

Iglesia, Sociedad y Sexualidad

Análisis empírico - perspectivas actitudinales - presupuestos religiosos

Daniel Ramada Piendibene

Presentación 2018

Algunos amigos y colegas solicitaron que hiciese disponible en la red, este trabajo, cuya versión original fue publicada a mediados de 2010. Sucede que, a partir del reciente viaje a Chile del Papa Francisco, la crisis de los abusos a menores por parte de eclesiásticos, ha vuelto a ser noticia de primera página en los medios. Inicialmente pensé en actualizar los casos que aparecen en el segundo capítulo. Sin embargo, al releer el texto, decidí retocar sólo algunos aspectos de estilo y referencias. Creo que el enfoque, tanto en el plano psicosocial, como religioso y exegetico, permanecen vigentes. Es verdad que, de parte de la iglesia romana, hay ciertos cambios en la metodología de abordaje al conflicto. El estilo de Bergoglio no es el mismo de Ratzinger. Sea lo que fuere, los argumentos aquí presentados apuntan a las raíces actitudinales y doctrinales de los desvíos. En este terreno no hay demasiada novedad. Por otra parte, una actualización —que no descarto llevar a cabo— implicaría una demora inoportuna si se atiende a la urgencia de colaborar para encontrar nuevas vías de salida.

Espero, pues, que el análisis resulte útil a los integrantes de esta comunidad LinkedIn.

El autor.

ÍNDICE

Palabras preliminares

1 La sexualidad en los orígenes de la iglesia católica

1.1 En la raíz del problema: Cristianismo primitivo, herencias y novedad

1.2 El cuerpo y la carne en la civilización grecorromana

1.3 Jesús de Nazaret y la sexualidad

1.3.1 El alcance de las fuentes

1.3.2 Evangelios y doctrinas

1.3.3 Silencios elocuentes

1.3.3.1 El episodio de las tentaciones

1.3.3.2 La mujer adúltera

1.3.4 Entre palabras y gestos

1.3.4.1 La raíz de la violencia: los sentimientos del corazón

1.3.4.2 La sexualidad en el caso concreto: repudio y divorcio como formas de adulterio

1.3.4.3 La relación de Jesús con las mujeres

1.3.4.4 Los que se vuelven como eunucos

1.3.4.5 La figura de Jesús y el valor de la sexualidad

8

1.4 El cristianismo primitivo: Las consecuencias de vivir un *tiempo provisorio*

1.4.1 La espera del retorno inminente

1.4.2 La conducta sexual en el tiempo de la espera

1.4.3 Las mutaciones del modelo

1.5 Pablo de Tarso

1.5.1 La perspectiva imaginaria de Pablo

1.5.2 Casamiento y virginidad

1.6 A modo de recapitulación

2 Sexualidad y conductas desviadas en la iglesia contemporánea

2.1 Denuncias, actitudes y respuestas

2.1.1 Mal de muchos

2.1.2 La ignorancia invencible

2.1.3 La culpa la tiene la sociedad

2.1.4 Revolución sexual y relativismo moral

2.1.5 La culpa la tienen las víctimas

2.1.6 El verdadero problema son los enemigos de la iglesia

2.2. Iglesia y sociedad civil

2.2.1 Fueros y potestades

2.2.2 A modo de recapitulación

2.3 El lado exterior

2.3.1 La circulación de las informaciones en la sociedad de *la red*

2.3.2 Sexualidad, valores, pluralismo y sociedad

3 Consideraciones finales

3.1. Formación y perfil de los cuadros eclesiales

3.2 Los presupuestos del discurso doctrinal

3.2.1 Opciones estratégicas: Arreglo a valores y arreglo a fines

3.2.2 Teoría y práctica

3.3 Para una sexualidad bíblica

Conclusión

Notas

Palabras preliminares

El presente artículo trata del abuso sexual infligido a niños y jóvenes menores de edad por parte de diversos ministros y responsables de la iglesia católica.¹ El análisis propone un abordaje, a la vez, empírico, social y religioso o teológico. El trabajo no se titula "Iglesia católica y pedofilia", nombre inicialmente propuesto al autor —y que sin dudas tendría mayor impacto editorial ante la gravedad del conflicto en desarrollo— porque parece preferible enmarcar el problema de los desvíos en un contexto amplio que enfoque la sexualidad como dimensión antropológica y sitúe su alcance en el ámbito eclesiástico. Así, resultará posible observar la problemática desde una perspectiva que integre los niveles más profundos del fenómeno.

La pedofilia, como conducta recurrente, es una aberración constatada hoy en diversos clérigos y religiosos. Se trata de actos criminales relacionados con niveles complejos de la interioridad humana que, en el caso eclesiástico abarca, además de lo psicológico, aspectos doctrinarios, éticos, espirituales y, aún, políticos. Todo indica que el problema no es nuevo. Al contrario, el anecdótico recogido por la literatura y propia la memoria y sabiduría populares, se ha hecho eco, repetidas veces, de este tipo de tendencia desviada en el ámbito clerical. Lo nuevo, entonces, no está en los hechos, sino en la actitud de las víctimas o sus familiares que han pasado a denunciar la situación.

Por constituir un crimen grave, que envuelve niveles profundos de la subjetividad, su impostergable atención y resolución exige que el fenómeno sea abordado desde una perspectiva integral o multidisciplinaria, capaz de atacar el mal en sus variadas raíces. El análisis debe tomar en cuenta que, desde un punto de vista exterior, el conflicto actual se inscribe, inicialmente, en el campo de las relaciones entre la iglesia católica y la sociedad civil. En especial, a partir del marco conceptual que aquella viene utilizando en los últimos lustros para plantear sus relaciones con ésta. En un plano algo más profundo, es necesario, igualmente, evaluar el modo como la propia iglesia católica concibe la sexualidad.

En efecto, los responsables de la conducción eclesial precisan enfocar la pedofilia, no solamente apelando a una óptica de pecado, castigo, perdón y reconciliación —elementos todos que, en su nivel, pueden tener cierta validez y pertinencia específicas— sino revisando las claves antropológicas y culturales que subyacen a la base del discurso doctrinal corriente en muchos ámbitos jerárquicos del cuerpo eclesial y luego se proyectan en la conducta desviada, como soportes lógicos, anteriores al crimen. Por lo tanto, el camino más adecuado para analizar el problema desde su raíz, es ampliar lo más posible el contexto de incorporación de los datos del fenómeno y situarlo en una perspectiva de sentido y causalidad social que incluya los niveles histórico, axiológico y psicológico.

La minusvaloración de la vida sexual entre los cristianos parece una tendencia casi tan antigua como el propio cristianismo. Sin embargo, no es posible afirmar que haya sido así desde la época fundacional. Tampoco que la opción por una vida de celibato y/o abstinencia fuese desde los inicios la consecuencia de una concepción ética, de una visión antropológica radical y de una opción histórica vitalicia o a largo plazo. Por esa razón, es necesario analizar los modelos de representación y valor que entran en juego en el momento que la comunidad naciente —que en su origen es una corriente israelita referida internamente al marco cultural y socio-religioso hebreo— se convierte en la religión institucional y doctrinalmente diferenciada que actualmente abriga y padece el desvío pedófilo entre sus miembros. El análisis privilegia dos elementos que no pueden ser soslayados.

En primer lugar, se muestra que el nacimiento y la evolución del cristianismo, desde la configuración primitiva hasta su diferenciación religiosa e institucional, ocurre en medio de un escenario complejo cuyo conocimiento exige establecer marcos hipotéticos de relación entre un considerable número de variables. A saber: las fuentes de información, el contexto en que se generan los documentos que describen el proceso de desarrollo del grupo y la mayor o menor probabilidad de ajuste entre los textos y los hechos que consignan, en términos de consistencia histórica. Para llegar a la raíz del problema actual no hay más remedio que transitar este árido camino porque la problemática del valor de la sexualidad en la iglesia católica a lo largo de los siglos, pasa por el predominio en su discurso doctrinario de una visión filosófica posterior al período fundacional y que, probablemente, tenga poco que ver con la perspectiva cultural y axiológica tanto de Jesús de Nazaret —cuya autoridad se invoca como fundamento último de la doctrina eclesial— como del movimiento originario de sus discípulos directos.

En un segundo momento se presenta, a vuelo de pájaro, el problema de la cuestión sexual en el discurso eclesiástico de las últimas décadas. Esto exige inscribir la coyuntura actual en el contexto de las relaciones ya aludidas entre la iglesia romana y la sociedad civil porque ese es el otro polo de tensión que incide en el fenómeno. En efecto, después de una tentativa audaz y profunda en que la iglesia católica buscó encuadrar sus relaciones con la sociedad en un marco nuevo donde ambos interlocutores son concebidos en pie de igualdad —léase: Concilio Vaticano II— sigue una reacción conservadora e integrista —desatada durante el pontificado de Carol Wojtyla— que devuelve el discurso oficial a un enfoque eclesiocéntrico y restaura la actitud de hostilidad y confrontación "con el mundo" característica de ciertas corrientes de la eclesiología ultramontana del siglo XIX. En dicha perspectiva se subrayan los derechos de la iglesia y con frecuencia se presenta a la sociedad civil como un enemigo acérrimo que ataca a la iglesia por *odio a la fe*.

Desgraciadamente esta suerte de cambio estratégico de rumbos, movimiento pendular o marcha atrás, contribuye a prolongar la política de ocultamiento de los desvíos sexuales en el clero,² con el consiguiente refugio a los infractores, como si todo se tratase de un problema interno que la iglesia debe procesar en sus propios foros sin asumir responsabilidades frente al sistema civil y penal de los estados, muchas veces estigmatizado. Así, el análisis de ambos polos en una visión de conjunto, colabora en la búsqueda de las urgentes soluciones, tanto en el terreno de los fieles católicos y la jerarquía eclesiástica, como en la propia sociedad plural y laicizada en que hoy se desarrolla buena parte de la práctica eclesial.

Por último es oportuno advertir que la primera parte del análisis contiene desarrollos exegéticos, seguramente muy extensos para el gusto de quienes no se interesan por el análisis de las fuentes doctrinales del cristianismo, y excesivamente breves para los especialistas, en particular los teólogos dedicados a la exégesis. Vaya por anticipado el pedido de disculpas a ambos tipos de lectores.

A los primeros se les propone una lectura transversal (en particular de los numerales 1.3 a 1.5) que se enfoque sobre todo en las conclusiones. A los segundos se les aclara que este artículo, aun cuando incluye el análisis textual como instrumento hermenéutico, pretende permanecer rigurosamente en el nivel de las ciencias sociales. De todos modos, como se verá, aquí se hará uso de diversas nociones propias del ámbito histórico y religioso —en muchos casos específicas de la teología— aunque traducidas al terreno sociológico.

Por último, para favorecer una lectura continua del texto, las notas han sido agrupadas al final. Algunas de ellas, de tipo temático —a veces verdaderos *excursa*— son relativamente extensas. En general, el objetivo de ésta últimas es explicitar, con la mayor síntesis y precisión posibles, el alcance y el contenido de diversos términos cuya significación corriente, a juicio del autor, traduce o implica perspectivas y presupuestos que esconden, sin quererlo, no pocos errores de perspectiva.

Daniel Ramada Piendibene

Montevideo / San Pablo, Junio de 2010.

Direcciones electrónicas: dlramada@hotmail.com
daniel.piendibene@gmail.com

1 La sexualidad en los orígenes de la iglesia católica

Este capítulo se propone mostrar que en los orígenes del fenómeno cristiano la sexualidad, en sí misma, no constituye un área de conflicto o un problema relevante en las primeras comunidades y, a pesar de lo que se piensa o se afirma corrientemente, tampoco aparece como eje central en el conjunto de preocupaciones que caracteriza la vida de las primeras comunidades. Más bien, su vivencia práctica desempeña un rol secundario y subordinado. De este modo, para entender el alcance y contenido específico de la cuestión sexual en los testimonios escritos sobre Jesús de Nazaret y sus discípulos, hay que inscribir los documentos en el contexto de otras variables, esas sí centrales, que constituyen los ejes principales de explicación del proceso de desarrollo del movimiento naciente.

En última instancia, el trabajo de profundización en la perspectiva antropológica de Jesús —fundamento último de la doctrina eclesial— busca superar una visión estrecha que, sin quererlo, desvaloriza lo sexual y, así, no sólo se aparta de la visión semita del maestro galileo sino que, a la postre, puede generar distorsiones o cobijar desvíos.

1.1 En la raíz del problema: Cristianismo primitivo, herencias y novedad

A fines del período del segundo templo,³ palco o telón de fondo de la historia de Jesús como del paleo-cristianismo —y por extensión de la futura iglesia romana— la sexualidad no constituye una preocupación central o un aspecto conflictivo en la sociedad israelita. Es, sobre todo entre los cristianos, y como consecuencia de una serie de factores indirectos que en la primera mitad del siglo segundo de la era común, la vida sexual comienza a asumir una dimensión polémica en algunas comunidades y se transforma en un área de valoración ambigua.

El movimiento cristiano, a medio camino en el proceso de diferenciación institucional y doctrinario que lo separa de su cuna semítica, incorpora poblaciones de origen gentil o pagano.⁴ Los nuevos integrantes traen consigo una perspectiva dualista fundada en la visión grecorromana del hombre característica del período helenístico, que contrapone carne y espíritu como antinomias. Este cristianismo gentil hacia fines del primer siglo, comienza a consolidar sus posiciones para transformarse, gradualmente, en el grupo mayoritario que conserva el legado de Jesús y sus apóstoles.⁵

Ya avanzado el segundo siglo, la corriente gentil termina por apartarse de la antropología semita para adoptar la visión griega que predomina en los círculos intelectuales del mediterráneo romano. Esta mutación cultural conduce al vaciamiento de diversos contenidos lingüísticos bíblicos y su substitución por otros de significado diferente. No obstante, el texto sagrado de Israel —en su versión griega llamada *de los Setenta* [LXX]—⁶ es mantenido como propio, pero se opera una retroproyección de categorías y una re-lectura de los conceptos israelitas.

El cristianismo abandona al Israel étnico que, aunque plural, ostenta una base cultural propia y homogénea y se afirma como fenómeno religioso, doctrinario e institucional diferenciado. Su cultura y los juicios que la fundan, pasan a presidir en adelante la interpretación del legado común e introducen un modelo antropológico diferente de la visión semita, no sólo en la estructura, sino en los ejes de valor que presiden lo corporal, lo reproductivo y lo sexual. Así, la corporalidad carnal que, como dimensión humana, nunca

constituyó un problema para el pueblo de la Alianza, asume en adelante un perfil diverso y conflictivo.

Para la cultura semita los hombres⁷ constituyen una unidad en la que se integran armónica e inseparablemente, no ya dos elementos sino, por lo menos, tres: lo corporal (*bāšār/ soma/ corpus*),⁸ la energía vital-cordial (*náfæš/ psiché/ anima*) imaginada como voz, garganta o aliento, que en algunos pasajes parece incluir la memoria, y el soplo espiritual (*rūaj/ pneuma/ spiritus*) que el creador insufla en su obra confiriéndole la cualidad de ser viviente.⁹ Creado varón y mujer, según el Pentateuco, los humanos reciben también el mandato divino de reproducirse. El pueblo que nace de Abrahán debe llegar a ser tan numeroso como las arenas del desierto y las estrellas del cielo. En ese marco sus miembros viven la sexualidad como una dimensión, a la vez, positiva y lúdica,¹⁰ aunque no exenta de límites.¹¹ Así, para la cultura israelita, lo corporal y lo sexual no son pesos que deban cargarse ni aspectos conflictivos que dividan al hombre. Tampoco hay necesidad de negarlos, renunciar a ellos o amputarlos para estar en comunión con el Señor de Israel.¹² Los hombres han sido hechos a imagen y semejanza del creador y, en consecuencia son seres que, a priori, reflejan su bondad en todos los niveles.

Este aspecto es relevante a la hora de analizar la sexualidad porque, como queda dicho, a partir del segundo siglo el cristianismo afianzado y consolidado en el ámbito del imperio romano se aparta gradualmente de aquella visión y valoración semita de lo corporal para adoptar un modelo antropológico vecino al griego o romano. Sin embargo, los *cristianismos* —siguiendo la oportuna expresión de Walter Bauer— que subsisten fuera de los límites del imperio romano, sobre todo en el oriente y algunas partes de África centro-oriental (“*cuerno de África*”), conservan los trazos principales de la visión semita aunque en la práctica no tengan ya incidencia a largo plazo en el desarrollo general del movimiento.

1.2 El cuerpo y la carne en la civilización grecorromana

No es correcto generalizar una simplificación habitual que pretende que la cultura griega —y por arrastre la romana cuyo modelo cosmológico y antropológico poco agrega al helénico— define el cuerpo como principio de decadencia. Esto tiene un trasfondo verdadero, pero las cosas son más complejas y, en cierto modo, más ricas conformando un universo cultural que es necesario considerar muy brevemente.

Por un lado, en el período clásico de la filosofía griega, coexisten dos sensibilidades diferentes: un pensamiento más abstracto y formal que va desde los presocráticos a Platón y Aristóteles, con una corriente menos ilustrada o académica que se expresa sobre todo en la literatura y los mitos.¹³ Por otro lado, si bien el pensamiento filosófico de los clásicos, especialmente en Platón,¹⁴ tiende a la desvalorización de lo somático, en los estratos periféricos o marginales de los pueblos que componen la heterogénea sociedad de los últimos siglos prerromanos, la visión dicotómica constituye, más que nada, una especie de gravamen cultural que no parece inhibir la sexualidad y lo somático como valores prácticos.¹⁵

De todos modos, algunos siglos más tarde, es decir, en la época que el cristianismo deja de ser una corriente integrada al conjunto plural de movimientos israelitas, desde dentro del propio pueblo, y se afirma como fenómeno religioso, doctrinal e institucional —primero alternativo y luego gradualmente diferenciado— el pensamiento grecorromano atraviesa una etapa en que predomina la sensibilidad platónica, exacerbada por el helenismo alejandrino y el gnosticismo. Éstas corrientes conciben el cuerpo como una cárcel del alma y contraponen

el pensamiento racional, vía de acceso al mundo ideal, a las pasiones carnales que la obscurecen y encadenan.

Así pues, como consecuencia del contexto cultural helenístico de origen, los cristianos que provienen de la gentilidad arrastran una visión y valoración de la vida basada en la dicotomía del modelo dual. En el fundamento de sus presupuestos antropológicos cuerpo y alma constituyen antinomias. Además, como ya se dijo, la mutación cuantitativa en la composición cultural y étnica de la mayoría de los miembros del movimiento cristiano trae nuevas lecturas del texto sagrado y comporta un vaciamiento concomitante de las categorías antropológicas que subyacen a la base lingüística semita.¹⁶

Este proceso tendrá rápidas y profundas repercusiones en el terreno de la sexualidad. Probablemente sea una de las causas principales del abandono por parte del cristianismo del segundo siglo de aquella visión semita presumible en Jesús de Nazaret y sus discípulos directos.

Por último, en el cambio de valoración y actitud práctica frente a la vida sexual, sin quitarle peso a la nueva sensibilidad cultural, existe otro factor, anterior desde el punto de vista cronológico, que, en principio, no ha sido suficientemente subrayado: La percepción del tiempo presente, en las primeras décadas que siguen a la muerte de Jesús, por parte de sus seguidores. En efecto, el presente es imaginado y vivido, como una etapa breve y provisoria, preludio inminente de un cambio cósmico cualitativo en la historia de Israel y del mundo.¹⁷ Esta óptica, propia y exclusiva del paleo-cristianismo¹⁸ debe considerarse como una de las causas principales —aún si se trata de una consecuencia indirecta y accidental— de la actitud de renuncia en relación con la vida sexual presumible en algunos sectores del movimiento cristiano primitivo.

De todos modos, antes de centrar el análisis en la comunidad de los continuadores inmediatos de Jesús, es necesario ver si el maestro se pronunció sobre el punto y, si así fuese, en qué términos. También es indispensable no perder de vista que en el momento que se redactan los documentos relativos a Jesús, el movimiento de las comunidades cristianas, pasa por la fase aludida de transición lingüística, étnica, doctrinal e institucional. No es posible divorciar el texto recibido como canónico sobre las palabras, gestos y hechos del maestro —algo tardío en relación a la vida del personaje— de la problemática de los destinatarios, a la que se busca responder con la redacción de los llamados evangelios.¹⁹

1.3 Jesús de Nazaret y la sexualidad

1.3.1 El alcance de las fuentes

Para aquellos lectores que no estén familiarizados con la investigación bíblica es necesario aclarar, antes de entrar en nuevas consideraciones, que, desde el punto de vista documental, los evangelios se encuentran a mitad de camino entre las palabras de Jesús y los problemas de los destinatarios del texto que, en realidad, viven por lo menos entre treinta y cinco y sesenta años después de su muerte, es decir, cuando la esperanza principal de las dos primeras generaciones —que es la vuelta inmediata del maestro con *poder*— comienza a desvanecerse.²⁰ El límite temporal aludido no es irrelevante porque los años transcurridos, además de largos, son ricos en acontecimientos políticos que envuelven a los israelitas en su relación con el imperio.

Roma comienza las persecuciones contra los judíos mesianistas, primero en tiempos de Claudio²¹ y luego bajo Nerón.²² Pocos años después, durante el reinado de Vespasiano, Tito, su hijo y futuro sucesor, arrasa Jerusalén.²³ El vencedor, siguiendo la costumbre militar romana, esclaviza y lleva encadenados a la capital, como trofeos de guerra, la mayor parte de sus dirigentes.²⁴ Además, saquea los tesoros y también destruye los templos israelitas.²⁵ Se inaugura, así, una era de hostilidad frente a los movimientos que cuestionan la condición divina del sumo pontífice romano, es decir, el emperador.²⁶

Ninguno de estos elementos puede soslayarse cuando se trata de interpretar algún aspecto fundacional de la(s) doctrina(s) cristiana(s), nacida(s) con la predicación de Jesús de Nazaret. La sexualidad, como se verá, está lejos de ser una excepción a dicha regla.

1.3.2 Evangelios y doctrinas

La iglesia católica con frecuencia enfatiza su papel de receptora de la doctrina de Jesús —que para ella es *Palabra de Dios*— y continuadora del propio maestro, a quien proclama como revelación última y definitiva del misterio divino.²⁷ Quiere decir que la valoración que haga Jesús de la sexualidad debería ser el modelo absoluto para dicha iglesia. Ahora bien, el testimonio que llegó de la figura histórica de Jesús, a través de los evangelios, no contiene una doctrina explícita sobre la sexualidad. Más bien hay una serie de alusiones, en general circunstanciales, vinculadas a problemas de interpretación legal sobre el divorcio y el adulterio.²⁸

En comparación con otros núcleos temáticos, como la tensión entre el espíritu de las normas y su sólo cumplimiento exterior, el reino (reinado) de los cielos,²⁹ el servicio a los semejantes, el amor al prójimo incluyendo los enemigos, la preferencia por los más desvalidos y marginales o la exigencia de una fraternidad sin exclusiones, etc. etc., la sexualidad no aparece en la predicación de Jesús como un eje temático mayor.³⁰

Este dato debe ser tenido en cuenta porque indica que, tanto para el maestro galileo, como para sus discípulos directos, lo sexual no parece constituir un problema en sí mismo. Más bien, es lo que hoy se llamaría una función humana que está en orden de los medios. Todo israelita de la época considera que la vida sexual tiene un valor positivo, en alguna medida, instrumental.

Mediante un análisis centrado en los textos de los evangelios que aluden a la sexualidad, no es posible afirmar con certeza que Jesús pregone el desprecio a lo sexual o su represión, ni que predique una doctrina sexual positiva, gozosa o expansiva.³¹ Honestidad intelectual obliga: *stricto sensu* no hay datos directos sobre este punto.³²

Será, más bien, la posteridad, en especial desde el segundo siglo —cuando se consuma el predominio de los cristianos de origen gentil— quien resalte la abstinencia sexual como valor absoluto. Se inaugura entonces una corriente que está a la base de cierto desprecio por la sexualidad. Esta visión luego es retroproyectada o presupuesta en el maestro y fundamentada en afirmaciones que los evangelistas le atribuyen pero que sus intérpretes, posteriores, sacan del contexto semita tanto de la vida de Jesús como de la de sus cronistas.

En suma, si se analizan los textos evangélicos relativos al valor de la sexualidad según Jesús, sólo se encuentran elementos subsidiarios que no permiten extraer conclusiones consistentes o definitivas. Más bien las fuentes orientan a un modo mediatizado de proceder

en términos de metodología analítica. Es aquello que la sociología define como “indicadores indirectos”.

