible en la absolutización de ningún particular (emperador o papa), sino en el encuentro con los excluidos de la tierra que son, los que más nos desbordan y los que menos posibilidades tienen de una falsa universalización. Los occidentales no podremos gritar al Asia "abran las puertas a Cristo", mientras no nos gremos más fuerte a nosotros mismos: "dejemos a Cristo ser Cristo" (o abrámosle las puertas, ahora no para que entre, sino para que "salga" de nosotros).

Esta dialéctica particular-universal, propia del cristianismo, es enormemente crucificante y difícil. Pero nos permite decir que, *si hay algo no cristiano será la identificación del cristianismo con una determinada cultura, nación, geografía o clase social.* Eso sería la negación de lo católico. Y afirmar esto no significa desconocer que hay limitaciones (y a veces muy grandes) fuera, sino reconocer que no se da la plenitud dentro. Por eso, un indio o un japonés pueden criticar al cristianismo occidental con tanto derecho como un teólogo alemán, sin suscitar por ello sospechas de hostilidad injusta.

44. Cfr., por ejemplo, *Adv. Haer.*, IV, 20, 1.4 y 5. Y recuérdese el texto bíblico: "como es su Grandeza, así es Su Misericordia" (Ben Sira, 2, 18).

Si el cristianismo logra cumplir esa dialéctica, esa será su gran ventaja (en el seno de una "desventaja" material)⁴⁵ ante otras religiones, las cuales tienden más a identificarse con un determinado país, raza o cultura. Aquí brillarán a la vez la debilidad de la verdad (que, como intuyó S. Weil, va unida a la debilidad de "la desdicha") y el esplendor del amor que es la verdadera fuerza de la verdad cristiana.

Pero, para ello, el cristianismo necesita convertirse de su enclaustración occidental y *abdicar de toda identificación entre la catolicidad de lo cristiano y la universalidad de lo occidental*. Identificación que hoy intenta mantenerse con la llamada "mundialización", la cual podría ser la nueva plataforma equivocada de otro colonialismo pseudomisionero⁴⁶. Así estamos, y así entramos en el tercer milenio.

45. Hablo de desventaja "material", porque, por ejemplo (y aun prescindiendo de todo el pecado del colonialismo misionero de occidente), para un cristiano europeo será muy difícil criticar públicamente el sistema de castas hindú. El deberá estar con los descastados; pero habrá de esperar a que esa crítica se haga *desde dentro mismo de la cultura india* (como ha ocurrido con el movimiento bhakti, o con Gandhi, o con el indio Sebastian Kappen, que tacha de "opio del pueblo" la noción hindú del dharma y el shamsara). Igual ocurre con la situación de la mujer en países árabes: la ilegítima identificación entre cristianismo y occidente, hace que las críticas a ella se vean desautorizadas de entrada como "antiárabes" cuando, en realidad, sólo son profundamente proárabes, porque son críticas a lo antihumano.

46. Véase, al menos, el título del libro publicado por el Centro "Cristianismo i Justicia": *¿Mundialización o conquista?*, Santander, 1999.