Por último, es necesario reconocer que, a partir de este tipo de bases, no resulta fácil determinar posiciones taxativas. Tampoco sería legítimo hacerlo. En contrapartida, sí es posible descartar ciertas interpretaciones que la posteridad eclesiástica ha subrayado como absolutos doctrinales pero que, más allá de un valor normativo propio, no deberían presentarse como una enseñanza cuyo origen se basa estrictamente en las palabras de Jesús o en su presumible sentido contextual. Es necesario, pues, observar con detención algunos de esos indicadores para ver en qué dirección apuntan.

1.3.3 Silencios elocuentes

1.3.3.1 El episodio de las tentaciones

El contenido de este pasaje tiene importancia porque establece los principales ejes de valor en la conducta de Jesús.

Según a los evangelistas, antes de salir a predicar, Jesús se prepara en el desierto durante cuarenta días para la misión profética de revelar la voluntad del Señor de Israel. Va a hablar y enseñar en su nombre. En esa perspectiva las *tentaciones* serían desviaciones con relación a los aspectos centrales de la misión que se simboliza mediante la figura de la llegada, o irrupción, del *reino de los cielos*. De acuerdo a la interpretación corriente, el riesgo de desviación descrito en las tentaciones atañe no sólo al maestro sino, por extensión, a los discípulos a quienes se destina el texto.

Llama la atención que en el episodio de marras no aparece nada vinculado con la sexualidad. Dicho de otro modo, no se pone de relieve ningún tipo de *tentación carnal*, a pesar de ser resaltado otro aspecto plenamente corporal como el hambre. Esto no quiere decir que la vida sexual sea un asunto sin importancia para Jesús o para los evangelistas. Más bien se sigue, por contraste, que para Jesús o para quienes transmiten los ejes que consideran centrales de su mensaje, la sexualidad no constituye, a priori, un núcleo problemático relevante, es decir, pasible de proyectar interferencias incompatibles con el desarrollo de la misión.

1.3.3.2 La mujer adúltera

El pasaje es conocido. Los doctores de la ley presentan a Jesús una mujer encontrada en flagrante delito de adulterio.³³ La ley israelita para estos casos es terminante, exige que sea apedreada. Lo instan, entonces, a que ordene la lapidación. Él, sin embargo, permanece en silencio y finalmente propone que los que estén libres de culpa arrojen la primera piedra. Como es sabido los acusadores se van retirando y cuando se queda a solas con la mujer, no le pide cuentas. No le pregunta qué pasó, con quién, ni por qué. Sólo le dice: “¿dónde están los que te acusaban?”³⁴

El silencio de Jesús contrasta en dos sentidos: Primeramente frente al énfasis y radicalismo con que él mismo reacciona frente a otros "pecados" o "pecadores" como los mercaderes del templo, los fariseos y su ritualismo, el egoísmo, la codicia, la avaricia, la sed de glorias, honores o riquezas, etc., etc. En este caso no hay nada parecido.

En segundo lugar su reacción frente al maximalismo legalista de los *doctores de la Ley*. La conducta externa, incluso en un caso de adulterio, no es la variable principal. Tampoco el sexo es un absoluto. Aquí, una vez más, predomina la visión semita de espontaneidad y naturalidad frente al fenómeno biológico, obviamente, sin dejar de considerar inadecuada la conducta adúltera.

1.3.4 Entre palabras y gestos

Como se ha dicho más arriba, en punto a la sexualidad hay que guiarse por indicadores indirectos. Se podría aducir que muchos de ellos van orientados en el mismo sentido. Sin embargo, analizarlos *in extenso* excedería los límites e intenciones de este artículo. Como se supone que las palabras y gestos de Jesús, rescatados por los evangelios, deben constituir el patrón medida de la conducta eclesiástica, alcance con mencionar algunos ejes para encuadrar el debate.

1.3.4.1 La raíz de la violencia: los sentimientos del corazón

Una diferencia marcada entre el judaísmo normativo y el discurso de Jesús está en el balance que hace este último entre precepto y rectitud interior.³⁵ Esto también se aplica a la vida sexual. Su modelo no se centra en la conducta externa, pero la incluye. En efecto, los pasajes que contienen palabras de Jesús sobre aspectos que hoy se relacionan con la sexualidad, quedan circunscritos a comentarios sobre el adulterio y el divorcio. A su vez, dichas afirmaciones se encuentran en medio de toda una serie de juicios sobre el alcance de las principales normas atribuidas a Moisés. Este es el primer elemento en orden a la jerarquía o centralidad del problema sexual en sí mismo considerado.

Para los *maestros de la Ley* se trata de fenómenos o conductas relativas al mandato legal y al alcance de su interpretación como regla obligatoria de conducta. En contrapartida, para Jesús, adulterio y divorcio son la consecuencia externa de un problema más profundo, a saber, la rectitud o el desvío del corazón. Si la gravedad del homicidio es equivalente a la ira contra un semejante, aún si ésta no se materializa en agresión física, el adulterio se equipara al deseo interior de poseer la mujer ajena, aún si este deseo no se consuma en actos.

Además, la venganza —prevista como reparación o límite del daño para satisfacción— en la ley del Talión, debe ser substituida por las actitudes interiores de solidaridad y perdón. Y así sucesivamente. La primacía no está en los actos exteriores, o en las normas que los regulan, sino en la rectitud interna.

1.3.4.2 La sexualidad en el caso concreto: repudio y divorcio como formas de adulterio

Este es un tema controvertido. Marcos y Lucas, es decir, dos de los tres evangelios que se conocen como sinópticos,³⁶ presentan un Jesús contrario a cualquier hipótesis de repudio.³⁷ En el otro, Mateo, aparece una excepción a la regla común, para el caso de fornicación. Más allá de una discusión casuística —justamente el tipo de perspectiva que Jesús rechaza— hay que subrayar que el acento permanece siempre en el valor interior. Jesús llega a decir que es por la dureza de corazón de las personas que fue legalmente permitido el repudio. Nuevamente la clave exegética para evaluar lo que es recto o lo desviado no está ni en los actos ni en las normas, sino en las intenciones. Hay que escrutar el corazón como sede de sentimientos y emociones rectas o desviadas.

Se trata de una postura muy diferente a la tendencia exegética legalista que predomina en Israel hacia fines del período del segundo templo, es decir, la hermenéutica del judaísmo rabínico y sus variantes.³⁸ Jesús, quizás por sus orígenes galileos, se ubica en línea de continuidad con la tradición profética del reino del norte en los siglos anteriores y contemporáneos al exilio.³⁹ El foco no es lo que la ley permite o prohíbe sino el sentido profundo que está por debajo de la norma como fundamento interior.

1.3.4.3 La relación de Jesús con las mujeres

Otro de los indicadores indirectos, que apuntan hacia una visión positiva de la sexualidad, es la libertad de trato y el sentido igualitario, poco común para la época, que Jesús practica en la convivencia con las mujeres de su sociedad. Esta actitud denota una concepción equitativa y espontánea de la relación mujer-hombre.

Sería demasiado largo analizar los pasajes evangélicos que describen este fenómeno. Baste decir que constituye una tendencia invariable que muestra una conducta inédita en la sociedad de su tiempo. A modo de marco, y a vuelo de pájaro, se apuntan algunos de los principales ejemplos:

Acepta mujeres entre sus discípulos itinerantes. Este hecho, que hoy no llama la atención, es excepcional en la sociedad israelita de comienzos de la era actual.⁴⁰ Se deja ungir y besar los pies públicamente por una prostituta, a quien *perdona los pecados* en el contexto de un almuerzo en casa de un jefe fariseo. Admite y alaba este homenaje “porque ella *amó mucho*”.⁴¹

Cura de su enfermedad a una encorvada —un sábado— y la define públicamente como *hija de Abrahán*, denominación que el judaísmo reservaba en exclusividad a los varones.⁴²

Declara que las prostitutas —junto con los publicanos— precederán a los sumos sacerdotes y a los ancianos,⁴³ y los *príncipes* del consejo del templo,⁴⁴ en la jerarquía del *reino de Dios*.⁴⁵

Dialoga con una mujer de Samaria, a quien pide agua sentándose a conversar con ella, pese a la prohibición de hablar a los samaritanos que alcanza a los judíos piadosos y pese, también, a su condición de adúltera pues en el diálogo Jesús le manifiesta que sabe que, después de haber tenido cinco maridos, vive en concubinato con otro hombre.⁴⁶

Exalta a la viuda pobre como ejemplo de rectitud y piedad frente a los ricos prohombres de la sociedad, que estaban haciendo fuertes donaciones en el mismo lugar y a quienes asimila a los escribas que *devoran las casas de las viudas*.⁴⁷

En fin, viudas, pobres, enfermas, prostitutas, extranjeras, concubinas y marginadas. Este tipo de mujeres, que la sociedad patriarcal considera una especie de sobrante impuro, indeseable y molesto, aparece en los evangelios como interlocutor. Mujeres con quienes Jesús, tenido por maestro en amplios sectores del pueblo, y respetado en cuanto tal, interactúa sin establecer distancias jerárquicas sino de igual a igual, integrándolas incluso al círculo de sus discípulos.

La afirmación sobre las prostitutas, que precederán a los jefes del pueblo en el *reino de los cielos*, en el contexto de las reglas y jerarquías socio-religiosas de su tiempo, no sólo es

impertinente, sino absolutamente escandalosa. Muestra, no obstante, que en la visión de Jesús la conducta de las prostitutas es juzgada como una consecuencia. El pecado de fondo no está en el plano de lo sexual sino el apartamiento del espíritu y sentido de la Alianza, en especial, por parte de los responsables de orientar al pueblo.

Sumados todos estos indicadores indirectos, aparece una doctrina que hoy se describiría como desprejuiciada, al límite de la transgresión y reflejo de una actitud singularmente libre en relación al alcance de la conducta sexual como medidor de perfección humana o religiosa.

1.3.4.4 Los que se vuelven como eunucos

Se ha dejado para el final un pasaje que es permanentemente citado a la hora de fundamentar la superioridad de la abstinencia sexual en relación al matrimonio pero que, como se verá, parece constituir la absolutización de una afirmación coyuntural. Se trata de la alusión a los que se comportan como eunucos *por el reino (reinado) de los cielos* que aparece a continuación de otro comentario de Jesús sobre el adulterio. El texto dice así:

“Se le acercaron unos fariseos probándolo y diciendo: "¿Puede alguien repudiar a su mujer por cualquier motivo?" Él, respondiendo, les dijo ¿No leyeron, quizás, que el que los creó desde un principio *los hizo varón y hembra* y que dijo: *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y los dos se volverán una sola carne?* De manera que ya no son dos sino una sola carne. Entonces lo que Dios unió no lo separe el hombre."

Le dicen: "Entonces ¿por qué Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiar?" Él les dice: "porque Moisés por causa de la dureza de corazón de ustedes les permitió repudiar a sus mujeres. Pero desde el principio no fue así. Por eso yo les digo que el que repudie a su mujer, salvo en caso de fornicación, y se case con otra, adultera, y el que se case con la repudiada, adultera".

Los discípulos le dicen: "Si esa es la condición del hombre respecto de su mujer, más vale no casarse". Él les dice: "No todos entienden esta palabra sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así desde el seno de su madre y hay eunucos que fueron hechos por obra de los hombres y hay eunucos que a sí mismos se hicieron como eunucos por el *reino (reinado) de los cielos*. El que sea capaz de entender, entienda".⁴⁸

En primer lugar, el foco de la pregunta de los discípulos es, precisamente, la condición para participar del *reino de los cielos*, imagen que en ese momento y contexto no necesariamente alude a la *vida eterna* en la ultratumba, es decir, a una hipotética vida particular después de la muerte, ni a una experiencia mística actual, subjetiva e invisible, sino a la coparticipación en el reino histórico de Israel que ellos esperan que sea restaurado a la brevedad.

La discusión gira en torno a si vale la pena casarse tomando en cuenta el rigor, hoy se diría maximalista, de la posición de Jesús; considerando, además, que cuando Jesús vuelva, sólo participarán de su *reinado*⁴⁹ aquellos que hayan mantenido la fidelidad a las exigencias del maestro, tanto en lo externo como en lo interno.

Dicho de otra forma y sin perder el foco en lo que parece ser la preocupación central de los interlocutores: entonces, si para participar del reino restaurado (histórico) no se podrá

repudiar a la mujer por razones menores o casarse con mujeres repudiadas, divorciadas, más vale no correr el riesgo de casarse.

El segundo elemento que se debe subrayar es que la sentencia sobre los eunucos sólo aparece en el evangelio de Mateo. El dato no es insignificante. El texto de Mateo se dirige a una comunidad judeocristiana que, muy probablemente, esté enfrentada a los grupos de origen gentil precisamente porque éstos no sienten la ley israelita como una obligación vinculante y han inducido a otros a abandonar algunas normas ancestrales de Israel.⁵⁰ En especial la *Ley*, que no pasará ni en una coma o tilde, incluyendo la enajenación de la tierra de los ancestros y el abandono de la obligación de procrear.⁵¹ En esta perspectiva, no darle hijos al pueblo de la Alianza, constituye un apartamiento grave de la *Ley*.

El texto, al poner en boca de Jesús una afirmación que justifica a los que actúan *como eunucos*, es decir, no procrean, al mismo tiempo relativiza el alcance y la oportunidad de la obligación legal y ofrece un argumento para mitigar el conflicto. En todo caso, visto desde esta óptica, hay que subrayar que el autor no necesariamente presenta la conducta de abstención al casamiento como una forma de vida permanente,⁵² que en adelante deberá practicarse "para llegar al cielo", sino más bien como alegato en justificación de aquellos grupos que no consideran oportuno casarse y procrear en esas circunstancias de espera de algo inminente —porque suponen que en breve sobrevendrá un cambio radical en las condiciones de la vida histórica— por la vuelta del maestro que ha sido resucitado.

Se sabe, además, que Mateo, de los tres evangelios *sinópticos*,⁵³ es el que más glosa los materiales en que basa su obra.⁵⁴ Si bien no se excluye que este comentario provenga de una tradición oral de dichos atribuidos a Jesús por una cadena de testigos, tampoco se puede descartar que la forma en que Mateo presenta el pasaje se ajuste a una coyuntura bastante diferente en comparación con la circunstancia que pudo haber motivado una sentencia semejante en su contexto original y en lengua aramea.

La tradición eclesiástica ha absolutizado como exigencia permanente esta conducta que en un contexto cultural semítico, parece tener más sentido lógico en tanto forma provisoria. En el ámbito de la polémica sobre el alcance del adulterio, las causales legítimas de repudio a las esposas y las condiciones de participación en un *reinado* que debe irrumpir de un momento a otro, la abstinencia simbolizada por la imagen de los eunucos, no parece constituir una condición vitalicia. El texto puede estar aludiendo a la polémica sobre el abandono de la procreación como mandato ancestral, de quienes esperan la vuelta inminente de Jesús y el juicio a las naciones que, al suprimir la muerte física, hará innecesaria la multiplicación de la descendencia de Abrahán.

Por último, la desvalorización de lo sexual o su sublimación angélica, tantas veces predicada por algunos voceros de la iglesia católica, nace de una *interpretación* de las palabras que el evangelista Mateo recoge de Jesús y no, necesariamente de una sentencia literal del maestro. Esto no quiere decir que como *interpretación* no sea aceptable, y aun vinculante, para quienes la asumen como norma. Más bien significa que no es excluyente.

Dicho sea de paso, la minusvaloración *angelofílica*, si se permite el neologismo,⁵⁵ de la vida sexual —extraña por completo al mundo semita que proclama su valor intrínseco— o la represión de la misma por quienes consideran este campo como una especie de terreno minado por el pecado, no es ajena a la conducta pedófila. Ésta, más bien, puede ser una expresión torcida y tortuosa de aquellas, al mismo título que las demás desviaciones sexuales.

A lo que sí es ajena, tanto la pedofilia como los otros desvíos, es a los códigos tradicionales de la cultura en la que Jesús nació, vivió y predicó y, ni que hablar, a la ética cristiana que de él deriva.

1.3.4.5 La figura de Jesús y el valor de la sexualidad

Como ya se ha dicho, el cristianismo fundamenta su doctrina moral, de un modo general en la biblia y de un modo específico en el testimonio sobre Jesús y sus discípulos que se encuentra en los libros del llamado *nuevo testamento*.⁵⁶ En lo que se refiere a la figura de Jesús, la prédica recogida por los evangelistas no contiene nada que contradiga expresamente la concepción antropológica propia del modelo cultural semita.

Por otro lado, a diferencia de otros puntos en los que las palabras del maestro denuncian una toma de posición contraria a las doctrinas de su época (el alcance del sábado, la punición de la mujer adúltera, y las tantas otras cuestiones en que, aludiendo a Moisés, lo contradice: "a ustedes se les dijo... pero yo les digo", etc.) lo que atañe a la sexualidad no apunta, ni a un desprecio por lo corporal, ni a una negación de su bondad o *santidad* intrínsecas.⁵⁷ Al contrario, los indicadores disponibles orientan en una dirección de plena compatibilidad con los valores tradicionales de su pueblo.

En conclusión, las iglesias no deberían invocar las palabras atribuidas a Jesús para proclamar o subrayar una minusvaloración de la vida sexual.

1.4 Un cristianismo a mitad de camino: Consecuencias de vivir un tiempo provisorio

Aunque esta reflexión parezca llevar el discurso demasiado lejos del objetivo artículo, es indispensable centrarse brevemente en el momento crucial donde se dividen las aguas y el cristianismo pasa a ser un fenómeno religioso diferenciado institucional y doctrinalmente de Israel. ¿Por qué? Porque la iglesia católica, después del Concilio Vaticano II, promovió un proceso de revisión de muchas de sus perspectivas doctrinales y hasta paradigmas teológicos, distinguiendo lo que debe considerarse esencial —en la jerga teológica: *revelado*— de lo que es sólo un ropaje o modo de presentación adaptado a cada período histórico y a cada realidad cultural.⁵⁸

Esta visión alienta todavía hoy una *vuelta a las fuentes*, es decir, la biblia cristiana,⁵⁹ en la que busca el significado de las actitudes, gestos y palabras de las figuras históricas (profetas, sabios, cronistas, etc.) y muy especialmente de Jesús, tomando en cuenta el contexto histórico y la perspectiva de sentido que cada uno de los protagonistas atribuye a su discurso. Por eso es fundamental ampliar lo más posible *el contexto de producción de sentido* que no aparece expresamente sino, más bien, subyace como un soporte lógico, implícito, detrás de muchos textos del *nuevo testamento*. Dicho de otro modo, aquello que por ser un supuesto común a protagonistas y destinatarios, los autores no consideran necesario aclarar o explicitar. En el caso de la sexualidad es todavía más relevante, precisamente porque la perspectiva de sentido y valor de los escritos del *nuevo testamento* va a sufrir una mutación en el correr del siglo segundo por la substitución del modelo semita, bíblico, por el modelo helenístico, y lo que es más grave, sin cambiarse el idioma (griego bíblico) en que nos fue transmitido el texto. Las mismas palabras y términos, son vaciados de su significado original —que deriva de los códigos de la interpretación semítica— revistiéndose de claves semánticas originadas en otros modelos cosmológicos y de valor.

En resumen, para que la sexualidad como dimensión antropológica recupere las claves de valor de Jesús, ubicándose en sintonía con la visión del maestro y sus discípulos directos, es indispensable restablecer los ámbitos de sentido contextual que rescaten lo peculiar de su visión y descarten, en la medida de lo posible, aquellos elementos accesorios que derivan del cambio de horizonte semántico y de modelo antropológico.

1.4.1 La espera del retorno inminente

Todo indica que el problema principal subyacente al malentendido que rodea, entre otros varios temas, el valor de la sexualidad para Jesús y sus discípulos, se relaciona con el marco de sentido en que fueron elaborados los textos. Las afirmaciones sobre la sexualidad o el matrimonio⁶⁰ y las conductas que se recomiendan o se juzgan impropias, no parecen provenir de un movimiento que quiera establecer normas y doctrinas con valor para todos los tiempos. Al contrario, se trata más bien de pautas de comportamiento circunstanciales, ajustadas a la coyuntura provisoria que, ellos imaginan, vive el pueblo de la Alianza en el corto período que media entre la muerte y resurrección del maestro y la restauración de su reinado como Ungido.⁶¹ Esta restauración debe suceder de un momento a otro y traerá como consecuencia un cambio radical en la historia del pueblo y en las condiciones de vida de los individuos.

En efecto, durante las tres o cuatro décadas inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús⁶² el movimiento de sus discípulos —o por lo menos una parte muy significativa del mismo— esperó un rápido retorno del maestro que, resucitado y lleno de poder, operaría un juicio *a las naciones*.⁶³ Este dato es muy importante para evaluar el proceso de abandono momentáneo de los valores ancestrales, en especial los relativos a la sexualidad.

Los primeros integrantes del movimiento de Jesús perciben el tiempo presente como un período, breve e inconsistente, llamado a cancelarse definitivamente mediante la vuelta inminente del maestro⁶⁴. En este marco imaginario se plantean por lo menos dos problemas básicos en relación a las costumbres y comportamientos esperados de parte en un *buen israelita*. La obligación de dar numerosa descendencia al pueblo de Abrahán y la conservación de la propiedad familiar raíz —la tierra— como medio para garantizar la permanencia de los *nombres*⁶⁵ en el colectivo de la Alianza. Los discípulos inmediatos de Jesús dejan de lado estas prioridades.

1.4.2 La conducta sexual durante el tiempo de la espera

Quienes conocen bien la cultura y la mentalidad semíticas —que permanecen inalteradas durante el período de fines del *segundo templo* de Jerusalén⁶⁶— pueden evaluar hasta qué punto este cambio de conducta exige una razón de fondo, una variable principal, que explique la mudanza aberrante de comportamiento. Lo más lógico es que se trate de un abandono momentáneo motivado por una razón superior⁶⁷. Esto significa que la decisión de no casarse, no trabajar la tierra, y hasta enajenarla, tiene más sentido si se trata de un comportamiento pensado como provisoria. Ello no implica, *ipso facto*, un cambio de los valores culturales en lo que se refiere a la procreación y a la propiedad raíz. En ambos casos se trata de ejes básicos, esenciales a la identidad nacional y a la tradición religioso-cultural israelita. Si son abruptamente abandonados no es porque pasen a ser despreciables en cuanto tales. Es más sensato pensar que son dejados en suspenso por alguna razón mayor como lo es la espera de una radical transformación de la vida social e histórica que a la postre no llegó.⁶⁸

La decisión tiene su lógica. No se debe olvidar que en este período inicial, caracterizado por un contexto cultural y político indiferenciado,⁶⁹ el movimiento de discípulos de Jesús se desarrolla y crece como una corriente de israelitas que busca, a su manera, los mismos objetivos que el resto de Israel, incluyendo tanto al judaísmo de Jerusalén, como a los movimientos samaritanos, galileos y de la diáspora.⁷⁰ Dicho de otro modo, por lo menos en las décadas de treinta a cincuenta⁷¹, la comunidad todavía se define y auto-percibe como un grupo más dentro y no fuera del pueblo de Israel. Su peculiaridad –como la de los fariseos consiste en traducir a la práctica toda la historia del pueblo en términos normativos– es proclamar que habrá una vuelta inminente de su maestro, ahora gloriosa (léase *con poder*), que operará la restauración de la vida nacional y un cambio radical en las condiciones históricas de vida. Cuando se produzca la vuelta de Jesús, que ha resucitado, quedará patente que él, un hombre de linaje davídico y condición real, es el *ungido*,⁷² o sea, el legítimo aspirante al trono de Israel⁷³ y luz del resto de *las naciones*.⁷⁴

Esta visión no sólo comprende a los discípulos directos de Jesús sino también a los primeros continuadores de aquellos y a los propios israelitas que viven en la diáspora y se suman a ellos convergiendo en Jerusalén y permaneciendo allí, precariamente,⁷⁵ a la espera del inminente retorno del maestro *en su gloria*.⁷⁶ Son estos últimos los que, expulsados por la aristocracia sacerdotal de Jerusalén tras la ejecución de Esteban, su líder, pasarán a ser llamados —desde fuera de filas— *christianós* lo que significa, en boca de quienes así los rotulan, los mesianistas.⁷⁷

¿Qué sentido tiene casarse y tener hijos cuando en pocas semanas o meses el mundo será transformado en su raíz? Del mismo modo que Jesús resucitó —ha vencido a la muerte— los muertos serán resucitados y los que el día de su vuelta —*mañana o pasado* en el imaginario grupal— se encuentren todavía vivos, serán transformados en personas libres de la muerte.

¿Para qué distraerse en el trabajo de la tierra si en pocos días habrá una tierra nueva transformada en su raíz donde todo producirá hasta la saciedad por obra de *los cielos*?⁷⁸ ¿Qué sentido tiene procrear y conservar el lote de tierras que perpetúa la memoria de tal o cual *nombre* de un hijo de Abrahán si ahora los nombres de todos los justos están definitivamente inscritos en el libro de la vida? Además ya no morirán. Esta perspectiva, que deriva de la combinación de un imaginario colectivo popular con la convicción de que Jesús ha sido resucitado de entre los muertos, que rescató las almas (*nefashōt*) de los justos que aguardaban debajo de la tierra (en el *šē'ōl*) y fue elevado momentáneamente a *los cielos*, para volver a juzgar a sus contemporáneos casi inmediatamente, determina la conducta de, por lo menos, las dos primeras generaciones de discípulos de Jesús. Éstos viven y mueren esperando que en cualquier momento aparezca su maestro sobre las nubes, lleno de poder, los cuerpos de los muertos salgan de sus tumbas y el mundo sea transformado mediante un juicio que separará los fieles de los infieles.⁷⁹

1.4.3 Las mutaciones del modelo

La *parusía* (*inminente*), sin embargo, nunca se produjo. Entre tanto, el movimiento pasa a incorporar adherentes de origen gentil portadores de otros *imaginarios* y valores. La esperanza nacional y colectiva de los discípulos de israelitas de Jesús, de carácter positivo e imaginada como a punto de consumarse en un futuro inminente, comienza a convertirse, irreversiblemente, en una esperanza universal y personal, ya presente y actuante, aunque de forma invisible. Dicho de otro modo, el realismo colectivo semita transmuta en una

experiencia individual, mística, subjetiva y meta-histórica,⁸⁰ que incorpora ciertos elementos de la espiritualidad religiosa pagana, en especial la de iniciación en los *misterios*. Así, lo sexual se transforma en un obstáculo, quizás el principal, para acceder a la comunión o contemplación extática y mística.⁸¹

He allí una primera raíz de desvalorización o minusvaloración de la sexualidad, ajena por completo a la visión israelita que, por fuerza de la historia, comprende a Jesús de Nazaret y sus discípulos directos.

1.5 Pablo de Tarso

Pablo de Tarso ha sido considerado —no sin cierta razón desde el punto de vista de sus lectores posteriores que viven otro contexto histórico— el responsable de introducir la doctrina que desvaloriza lo sexual en el cristianismo.⁸² Por eso todavía hay que detenerse en este fundamento para evaluar si la consistencia general que se le otorga coincide con el pensamiento original del autor.

Los textos paulinos constituyen un doble indicador. Por un lado, reflejan el impacto cultural que el helenismo provoca, incluso, en los judíos de la dispersión —Pablo es un ejemplo característico de esta doble filiación— dejando al descubierto la minusvaloración de lo sexual en el contexto de la sociedad helénica. Por otro, comienza a asomar en el seno del cristianismo naciente una tendencia a considerar la vida sexual, que la biblia hebrea exalta como un bien gozoso y querido por el creador, como una especie de mal menor, tolerado sólo para evitar ser arrastrado por una vorágine de pasiones carnales opuestas, en principio, al plan divino.

1.5.1 La perspectiva imaginaria de Pablo

Se ha insistido hasta el cansancio en la importancia que tiene la perspectiva contextual en el valor doctrinario de los textos del llamado *testamento cristiano*. Pablo describe con toda claridad ese marco imaginario que tanto afectó a las primeras dos generaciones del movimiento israelita de los *mesianistas*, es decir, al cristianismo.

Vale la pena detenerse un instante para ver el ámbito imaginario en que se inscriben muchas afirmaciones que más tarde serán leídas y proclamadas como verdades eternas, desconociendo u olvidando que su alcance está referido a un tiempo concreto y a una coyuntura específica cuyas reglas de interpretación se soportan en los supuestos compartidos implícitamente por el autor y sus lectores.

El imaginario sobre la vuelta inminente de Jesús se encuentra documentado, de modo irrefutable, en un escrito de fines del año 52 o comienzos del 53 que, a su vez, refleja un problema que confunde y angustia a los miembros de origen gentil —o israelita integrado en la cultura y la vida civil grecorromana— del sector de discípulos de Pablo. En una carta suya a la comunidad de Tesalónica Pablo describe, con lujo de detalles, lo que va a suceder en breve plazo con aquellos que han ido muriendo a lo largo de los años de espera que separan la resurrección de Jesús de su vuelta gloriosa. No es irrelevante enfatizar que el autor cree y afirma expresamente que él aún va a estar vivo en el momento de la vuelta del resucitado. El texto dice:

“... pues ellos mismos [se refiere a cristianos de otras ciudades] comentan... cómo ustedes se convirtieron de los ídolos a Dios para... esperar que venga de los cielos su Hijo, a quien

resucitó de entre los muertos, Jesús, que nos salva de la ira que está viniendo. [...] que el Señor los haga crecer [...] y los fortalezca para el advenimiento de nuestro Señor Jesús con todos sus santos. [...] No queremos de ustedes ignorancia, hermanos, sobre los que duermen [se refiere a los muertos] para que no anden tristes como los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y fue despertado, así también Dios, a los que durmieron por este Jesús [parece referirse a los muertos en persecuciones] los llevará consigo. Esto les afirmamos siguiendo una enseñanza del Señor: que nosotros los vivos, los que sobreviviremos hasta la venida del Señor, no vamos a preceder a los que durmieron. Porque él mismo, el Señor, a la orden en [de] la voz de un arcángel, en [dada mediante] la trompeta de Dios, bajará del cielo y los muertos en el Ungido, resurgirán primero; de inmediato nosotros, los que estaremos vivos, los sobrevivientes, seremos elevados con ellos sobre las nubes, hacia el encuentro del Señor en los aires y de ese modo estaremos siempre con el Señor. ... ustedes saben perfectamente que el día del Señor, vendrá como el ladrón en la noche. Cuando [la gente] diga ¡Qué paz! ¡Qué seguridad! entonces, repentinamente les cae encima el exterminio, como los dolores de parto a la embarazada, y no podrán escapar”.⁸³

Pablo, se hace eco de una creencia general, común a todo el movimiento: en poco tiempo habrá un cambio radical en el mundo empírico. El *Ungido* aparecerá súbitamente en el cielo, y los muertos, no se sabe si todos o los que murieron por su fidelidad a Jesús,⁸⁴ saldrán de sus tumbas redivivos. A su vez, los que se encuentren vivos en ese momento —Pablo los llama sobrevivientes y se incluye en dicho grupo— serán transformados en cuerpos espiritualizados como el de Jesús y el de los que resuciten con su vuelta.

Es por causa de ese cambio radical en la condición corporal que todas las cosas son consideradas provisorias o momentáneas y de importancia secundaria. En Pablo esto alcanza muy especialmente la vida matrimonial y la conducta sexual. La conclusión se fortalece cuando se analizan los textos más citados por los comentaristas posteriores como fundamento para la exaltación de la virginidad y la abstinencia sexual.

1.5.2 Casamiento y virginidad

El resto de las alusiones de Pablo a las ventajas o inconvenientes de casarse u optar por la continencia permanece en el contexto de lo que es más o menos adecuado, según su perspectiva, que presupone estar viviendo ese tiempo muy corto que separa el presente de la venida gloriosa de Jesús desde lo alto. En efecto:

“Sobre las cosas que me escribieron, al hombre le conviene no tocar mujer pero, por razón de la impureza, que cada hombre tenga mujer, y cada mujer marido... Se los digo como concesión, no [como] mandato... si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse... Sobre la virginidad no tengo precepto del Señor pero [les] doy el consejo [de alguien] digno de crédito por la misericordia de Dios: me parece bueno, por causa de la necesidad presente, que el hombre se quede como está [sin casarse] ¿Tienes mujer? No busques la separación. ¿No estás unido a mujer? No busques [la unión]... lo que les digo es: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen, porque la apariencia de este mundo pasa... Yo quisiera que estén libres de preocupaciones. El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor”.⁸⁵

Hay dos elementos que muestran que Pablo no busca establecer una doctrina sobre el valor menor o mayor del matrimonio en sí mismo considerado, en relación con la virginidad. Más bien, responde a la preocupación presumible de sus interlocutores: qué hacer durante el tiempo, breve, que transcurre antes del día de la vuelta de Jesús.⁸⁶

En primer lugar el matrimonio —al mismo título que la alegría, el llanto, las compras y las posesiones— son preocupaciones que pueden distraer a sus interlocutores desviándolos del foco de prepararse para un desenlace radical que puede ser triunfal o fatídico a muy corto plazo.⁸⁷ Justamente, en el momento crítico que se produzca un juicio sobre los pueblos, habrá necesidad de estar en guardia, porque el día y la hora son desconocidos pero inminentes. Pablo no quiere que ninguno, por distracciones o preocupaciones propias de la vida cotidiana, corra el peligro de apartarse de la conducta que él considera imprescindible para conservar la capacidad de ser transformados positiva y no negativamente en el momento del gran juicio.

En segundo lugar distingue entre orientación y mandato. No les está ordenando algo que deban respetar imperativamente. Es sabido que Pablo, en general, se siente con autoridad y derecho para prescribir conductas obligatorias. En este caso no. Además lo recalca: Es una opinión propia, no un precepto del Señor.

La opinión de Pablo sobre la superioridad de permanecer sin casarse —y hay que destacar que en ningún momento identifica casamiento con corrupción— es circunstancial y tributaria de otro eje de sentido: concentrar todas las fuerzas en prepararse para un final inminente, inesperado y dramático.

Por último el final de la carta corrobora que la preocupación central de todo su trabajo está ordenada al resultado de la transformación que se producirá.

“Actualmente lo espiritual no está primero sino lo psíquico, después [precederá] lo espiritual. El primer hombre, de la tierra, [es] terreno; el segundo hombre [será] del cielo [se refiere al retorno de Jesús resucitado, tema central en todas sus cartas]. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celeste, así serán los celestes. [...] Les digo esto, hermanos: La carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios: ni la corrupción hereda la incorruptibilidad. Miren, les digo un misterio: No todos moriremos, pero todos seremos transmutados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la última trompeta, porque sonará la trompeta, los muertos resurgirán incorruptibles y nosotros (léase: los vivientes en ese momento) seremos transmutados. En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad. [...] entonces se cumplirá la palabra que está escrita: “La muerte ha sido sepultada en la victoria”.⁸⁸

El imaginario paulino no deja dudas. Los cuerpos serán transformados en materia incorruptible, una materia que ya no estará sujeta a la degradación de la muerte. Ese y no otro es el sentido de la frase: la carne y la sangre no heredarán el reino de los cielos. Aquí sí parece haber una superación irreversible del tiempo histórico. Pero no todos se volverán incorruptibles para participar del reinado de Jesús como *ungido* glorioso. En el momento que eso ocurra sólo algunos quedarán del lado correcto, los otros resucitarán para una condenación definitiva. Entonces ¿Para qué procrear si los que vivieron y los que viven, por distintos caminos, se volverán libres de la muerte? ¿Para qué correr el riesgo de “distrarse” y perder la participación en la inmortalidad del maestro?

Es evidente que en la sensibilidad de Pablo hay una exaltación de la continencia sexual, sin embargo se trata de un consejo propio, relativo a una situación pasajera y que no tiene pretensiones de convertirse en regla de vida a largo plazo. Incluso porque para Pablo, stricto sensu, no existe un "largo plazo". Él no considera la hipótesis de una vida inmanente de larga duración, al menos en los términos histórico-biológicos del presente que conoce.

1.6 A modo de recapitulación

A través de ángulos diferentes se llega a la misma conclusión: la minusvaloración de lo sexual no tiene un sustento firme en los textos fundadores de la doctrina eclesial que, con frecuencia, se aducen como argumento de alcance ontológico.

En el caso de la figura de Jesús aparecen conductas relativas a dimensiones humanas sobre las que el maestro enseñó desde la perspectiva de la antropología semita, que le era propia, y por lo tanto se las presupone como dimensiones positivas, por ser reflejo del creador y Señor de Israel.

En Mateo y Pablo el valor de las afirmaciones hay que situarlo en el contexto de una convicción, esa sí totalizadora, en el sentido que la mayor parte de los que están actuando como seguidores de Jesús y propagadores de su mensaje, estarán vivos el día de su regreso poderoso. Para Pablo, además, el regreso de Jesús vuelve innecesaria la procreación carnal que los maestros de la época pregonan como respuesta de fidelidad a la *Alianza*, para que el *Pueblo* permanezca numeroso como las estrellas del cielo y las arenas del desierto.

La perspectiva de *un tiempo breve y provisorio* es común a las dos o tres primeras generaciones de discípulos. Éstos vivieron y fueron muriendo convencidos que atravesaban un período llamado a tener un vuelco radical, súbito e inminente. Este "modo condicional" alcanza cualquier afirmación sobre el comportamiento sexual, al mismo título que otras orientaciones sobre muchos aspectos legales. El valor de lo sexual en los textos del *nuevo testamento* no debería ser interpretado fuera de este contexto.

Hay que reconocer, además, que la incorporación de discípulos de origen gentil a un movimiento que en un primer momento es entendido por propios y ajenos como *Pueblo de Israel* pero que gradualmente se convierte en un fenómeno religioso, doctrinal e institucional, diferenciado, provoca en el mediano plazo, un cambio irreversible en la valoración de la vida sexual. En esa amalgama de tradiciones y matrices de decodificación cosmológica y axiológica diferentes y, ciertamente, contrapuestas, finalmente prevalece la estructura dual de base griega.

En todo caso, aún en la nueva perspectiva dual que reduce la estructura antropológica a sólo dos elementos, cuerpo y alma,⁸⁹ el cristianismo primitivo tiene que luchar para dejar a resguardo el valor íntegro del ser humano como criatura corpóreo espiritual. La polémica con el gnosticismo o la corriente doceta, que niegan la corporalidad de Jesús, como la exclusión de quienes pretenden renegar del pasado israelita muestra que la adopción de la cultura griega no se procesa enteramente en desmedro de los ejes de comprensión tradicionales relativos al hombre. En ese contexto tampoco es del todo claro que, aún en los escritos más tardíos del *nuevo testamento*, la abstinencia sexual sea una doctrina de valor absoluto, proclamada en relación a otro valor relativo, subordinado o inferior en cuanto tal.

Por último, y para evitar malos entendidos sobre puntos muy caros y sensibles a la jerarquía eclesiástica, la recuperación de la visión antropológica semita de la sexualidad, como estructura básica de sentido del mensaje de Jesús sobre el punto, no presupone, de oficio, un abandono o desprecio, ni de la virginidad religiosamente consagrada, ni del celibato libremente asumido como estado de vida. Ambos fenómenos proceden de aquella compleja transformación doctrinal que se procesó a lo largo de los dos primeros siglos. El trabajo teórico de los sociólogos, historiadores, teólogos, psicólogos, etc. deberá centrarse en la identificación de los valores antropológicos específicos de estas opciones, situadas ahora en un marco compatible con las categorías culturales y axiológicas de la sociedad y el pueblo en los que Jesús nació vivió y predicó. Esto ayudará, también, a la identificación y depuración de motivos espurios que, a la postre, terminan manifestándose como desviaciones criminales.

2 Sexualidad y conductas desviadas en la iglesia contemporánea

Corresponde aquí un pedido de excusas a aquellos lectores que no se interesan en las escrituras cristianas por la extensión del capítulo precedente. No obstante, resulta oportuno establecer que el análisis es mucho más corto y sintético de lo que exigiría un estudio medianamente detallado del fundamento bíblico —y por ende doctrinario— sobre el valor de la sexualidad para Jesús y el cristianismo primitivo, es decir, de las bases complejas en las que la iglesia católica debe cimentar la raíz de su posición moral. Es posible que los lectores se pregunten a esta altura, qué tiene que ver el capítulo precedente con el problema de la pedofilia en nuestro tiempo. Dicho de otro modo ¿es necesario ir tan lejos para explicar un desvío moral que se relaciona con desórdenes psicológicos y patológicos propios de la época actual? ¿No se trata, acaso, de un problema contemporáneo o reciente que no parece verificarse en los tiempos antiguos y, menos aún, en el período fundacional?

Ante estas cuestiones es pertinente aclarar que el tema, desgraciadamente, reviste mayor complejidad.⁹⁰ En el período fundacional y probablemente durante los primeros siglos, este tipo de desviación no aparece en los textos relativos a las comunidades cristianas, por lo menos hasta donde los mismos permiten observar. Pero el recurso a los primeros tiempos no pretende rastrear el fenómeno en el pasado remoto sino proveer datos sobre las claves antropológicas que concurren a explicarlo en el presente. El objetivo de ese análisis es ampliar el horizonte contextual, mediante una especie de arqueología doctrinal, porque la hipótesis aquí presentada supone una sospecha: las fallas en la base de los modelos antropológicos asumidos en forma a-crítica como si se tratase de fundamentos revelados, ha proyectado y sigue proyectando consecuencias negativas en los niveles psicológico e institucional. Por eso se procede ahora de la manera inversa, es decir, en una perspectiva sincrónica que toma el presente como totalidad compleja. Una vez constatada la dimensión del problema actual se la aborda desde diversos ángulos en busca de mejorar el diagnóstico para atacar el mal en sus raíces, entre otras en los presupuestos del aludido fundamento doctrinario sobre la sexualidad.

2.1 Denuncias, actitudes y respuestas

*Gracias al hombre*⁹¹ en el mundo actual se ha vuelto prácticamente imposible mantener oculta cualquier información. Por otro lado, la libertad, crudeza y transparencia con que se enfocan los asuntos sexuales, permite romper ciertas barreras de inhibición o bloqueos y denunciar aberraciones que hasta hace veinte o treinta años las víctimas llevaban como pesados traumas interiores sin poder exteriorizarlos por miedo al estigma o a la marginación social. En una palabra, las llamadas revoluciones informática y sexual,⁹² sumadas, permitieron sacar a la luz ésta y otras aberraciones, tanto en la iglesia como fuera de ella. Todo indica, además, que en los próximos meses la tendencia actual a la denuncia aún puede acarrear nuevos dolores de cabeza a las iglesias locales de la Europa latina y el tercer mundo porque, siguiendo el ejemplo anglosajón —más allá que en estas sociedades subsistan grupos religiosos de pautas más tradicionales— la ocultación, como consecuencia del escándalo, tiende a debilitarse.

En el contexto de la *sociedad en red*, también (mal) llamada *reticulada* y como consecuencia de la divulgación pública de desviaciones pederastas entre sus miembros, la iglesia toda —la comunidad completa de sus integrantes que incluye la jerarquía pero la

excede— repentinamente ha tomado consciencia del daño provocado a muchos menores confiados al clero o a religiosos para su catequesis o educación formal.

Esta toma de consciencia sobre la necesidad de enfrentar la tolerancia pasiva y la ocultación sistemática, no significa negar que el fenómeno existe desde hace mucho tiempo.⁹³ Durante ese período los responsables enfrentaron el mal con una estrategia equivocada. Es más, si no se hubiese provocado el escándalo mediático, venido desde fuera de filas eclesiales, o, lo que es peor, desde el testimonio de las víctimas que, en muchos casos abandonaron la fe cristiana con la consiguiente frustración humana y religiosa, quizás la pedofilia hubiese continuado practicándose como hecho aberrante pero oculto. Hubo necesidad de un escándalo global con muy pesados costos económicos de reparación por daño moral, y un descrédito muy grave, que afecta la credibilidad misma del discurso eclesial, para que la cúpula eclesiástica tomara cartas en el asunto. Este es un primer punto que los responsables jerárquicos deben aceptar con la debida humildad y analizar en toda su complejidad.⁹⁴

En lo que se refiere a las respuestas, hasta el momento las jerarquías eclesiásticas locales no han podido enfrentar el escándalo con una actitud homogénea. Aquí y allá se publican declaraciones de obispos que pretenden relativizar o minimizar el problema y han tenido, más allá del círculo de sus seguidores incondicionales, un efecto contraproducente. El fenómeno demuestra, si aún es necesario, que el diagnóstico está fuera de foco. Los ejemplos que siguen presentan algunas de las respuestas recientes para intentar corregir las carencias.

2.1.1 Mal de muchos

La pedofilia, como fenómeno desviado, excede el mundo del clero. Esto es obvio. Sin embargo, cierto sector de la *nomenclatura* eclesiástica se ha servido de la generalidad del problema para relativizar el alcance o la gravedad de este crimen en la Iglesia.⁹⁵ Hay que reconocer que la dimensión exacta del desvío en filas eclesiásticas todavía es difícil de medir pero, ciertamente, parece ser sensiblemente mayor a lo que la estadística de los casos denunciados expone públicamente.

Diversos voceros eclesiásticos insisten, a modo de justificación, en la universalidad de fenómeno y en el bajo índice porcentual de acusaciones a sacerdotes o religiosos desviados en relación a la totalidad cuantitativa del clero.

Ambos argumentos tienen un elemento en común: No se puede acusar a la iglesia por la conducta desviada de "unos pocos". Así, la idoneidad moral de la misma permanece inalterada porque el fenómeno sería menor en sus filas que en otros ámbitos.

De acuerdo a una nota periodística de *Europa-Press*, el antiguo encargado de prensa del Vaticano, Joaquín Navarro Valls, alguien que durante el extenso pontificado de Carol Wojtyla (más de veintisiete años) tuvo fuerte influencia en los altos círculos romanos, es decir, precisamente allí se practicaba sistemáticamente la política del silencio, afirma:

“El problema de la pedofilia es bestial, tremendo y tremendamente conocido. Las últimas estadísticas apuntan a que uno de cada cinco críos ha sufrido abusos”, constató, al tiempo que añadió que con estas cifras la proporción de los abusos cometidos por sacerdotes o religiosos es **"infima"**... “De lo que no se habla es de los otros casos, de los que suceden en la familia”, señaló”.⁹⁶

La lógica argumental declara estar de acuerdo (¿quién no lo estaría?) en que el foco debe ser la protección a los menores en todos los ámbitos, es decir, dentro y fuera de la iglesia. Sin embargo, reduce la dimensión estadística del abuso en el plano eclesiástico, a algo "ínfimo" y, al minimizar el universo cuantitativo, se corre el riesgo de banalizar la gravedad del problema.

El razonamiento es doblemente falaz. En primer lugar, nadie ignora —menos aún, alguien como él que tiene acceso directo al conocimiento interno de la administración vaticana— que los crímenes denunciados representan una parte limitada del universo total. El grueso del fenómeno aún permanece sumergido, oculto. En segundo lugar porque, implícitamente, reduce el número de eclesiásticos implicados a aquellos en los que el abuso fue constatado en sede forense. Parece claro que, como sucede en el ámbito de la violencia familiar y doméstica, lo que aparece ahora es sólo la "punta de un iceberg". Identificar a priori la magnitud del problema a su dimensión forense, significa negar o camuflar la amplitud del desvío. Ambos extremos favorecen la continuidad de la política del silencio.

Por otro lado, este tipo de abordaje transmite una señal equívoca de complicidad por relativización. En consecuencia, el mal no es atacado con el rigor y la responsabilidad que exige la gravedad del delito y se posterga *sine die*, la posibilidad de mirar de frente las situaciones de acoso y desvío para atacarlas sin miramientos ni dilaciones.

Algunos funcionarios curiales o voceros oficiosos de movimientos jerárquicos, defienden a la iglesia mediante la descalificación de los denunciantes. Es el caso del Prof. Sandro Magister columnista habitual de diversos rotativos italianos y presentado por la agencia católica ACI bajo el rótulo de *conocido Vaticanista*. En efecto, para justificar lo injustificable, este periodista llega a acusar a las víctimas.

“En cuanto a los acusadores de primera fila, los más armados de piedras contra la Iglesia, ninguno de ellos está sin pecado. Para quien exalta la sensualidad (sic) como instinto puro, libre de todo vínculo, es difícil que luego pueda condenar cada abuso que se siga de esto”.⁹⁷

El análisis comparte la óptica del antiguo portavoz vaticano. Se descarga la responsabilidad inicial del crimen en terceros. Pero va más lejos e identifica a los denunciantes como parte u origen de los males.

Magister continúa:

“El mismo Papa se carga de vergüenza y remordimiento por la abominación cometidos con unos niños por algunos sacerdotes, ante la culpable negligencia de algún obispo. Sin embargo hasta sobre Nínive descendió el perdón de Dios”.⁹⁸

El comentario de Magister ilustra un enfoque común a algunas voces jerárquicas que han comentado los escándalos. Es una especie de avenida de doble mano: minimiza la responsabilidad eclesiástica, y carga las tintas en la falta de autoridad moral de los denunciantes. Pretender que *unos* —sólo faltó decir pocos— niños fueron abusados por *algunos* sacerdotes, por la negligencia de *algún* obispo, es reducir bochornosamente la dimensión de la tragedia.⁹⁹

A nadie escapa que este tipo de conducta, hoy finalmente tipificada como lo que es: un delito penal, no siempre ha sido catalogada de esta forma por los responsables jerárquicos que

privilegian la perspectiva de debilidad y pecado de sus ministros. Esta línea de razonamiento es incoherente. Minimiza el diagnóstico y, concomitantemente, relativiza el crimen. Así, se corre el riesgo de prolongar el encubrimiento.

Como se ha dicho, la dimensión real de la tragedia permanece oculta. No se puede afirmar, con certeza, el nivel de significación estadística en términos porcentuales. Faltan las cifras. Pero esto no autoriza a sacar cuentas apresuradas y simplistas. De todos modos y sin prejuzgar sobre buenas o malas intenciones, suponer que los jerarcas eclesiásticos desconocen la magnitud del fenómeno —por sus “ínfimas” dimensiones— o no aceptar con humildad que las cúpulas equivocaron el camino durante demasiado tiempo, son pasos en la dirección incorrecta.¹⁰⁰

Sea lo que fuere, la universalidad del fenómeno, o el supuesto bajo índice porcentual de sacerdotes y religiosos desviados en relación al universo clerical o a la totalidad cuantitativa de casos en la sociedad, son argumentos que ostentan una justificativa común: dado que el problema es menor en filas eclesiásticas que en otros ámbitos, se concluye que no es pertinente acusar a la iglesia por la conducta de unos pocos.

2.1.2 La ignorancia invencible

En las últimas décadas, el nivel de respuesta de la autoridad eclesiástica, local o central, frente a los casos de clérigos desviados, ha sido deficiente.¹⁰¹ Las medidas adoptadas, ineficaces. Algunos explican esta inacción o fracaso, aduciendo ignorancia por parte de las autoridades.¹⁰² No es verdad. Pocas semanas atrás, un clérigo comentaba al suscrito, algo que forma parte del sentido común: *Pasa como con los secretos de familia. Todos sabemos que todos sabíamos. Lo que no sabemos es cómo hacer para enfrentarlo.*

Esta parece una posición honesta. A las cosas hay que llamarlas por su nombre. La iglesia apostó a la dinámica de la discreción y al perdón a los abusadores, mediante la penitencia sacramental, con la esperanza —a la postre ilusoria— de un cambio o *conversión* de parte de éstos. No se centró en las víctimas, reales o potenciales. Sin embargo, el cambio de la conducta criminal no llega. Eso que muestra que el problema es más complejo.

Peor aún que la anterior es la reacción paranoide y corporativa que insiste en el ocultamiento, para eximir de responsabilidad a la iglesia. El diagnóstico insuficiente y el enfoque inadecuado llevaron al fracaso de la terapia. El problema no era ignorado, las ignoradas eran las víctimas. No es el autor quien lo dice, sino el propio Prof. Ratzinger, en su actual condición de obispo de Roma y *Pastor de la Iglesia universal*, a los católicos de Irlanda. Sus declaraciones apuntan en dos direcciones. En primer lugar, a los jerarcas:

“Por mi parte, teniendo en cuenta la gravedad de estos delitos y la respuesta a menudo inadecuada que han recibido por parte de las autoridades eclesiásticas de vuestro país, he decidido escribir esta carta pastoral [...] hubo una tendencia, motivada por buenas intenciones, pero equivocada, de evitar los enfoques penales de las situaciones canónicamente irregulares [...] Sólo examinando cuidadosamente los numerosos elementos que han dado lugar a la crisis actual es posible efectuar un diagnóstico claro de las causas y encontrar las soluciones eficaces. [...] entre los factores que han contribuido a ella, podemos enumerar: [...] la tendencia de la sociedad a favorecer al clero y otras figuras de autoridad y una preocupación fuera de lugar por el buen nombre de la Iglesia y por evitar escándalos

cuyo resultado fue la falta de aplicación de las penas canónicas en vigor y de la salvaguarda de la dignidad de cada persona”.

Enseguida se dirige a las víctimas:

“Muchos de vosotros han experimentado que cuando tuvieron el valor suficiente para hablar de lo que les había pasado, nadie quería escucharlos. Aquellos que sufrieron abusos en los internados deben haber sentido que no había manera de escapar de su dolor. Es comprensible que os sea difícil perdonar o reconciliarnos con la Iglesia. En su nombre, expreso abiertamente la vergüenza y el remordimiento que sentimos todos. [A los obispos] No se puede negar que algunos de vosotros y de vuestros predecesores han fracasado, a veces lamentablemente, a la hora de aplicar las normas, establecidas desde hace largo tiempo, del derecho canónico sobre los delitos de abusos de niños. Se han cometido graves errores en la respuesta a las acusaciones. Reconozco que era muy difícil comprender la magnitud y la complejidad del problema [...] No obstante, hay que reconocer que se cometieron graves errores de juicio y hubo fallos de dirección”.¹⁰³

Mal favor se hace a las víctimas, pretendiendo salvar, antes que nada, el prestigio de las autoridades. Sin dudas es más correcto y ético reconocer que, en el ámbito eclesiástico, no existió una preparación adecuada, y que, frente al problema, muchos obispos o superiores religiosos respondieron intentando evitar el escándalo y apostando a la confesión sacramental, el arrepentimiento y el perdón como armas. La realidad muestra que esta estrategia resultó insuficiente o, peor, fue contraproducente dados los nefastos efectos que produjo.

2.1.3 La culpa la tiene la sociedad

Otro ejemplo de la actitud de no enfocar frontalmente el problema es la ya aludida tendencia a culpar a la sociedad. Esa es la lógica del comentario del arzobispo de Porto Alegre, Dadeus Grings, como portavoz de la cuadragésima octava asamblea general de la *Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB)*. El jerarca, para encuadrar los abusos de los clérigos en el contexto de la sociedad actual, arremetió contra ésta:

“La sociedad actual es pedófila, ése es el problema. Entonces, fácilmente las personas caen en eso. Y el hecho de que se denuncie eso es una buena señal. [...] “Cuando la sexualidad es banalizada, queda claro que eso va a alcanzar todos los casos. La homosexualidad es un caso. Antiguamente no se hablaba de *homosexual*; y [la homosexualidad] era discriminada. Cuando se empieza con que ellos [los homosexuales] tienen derechos, derecho de manifestarse públicamente, etc. dentro de poco van a encontrar los derechos de los pedófilos, pero esto: ¡es crimen!”.¹⁰⁴

Las palabras de Grings son poco felices. Aunque la intención sea defender el valor de la sexualidad, y esto es pertinente —porque el arzobispo se manifiesta contra su banalización— él mismo termina banalizando la dimensión de la pedofilia en la iglesia. En efecto:

“Actualmente este asunto se ha vuelto irrelevante para la sociedad. El abuso sexual de niños y adolescentes es más frecuente entre médicos, profesores y empresarios que entre los sacerdotes”.¹⁰⁵ [...] En Alemania sólo un 0,2% de los abusos sexuales contra niños fueron practicados por sacerdotes. Hay una anomalía en la sociedad humana, y debe ser corregida. Ahora, no es justo decir que es sólo la Iglesia que la tiene”.¹⁰⁶

El punto de partida ya es impropio. El marco para enfocar el problema no pasa por una comparación cuantitativa —como se ha visto, sin un mínimo fundamento estadístico— con cifras que se acomodan a las necesidades del discurso, sino por una revisión profunda de las causas del desvío. Acusar a la sociedad para defender a la iglesia, es una forma de sacar el foco del incendio, no de atacar el fuego. Por último, Grings refuerza la visión paranoica:

“Los casos de pedofilia se han vuelto un talón de Aquiles, y están sirviendo para quienes quieren atacar a la Iglesia, porque esta promueve valores como la castidad. No es exclusividad de la Iglesia. La Iglesia tiene el 0,2% de culpa en estos casos, sin embargo, los otros 99,8% no tienen el mismo destaque que la Iglesia”.¹⁰⁷

Es oportuno resaltar que, para acusar con fundamento el crimen social, antes es necesario recuperar la autoridad moral y también revisar los fundamentos del imaginario corporativo sobre las relaciones entre la iglesia y la sociedad. El concilio vaticano II pregona el respeto y servicio al hombre en su dimensión histórica y social, como fin y sentido de la actividad eclesial. A pesar de lo que dicen ciertos teólogos neo-integristas, el concilio sí promueve el antropocentrismo. No como filosofía individualista¹⁰⁸ sino como actitud.¹⁰⁹

El sentido último de la iglesia, de acuerdo a sus propios documentos, es estar al servicio *del hombre*, es decir, de la sociedad concreta en la que le toque actuar. El corporativismo eclesiocéntrico es la negación de esa actitud y en última instancia constituye una pésima señal, no sólo porque está en las antípodas de aquella visión sino, más profundamente porque subvierte los valores haciendo del medio un fin en sí mismo. A la vista están los frutos.

2.1.4 Revolución sexual y relativismo moral

Otro de los argumentos que esgrimen ciertos voceros jerárquicos es que la pedofilia en la iglesia es algo reciente, derivado de la revolución sexual.¹¹⁰ En esta óptica el problema es una especie de consecuencia del cambio de pautas sobre la sexualidad que se inicia en los años sesenta del pasado siglo.

Un sólo ejemplo explícito de esta perspectiva representa, empero, la tónica general de las notas periodísticas que la agencia oficiosa vaticana ACI viene difundiendo en forma pertinaz. Son las declaraciones de Camillo Ruini, un cardenal vinculado a las más altas esferas de la curia romana.

“El Vicario Emérito del Papa para la Diócesis de Roma y Ex Presidente de la Conferencia Episcopal Italiana, Cardenal Camillo Ruini, explicó en una reciente entrevista que los graves casos de abusos sexuales cometidos por algunos miembros del clero tienen su génesis en la llamada "revolución sexual" de los años '60 que ha hecho que la sociedad esté "invadida por la exaltación de la sexualidad [...] en mi opinión —señaló— la campaña difamatoria contra la Iglesia católica y el Papa ejecutada por los medios de comunicación es parte de la estrategia que está ejecutándose desde hace siglos y que Friedrich Nietzsche ya teorizaba con el gusto de los detalles [...] quisiera preguntarle a quien lanza los escándalos de pedofilia principalmente contra la Iglesia Católica, quizá trayendo a colación el celibato de los sacerdotes: ¿no sería quizá más honesto y realista reconocer que ciertamente estas y otras desviaciones ligadas a la sensualidad [sic] acompañan toda la historia del género humano, pero también que en nuestro tiempo estas desviaciones son ulteriormente estimuladas por la

tan aclamada 'liberación sexual'? [...] cuando la exaltación de la sexualidad invade todo espacio de la vida y cuando se reivindica la autonomía del instinto sexual de todo tipo de criterio moral, se hace difícil explicar que determinados abusos son absolutamente condenables”.¹¹¹

El argumento sería tragicómico si no fuera por el dolor y la destrucción causada a las víctimas del drama. Para quien no quiera presuponer cinismo, hay, por lo menos, una verdadera apología del sofisma.

Por un lado Ruini no toma en cuenta que gran parte de las conductas pedófilas hoy develadas, corresponden a hechos de los años cincuenta, es decir, anteriores a la “tan aclamada liberación sexual”.

Por otro lado, a pesar de no existir estadísticas, las desviaciones pedófilas han sido un tema recurrente, denunciado, entre otros ámbitos, en la literatura y el cine, mucho antes de la llamada *revolución sexual*. Claro, en muchos casos no hay registro de los abusos, por lo menos abiertos al público. Habría que ver si en los archivos vaticanos, a los que seguramente —y a diferencia de otros mortales— Camillo Ruini sí puede acceder, existen o no denuncias anteriores a la época en que este cardenal circunscribe el crimen.

Lo que Ruini parece olvidar es que el contexto social anterior a los años sesenta, llevaba a que los problemas relativos a la sexualidad fuesen soslayados por pudor, inhibiciones o tabúes y la denuncia penal no se practicase, incluso porque en ese ambiente cultural, la ocultación se consideraba el mal menor frente a la defensa de la intimidad del abusado.¹¹²

Quizás el punto más deplorable de estas declaraciones es la perspectiva: El centro del problema no es el abuso de las víctimas, sino la campaña *difamatoria* contra la iglesia. Por último, lo afirmado al comienzo sobre el marco doctrinal, aflora también: La sexualidad como dimensión antropológica se reduce a un puro instinto, que estimulado por la libertad sexual, subproducto de la *liberación*, invade todo y se vuelve incontrolable.

Otro portavoz que pretende identificar pedofilia y revolución es el anteriormente citado *vaticanista* Magister. Su análisis del episodio es digno de atención, no tanto por lo que dice como por lo que representa y deja trasparecer en *Génesis de un conflicto: La revolución de los años sesenta*. El título corresponde a un comentario a la carta del papa a los católicos de Irlanda y constituye, en sí mismo, una toma de posición parcial y tendenciosa. Pero por las dudas que el título fuera insuficiente, el subtítulo que le sigue inmediatamente, a modo de encuadre, subraya: *El escándalo de la pedofilia [en la sociedad] siempre existió, pero el vuelco cultural de hace medio siglo lo hizo aumentar*.

El artículo presenta, en un telón de fondo de ataques a la iglesia por sus enemigos inveterados, un comentario donde se atribuye a Ratzinger¹¹³ una relación causal entre la crisis actual y la *revolución cultural* de los años sesenta. La opción analítica de Magister denota modelos poco claros para enfocar las relaciones entre iglesia y sociedad que traducen la preservación de un enfoque maniqueo. Del lado eclesiástico están los buenos —aún si unos pocos cayeron— y del otro, los que la atacan. Los primeros detentan la verdad, y si bien algunos cayeron en el pecado, merecen el perdón de Nínive; para los otros, sólo la condenación por el relativismo moral, fuente y raíz de la pedofilia.¹¹⁴

Es una forma curiosa de egocentrismo eclesiástico. Parece que el enemigo a combatir no es la pedofilia sino el relativismo que deriva de las revoluciones cultural y sexual. Pero hay algo más grave. Esta interpretación tiende a instrumentalizar el escándalo y el drama de las víctimas, como armas útiles para una lucha de poder que, en el fondo, es puramente ideológica. Con este diagnóstico, seguramente el remedio será peor que la enfermedad.

2.1.5 La culpa la tienen las víctimas

Más llamativa aún es la posición del obispo de Tenerife, Bernardo Álvarez, que en 2007 pretendía relativizar la responsabilidad de los pedófilos usando como ejemplo a menores que, según él, consienten el abuso. El tono de las declaraciones no puede substraerse del contexto que no se centra en la pedofilia sino en la educación de la sexualidad. De todos modos las expresiones son llamativamente infelices:

“Periodista: – ¿Hay que orientar la sexualidad?

Bernardo Álvarez: – No se puede dejar a las personas libradas a lo que salga, ¿por qué no hacemos lo mismo con la violencia o con otros impulsos que tiene el ser humano? [...] Además [...] no hay que confundir la homosexualidad como necesidad existencial de una persona, con la que es practicada como vicio. La persona la practica como puede practicar el abuso de menores. Lo hace porque le atrae la novedad, una forma de sexualidad distinta.

P – La diferencia entre una relación homosexual y un abuso está clara.

B.A. – Por supuesto. Pero ¿por qué el abusador de menores es enfermo?

P – Para empezar, un abuso es una relación no consentida.

B.A. – Puede haber menores que sí lo consientan y, de hecho, los hay. Hay adolescentes de 13 años que son menores y están perfectamente de acuerdo y, además, deseándolo. Incluso si te descuidas te provocan. Esto de la sexualidad es algo más complejo de lo que parece”.¹¹⁵

En las últimas semanas Álvarez ha vuelto a argumentar, minimizando la responsabilidad eclesiástica y con el mismo tono polémico:

“los casos de malos tratos o abusos sexuales a menores, de cada tres, dos se dan en el seno familiar” ¿[esto significa que...] hay que apartar a los niños de la familia? [o que] ¿... las familias son algo dañino para el desarrollo de las personas? [...] La realidad que está viviendo ahora mismo la Iglesia, en relación con casos concretos de sacerdotes que han quebrado la confianza que el pueblo de Dios ha puesto en ellos y que han adoptado comportamientos terribles y totalmente reprochables desde el punto de vista moral porque es un pecado gravísimo, y desde el punto de vista de la ley civil. Todo esto responde a que en el colectivo de los sacerdotes, 500.000 en todo el mundo, y estamos hablando del 0,07 por ciento, ni siquiera del 0,1 por ciento, se han dado casos concretos como se está haciendo público todos los días, en algunos casos de hace 50 años y me parece que detrás de todo esto hay un interés malévolo de descalificar a la Iglesia”.¹¹⁶

La prensa se ha hecho eco de estas declaraciones tomando de algunas frases, amputadas, cierta literalidad bombástica, en desmedro del contexto y, sobre todo, del espíritu de las afirmaciones. Sería injusto endilgar a este obispo una apología lisa y llana de la pedofilia, una relativización del abuso sexual, o una absolución de la pederastia. Tampoco la preponderancia de la iglesia sobre la familia basada en cálculos porcentuales de corrupción.

Álvarez parece ser un jerarca que razona por oposiciones paradójicas. De todos modos, y más allá de la irritante inoportunidad de sus palabras, que se pretenden punzantes, la óptica permanece en el contexto de la minimización —por la vía cuantitativa— de la responsabilidad eclesial. Sin negar la complejidad y amplitud del problema del desvío sexual, su diagnóstico termina centrándose en la maledicencia de los enemigos de la iglesia que son peores que ella. Una vez más, no parece ser este el camino más adecuado para combatir el flagelo en sus raíces.

2.1.6 El verdadero problema son los enemigos de la iglesia

Finalmente, la tentativa de defensa de la iglesia termina invirtiendo los términos. El eje de la cuestión no sería el padecimiento de aquellos que sufrieron abusos, la responsabilidad de sus victimarios o la actitud de los superiores jerárquicos que nunca denunciaron el crimen: la iglesia es la verdadera víctima. En esta visión, el problema es que los detractores de la fe cristiana impulsan una violenta campaña de difamación que, magnificando unos pocos casos aislados, persigue a la iglesia. Es una actitud paranoide que pretende descalificar a los denunciantes, negándoles autoridad moral.

Si los enfoques anteriores eran equivocados, este es más dañino. Deja al descubierto la reacción corporativa, que identifica denuncia con saña persecutoria. Para muestra, baste un ejemplo:

“La cuestión de los sacerdotes pedófilos u homosexuales desencadenada últimamente en Alemania tiene como objetivo al Papa. [...] Está en curso una guerra. [...] la guerra es entre el laicismo y el cristianismo. Los laicistas saben bien que, si una mancha de fango llegase a la sotana blanca, se ensuciaría la Iglesia, y si fuera ensuciada la Iglesia lo sería también la religión cristiana. [...] una laicista] ha escrito: «La entidad de la difusión del abuso sexual de niños de parte de sacerdotes socava la misma legitimidad de la Iglesia. [La autora] esconde cuidadosamente «la entidad de la difusión» ¿uno por ciento de sacerdotes pedófilos? [...] No importa que esta sentencia carezca de pruebas, [...] Lo que importa es la insinuación: los sacerdotes son pedófilos, por lo tanto la Iglesia no tiene autoridad moral [...] Esta guerra del laicismo contra el cristianismo es una batalla campal [...] hoy como ayer, lo que es necesario es la destrucción de la religión. Cambian los medios, pero el fin es el mismo: hoy como ayer, lo que es necesario es la destrucción de la religión. [pero] la propia democracia se perdería si fuese aniquilado el cristianismo. La destrucción de la religión comportó, [siglos atrás] la destrucción de la razón. Hoy no comportará el triunfo de la razón laicista, sino otra barbarie. [...] O también, para considerar el lado político de la guerra de los laicistas al cristianismo, la barbarie será la destrucción de Europa. Porque, abatido el cristianismo, queda el multiculturalismo, que sostiene que cada grupo tiene derecho a la propia cultura. El relativismo, que piensa que cada cultura es tan buena como cualquier otra. El pacifismo que niega que existe (sic) el mal. [muchos cristianos] participan de esa incompreensión. Son aquellos teólogos frustrados por la supremacía intelectual de Benedicto XVI. Aquellos obispos equívocos que sostienen que entrar en compromisos con la modernidad es el mejor modo de actualizar el mensaje cristiano. [...] Aquellos intelectuales católicos apocados que piensan que existe una «cuestión femenina» dentro de la Iglesia y un problema no resuelto entre cristianismo y sexualidad. [o aquellos otros] que piensan que el Occidente debe ser «laico», es decir, anticristiano”.¹¹⁷

Esta cita, extensa, reproduce una nota del diario italiano *Il Corriere della Sera*, ampliamente divulgada por la agencia vaticana ACI y también difundida por otra agencia católica, *Zenit*, que define su perspectiva como: *El mundo visto desde Roma*. El tenor de las afirmaciones exime de cualquier comentario. Es el paradigma de la guerra santa de los *hijos de la luz* contra los *hijos de las tinieblas*. Pero lo que preocupa es que este tipo de *barbarie intelectual* —aún si proviene de la pluma de un ilustre profesor y ex presidente del senado italiano— sea seleccionado como materia y destacado por los órganos oficiosos de difusión del Vaticano. No sólo es un insulto a la inteligencia sino, más profundamente, una grave falta de respeto a las víctimas de los desvíos criminales de los clérigos.

En Europa se procesa una batalla ideológica que enfrenta formaciones liberales y socialdemócratas con grupos político-empresariales, en muchos casos ultra conservadores, apoyados por cierto catolicismo integrista. También es claro que no pocos líderes de las cúpulas jerárquicas en las iglesias católicas nacionales —como España, Croacia o Polonia, para citar sólo las más visibles— ostentan vínculos casi *carnales*, parafraseando a Carlos Menem, con los sectores mas intransigentes de la derecha política. Sin embargo, el caso de la pedofilia debería ser enfáticamente dejado de lado del ámbito de esa polémica. No hay derecho a "ideologizar" el crimen sexual.

2.2. Iglesia y sociedad civil

En la introducción se afirma que, entre los problemas subyacentes al error de diagnóstico, es necesario subrayar, con especial atención, el cambio de orientación —vuelta atrás— de la cúpula eclesiástica en lo que refiere a las relaciones entre la iglesia y la sociedad, o *las relaciones Iglesia – Mundo*, de acuerdo con la ya clásica forma de hablar instaurada por el concilio vaticano II en 1965.

Este concilio asume el gran cambio político y social que sufren las sociedades occidentales en los últimos cuatro siglos con la emancipación del pensamiento, de la sociedad civil y de los estados nacionales, en relación a las diversas formas de tutela eclesiástica, que en lo político remontan, en última instancia a Constantino, o a Teodosio,¹¹⁸ y en lo filosófico al pensamiento medieval. Se pretende, así, dejar atrás el modelo basado en una supuesta superioridad institucional y doctrinal de la iglesia —que en algún momento llegó hasta a arrogarse el derecho de legitimar la investidura temporal— a fin de combatir *el error de un mundo opuesto a la verdad*.

El vaticano II imagina la sociedad como un interlocutor de igual a igual. No renuncia al mensaje propio, al contrario, profundiza su consistencia y descubre que las formas que debe usar para elaborarlo y transmitirlo son propositivas e interactivas, nunca coactivas. Apuesta al diálogo en lugar de proclamar anatemas. Pone al hombre en el centro y concibe a la iglesia como su servidora. En esta óptica, la relación entre las jurisdicciones civil y canónica deja de ser imaginada en una perspectiva de poderes y conflictos, es decir, como un choque de antinomias, y pasa a concebirse bajo un modelo de esferas u órbitas compatibles, autónomas y complementarias. Desgraciadamente, aquello que hacia fines de los años cincuenta, al decir de Giuseppe Roncalli, inaugura una nueva *primavera*, no pasa de una furtiva golondrina, al menos en la visión de la cúpula directriz que, apenas puede, la espanta lo más lejos posible. El retorno de ciertos cánones de egocentrismo corporativo, tampoco es ajeno a esta crisis.

2.2.1 Fueros y potestades

La forma de concebir las relaciones entre la iglesia y la sociedad proyecta sus consecuencias en el problema de la pedofilia. A pesar de la abrumadora serie de denuncias, que prueban el fracaso de la estrategia de excluir a las instancias civiles de los casos de abuso eclesiástico, hay jerarcas que, en privado y hasta en público, continúan defendiendo el foro interno de la iglesia como único ámbito con o derecho a ocuparse del problema.

El caso del antiguo secretario vaticano para el clero, es casi surrealista pero no deja de ser paradigmático. En efecto, el cardenal colombiano Darío Castrillón Hoyos, que fue, precisamente, prefecto —es decir ministro— de aquella secretaría durante los últimos diez años del pontificado de Carol Wojtyla, se enorgullece de no haber colaborado con las autoridades civiles en un grave caso de pederastia que envuelve a un abad francés y al obispo que lo protegió. La carta cuyo texto expone los detalles de la felicitación, fue escrita en 2001, y dada a conocer al público en general, solemnemente, el pasado mes de abril.

“Os felicito por no haber denunciado a un sacerdote a la administración civil. Lo ha hecho bien y estoy encantado de tener un compañero en el episcopado que, a los ojos de la historia y de todos los obispos del mundo, habría preferido la cárcel antes que denunciar a su hijo sacerdote”.¹¹⁹

La parte más dolorosa es que el destinatario de la carta, el obispo francés Pierre Pican, fue procesado por complicidad al no denunciar a un sacerdote —el abad René Bissey— condenado a dieciocho años de cárcel por reiterados actos de pedofilia. El cardenal Castrillón, reveló los detalles de esta determinación durante una conferencia dictada en Murcia, España, sobre la personalidad de Juan Pablo II°. El autor subraya, además, que su gesto de apoyo público al encubrimiento, mientras ocupaba el cargo de máximo responsable mundial por el clero, contaba con la aprobación de Wojtyla. El pasaje que sigue habla por sí solo.

“Después de consultar al Papa, [se refiere a Wojtyla] escribí una carta al obispo, felicitándolo como modelo de un padre que no entrega a sus hijos [...] Me autorizó el Santo Padre para que enviara esa carta a todos los obispos del mundo y la pusimos en Internet”.¹²⁰

2.2.2 A modo de recapitulación

Las posiciones analizadas, que van del infantilismo a la distorsión, pasando por el desprecio militante a la autoridad civil, evidencian la falta de preparación que ciertos sectores de la jerarquía eclesiástica experimenta en el momento actual para concebir la relación entre iglesia y sociedad pero, también, para enfocar con lucidez y enfrentar eficazmente la conducta criminal del delito de pedofilia. Parece pertinente, entonces, retener algunas conclusiones en forma sintética.

En primer lugar, que se trate de un fenómeno generalizado no justifica a los criminales ni los exime de responsabilidad. En la sociedad existe este flagelo como otros muchos. Lo específico del caso en los círculos eclesiásticos es la desnaturalización de la misión encomendada a sus ministros en las relaciones educativas, unida al abuso de poder. El clérigo no es sólo maestro, también representa la esfera religiosa, generalmente juzgada por los menores como algo *absoluto*. Esto agrava la imposibilidad de defensa de las víctimas y resulta en un daño más profundo. Los clérigos son personas preparadas y dedicadas a tiempo

completo, para cultivar la virtud propia y educar en ella a quienes le son confiados. Por eso esta aberración no tiene paralelos.¹²¹

En segundo lugar no se trata de un problema nuevo. Lo nuevo, como se dijo, es la abertura que la *sociedad de la información* practica frente a los asuntos vinculados a la sexualidad. Todo indica que esta tendencia tiene algo de irreversible. En adelante habrá que tenerla en cuenta como un dato de la realidad. En ese sentido parece acertado el cambio de rumbo de parte del papa Ratzinger. La tolerancia cero es una señal inequívoca que deja traslucir una actitud inédita en un pasado bastante reciente.¹²² Es de esperar que el resto de la estructura vaticana asimile esta saludable iniciativa.

Tercero, las denuncias no constituyen un ataque a la iglesia católica por *odio a la fe*. Esta falacia presenta un escenario “de cruzada”, distorsionado, falso y pasible de desorientar a los cristianos de menor formación y perpetuar una posición de poder eclesiástico que en el pasado reciente sólo contribuyó a ocultar los crímenes. Una cosa es que existan oportunistas que se aprovechan de la situación, sea para buscar enriquecerse mediante el cobro de porcentajes en las compensaciones económicas debidas por concepto de reparación al daño moral, sea para alcanzar objetivos políticos: Pero otra muy distinta es pretender olvidar que la iglesia durante décadas ha negado los hechos hasta límites surrealistas y sólo reacciona como consecuencia de iniciativas exteriores a sus filas. Este error, grave, es propio. No debe presentarse como fruto de una conjura o como difamación de los enemigos de la iglesia o de la fe y la verdad, si es que las organizaciones no gubernamentales o seculares de defensa de las víctimas pueden ser catalogadas de tales.

2.3 El lado exterior

Hasta este momento se ha analizado el ámbito eclesiástico del problema de las desviaciones sexuales y se ha juzgado inconveniente el abandono del *espíritu* antropocéntrico —si se permite, más bien, *socio-céntrico*— que propone el concilio vaticano II. Igualmente, se ha subrayando la necesidad de recuperar el enfoque de diálogo entre la sociedad y la iglesia católica como interlocutores en pie de igualdad. Pero hay que tener también en cuenta que la civilización postmoderna se parece poco al mundo de los años sesenta.¹²³

En efecto, durante las últimas décadas, las sociedades nacionales, regionales o continentales, sufren un proceso de transformación complejo y profundo. Se ha vuelto un lugar común afirmar que existe un mundo global o globalizado, y que, desde 1989, la sociedad pasa de un modelo bipolar, marcado por los bloques y la guerra fría, a un universo unipolar. También se agrega que en los dos últimos lustros ese *universo global* se encamina a una sociedad *multipolar*, en la que el fácil y rápido acceso a la información, fomenta una mayor participación civil e influye en la formación de una opinión pública, aparentemente más diversificada.¹²⁴ Por eso parece oportuno enumerar algunos aspectos de estos fenómenos que pueden tener incidencia en el problema abordado.

2.3.1 La circulación de las informaciones en la sociedad de las redes

Todo circula. Informaciones veraces, hipotéticas y falsas. Imágenes originales, fieles o adulteradas, realistas o abstractas. Fotografías, dibujos, e híbridos que mezclan ambos. Filmaciones o composiciones *virtuales* generadas mediante programas de computación. Documentales y ficción realista o surrealista llena de efectos especiales. Todo en el llamado *tiempo real*, como si el tiempo de las etapas precedentes a la actual no hubiese sido real. En

este campo, el ciudadano común a veces ni siquiera consigue acompañar el vértigo de los acontecimientos ni distinguir plenamente entre noticia y ficción.

En este nuevo escenario, resulta indispensable trabajar por una mayor calidad de las informaciones y validación o verificación de las fuentes. También se vuelve necesaria la cualificación de los medios y canales de difusión. Esta tarea constituye una verdadera *ecología de la mente*¹²⁵ cuya acción se proyecta tanto en el terreno de los desvíos en general como en el combate específico de la pedofilia. La dificultad de generar un ámbito de reflexión discursiva —cuando el conocimiento y la sociedad se han vuelto *icónicos*— así como el bombardeo de estímulos visuales, sonoros, subliminales, etc., la rapidez de los cambios y la movilidad social multi-direccional, son otros tantos elementos que pueden incidir en el encuadre de las situaciones conflictivas y dificultar su enfrentamiento inmediato.

He aquí el contexto real e ineludible de desarrollo de los procesos sociales en la actualidad. Su complejidad e interdependencia vuelven aún más necesaria una política de atención permanente, tanto a las potenciales manifestaciones de desvíos, o a la incitación indirecta a los mismos, como a la actualización de estrategias y respuestas. Además, la aceleración de los procesos de cambio social¹²⁶ es otro dato de la realidad, de allí que la rapidez en las respuestas pase a ser una cuestión, ineludible, de responsabilidad. Las organizaciones eclesiales bien pueden cumplir un papel serio y digno en diversos ámbitos en vez de proclamar una *guerra santa* a los relativismos, pretendidos enemigos de *la* verdad.

2.3.2 Sexualidad, valores, pluralismo y sociedad

La sexualidad constituye un terreno antropológico que envuelve niveles psicológicos profundos e incluye juicios de valor no siempre explícitos. Se trata, pues, de un ámbito complejo.

Existe una significativa pluralidad de ópticas o encuadres para abordar las relaciones entre los aspectos funcionales y estructurales de la sexualidad. Todos son tributarios de diferentes modelos, donde las opciones axiológicas subyacentes pueden condicionar por anticipado las conclusiones y los propios contenidos. Es verdad que hoy, por lo menos desde un punto de vista clínico, los fenómenos, las tendencias y las desviaciones, parecen áreas bastante mejor conocidas, si se las compara con algunas décadas atrás. Sin embargo, todavía subsisten amplias zonas insuficientemente explicadas. Esta situación obliga a una evaluación de las estrategias para combatir el flagelo, estrategias que pasen por la elaboración de un marco interdisciplinario de intelección de la sexualidad.

Ponderar y juzgar exige un discernimiento constante y una revisión también permanente de las categorías y niveles convocados para enfocar el fenómeno. Ni los símbolos son neutros ni las estructuras de incorporación de los datos o las categorías analíticas, están más allá de una jerarquización con arreglo a valores. En la sociedad plural lo que para unos es una variable secundaria, tributaria o subordinada a ciertas opciones, para otros es una especie de absoluto no negociable. Generalmente los valores que sostienen la lógica de los diferentes discursos, sólo se manifiestan en las fases agudas de los conflictos. A ello se agrega una peculiaridad que afecta directamente el problema eclesial. En el caso del clero, es indispensable tener presente que lo religioso y lo sexual siempre fueron terrenos próximos, porque ambos se vinculan con arquetipos profundos: el arquetipo de centro (*selbst / self*) y los de identificación sexual (*animus* y *ánima*).

3. Consideraciones finales

Se esbozan ahora algunas conclusiones breves que sólo pretenden abrir pistas de trabajo en orden a encuadrar el problema del desvío sexual en los ambientes religiosos y atacarlo con mayores probabilidades de suceso.

La pedofilia, tanto como otras aberraciones y desvíos de la conducta sexual, tiene bases psicológicas personales y sociales. En el caso de la iglesia, incide también el marco doctrinal que influye directamente en los aspectos básicos de la formación de sus cuadros. En este breve capítulo el discurso se articula de lo particular a lo general. Primero se observan algunos aspectos específicos del problema en los clérigos desviados. Enseguida, evalúa el alcance de la cuestión doctrinal, vista desde el ángulo de las ciencias sociales. Finalmente se cierra el círculo hermenéutico en el punto inicial: cómo fundar un marco doctrinal apto para dialogar con el ciudadano común de la sociedad plural que, al mismo tiempo, se base en los valores proclamados y practicados por Jesús de Nazaret y la comunidad de sus discípulos, mediante la recuperación de la originalidad de su visión, devuelta al marco de la antropología semita.

3.1. Formación y perfil de los cuadros eclesiales

Según una afirmación común, los clérigos pedófilos probablemente reproducen comportamientos de los que ellos mismos fueron víctimas.¹²⁷ Es imposible verificar la consistencia estadística de esta hipótesis. De cualquier forma en ningún caso puede tomársela como una justificación o disculpa suficiente. Ni siquiera un atenuante. A lo largo de la formación y el ejercicio del ministerio cristiano aquellos han tenido, entre otras ventajas, tiempo, medios materiales, apoyo psicológico y espiritual, así como sobradas oportunidades para corregir eventuales desvíos. Si no lo hicieron, por lo menos, eficazmente, algo más de fondo debe estar fallando, tanto en ellos, como en la estructura institucional que los conforma e rodea.

El clérigo y el religioso, por definición, son personas cuya profesión no sólo se desarrolla a tiempo completo, sino que presupone “consagración”, es decir, un compromiso y una entrega totales a la misión que les es confiada: incorporar, asimilar, difundir, predicar y proyectar, con sus palabras y ejemplo de vida, la enseñanza de Jesús y sus discípulos a lo largo de los siglos.¹²⁸ Por eso la actividad se desarrolla —o debería desarrollarse— en un ámbito de cultivo de la perfección humana y de la virtud o, al menos, de su permanente búsqueda. El ambiente que rodea la vida de los clérigos y religiosos constituye un verdadero privilegio.¹²⁹

A diferencia de otros ciudadanos, que por su posición en la escala social se ven obligados a convivir con estructuras y coyunturas de miseria, de marginalidad, de violencia, etc. o en ambientes estresantes de alta competitividad material y profesional, aquellos viven rodeados de símbolos e imágenes de perfeccionamiento espiritual y moral. Aun los que trabajan en áreas sociales o geográficas conflictivas, diariamente deben leer o escuchar los textos sagrados y participar en actividades que buscan como finalidad la educación propia y de terceros en la perfección.¹³⁰

En consecuencia viven en comunicación con las esferas que, desde un punto de vista meramente psicológico, ponen a la persona en contacto con lo mejor de los resortes interiores relativos a la integración de la personalidad y el desarrollo de la virtud. Su aberración no tiene

paralelos. Quien consagró su vida a una actividad religiosa dispone de un tiempo, un dinero, una estabilidad material y unas estructuras de apoyo y/o contención, bien como de otras oportunidades profesionales y espirituales, para enfrentar y tratar cualquier desvío de conducta, que una significativa mayoría de actores sociales no tienen.

Este es uno de los aspectos al mismo tiempo más enigmáticos, dolorosos y escandalosos del fenómeno. La falla, entonces, no hay que buscarla en cada caso individual, sino, y principalmente, en el sistema institucional, psicosocial y doctrinal de referencia. Por eso, en la selección de candidatos al ministerio célibe o la castidad religiosa es fundamental una alta exigencia en la detección de tendencias y motivaciones, y en el ejercicio de la actividad educativa un rigor sin excepciones acompañado de sanción ejemplar de cualquier tendencia desviada.

La relación entre un clérigo o religioso adulto y un menor, es una relación entre desiguales. El abuso supone el uso ilegítimo de la autoridad o de poder. Los casos de abuso, además de las consecuencias canónicas que acarreen a sus protagonistas, deben ser comunicados, de oficio e inmediatamente, a las órbitas civil y penal de la sociedad.

Aquellos candidatos o ministros eclesiásticos que decidan renunciar a la vida sexual para acceder a las responsabilidades propias de la función en sus formatos actuales, por un lado deberán aquilatar que la abstinencia sexual dejó de ser considerada una vía “superior”, de élite, en relación al resto y que, por sus exigencias extremas, los haría acreedores de cierta permisividad, incluso desviada, contando de algún modo con la complicidad de sus pares. Por otro, deberán ponderar que las desviaciones pedófilas no sólo son un *pecado* pasible de confesión y perdón, sino un crimen de lesa infancia que exige sanciones civiles y penales.

3.2 Los presupuestos del discurso doctrinal

3.2.1 Opciones estratégicas: Arreglo a valores y arreglo a fines

El riesgo de exposición al escándalo con el consiguiente descrédito de la autoridad moral, en una institución como la iglesia católica que pretende ser *madre y maestra*, es decir educadora y generadora de valores, no es algo trivial. En el pasado reciente las decisiones estratégicas incluyen una caracterización de las opciones como alternativas en términos de valor.

Ante el grave desprestigio potencial, derivado de las acciones desviadas de los clérigos, se ha optado por la ocultación. Se privilegia, así, la estructura, que está en el orden de los medios, postergando a las víctimas que, teóricamente, son el fin y sentido de la acción institucional. Se formaliza el conflicto juzgando sus extremos en términos de mal menor salvaguardándose lo institucional en detrimento del drama de los indefensos. Pero si el dolor de los inocentes es un *mal menor*, la institución —criminales incluidos— es el *bien mayor*. Esta óptica implica una falsa opción entre imagen externa y defensa de los inocentes. No se opta por el eslabón más débil sino por el más poderoso.

Si se toma por base lo afirmado más atrás sobre la predicación de Jesús, el sofisma aparece evidente. Ciertamente no parece haber sido ésta su visión de las cosas ni su opción de vida. Por lo tanto, es obligación imprescriptible de la iglesia combatir y denunciar el crimen y la hipocresía como lo hace Jesús según el testimonio de sus contemporáneos, al igual que los

maestros y profetas que le precedieron e inspiraron su práctica histórica (o su *naturaleza humana* si se prefiere el lenguaje teológico cristiano).

No se trata de justificar lo aberrante sino de colaborar con realismo a la solución del conflicto. Por eso hay que denunciar, con énfasis, que en muchos casos, equivocadamente, pesa más la imagen externa que la virtud interior. En especial en un mundo donde el doble discurso no es monopolio de la iglesia. Sin embargo, la misión que la iglesia proclama como su propia razón de ser —fidelidad a la enseñanza del maestro— debe prevalecer sobre los cálculos políticos¹³¹ basados en una prudencia humana que a la postre se manifiesta equívoca e imprudente.

3.2.2 Teoría y práctica

La doctrina eclesial propone una visión del hombre como totalidad compleja y lo inscribe en el marco de una concepción antropológica optimista: humanismo y personalismo integrales.¹³² El hombre es imagen de la perfección divina y posee, en su raíz, *capacidad de Dios*.¹³³ Sin embargo, existe el peligro que estos postulados se vuelvan palabras vacías o, lo que es más grave, caigan en una especie de esquizofrenia que, por un lado exalta la bondad, pero en la práctica, sin decirlo explícitamente, minusvalora y hasta desprecia la sexualidad. De este modo se produce un desfase entre el discurso teórico y abstracto, sobre la perfección de todas las dimensiones humanas, incluyendo, obviamente, la corporal, y los paradigmas de enfoque, las orientaciones prácticas y, sobre todo, los juicios de valor que fundan las decisiones relativas a la esfera sexual.

Reconocer el valor de la sexualidad desde un punto de vista abstracto y teórico no resulta suficiente. Es necesario asumir en la práctica que la vida sexual constituye una dimensión constitutiva del ser humano, un bien en sí mismo y no sólo un valor instrumental en orden a la procreación o la subsistencia de la especie. Un bien que abarca, al mismo tiempo lo somático, lo psicológico y lo espiritual, y que los integra alcanzando los planos afectivo, emocional, intelectual, moral, y hasta estético.

Revisar los presupuestos del discurso sobre la sexualidad puede aportar mayor claridad en el ámbito doctrinal, operar como factor preventivo y convertirse en un primer paso hacia la transparencia. Pero es solamente eso: un primer paso en dirección de la coherencia. Es necesario, también, revisar los criterios de juicio y ajustarlos a los valores que conforman el modelo semítico —bíblico— base subyacente y lógica de sentido de la predicación de Jesús en quien la iglesia pretende fundar su razón de ser y actuar.

3.3 Para una sexualidad bíblica

La revalorización de la figura de Jesús de Nazaret exige entender su vida en el contexto, no sólo *religioso*, sino histórico, es decir, social, antropológico e cultural.¹³⁴ La doctrina cristiana proclama que la figura de Jesús, sus palabras, sus gestos, sus actitudes y, en última instancia, sus valores,¹³⁵ manifiestan la clave o razón de ser del mensaje eclesial.

En el lenguaje teológico esta perspectiva corresponde al concepto de *revelación*. La historia de Jesús *revela* el sentido último de las relaciones entre la creación, la historia y el Señor de Israel, a quien Jesús proclama como su padre. Al mismo tiempo esta revelación ya no se expresa mediante un conjunto de verdades abstractas, traducidas en fórmulas propositivas que, una vez cristalizadas deben ser aprendidas, repetidas y creídas como

cánones dogmáticos. No. La nueva manera de expresar el contenido de esa *revelación* pasa por entender el mensaje de Jesús a través de sus valores profundos, de sus raíces culturales, en las que entra toda la historia del pueblo de Israel. A eso se refiere este análisis cuando habla de los profetas y sabios que inspiran su *naturaleza humana*.¹³⁶

Esta es una razón de fondo para recuperar el sentido semítico y positivo de la sexualidad. Jesús, a quien los cristianos proclaman *Palabra del Padre* que no vino al mundo fuera del espacio y del tiempo. Vive su historia en una cultura y una tradición antropológica específicas, piensa como ser humano mediante ciertas categorías gnoseológicas y de sentido tributarias de un sistema lingüístico semítico y de una cosmovisión diacrónica. Este dato no es accidental o prescindible. La rica, variada, compleja, contradictoria, paradójica y policroma historia de Israel, tiene ciertos hilos conductores. Lo estable son los valores, y esos ejes de sentido constituyen una dimensión categorial que posee densidad propia como modelo antropológico.

Una visión más *bíblica* de la sexualidad no puede permanecer sólo como un bello enunciado sin proyección en la vida y organización práctica de la actividad eclesial. Debe alcanzar la totalidad de la política eclesiástica tomando como punto de partida el universo de valores fundadores de la historia del pueblo que subyace en la visión humana de Jesús.

Conclusión

Este artículo comienza con la afirmación que para ir al fondo de las cosas en el diagnóstico sobre las desviaciones sexuales o abusos contra menores y encontrar caminos de salida sólidos y duraderos es necesario integrar tres aspectos. El doctrinario, el psicológico y el sociológico o institucional.

Desde el punto de vista doctrinario queda claro que la base del discurso que desvaloriza la sexualidad se origina en un modelo posterior y hasta contrapuesto a lo que se conoce de la antropología semita, único referente cultural tanto de Jesús de Nazaret como de la comunidad de sus discípulos directos. No se puede recurrir a las afirmaciones de Pablo de Tarso para fundar una pretendida superioridad, *per se*, de la continencia sobre la vida sexual activa. La perspectiva paulina enfoca la sexualidad como variable subordinada y en un contexto imaginario o subjetivo de inminente resurrección y/o transmutación histórico-empírica de cuerpos biológicamente corruptibles. Menos aún se debe soslayar la actitud de Jesús como clave de sentido de las enseñanzas que transmitieron sus discípulos. Sus actitudes, valores y palabras deben constituir —vale la pena recalcarlo por enésima vez— el fundamento último de la doctrina eclesial. La iglesia debe elaborar un nuevo modelo capaz de superar definitivamente el presupuesto greco-helenista y maniqueo de desprecio a la vida sexual que substituyó la antropología semita y desnaturalizó sus ejes de sentido.

Desde una perspectiva psicológica parece necesario tomar como punto de partida la complejidad de la conducta desviada. Su relación esquizoide con la prohibición y el tabú sexual —retroalimentado desde bases antropológicas fracturadas por la tendencia dicotómica ya apuntada— y que desembocan en comportamientos criminales, generalmente crónicos o *seriales*. Éstos, a su vez, por un lado reposan en la dinámica cíclica de pecado, perdón y nueva "caída" y, por otro, en la ocultación e impunidad que fomentan y hacen posible la continuidad del crimen. Finalmente, desde el punto de vista sociológico, la iglesia católica debe abandonar la ideología de la cruzada *contra el mundo* —que no es otra cosa que un conservadurismo ideológico o político camuflado— olvidar los viejos privilegios forales y concebir sus relaciones con la sociedad civil en términos de igualdad, diálogo y sobre todo, servicio.

Es difícil, porque a lo largo de mucho tiempo se acostumbró a proteger la institución tratando los casos de desvío exclusivamente en sus foros canónicos internos y cuando fue imposible seguir negando el hecho reivindicando este foro como derecho institucional. De allí se sigue, en forma lineal, que para la iglesia es necesario aprender la lección, por cruda y dura que sea, a fin de evitar que se siga reproduciendo el crimen. Si lo más importante son las personas, el resto de las cosas no pasan de medios. Es necesario elegir y proteger a los indefensos, muy especialmente aquellos que, dada su vulnerabilidad, se convierten fácilmente en víctimas de un poder desviado, camuflado en religión. Aún si lo que se pretendiera fuese preservar el prestigio de la iglesia, lo más eficiente desde el punto de vista sociológico, es entender lo nocivo de las relaciones sistémicas, como mecanismo perverso de un circuito que se retroalimenta por un enfoque maniqueo de la sexualidad, la actitud corporativa de ocultamiento y poder —egocentrismo eclesiástico— y el campo de cultivo de la podredumbre que resulta de la suma de todos estos factores.

^{mi} En este artículo la palabra *iglesia* se escribe invariablemente con minúscula, no por falta de respeto a la institución —o para emular la célebre ortografía del desaparecido diario montevideano *El Día*— sino porque la publicación que lo acoge se dirige a un público plural que no siempre valora el catolicismo institucional del mismo modo que sus feligreses, entre los cuales se cuenta quien suscribe. De ese modo, el sustantivo *iglesia* se refiere aquí al grupo social como fenómeno, sin pronunciarse sobre la visión teológica que, al proponer el origen divino de la institución, asimila el tratamiento ortográfico al *Dios* objeto de su fe. En síntesis, este artículo busca permanecer en el plano de las ciencias sociales (aun las que tratan sobre lo religioso y más allá de la integración de reflexiones específicamente teológicas) cuya tradición académica practica esta grafía.

² Por una cuestión práctica el término *clérigos* se usa en un sentido figurado que incluye en dicha expresión a los *hermanos* y *religiosas* que, técnica o canónicamente hablando, no son *clérigos*.

³ Este período comienza entre 535 y 516 aec con la erección del *Segundo Templo* y termina con su destrucción en 70 ec aunque debe extenderse, por lo menos, hasta la tercera y última revuelta contra Roma con la expulsión definitiva de los judíos de Jerusalén en 135 ec y la muerte de bar Kochba en Beitar (ca. 136 ec). Para algunas de las corrientes israelitas de los primeros siglos la centralidad del *Templo*, en lugar de la *Ley*, permanece como eje de la vida nacional mucho más allá de su destrucción. De hecho bajo Juliano, mal llamado *el apóstata* (361-363), es decir, en pleno período constantiniano —segunda mitad del siglo IV ec— un grupo influyente de judíos consigue que el emperador ordene la reconstrucción del templo de Jerusalén. Paradójicamente las obras no pudieron avanzar a causa del boicot de los cristianos.

⁴ Por una exigencia de rigor analítico, es necesario distinguir entre gentiles y paganos. El término gentil alude, en la perspectiva bíblica, a los pueblos que no pertenecen a la Alianza con *Yavé*, *Yahveh*, *Él-Eloim* o *Adonay* (cf. infra, nota 12). Del mismo modo que para los griegos, todos los que no hablan su lengua son bárbaros, para los israelitas, todos aquellos que quedan fuera de la Alianza, considerados extranjeros, no tienen participación en la vida religiosa del pueblo elegido. Sin embargo, si aceptan las exigencias de la *Ley*, en especial la circuncisión y el sábado, pueden integrarse parcialmente a Israel como *prosélitos*. Los paganos, en contrapartida, son los habitantes del imperio romano que practican la religión oficial venerando las deidades comunes al panteón imperial, pero también las propias de su circunscripción geográfica o *pagus* (el "pago").

⁵ La afirmación es conscientemente parcial. En realidad lo que parece haber sucedido, si se pretende ser justo con la historia, es algo bastante más complejo. El cristianismo, como fenómeno derivado del grupo de discípulos de Jesús de Nazaret, nace como una corriente más al interior de la sociedad israelita en el conturbado período del *segundo templo*. Los *mesianistas*, pues eso es exactamente lo que expresa el apelativo impuesto inicialmente desde fuera a los discípulos de Antioquía de Siria. Éstos son vistos —y muy probablemente durante largo tiempo también se ven a sí mismos— como aquella facción identificada, en tanto grupo de israelitas, por creer y proclamar que Jesús es un *christós*, literalmente un *ungido* [*mesías* – *mešīhā*], es decir, un pretendiente legítimo al cetro de rey de Israel, que volverá a su tierra, con poder, para liberar al pueblo elegido de la ocupación y profanación que implica el dominio romano. Más tarde, cuando esta esperanza se desvanece y el contingente de origen gentil pasa a ser mayoritario, se pierde el rastro de las comunidades tributarias de la antropología semita. El sentido de fondo de esta aclaración es subrayar que, a pesar que el cristianismo se desarrolla con mayor vigor y, sobre todo, con continuidad a largo plazo, dentro de los límites institucionales del imperio romano, también existe un importante grupo de comunidades israelitas, gradualmente empujadas más allá del límite oriental del imperio, desde Mesopotamia y Persia hasta los confines de la India y desde el alto Egipto al *cuerno de África*, que acepta la creencia en Jesús como un *mesías mešīhā* – *ungido* de Israel (cf. infra, nota 72). Estas comunidades, mal conocidas por la escasa documentación conservada después que el islam prevalece como religión mayoritaria en aquellas regiones, hoy son valorizadas porque testimonian sobre la diversidad original que reviste el movimiento cristiano o, mejor, *judeocristiano* —como se denomina actualmente este fenómeno— durante las décadas de

indiferenciación institucional. Estos grupos se sitúan en línea directa de continuidad con la llamada *Iglesia madre de Jerusalén* y constituyen un caso aparte en la dispersión (diáspora), porque se confiesan, al mismo tiempo, israelitas y cristianos, o, más exactamente, israelitas que profesan que Jesús es profeta y *ungido* (mešīhā). Por esta razón acaban siendo excluidos tanto de las iglesias como de Israel.

⁶ Cf. infra, nota 16.

⁷ Se utiliza el término *hombre* en alusión al género humano, bisexuado, y no solamente al sexo masculino. En puridad el texto bíblico debe entenderse así: *creó al hombre. Varón y mujer lo creó.*

⁸ Los términos hebreos *bāšār*, *néfeš* y *rūaj*, se traducen habitualmente por: *cuerpo*, *alma* y *espíritu*. En general estas traducciones no provienen directamente del hebreo sino a través del griego (*soma*, *psyché* y *pneuma*) ¿Por qué? Porque los primeros cristianos utilizan la versión griega de la biblia hebrea (cf. infra, nota 16). Esta circunstancia, sumada al gradual predominio de los *gentiles* como grupo cultural y étnico —o multiétnico— trae como consecuencia un cambio en el alcance de los conceptos semíticos. En especial las palabras alma y espíritu, prácticamente, pasan a ser sinónimos usados en forma indistinta como sustantivos intercambiables.

⁹ Salido de la voluntad de *Iahveh* (*Yahveh*, *Él-Eloim* o *Adonay*; cf. infra, nota 12), un dios único y trascendente, hecho "a su imagen y semejanza". El hombre, en tanto criatura, es reconocido por definición y espontáneamente como alguien apto para entrar en diálogo con su creador, señor del *Pueblo* y de la historia. Por eso todo su ser —incluyendo la dimensión corporal y material— es, a priori, bueno y capaz o compatible con lo divino, con lo trascendente (cf. infra, nota 133). El cuerpo y la energía vital y cordial que lo anima, son dones recibidos en orden a un diálogo y a una Alianza que se desarrolla en el tiempo. El hombre no precisa, ni debe, despojarse de su corporalidad reproductiva, genital y sexual para vivir en la historia el contacto con su Señor. Todo lo contrario. Tanto la fidelidad a la Alianza como su ruptura —pecado— nacen del corazón del hombre, sede de los pensamientos y sentimientos. Están en la órbita de la *néfeš*, no del *bāšār*.

¹⁰ Los comentaristas de la biblia hebrea (*Tanaj*, que constituye una parte de lo que el cristianismo llama *Antiguo Testamento*) destacan, por ejemplo, que los israelitas incluyen como *libro revelado* el llamado *Cantar de los Cantares*, poema erótico de origen cortesano, que exalta la belleza corporal de los dos jóvenes protagonistas, mutua y carnalmente apasionados, sin "censuras" o pudor. El libro no contiene ningún mensaje del tipo de lo que hoy llamaríamos "religioso". Es simplemente una exaltación del erotismo. El amor carnal es, pues, para el israelita, una *Palabra de Dios* al mismo título que las sentencias proféticas o sapienciales. Si bien la prostitución ritual de los cananeos es condenada, en especial por su incitación al politeísmo, el amor carnal entre cónyuges se vive y proclama como algo bueno, natural y festivo, querido por el *Señor de Israel* y ello, aún dentro del contexto de un modelo matrimonial de tipo patriarcal y polígamo.

¹¹ En los escritos más antiguos de la biblia hebrea existen prescripciones de abstinencia específica de la relación sexual. La dos más claras son la de los soldados en tiempo de guerra, es decir en el período inmediato anterior a una batalla y la de los sacerdotes en el día previo a la celebración de un culto sacrificial.

¹² A riesgo de caer en repetición, parece preferible utilizar las expresiones *Iahveh* - *Yahveh*, *Él-Eloim* o *Adonay*, es decir, *El Señor* de Israel (literalmente *el Señores* pues se trata de un sustantivo en plural, aunque siempre precedido por el artículo en singular, ya que el uso es mayestático) o de la historia, del *Pueblo*, etc. Todas estas expresiones son sinónimos o, al menos, núcleos equivalentes en su campo semántico. Es preferible recurrir a ellas en vez de usar al término clásico "Dios" —*Theós*, derivado de *Zeus*, cabeza del panteón griego—. La utilización de tales términos parece preferible porque preserva el sentido semítico de la realidad trascendente (esfera meta histórica) en su relación con el universo positivo o empírico. Se busca, así, eludir o evitar una fuente frecuente de confusiones entre el modelo cosmológico (y teológico) bíblico y el pagano o grecorromano. C. G. Jung enseña que la etimología es importante porque establece el itinerario de relación entre el lenguaje, como esfera exterior de expresión o comunicación, y los arquetipos como núcleos primordiales de referencia e incorporación de conocimiento, interpretación y, sobre todo, construcción de

sentido. Estos aspectos, como se verá, no son ajenos al problema de la sexualidad.

¹³ Se utiliza el término "académica" en su acepción amplia porque, si bien la *Academia de Atenas* fue fundada por Platón, el pensamiento de escuela, racional y totalizador que representa y pretende impulsar, lo precede. Algunos autores, siguiendo a Nietzsche, prefieren el término *apolíneo* como sinónimo de luz racional en contraposición a *dionisiaco*, una energía más oscura, aunque telúrica, instintiva y vital.

¹⁴ En los clásicos, en especial en lo que se conserva de la obra de Aristóteles, no hay una condenación explícita de lo somático en sí mismo considerado. Más bien podemos hablar de infravaloración o degradación, como consecuencia de las opciones axiológicas subyacentes a la perspectiva del hilemorfismo. El alma —en tanto *forma*— se asocia a lo racional y se le asigna un valor superior. La sexualidad queda relegada a un terreno subsidiario asociado con la *materia* (en su acepción filosófica). Así, fácilmente, lo corporal queda reducido a medio de percepción y sede de las *pasiones*.

¹⁵ Aún si se paga el precio de la oposición antinómica entre lo espiritual y lo carnal.

¹⁶ Entre los siglos IV y II anteriores a la era común, la biblia hebrea es traducida primero al griego y luego, parcialmente, al latín. Son las versiones conocidas como: *Biblia de los Setenta (LXX)* y *Vetus Latina*, respectivamente. Estas ediciones son hechas para el uso litúrgico y pedagógico de aquellos judíos que, por vivir en la diáspora, ya no entienden el hebreo bíblico, pero los destinatarios del texto continúan siendo portadores de un pensamiento basado en las grandes categorías semíticas. Por esta razón el contenido axiológico y los ejes de sentido en la recepción del texto, permanecen dentro de un contexto de referencia similar al de Israel, aún en el caso extremo del judaísmo filosófico de Alejandría, con Filón y su exégesis simbólica. Este aspecto sufre una mutación cuando los destinatarios del mensaje pasan a leer e incorporar el texto en marcos de ajenos al de la sinagoga. El gnosticismo será el mayor indicador de este fenómeno.

¹⁷ Cf. infra 1.4.

¹⁸ Este término alude a la comunidad de discípulos inmediatos de Jesús que, en los treinta o cuarenta años que siguen a la muerte del maestro, permanecen vinculados "institucionalmente" (o, si se prefiere y para evitar anacronismos, formalmente, empíricamente, sociológicamente) al pueblo de Israel.

¹⁹ El vocablo *evangelio* (*eu* = buen + *angelion* = anuncio, noticia) muestra que se trata de alegatos sobre la legitimidad, adecuación y veracidad del testimonio que se presenta sobre el significado de la vida del personaje central; significado que, en la perspectiva de los autores, no concluye con la muerte del protagonista sino que, por su revivificación, se proyecta sobre el sentido del presente y la orientación del futuro inmediato. Su finalidad no es, pues, única o principalmente historiográfica. Más bien, se cuenta la historia de Jesús para anunciar las consecuencias que el desenlace provisional de la misma tiene sobre el presente y tendrá sobre el futuro inmediato, también histórico.

²⁰ Sobre el alcance de esta esperanza, como marco imaginario colectivo que condiciona la interpretación de todos los textos relativos a Jesús y al desarrollo del movimiento de sus discípulos, cf. infra 1.4.

²¹ El hecho está doblemente testificado. Por un lado en el capítulo 18 del libro de Lucas, *Hechos de los Apóstoles*, se menciona que Claudio había mandado expulsar de Roma a todos los judíos. Por otro, Suetonio, en el capítulo veinticinco de su obra *Vida de los doce césares* —tomo dedicado a Claudio— narra un episodio sobre expulsión de los judíos de Roma a causa de las constantes revueltas impulsadas por causa de un tal Chresto (en latín se pronuncia Cr ī sto).

²² En el año 64 ec.

²³ En el año 70 ec.

²⁴ Entre 79 y 74 ec.

²⁵ Primero Jerusalén e inmediatamente después Leontópolis.

²⁶ El título de *pontifex maximus*, es decir, "sumo pontífice" o su equivalente, "sumo sacerdote", fue ostentado en exclusividad por el emperador de Roma hasta bien entrada la segunda mitad del siglo cuarto de la era común. Solamente después pasará a ser usado (usurpado según los últimos paganos) por el obispo de Roma.

²⁷ Se dice "la iglesia católica", porque los desvíos aquí considerados se refieren a ella, no porque este trabajo quiera pronunciarse directa o indirectamente sobre la pretensión de ésta u otra de las iglesias cristianas de poseer la única interpretación auténtica de las palabras de Jesús. En realidad sería más adecuado decir "el cristianismo" o "las iglesias y comunidades cristianas".

²⁸ Los teólogos protestantes, desde el siglo XIX, han introducido la distinción entre el *Jesús histórico* y el llamado *Cristo de la fe*. Esta posición no es improcedente. Sucede que la inmensa mayoría de los escritos que hablan de Jesús, los evangelios *canónicos* (esto significa oficialmente reconocidos como *revelados*) y aquellos cuya cualidad de auténticos fue rechazada (*apócrifos*) no tienen por objeto, o intención principal, contar la historia de Jesús de Nazaret sino afirmar que sus palabras y obras prueban la legitimidad divina de su misión y doctrina. Es decir, son escritos que, describiendo hechos y transmitiendo palabras, tienen un fin apologético. Constituyen, entonces, alegatos redactados con arreglo a fines: dar testimonio y probar la autenticidad de los hechos que narran así como su sentido. De ese modo, si se acepta la historicidad de la figura presentada en los evangelios, es necesario tamizar muy finamente los textos para determinar qué hechos o palabras tienen chances de ser auténticas o históricas, y cuáles no. Como se ve, en relación a las verdaderas palabras de Jesús, la exégesis se mueve en un terreno bastante hipotético. Además, no hay registro del personaje fuera de la literatura apologética, hecha excepción de una única fuente externa: Flavio Josefo. Éste lo nombra —al pasar— en primer lugar, en un texto que presenta varias interpolaciones y, más tarde, en otra narración cuyo sujeto es Santiago a quien se presenta como el *hermano de Jesús*. Es poco, pues, lo que se puede saber directamente sobre la actitud y doctrina de Jesús frente a la sexualidad. Hay sin embargo un fuerte conjunto de indicadores indirectos que muestra una actitud que hoy se llamaría *muy abierta*, es decir, algo a contra mano de lo que era corriente entre las corrientes rigoristas de su tiempo, sea de parte del judaísmo, sea de las escuelas de origen griego que ponen el acento en la moral, como el estoicismo, el epicureísmo, etc.

²⁹ El giro *los cielos*, usado sobre todo por el evangelista Mateo, equivale estrictamente a *Yahveh*, *Él-Eloim* o *Adonay* (cf. supra, nota 12). Una vez más, el término es común al lenguaje israelita de esa época y se utiliza para referirse indirecta o veladamente a su Señor, sin mencionar el *Nombre*, pues se considera que aludirlo directamente es un acto sacrílego. Mateo, que se dirige a israelitas, evita entonces la frase *Reino de Dios* y prefiere *Reino de los cielos*.

³⁰ Aunque parezca curioso la palabra "sexo" como concepto abstracto, diferenciado de la condición humana sexuada, es decir, dividida en dos géneros, no existe en la biblia. Varón y mujer, nupcias, fecundidad, fornicación y concupiscencia, prostitución, abstinencia en situaciones rituales o militares, etc. son las principales figuras que aluden a la práctica sexual.

³¹ Al hablar de predicación o palabras de Jesús no es posible —ni adecuado— olvidar que, en rigor, es imposible establecer exactamente lo que dijo Jesús y cómo lo dijo, por la simple razón que él hablaba en arameo y el original de los textos evangélicos está escrito en griego. Por otro lado, no sólo las sentencias de Jesús que recogen los evangelios se basan en tradiciones orales que circulan durante casi treinta o cuarenta años, en arameo (antes de empezar a convertirse en textos escritos, ahora, directamente en griego) sino que, además, existe una significativa distancia semántica y de categorías de fundación de sentido entre ambas lenguas. Por ejemplo, las lenguas semitas de la época, no conocen el verbo *ser* o al menos nunca lo utilizan en función copulativa, es decir, para establecer relaciones vinculantes entre sujeto y predicado. Este último extremo echa por tierra cualquier pretensión de formular interpretaciones ontológicas directas basadas en los dichos de Jesús.

³² Cuidado. Cuando se dice que no hay datos directos —léase palabras explícitas de Jesús sobre el valor o anti-valor de la práctica sexual dentro o fuera de los marcos de legitimación predicados por la sociedad de su

tiempo— no significa que no exista ningún dato sobre el asunto. Datos hay muchos. Sólo que es necesario armarlos como un rompecabezas del que, además y desgraciadamente, se han perdido varias piezas.

³³ El episodio está narrado en el evangelio de Juan, capítulo 8, versículos 1 a 10.

³⁴ También es sabido que la despacha diciéndole que se vaya en paz y ya no peque más. No convalida la conducta adúltera, más bien antepone una actitud de sensibilidad frente a la situación del eslabón más débil en la escala social. El valor central es proteger siempre al más desvalido. Lo sexual no es aquel absoluto que llegó a ser la preocupación central en la moral eclesiástica algunos siglos más tarde.

³⁵ El período que va del siglo sexto al segundo, anteriores a nuestra era, es el de la fijación por escrito y estabilización textual de las tradiciones históricas del pueblo de Israel. "Los libros" (del griego biblia) pasan a cumplir una función de identificación nacional y regulación política y religiosa. En adelante se los denomina "La Ley y los profetas". Para un griego o un romano el concepto de ley está inmediatamente referido a un conjunto de normas o preceptos. Los israelitas, sin embargo al hablar de La Torá (que se traduce precisamente por "La Ley") aluden a un campo semántico mucho más vasto y complejo. Se trata de los primeros cinco libros de la biblia hebrea, es decir, el Pentateuco. Allí además de los preceptos de Moisés y algunas disposiciones rituales y morales, decanta un conjunto de textos referidos a tradiciones y narraciones que recogen la memoria de los orígenes del pueblo hebreo y la historia de su relación con los demás pueblos de la región y con su Señor (Él-Eloim, Iahveh -Yahvéh, Adonay, etc.). La ley nacional de Israel es su historia, algo mucho más rico y abierto que un conjunto de preceptos. Sin embargo la fijación del texto tuvo por consecuencia la inhibición de la actividad o fenómeno profético —como forma espontánea de proclamar una manifestación de la voluntad divina en la historia— así como una institucionalización de las funciones hermenéuticas. Los escribas y doctores de la Ley en adelante escrutan el texto y proclaman su propia interpretación. Es frente a esta acentuada tendencia de leer la historia del pueblo en términos legalistas —el llamado judaísmo normativo— que Jesús opone una visión abierta y carismática, en continuidad con la vieja tradición profética israelita, coherente, además, con la visión amplia de Torá - Ley como historia y Alianza.

³⁶ Lucas, Marcos y Mateo. Se los llama sinópticos porque los tres presentan la misma estructura y los mismos pasajes. Hoy se admite que el texto más antiguo es Marcos —publicado entre los años 60 y 70 ec— cuya obra sirvió de base para los otros dos. Existen algunos pasajes comunes a Lucas y Mateo que no constan en Marcos y que vendrían de una fuente independiente, que no se conservó en forma autónoma, formada por tradiciones orales sobre dichos y sentencias de Jesús.

³⁷ El repudio es el mecanismo legal de divorcio en el judaísmo. Existen causales graves, como el adulterio, y otras menores que según ciertos maestros permiten repudiar a la esposa. Obviamente no es corriente para la época lo que hoy llamaríamos la sola voluntad de la mujer o su derecho de iniciativa.

³⁸ La actitud legalista y ritual probablemente era una tendencia mayoritaria pero no única. Sucede que después de 70, con la gradual desaparición del sacerdocio —tanto como el saduceísmo, los grupos insurgentes galileos, la corriente zelota y hasta los movimientos fariseo y esenio— el judaísmo rabínico, con todas sus variantes, tanaíta, amoraíta, etc. será el principal sobreviviente de la religión de Israel, llegando a convertirse en sinónimos. Esta configuración, o cristalización de tendencias, no obstante, es significativamente posterior al ambiente plural característico del *segundo templo*.

³⁹ Para quienes no están familiarizados con la historia de Israel, hablamos de los siglos XI / X a VI, anteriores a la era común.

⁴⁰ Hay numerosos pasajes de los evangelios que consignan este sorprendente discipulado femenino. Juana, María de Magdala, Marta, Salomé, etc. algunas de las cuales aparecen también en el episodio de la crucifixión cuando casi todos los discípulos varones han huido por miedo a las represalias.

⁴¹ La escena aparece en el evangelio de Lucas, capítulo 7, versículos 36 a 49.

⁴² Ídem, capítulo 13, versículos 10 a 17.

⁴³ Publicano es un término que define a los que recaudaban impuestos para el emperador romano. Eran ciudadanos israelitas, doblemente odiados en tiempos de Jesús, porque siendo judíos colaboraban con el imperio ocupante y al tener trato con los paganos —incircuncisos— según la interpretación más rigorista, perpetuaban la impureza ritual de la tierra santa y, en consecuencia, provocaban la ira y el disfavor del Señor.

⁴⁴ La aristocracia y las máximas jerarquías político-religiosas de Jerusalén.

⁴⁵ Mateo, capítulo 21, versículos 23 a 32.

⁴⁶ Evangelio de Juan, capítulo 4, versículos 4 a 30.

⁴⁷ Marcos, capítulo 12, versículos 38 a 44.

⁴⁸ Mateo, capítulo 19, versículos 3 a 12. La traducción del original griego es del suscrito. La frase, con sabor rabínico, aunque siempre algo enigmática: "El que sea capaz de entender, entienda" señala el tipo de situación en que los evangelistas apelan al sentido escondido de algo a primera vista absurdo o contradictorio.

⁴⁹ Corresponde nuevamente un pedido de disculpas por la extensión de esta nota. No obstante, como se verá, es indispensable una aproximación precisa a la expresión *Reino* (de *los cielos* o de *Dios*) porque históricamente ha sido objeto de un uso interpretativo que no condice con el horizonte lingüístico de referencia al que se alude en un contexto semita del primer siglo. Por esa razón se usa letra *itálica*. En clave semítica es indispensable distinguir *Reino*, *reinado* y *condición real* (ascendencia real o "sangre" davídica). Sucede que el griego tiene sólo la palabra *basileia* (βασιλεία) para traducir lo que en hebreo son tres vocablos derivados de la misma raíz: *MLK* (מלך), pero que se diferencian a través de tres conceptos diferentes. *Mamlākāh*, *Malkut* y *Melukāh*, traducibles, respectivamente por: *Reino*, como entidad político-territorial; *reinado*, como acto continuado del ejercicio político del gobierno, es decir, del poder real; y *realiza* o *condición real*, como linaje y legitimidad, por vía de sangre, para ocupar el trono real, es decir, derecho sucesorio prevalente a ser *ungido* o *mesías* (sobre esta problemática cf. J. Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie*, París, 1979). Es difícil establecer con certeza a cuál de estas acepciones o campo semántico de referencia, apunta la palabra *basileia* cada vez que es usada en el *nuevo testamento*. Por ejemplo cuando Jesús declara: "mi *reino* no es de este mundo" lo más probable —aún si por hablar en arameo el vocablo puede ser *malkyt* o *malkut*— es que aluda a que su derecho o condición real no puede ser verificada mediante una genealogía documentada, incluso porque con la muerte de Zorobabel, el último descendiente conocido de David (probablemente a comienzos del siglo V aec cf. Zacarías 12,10) se perdió el registro oficial del linaje. Otro pasaje en donde una u otra opción cambia por completo la perspectiva de significado se encuentra en el evangelio de Lucas, 17, 20-21 que habitualmente se traduce "*El reino de Dios no viene en forma ostentosa —observable— no podrán decir: "Véanlo aquí o allá", porque el Reino de Dios ya está entre ustedes.*" Si se admite que el sentido de *basileia* es *condición (linaje) real*, la traducción puede ser: "*La realiza —legítima— [que viene] de parte de Dios no es observable. No digan véanlo aquí o allá porque el de condición real, de parte de Dios, ya está entre ustedes.*". Esta traducción no sólo tiene una lógica más semítica, sino que se acomoda mejor a la cuestión que motiva el episodio: Con qué autoridad Jesús hace lo que hace. Otro tanto hay que decir de una de las frases más maltratadas —en términos ideologizados— de Jesús: *mi reino no es de este mundo*.

⁵⁰ Actualmente existe consenso general en admitir que Mateo escribe para una comunidad cristiana que pretende respetar la *Ley* en su totalidad. Sucede que esta interpretación es formulada presuponiendo en los destinatarios del escrito un cristianismo ya diferenciado —formal, doctrinal e institucionalmente— como religión. He aquí el punto gratuito. Personalmente considero que Mateo constituye un fuerte indicador sociológico que muestra la existencia de comunidades que hasta ese momento no perciben la fidelidad a Jesús como un elemento que los excluya del pueblo de Israel. Al contrario, en términos de autopercepción religiosa e institucional los destinatarios se incluirían espontáneamente en Israel como *qāhāl* y no en una *ecclesia* diferente del histórico *Pueblo de la Alianza*. En una palabra, no se dan cuenta que el movimiento de los discípulos de Jesús —los *mesianistas*— va camino a formar una religión diferenciada.

⁵¹ La suposición no es fruto de audacia o fantasía. El libro de los Hechos aporta dos indicadores en este sentido. La venta de todos los bienes para poner en común lo recaudado, es una decisión extraña y a contramano de las conductas ancestrales. Solamente una razón extraordinaria —como la certeza que a muy breve plazo no habrá necesidad de producir o de tener una base de sustentación— puede explicar tal comportamiento. El fracaso de la medida es constatado a través de varios datos. Entre otros: La crisis en la atención de las viudas de los helenistas, la necesidad de colectas para ayudar a la *iglesia [madre] de Jerusalén* y la recomendación de Pablo sobre la necesidad de trabajar para comer.

⁵² La abstención sexual de carácter transitorio es practicada en Qumrán, comunidad sadocita de fines del *segundo templo* (Los *hijos de Sadoc* presumiblemente parte del movimiento esenio) que viven en una especie de monasterio a orillas del Mar Muerto.

⁵³ El comentario en cuestión tampoco aparece en Marcos ni en Lucas. Es esta circunstancia la que obliga a analizarlo con mayor atención. Sobre el alcance del término *sinópticos*, (cf. supra, nota 36).

⁵⁴ No debe llamar la atención que lo que los evangelistas atribuyen a Jesús no coincida exacta y necesariamente con las palabras que el maestro habría pronunciado. No sólo por las décadas transcurridas sino, sobre todo, por la libertad con que estos autores ponen en boca de aquél frases y hasta discursos ajustados a los problemas contemporáneos al escrito que no son, ni por asomo, los de fines de la década de los veinte. Los evangelios, lato sensu, no pretenden ser libros de historia al mismo título que lo eran los escritos de Plinio, Tácito, Suetonio o Josefo, por citar sólo a los contemporáneos. Su intención es más sutil y compleja: mostrar que la resurrección del maestro prueba la legitimidad de su obra (cf. supra, notas 19, 28 y 31) y fundamenta la validez de la esperanza de los grupos que se reconocen como sus discípulos. Sobre todo cuando la esperanza de su regreso poderoso se empieza a degradar y la memoria de sus actos y enseñanzas se está perdiendo o corrompiendo por la irrupción de ideas ajenas al espíritu del movimiento original.

⁵⁵ Que bien podría haber sido *pseudo-angeloide*.

⁵⁶ A riesgo de causar perplejidad en algún lector cristiano de confesión católica que conozca la actividad profesional como profesor de teología, también católica, de quien suscribe, sea permitido decir: "... del llamado Nuevo Testamento". No es por falta de respeto a la fe de la comunidad cristiana, que lo incluye, sino, contrariamente, por respeto a aquellos que no participan de la misma. No hay que olvidar que para los miembros de la confesión religiosa hebrea existe un solo testamento, abierto en la historia actual pero que no es un pacto antiguo que haya caducado por la presencia de uno *nuevo*. Vaya, pues, de este modo, el respeto del autor a los fieles de la fe israelita que algunas veces han hecho esta remarca, no sin dolor, en las instancias de diálogo interreligioso. Tampoco es oportuno olvidar que este artículo se destina a un público plural en un órgano periodístico de carácter político y social. A diferencia de la actitud del tango "Tomo y obligo" el abajo firmante *creo pero no obliga*, más bien, propone para que otros puedan asentir o disentir. Por último, como ya se ha dicho, este escrito no es un artículo de teología sino que proviene de la pluma del sociólogo que, sin renegar de sus creencias, detenta la doble condición académica. Distinguir sin separar y proponer sin contraponer en forma antinómica.

⁵⁷ La palabra *santidad* está tomada aquí en su acepción bíblica, técnica, que define aquellas cosas que por ser creadas por el Señor de Israel se consideran intrínsecamente buenas y aptas —literalmente *destinadas a o separadas*— para servirlo en comunión con la Alianza.

⁵⁸ Cf. *Gaudet Mater Ecclesia*; discurso de Angelo Roncalli (el papa Juan XXIII) en el acto de apertura del concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962, n° 5. retomado por el propio concilio en la constitución *Gaudium et Spes*, n° 62.

⁵⁹ Una vez más, en el lenguaje de los teólogos, la revelación no se limita al *texto* de los libros acogidos como *canónicos* —declarados oficial y taxativamente revelados con exclusión del resto— sino a la recepción e interpretación que la primera comunidad les atribuyó y, tras ellas, el resto de la iglesia a lo largo de la historia. A esta regla de interpretación se le llama, en el ámbito católico, la *tradición*.

⁶⁰ Por irritante que resulte, a cada paso hay que desdoblar los términos mediante aclaraciones en notas porque una cosa es su sentido presumible en boca de Jesús, es decir en arameo, o aun en hebreo litúrgico, y otra el de su traducción al griego bíblico. En este caso corresponde subrayar dos cosas. Primero: la palabra *matrimonio* no existe en el hebreo bíblico. El término que lo expresa es *berīt*, alianza, y no constituye una institución civil o religiosa (distinción, esta, ajena a la cultura en tiempos de Jesús) sino una situación de acuerdo —en principio patrimonial— entre familias, corroborada por la fiesta de bodas. Segundo: Tampoco existe la palabra *sexo* (cf. supra, nota 30) como sustantivo que define o distingue los géneros. Sólo se constata el fenómeno. En la creación, hombres y animales, fueron hechos *hembra* y *macho* (por orden alfabético no documental-cronológico). Por esa razón hablar de sexualidad en la biblia es una abstracción ajena, en cierto modo, a los códigos de la antropología semita. Si se permite el barbarismo, lo más adecuado sería hablar de criaturas *hembrimachadas* o crear el término *machiembridad*, aunque los conceptos (sustantivos) generados por abstracción también son ajenos a la lógica del pensamiento semita de la época cuyas lenguas formalizan a través de raíces, más por designación —aún abstractiva— que por abstracción.

⁶¹ La afirmación más antigua de la comunidad, que los analistas bíblicos llaman el anuncio o *kerygma*, es: Jesús resucitó y es el *Ungido* —de Israel, claro, porque inicialmente se trata de una cuestión interna—. Dicho de otro modo, la resurrección demuestra que Jesús es el único pretendiente legítimo a la jefatura del pueblo *santo*. En arameo: Jesús-mesías [mešīhā], es decir, Jesús-es-el-mešīhā, porque, como ya dijimos, las lenguas semíticas establecen una unión directa entre sujeto y predicado, u objeto, al no conocer el verbo *ser* (cf. supra nota 31). Esa expresión pasó al texto griego como *Jesús-cristos* que, a la postre, se convirtió en una especie de nombre propio: Jesucristo. (Sobre el motivo de preferir aquí el término *ungido*, en lugar de *mesías*, cf. infra, nota 72).

⁶² La fecha más probable de crucifixión y muerte de Jesús de Nazaret es el 7 de abril del año 30. La alternativa más tardía el 3 de abril del 33, ambas, obviamente, de la era común. A la cabeza del movimiento en Jerusalén lo sucede su hermano Santiago (primo, hermano, hermanastro o pariente próximo según la interpretación del hipotético alcance semítico del término que así lo define, pero que nos llegó en transcripción griega: *adelfos*), quien según las *Crónicas* de Hegesipo, conservadas por Eusebio de Cesarea, recibió (de Jesús) "su trono —o cetro— terrestre". Santiago fue ejecutado el año 62, por lapidación, bajo acusaciones semejantes a las determinaron la muerte de Jesús, es decir, pretensión mesiánica. Recién después de estos hechos, es decir entre los años 65 y 90, se completa el proceso de redacción o estabilización textual de los evangelios. Hay, pues, un desfase de por lo menos tres décadas entre la muerte de Jesús y la decisión de dejar su historia por escrito. En este período la comunidad —*iglesia madre*— de Jerusalén, dirigida primero por Santiago y después por sus sucesores, también parientes carnales de Jesús, denominados *desposynes*, permaneció totalmente integrada a Israel, como un movimiento más al interior del hoy llamado "judaísmo". Quien suscribe prefiere el término *israelismo*, un neologismo que abarca también el movimiento samaritano así como muchas corrientes de origen galileo y aún el colectivo *mandeo* —para quienes sostienen que este grupo estuvo relacionado con Juan el Bautista— tributarias de la religión ancestral, pero de obediencia no necesariamente judaico-farisaica o rabínica. Santiago, por ejemplo, probablemente celebraba el culto sacerdotal judío en el templo de Jerusalén, (era portador del *pétalon* sacerdotal según Hegesipo en la versión de Epifanio, que Eusebio omite) sin dejar por ello de percibirse como sucesor de Jesús y dirigir la comunidad de aquellos que se reclaman sus discípulos (cf. Eusebio, *Historia Eclesiástica* 2, 23, 6 y Epifanio: *Adversus Hæreses* 29; 78,13-14).

⁶³ En el imaginario colectivo israelita del período contemporáneo a las tres revueltas anti romanas, que se sellan con sendas y catastróficas derrotas, la ocupación de la tierra nacional por ejércitos y gobernantes paganos es vivida como una profanación y ofensa al Señor de la Alianza que acarrea desde la impureza ritual en orden a los deberes culturales, hasta la calamidad física con sus consecuencias nefastas. Los movimientos más radicales parecen creer que el origen de todas las desgracias que aquejan al *pueblo santo* derivan del apartamiento de sus dirigentes de las dinastías legítimas (davídica para el gobierno y *sadocita-abiatarita* para el sumo sacerdocio) que motivó la ocupación extranjera tolerada por dichos dirigentes. Lo mismo puede decirse del ejercicio del gobierno primero por los reyes Macabeos, dinastía asmonea de origen sacerdotal

(levita no davídica), luego por los idumeos de la dinastía de Herodes, y poco después por los ocupantes romanos.

⁶⁴ Es lo que en el vocabulario de los exegetas se denomina *la parusía inminente*. Esta creencia a tal punto fue generalizada durante los primeros años que los integrantes de la comunidad parecen haber vendido todos sus bienes para estar más libres mientras proclamaban la llegada del maestro (cf. supra, nota 51). Es muy probable que la primera crisis financiera en el movimiento, que resulta en la atención prioritaria a las *viudas de los hebreos* en detrimento de las de los *helenistas*, narrada en el capítulo sexto del libro de Hechos de los Apóstoles, sea un indicador de las consecuencias que en el mediano plazo acarreó aquella decisión (cf. también infra, nota 75).

⁶⁵ Durante la mayor parte de la historia conocida del pueblo de Israel, la esperanza de sobrevivencia es estrictamente histórica. No hay indicadores firmes para pensar que hubiese una idea de vida más allá de la muerte, por lo menos de tipo individual. Sólo en la segunda mitad del período del segundo templo aparece la figura de revivificación de los muertos, cuyo contenido tampoco es claro. *Los muertos* puede ser interpretado como el pueblo diezmado y esclavizado. El resurgimiento del polvo de la tierra, como la recuperación de la soberanía sobre el territorio ancestral por medio de los descendientes, hijos de los hijos que conservan *el nombre*. Las claves semitas en general son colectivas e inmanentes. El *nombre* cumple la función de *memoria*. Se debe conservar la propiedad del solar heredado para preservar la memoria de la familia, grupo de parientes o clan. La imagen de la inscripción de los nombres en el libro de la vida es la contraposición de la memoria humana, frágil y vulnerable con la memoria del Señor, celoso de su Alianza, que no olvida a ninguno de los hombres fieles de su pueblo elegido.

⁶⁶ La lectura de los documentos del Mar Muerto que hacen los especialistas hebreos como, Yigail Yadin, David Flusser, Sholmo ben Chorim o Geza Vermes, para citar solamente algunos de los más conocidos, constituyen un ejemplo claro de esta afirmación. En el ámbito católico, en cierto modo, también podemos decir algo análogo de Jean Carmignac.

⁶⁷ Los textos del propio Pablo de Tarso, quizás el más explícito y radical en lo que se refiere a la abstención de casarse, cobran mayor sentido si se los lee en esta perspectiva (cf. infra 1.5.1).

⁶⁸ Pablo, por ejemplo, a principios de la década de 50, imagina un proceso de transformación inminente del mundo real. En la primera carta a los tesalonicenses dice expresamente que él y otros sobrevivientes estarán vivos cuando vuelva Jesús —lo que presupone que el evento se producirá a la brevedad— y en ese momento se operará una revivificación de los cadáveres, y una transmutación de los cuerpos físicos de quienes se encuentran, como él, viviendo y trabajando para ganar más adeptos que se incorporen a la parte del pueblo elegido que cree en la vuelta gloriosa del ungido. (Sobre la influencia de Pablo de Tarso en el cambio de valoración de lo sexual, cf. infra, 1.5.2).

⁶⁹ En este punto hay que ser claro. la entrada de personas o grupos ajenos a Israel en la comunidad de los discípulos de Jesús es un proceso que sólo comienza alrededor de los años 50 de la era común y, según todo indica, en muchas regiones permanece como un fenómeno marginal bastante más allá de esta fecha. Por lo menos hasta que se consolida el poder romano sobre Israel al final de la guerra de 66 a 74 ec. El año 70 marca la caída de Jerusalén y la destrucción del segundo templo por Tito, a la que sigue la destrucción del templo de Leontópolis en 74, la derrota final de la primera revuelta anti-romana en Masada y el cese de hostilidades. La fecha se utiliza convencionalmente como fin del período judeocristiano. Tal perspectiva tiene algo de falaz. Quizás en algunas comunidades el componente gentil empezaba a ser numéricamente mayoritario pero no por ello predominante en términos de visión y prioridades. Una consistente serie de indicadores sugieren que el predominio de Jerusalén como autoridad suprema, centro y referencia del movimiento de discípulos de Jesús, parece ir mucho más lejos en el tiempo. Sólo al final de la tercera y última revuelta, en el año 135, desaparecen los obispos de la circuncisión y la idea de "un trono —sede— de Jesús en la tierra" comienza a ser definitivamente abandonada. El cristianismo paulino y la comunidad de Roma, que habían pasado, gradualmente, a tener mayor peso, se afirman irreversiblemente como autoridad

central, no de forma provisoria sino permanente.

⁷⁰ Esto significa que durante las primeras décadas la esperada vuelta de Jesús funciona como variable subsidiaria en relación al eje principal que motiva la conducta y visión de los protagonistas. La variable principal es la restauración de la legitimidad en la autoridad israelita y la expulsión del poder militar romano que profana la tierra nacional y sostiene a quienes usurpan su gobierno. Jesús de Nazaret, exaltado a los cielos con cuya gloria y poder volverá, es el agente definitivo de realización de la esperanza —histórica— de Israel.

⁷¹ Existe prueba o presunción altamente convincente, en base a una abrumadora serie de indicadores que, desde el punto de vista sociológico, el proceso de diferenciación e identificación del cristianismo como una comunidad diferente o autónoma del Israel étnico fue mucho más largo y complejo de lo que estamos acostumbrados a pensar —como se ve no se quiere hablar aquí de religiones diferentes para evitar anacronismos. Es preferible aludir a "grupo étnico" en vez de pueblo, porque los mismos cristianos reivindican durante muchas décadas la condición de ser el verdadero Israel— El problema es que la expulsión de los judeocristianos (los "min" o *minim*) de la sinagoga en muchas regiones, a partir del segundo siglo, el predominio del judaísmo normativo entre las corrientes tributarias de Israel y, por último, la incorporación al islam de los restos de judeocristianismo que permanecen en las regiones extra-romanas, terminan borrando de la memoria histórica los documentos y testigos de una corriente que tiene una importancia bien mayor a lo podemos ver a través de los testimonios de fuentes patrísticas y talmúdicas. Estos fenómenos impiden rastrear los modelos de valoración de lo sexual en aquellos grupos que permanecen fieles al modelo semita a la vez que reconocen la autoridad de Jesús como ungido de Israel (sobre el alcance y razones para usar el término ungido cf. infra, nota 72).

⁷² Como el lector ya debe haber percibido, aquí se prefiere hablar de *ungido* y no de *mesías* —lo que sería exactamente la misma cosa desde el punto de vista gramatical— porque la palabra *mesías* fue adquiriendo a lo largo de los siglos un contenido a la vez muy amplio y muy estricto: "Jesús es *el mesías*". Esta visión presupone otras que están muy lejos de ser verificadas. Por ejemplo "Todo Israel esperaba ardientemente *el Mesías*". En cierto modo, esto es falso. El Israel del *segundo templo* espera muchas cosas pero las esperanzas no son homogéneas. Cada grupo tiene su modelo imaginario peculiar al interior del general, y sus propias expectativas o su composición de lugar y valoración, sobre las causas de la situación presente y lo que se espera de un futuro, en general, histórico. Las figuras de *mesías* (plural), no sólo son varias, sino que desempeñan un papel secundario, instrumental. Lo que algunos grupos de Israel esperan es el momento de poder expulsar al ocupante romano y restaurar una autoridad legítima. Otros se acomodan a la situación sin apostar a cambios profundos. El término *ungido* reduce el campo semántico a lo que interesa en términos de diferenciación religiosa: Un rey convalidado por aquella unción que manifiesta y declara legítima su autoridad. La prevalencia del cristianismo como religión en el territorio del imperio romano, y la necesidad de conservar la historia terrenal de Israel como patrimonio propio, transforma el concepto histórico de rey en *mesías* eterno, celestial, resucitado, etc. Todas estas imágenes son, en cierto modo, ajenas al Israel del *segundo templo*, por el alcance y atribuciones que el cristianismo proyectó en ellas al proclamar la naturaleza divina de Jesús y asociarla a su calidad de *mesías*. Cuando aparecen, cumplen una función subsidiaria, instrumental. Sucede que, al consolidarse el cristianismo como religión centrada en la naturaleza divina del *mesías*, son retroproyectados y hasta impuestas, en un debate posterior sobre quién es el verdadero Israel, cómo debe releerse su historia —que queda reducida a prólogo cuyo único sentido es anunciar la venida del *mesías*— y por qué los judíos mataron al "*Rey celestial*" volviéndose desheredados y reos. *Ungido* como palabra nos ahorra todo este telón de fondo, con sus referencias meta-etimológicas y arquetípicas, sus atrocidades étnicas y los anacronismos inconscientes que de ellas derivan.

⁷³ No se quiere hablar aquí en términos de *liberación política* por dos razones: En primer lugar, porque el término está cargado de un fuerte simbolismo y envuelto en la estéril polémica por definir si Jesús se ve a sí mismo como un *mesías* político o un *mesías* religioso. Absurdo. En la cultura de la época el mesianismo político no es algo diferente y delimitado en relación a la esfera o actividad "religiosa". En segundo lugar, en

relación consecuencial y directa con la primera —tanto como para evitar los frecuentes anacronismos de teólogos e historiadores eclesiásticos— porque los hombres de la época del *segundo templo* no perciben la realidad compartimentando la esfera de lo político como algo diferente de lo que hoy llamamos religioso. La profanación de la tierra santa por la presencia incircuncisa de los paganos, es un asunto a la vez cultural o religioso como de estabilidad nacional y hasta de índole material. Si las cosas no van bien, aún en lo económico (prosperidad, sequía, lluvia, buen o mal tiempo para siembras y cosechas, etc. etc.), es una consecuencia del incumplimiento de la Alianza. La expulsión del ocupante aparece como condición de posibilidad para que las circunstancias de vida cotidiana sean propicias o contrarias al agrado del Señor de Israel, de quien depende, en última instancia, el bienestar material del pueblo elegido. Este imaginario colectivo enmarca la prédica de Jesús de Nazaret. Su originalidad parece vincularse, más bien, a la forma de vivir y proclamar la relación de las personas del pueblo —y su propia relación— con el Señor de Israel en el marco de dicha cultura común que comprende y rodea acción de ambos.

⁷⁴ En muchos pasajes de la biblia hebrea y, más todavía, en la literatura no canónica de fines del *segundo templo*, hay una tendencia a concebir la relación entre el *Pueblo de la tierra* (Israel) y el resto de los pueblos, es decir *las naciones*, como una relación pedagógica. El Señor de Israel es el único Dios, por lo tanto algún día todas las naciones deberán conocerlo, alabarlos y obedecer sus preceptos. No se trata de un absolutismo de tipo imperialista —no ausente en algunos círculos *paleo-sionistas* de Jerusalén— sino de un proceso por el que los demás pueblos un día descubrirán que el *Santo de Israel* también los concierne. Por eso el *Pueblo de la tierra*, colectivamente, o su *Rey-Ungido*, responsable por la fidelidad a la Alianza, serán una *luz de las naciones*.

⁷⁵ El primer indicador de esta precariedad provisoria es el conflicto que se produce en el seno de la comunidad de Jerusalén por la desigual asignación de los recursos (que previamente habían sido puestos en común con la venta de los bienes raíces) privilegiando a las viudas de los hebreos, es decir los residentes, en detrimento de las viudas de los *helenistas* (sobre el alcance de esta denominación, cf. infra, nota 76). El episodio está narrado por Lucas en libro de los *Hechos de los apóstoles*, en el capítulo 6, versículos 1 a 6. Parecería que el dinero recaudado comienza a escasear y la cadena de solidaridad se habría roto en el eslabón más débil.

⁷⁶ En particular los *helenistas*, así llamados no por su base étnica o social sino porque eran israelitas de lengua materna griega, nacidos, educados y residentes en la comunidad sinagoga de la diáspora que utiliza la biblia hebrea traducida al griego (*LXX*, cf. supra, nota 16). Estos *helenistas* no deben ser confundidos con los discípulos de origen gentil que años más tarde se suman a los de origen étnico israelita a través de Pablo de Tarso. Los *helenistas*, hasta donde se sabe, permanecen como adversarios de Pablo durante la mayor parte de su vida.

⁷⁷ El caso de Esteban, lapidado por blasfemo al proclamar la vuelta inminente de Jesús *con poder de juicio*, así como su grupo —precisamente los *helenistas*— que perseguido por la aristocracia sacerdotal y privado de su líder, debe abandonar la tierra ancestral para refugiarse en Antioquía, muestra hasta qué punto la lucha de los primeros discípulos era percibida, al menos desde fuera de su estrecho círculo, como una lucha nacional e histórica, juzgada en continuidad con las costumbres y tradiciones internas de Israel. El abandono de la obligación de procrear no debió procesarse sin polémicas.

⁷⁸ Este es otro contenido propio de la literatura apocalíptica de la época. La restauración del reinado del Señor de Israel sobre su tierra, su pueblo y la creación entera (las naciones) traerá una bonanza extraordinaria, nunca vista antes, al estilo de un nuevo paraíso. Esta visión reaparece con frecuencia en los primeros tres siglos de nuestra era, especialmente en los círculos judeocristianos, bajo la forma de un reino terrestre de Jesús, que durará mil años, con prodigiosas cosechas y abundancia de todos los bienes.

⁷⁹ No necesariamente se trata, en el contexto israelita, de un fin "escatológico" del mundo, como habitualmente se afirma. El Prof. Carmignac lo ha demostrado de manera hartamente consistente en su libro *Le mirage de l'eschatologie*, París, 1979. El fin del mundo como supresión del tiempo histórico es más bien la

proyección, a la totalidad de Israel, del imaginario paleo-cristiano, que Pablo de Tarso adopta como vocero de la resurrección de Jesús (cf. infra, 1.5.2). En la visión, horizontal y diacrónica, propia de los semitas se trata, más bien, del comienzo de un nuevo período histórico en que la dimensión sexuada del hombre permanece vigente. La especulación rabínica de los primeros siglos apunta hacia esta dirección: Los *muertos son revivificados*, procrean, dando descendencia al pueblo de Abrahán, y vuelven a morir, ahora en paz. Incluso la literatura apocalíptica, leída desde una clave e inmanente, permanece coherente. Por eso en otros trabajos he preferido definir este período, que en realidad alude a un nuevo comienzo histórico y terreno, como *neo-protológico*. Lo llamo así, más allá de la aparente excentricidad del neologismo, para subrayar que la idea de una supresión absoluta del tiempo y de la historia es ajena a la cultura semita. El concepto de *final escatológico* implica una proyección de categorías específicas del paleo-cristianismo a todo el *israelismo*, y tergiversa el sentido del imaginario semita del segundo templo poniendo al lector de los documentos de época, incluso algunos textos del *nuevo testamento*, en una pista falsa. Una cosa es, haber impuesto al judaísmo, ya desde el segundo siglo, pero sobre todo a partir de Constantino y Teodosio, la polémica sobre el mesías, el sentido de la historia de Israel, y el juicio final. Otra, muy distinta, es que todos los protagonistas del primer siglo pensasen en términos *escatológicos*.

⁸⁰ La obra de Lucas, en especial el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, es un indicador claro del comienzo de este proceso de mutación o pasaje del paleo-cristianismo semita al cristianismo de base y preponderancia gentil. Es necesario destacar que la obra de Lucas, tenida por la posteridad eclesiástica como una especie de historia oficial de la iglesia primitiva, es escrita por alguien que, —para gran parte de los actores del primer siglo— no participa del *centro* del movimiento. Si se toma en cuenta el tiempo de la vida de Lucas, el libro se entiende mejor en el supuesto que el autor y su principal protagonista, Pablo de Tarso ocupan una posición *periférica* que busca su legitimación por las autoridades centrales, en este caso, *todavía*, las de Jerusalén.

⁸¹ El eje semítico de una esperanza inmanente relativa a la promesa de la Alianza con Israel, en la que las figuras proféticas o mesiánicas cumplen un papel de variable subordinada en relación al destino colectivo del pueblo que vive y desarrolla su respuesta en el seno de la historia, se transmuta en un modelo "actualista", personal, místico e invisible en el que, el eje central de intelección ha pasado a ser Jesús, cuya figura es exaltada al plano de la deidad: *Logos* eterno encarnado en una naturaleza humana. Así, Israel se convierte en un pueblo cuya única función fue preparar la venida de este mesías. Lo que era medio —rey legítimamente *ungido* para la liberación histórica— se transforma en fin y objeto de culto. Lo que era fin —Israel— cuya permanencia histórica libre en la tierra prometida depende de ciertos medios, entre los cuales un rey legítimo, pasa a ser el medio, providencial pero pasible de ser descartado una vez cumplido su cometido: ser sede de la encarnación del *Logos* que vive espiritualmente en sus fieles. Básicamente este fue la dinámica del proceso socio-religioso de diferenciación doctrinal que llevó a la mutación movimiento israelita de los discípulos de Jesús —una vez re-configurado en base a una mayoría extra-israelita— a convertirse en un fenómeno cultural, doctrinal e institucional diferente, o diferenciado de su matriz semítica.

⁸² La revalorización de lo sexual y las reivindicaciones de igualdad de género en estas últimas décadas trae como consecuencia cierto rechazo a la figura de Pablo. La iglesia católica, que considera sus escritos como *palabra revelada*, ha debido hacer verdaderos malabarismos exegéticos para mitigar las afirmaciones tajantes de apóstol. Se trata de compatibilizar la sensibilidad cultural contemporánea con un mensaje que fue escrito hace casi dos mil años. Por otro lado los grupos conservadores e integristas católicos, tanto como algunos fundamentalistas evangélicos, reivindican el modelo paulino para rechazar lo que consideran como *desviaciones del recto orden* en la sociedad postmoderna o, incluso, de la *ley natural*. Quizás lo que se deba subrayar es que el universo de referencia de Pablo tiene dos marcos que influyen su posición: por un lado lo ya dicho sobre la sensación de inminencia de una transformación del universo que conllevaría la supresión de la muerte. Por otro, la distinción entre los modelos culturales de los tiempos de Pablo, y los valores hoy resaltados mediante la alusión a aquellos ejemplos. Los modelos de convivencia social e institucional cambian (matrimonio polígamo, esclavitud, sumisión al *pater familias*, etc.) los valores (fidelidad, lealtad, solidaridad, espíritu comunitario, igualdad de todos ante lo trascendente, etc.) permanecen más allá del tiempo.

⁸³ El texto pertenece a la primera carta de Pablo a los tesalonicenses, capítulo 1, versículos 9 y 10; capítulo 3, versículo 13 y capítulo 4, versículos 13 a 17. Traducción y subrayados del suscrito.

⁸⁴ Se discute si Pablo alude a los que murieron *por* Jesús o *en* Jesús, es decir, de muerte natural pero creyendo en la condición mesiánica de Jesús. El texto es claro. Literalmente dice: *por este* Jesús. Me inclino a creer que alude a los que murieron en persecuciones, sea a manos de los romanos, sea por instigación de los propios jefes de Jerusalén y de las sinagogas que, de acuerdo a Josefo, buscaban suprimir a los revoltosos para evitar la intervención de Roma, con el consiguiente fin de sus privilegios.

⁸⁵ Primera carta a los Corintios, capítulo 7, versículos 1, 6 a 7 y 25 a 31.

⁸⁶ Esto queda demostrado al final de la carta, en el capítulo 15 (cf. *infra* y nota 88).

⁸⁷ Es imposible saber el tenor de las preguntas que le habían planteado los destinatarios de la repuesta, el elenco de temas que trata en las cartas a estos discípulos de Corinto es amplio. Sin embargo el único elemento común es la situación provisoria del presente y todo lo que rodea sus vidas cotidianas.

⁸⁸ Primera carta a los corintios, capítulo 15, versículos 46 a 54; traducción y subrayados del suscrito. Véase, además, que en Pablo todavía se conserva la frontera semita entre lo psíquico y lo espiritual, que más tarde terminará por difuminarse (cf. *supra*, no 1.1 y nota 8).

⁸⁹ O cuerpo y espíritu, poco importa, porque en el modelo griego *psyché* y *pneuma*, desde el punto de vista estructural, funcionan como sinónimos.

⁹⁰ Resulta notorio que el problema de la pedofilia en el clero y las congregaciones religiosas que trabajan con niños y adolescentes es mucho más crónico y extendido de lo que está dispuesto a admitir cierto sector de la jerarquía eclesiástica. Su discurso parece querer hacer creer que se trata de casos puntuales. También se dice, indirectamente, que es un problema nuevo y que sobrevino a la revolución sexual de mediados del siglo XX, especialmente en algunos países o institutos. No es verdad. En las iglesias afectados —especialmente Estados Unidos e Irlanda— la sociedad civil ha tomado la delantera, quizás, por características culturales. En los países de raíz latina, se practica una especie de aparente ignorancia, en general embarazosa. Del mismo modo que ha existido un "silencio de Tacuarembó" en torno al doloroso caso de los orígenes de Carlos Gardel, (cf. María Selva Ortiz, *Carlos Gardel. El silencio de Tacuarembó*) también se constata un silencio entre púdico e impotente, frente a las experiencias conocidas por familiares o amigos de quienes padecieron algún tipo de violencia física o moral de parte de clérigos. Lo que ha cambiado, y esto es un hecho muy saludable, es la disciplina del silencio y la ocultación, es decir, la política del avestruz. La sociedad de la comunicación abierta e instantánea es mucho más libre para hablar de aberraciones sexuales o pedagógicas padecidas por los protagonistas o por sus hijos y mucho más sensible para con los derechos de los menores. Este saludable cambio cultural, sumado a la facilidad de registro, documentación gráfica y difusión de las aberraciones, deja al descubierto perversiones crónicas que permanecían ocultas por vergüenza, tabú, autocensura, sentimientos de culpa, desaliento o impotencia frente al poder de la estructura religiosa.

⁹¹ Es indudable que este fenómeno debe ponerse en el haber de la ciencia humana, por eso el giro: *gracias al hombre*, pero siguiendo el uso popular, o desde otro punto de vista, se puede decir también *gracias a Dios*, es decir, ese Señor de Israel y de la historia en quien creen aquellos que se definen cristianos. No obstante, es menester afirmar, al mismo tiempo, que no es adecuado establecer relaciones lineales de causa y efecto entre los sucesos históricos y la providencia divina. A veces resulta conveniente jugar un poco con las metáforas. Si es *gracias al hombre*, y desde la perspectiva semítica todo lo que es bueno en el hombre refleja la bondad de su creador y Señor, ambas afirmaciones son lógicamente sucesivas. Lo que no hay que permitirse es confundir o mezclar los niveles como hace cierto providencialismo ingenuo. La sociológica y la teológica, son dos lecturas compatibles para quienes tienen fe religiosa. Prima, empero, el principio hermenéutico de *distinguir sin separar*, dejando, así, a salvo la plena autonomía histórica de la libertad humana en el plano temporal y su consiguiente responsabilidad, incluso, epistémica.

⁹² No hace muchos días un prelado de la curia vaticana declaró públicamente que la pedofilia es una consecuencia de la revolución sexual de los años sesenta del pasado siglo. Con esta afirmación intenta descargar parte de la responsabilidad en la sociedad, que se ha desviado de la recta fe (cf. infra 2.1.4). Este tipo de planteo presupone o deja entender, que los hechos denunciados dentro de los muros eclesiásticos no existirían, por lo menos en los niveles actuales, si la sociedad no se hubiese apartado de la doctrina de la iglesia. Quien subscribe contestó, a través de un comentario en la red, que no hay peor terapia que la que parte de un diagnóstico equivocado. La pedofilia como problema crónico en algunos miembros del clero existía mucho antes de los sesenta. Una vez más, lo que cambió es la libertad que hoy se tiene para hablar del problema y la amplitud y rapidez con que circulan las denuncias. Cuanto antes se lo acepte, menos dilaciones habrá en la búsqueda de soluciones responsables.

⁹³ Para hacer referencia a un ejemplo local, recomiendo el artículo *La cortina oscura*, aparecido en el semanario “Brecha” del pasado 16 de abril (pp. 20-21) en que se puede apreciar el impacto y los graves efectos a largo plazo que provoca el abuso sexual de menores. Otros casos, no exentos del mismo dramatismo, aparecen en el libro de José Martínez de Velasco, *Los Legionarios de Cristo*, Barcelona, 2004. Es de subrayar que las denuncias de Martínez se retrotraen a hechos que abarcan un período iniciado con la aprobación diocesana del movimiento en 1949.

⁹⁴ Pese a otras discrepancias en el marco teórico y hasta en la *voluntad política* de algunos escritos del Prof. Ratzinger, especialmente aquellas tristemente célebres instrucciones sobre la *teología de la liberación*, que proyectaron de forma indebida y general diversas afirmaciones de ciertos marxistas y otras simplificaciones de unos pocos teólogos sobre una corriente mucho más rica, sufrida y plural, (ayudando de paso a legitimar dictaduras genocidas en América Latina, planes *Cóndor*, etc.) se constata con satisfacción, alivio y no menor admiración que, en su condición de Papa, Benedicto XVI, está actuando en este episodio con una claridad y firmeza dignas de ser subrayadas (cf. infra, 2.1.2. También notas 100 y 122).

⁹⁵ Aberrante, porque las estadísticas que se manejan, como defensa y disculpa, por un lado no son exactas ya que sólo revelan los casos denunciados y nadie puede ignorar que, de modo análogo a lo que sucede con la violencia doméstica, lo denunciado es, con toda seguridad, una parte significativamente menor del universo total. Por otro lado, aún si los casos existentes fueran únicamente los que han salido a luz, ello no constituye ninguna disculpa frente a la reiterada práctica de ocultación que la iglesia practicó en forma sistemática durante décadas.

⁹⁶ Cf. ACI/Europa Press, 11.05.2010. Las palabras en *negrita* corresponden al propio original.

⁹⁷ Extraído del comentario de Sandro Magister sobre la Carta de Benedicto XVI a la comunidad católica de Irlanda, que fuera titulado con el significativo diagnóstico: “Génesis de un delito. La revolución de los años Sesenta” (Cf. infra, 2.1.4). Disponible en:

<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1342641?sp=y>

⁹⁸ Id.

⁹⁹ Aunque los casos existentes coincidieran con los que de hecho fueron denunciados, eso no es una disculpa válida frente al ocultamiento consuetudinario o, mucho peor aún, frente a la estrategia de transferir los religiosos o presbíteros corruptos de un lado a otro para evitar escándalos. ¿Ingenuidad? Tal vez se podría aducir en alguna situación puntual o excepcional. Pero la regla general fue la política reiterada de “poner los zorros a cuidar el gallinero”. La responsabilidad, en todo caso, va del laxismo a la omisión culposa.

¹⁰⁰ En el caso de no pocos jerarcas, parece primar una confusión de valores que privilegia la imagen de la institución en detrimento de las víctimas, sin considerar el daño y la imposibilidad de defensa a la que eran expuestas (cf. infra 3.2.1).

¹⁰¹ Se deja de lado el saludable cambio de rumbo de los últimos meses. No porque no sea un hecho nuevo y extremadamente positivo, sino porque, a pesar de años de denuncias, diversos jerarcas de la cúpula vaticana postergó el ataque frontal al problema hasta límites surrealistas. No sólo se demoró mucho más de lo

deseable, sino que la respuesta parece ser el resultado de la ola de escándalos motivados por denuncias exteriores, en vez de una reacción nacida del compromiso y la fidelidad al evangelio que esos mismos responsables de la jerarquía eclesiástica proclaman como fundamento de su misión. De todos modos, también es justo subrayar que el actual pontífice y su equipo de colaboradores parecen estar decididos a poner fin al flagelo (cf. nota 94). Bienvenida su intransigencia que, según ciertos jerarcas y observadores que frecuentan los círculos internos de la curia vaticana, fue sistemáticamente trabada durante el pontificado anterior.

¹⁰² Para ser justos, se debe decir que, en realidad, en muchos casos no hubo inacción, sino una respuesta equivocada al fenómeno. Se intentó, por un lado, evitar la difusión y el escándalo y, por otro se apostó, con una esperanza irreal, al cambio de conducta de los desviados, transfiriéndolos a diferentes circunscripciones eclesiásticas. Nunca se dio a conocer información sobre el número de desviados —si es que hay algún caso— que mediante el arrepentimiento subjetivo y la penitencia sacramental impuesta, hayan cambiado irreversiblemente su conducta.

¹⁰³ Disponible en la página:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_sp.html. (Subrayados del suscrito)

¹⁰⁴ Cf. <http://oglobo.globo.com/pais/mat/2010/05/04/arcebispo-afirma-sociedade-atual-pedofila-916503988.asp> y <http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2893970.xml&template=3898.dwt&edition=14628§ion=1003>. (Traducción del suscrito en ambos casos)

¹⁰⁵ *Ibíd.* Grings no dice de dónde saca esta estadística.

¹⁰⁶ *Id.*

¹⁰⁷ *Id.*

¹⁰⁸ Que al centrarse en el hombre niegue cualquier otra dimensión meta-histórica. La concepción del hombre como ser condenado al confinamiento en sus propios límites, puede llevar a nihilismos de corte individualista.

¹⁰⁹ Aquí me permito una reflexión teológica pidiendo disculpas por anticipado a aquellos lectores que no comparten o no les interesa la idea de una construcción intelectual en la que se integra la variable de trascendencia absoluta, es decir, que imagina aquel *Señor de Israel* como hipótesis de sentido de la historia humana. El concilio vaticano II también es antropocéntrico desde un punto de vista filosófico. Es antropocéntrico porque a lo largo y ancho de sus dieciséis documentos se declara *cristocéntrico*. Pero no es un cristocentrismo de tipo ontologista, que parte de una filosofía del ser, pasa por sucesivas deducciones silogísticas de la noción de ser absoluto al contingente y termina reduciendo la cristología y la teología a una especulación abstracta del tipo escolástico-aristotélica. El cristocentrismo del concilio parte de la base que a Dios y a Jesucristo se los conoce en la historia, es decir, a través de la humanidad del *pueblo de la Alianza* que desemboca en la *humanidad* de Cristo. Centrarse en el *hombre* Jesús de Nazaret para conocer el sentido último de cada hombre empírico en la sociedad y en la historia, no deja de ser una opción antropocéntrica. El hombre, además, aunque más no sea desde un punto de vista funcional o pastoral, constituye el centro de los desvelos del cristiano, porque es el destinatario de la acción eclesial en una relación de diálogo, de propuestas, no de imposición de ideas o de normas y, en última instancia, porque el Verbo, que se hizo hombre, reveló con gestos, actos y palabras que el servicio al hermano es la medida última del amor responsable a Dios.

¹¹⁰ Es la clave de lectura que adoptó Magister (cf. supra) pero no sólo este *vaticanista*, también el sociólogo Massimo Introvigne, de la agencia Zenit que cree leer en la carta de Benedicto XVI a los irlandeses una relación inequívoca entre la revolución cultural de los sesenta y la crisis actual de pedofilia en la iglesia católica. Un resumen del texto en castellano está disponible en el artículo de Magister, la versión completa en italiano puede consultarse en: <http://zenit.org/article-21831?l=italian>.

¹¹¹ Extraído del sitio oficioso de la oficina de prensa del Vaticano, página del noticiero en línea: www.aciprensa.com, del 26.03.2010. Los destacados en *negrita* corresponden al original. La noticia completa en versión castellana está disponible en: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=28939>.

¹¹² En el pasado, en ciertos contextos culturales, quizás, fue una opción prudencial. Sobre todo si se atendió a la víctima y con su anuencia y/o la de sus responsables adultos, se la resguardó del potencial *hándicap* social que significaba la situación de homosexualidad padecida por los abusados.

¹¹³ Sin ningún fundamento claro o explícito en el texto de la carta.

¹¹⁴ Cf. *supra*, 2.1.1.

¹¹⁵ Estas frases fueron publicadas en diciembre de 2007 en el diario de Tenerife *La Opinión*: cf.

http://www.laopinion.es/secciones/noticia.jsp?pRef=2994_9_120211_SOCIEDAD-homosexualidad-perjudica-personas-sociedad.

¹¹⁶ Cf. <http://www.laopinion.es/sociedad/2010/03/31/tres-casos-abusos-dan-familia/278970.html>.

¹¹⁷ M. Pera, *Una agresión al Papa y a la democracia*, Il Corriere della Sera, 17.03.2010. Citado por la agencia oficioso vaticana ACI prensa: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=28974> Transcrito por la agencia católica *Zenit*.

¹¹⁸ Constantino, en 313, declara la licitud de la religión cristiana en todo el territorio imperial, y la adopta como confesión personal (aunque sólo recibe el bautismo en el lecho de muerte porque mantiene su calidad de sumo pontífice del culto imperial interpretado como ritual meramente civil. Cf. Eusebio de Cesarea; *Vita Constantini*, IV, 61-64). Teodosio, en contrapartida, convierte el cristianismo romano en religión oficial del imperio. De ese modo se expulsa de la órbita ciudadana y se priva de derechos civiles y políticos a todos aquellos que la iglesia declarase herejes o cismáticos, como también a los judíos y a los que permanecían profesando el viejo paganismo. Ciudadanía imperial y profesión de fe católica romana pasan a ser sinónimos en una simbiosis análoga al culto pagano que lo precedió.

¹¹⁹ Carta de 2001. Cf. <http://edant.clarin.com/diario/2010/04/23/elmundo/i-02186176.htm>.

¹²⁰ Cf. <http://www.laverdad.es/murcia/v/20100417/region/castrillon-papa-autorizo-carta-20100417.html>.

¹²¹ Cf. *infra*, 3.1.

¹²² Más allá que para algunos el problema sólo empezó a ser enfrentado cuando la iglesia tuvo que asumir los devastadores costos financieros de las reparaciones por denuncias en los países del primer mundo, es necesario resaltar la voluntad actual por cambiar el rumbo en la política de enfrentamiento al flagelo. Se dirá: ¿Por qué este papa no lo hizo cuando era el cardenal prefecto de doctrina? Lo más lógico es pensar que no tenía el poder suficiente para hacerlo. No hay que olvidar que hasta el presente las reglas y ecuaciones de poder en la jerarquía eclesiástica no han dejado de ser las de una monarquía absoluta. Mientras no se llega al sumo pontificado muchas veces sólo se puede callar, aconsejar al titular de turno y esperar una oportunidad propicia. Parece ser lo que hizo el ilustre profesor Ratzinger.

¹²³ Pese a lo cual llama la atención la vigencia del análisis de la sociedad que hace *Gaudium et Spes*, siendo un documento referido al mundo de la mitad del siglo XX. Es sorprendente que los juicios de valor sobre los procesos de la civilización relativos al desarrollo de la sociedad de posguerra no hayan perdido actualidad.

¹²⁴ Como puede verse he elegido cuidadosamente las palabras para describir el fenómeno de la globalización. ¿Por qué? porque quiero evitar las afirmaciones que, a mi juicio, confunden cierta creciente posibilidad de participación ciudadana en los mecanismos de difusión de informaciones y comentarios, con una mayor participación real en el plano político, especialmente en lo que se refiere a las decisiones que comprometen variables de fondo. Claro, primero hay que ponerse de acuerdo en cuáles son esas variables para así ver si el fenómeno de internet, los blogs, los portales de relación intersubjetiva como *orkut*, *facebook*, *twitter* u otros semejantes, tienen algún peso en la formación de la opinión pública y sobre todo en las decisiones de los poderes político, económico, informativo, etc. sobre los asuntos que van a determinar el rumbo de las

sociedades nacionales, regionales o de la sociedad como un todo. La crisis de Wall-Street y sus repercusiones en los responsables, el papel de la OMS en la generación de un estado mundial de alerta sobre las presuntas (falsas) pandemias de las gripes animales y el beneficio que de ello resultó para algunas patentes farmacéuticas por detrás de las cuales están personajes políticos o grupos de poder norteamericano, u otros tantos ejemplos de manipulación informativa, orientan en un sentido bastante escéptico. Los propios medios confunden, no sin ligereza, la facilidad en el acceso a las redes de intercambio electrónico de opiniones —dicho sea de paso, opiniones frecuentemente sin fundamento y casi siempre sin sanción para los divulgadores y multiplicadores de errores o falsedades— con participación en las decisiones que marcan el rumbo de las sociedades. Por último ¿es sociológicamente adecuado o legítimo hablar de una *sociedad mundial*? se diría que no, al menos así nomás sin otras precisiones o matices. En cierto modo internet se ha convertido, sobre todo para los jóvenes, en un espejismo de tipo narcisista en donde se confunde diálogo con monólogo a dos o a varios y comunicación con multiplicación de la propia imagen u opinión. Es algo que perfectamente podría describirse como un nuevo *opio de los pueblos*. Pero esto ya es otra historia.

¹²⁵ La expresión pertenece al título de un célebre libro de Gregory Bateson publicado en 1972.

¹²⁶ No necesariamente cambios positivos. Más bien la inestabilidad de las situaciones que obliga a adaptarse y tener rápidas respuestas frente al deterioro potencial de cualquier posición social o profesional, y aún para minimizar detrimentos o pérdidas.

¹²⁷ En algunos casos de violencia física en el seno familiar, en otros de violencia específicamente sexual (Cf. Leonardo Belderrain, *Criptocracia y pedofilia*, San Pablo, Brasil, 2010. Ed. electrónica disponible en: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=47485>).

¹²⁸ No interesa aquí definir el alcance de la misión de los clérigos y religiosos católicos. Si le interesa profundizar este aspecto el lector puede consultar los documentos específicos del concilio vaticano II (en especial: *Lumen Gentium*, *Christus Dominus*, *Optatam Totius* y *Perfectæ Charitatis*) tanto como los capítulos dedicados al tema en el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

¹²⁹ Cabe recordar que la mayor parte de los problemas prácticos que se presentan al común de los mortales, como la estabilidad del trabajo, cuando se lo tiene, la financiación de los gastos de la vida cotidiana, la lucha por el salario, el sustento de los familiares a cargo, la vivienda, etc. etc. etc., generalmente fueron sustraídos a la vida concreta de los seminaristas o de los religiosos y no constituyen preocupaciones ni motivos de angustia o inestabilidad. Alguien paga por ellos la comida, la energía eléctrica, el agua, el techo, las comunicaciones, la vestimenta, los estudios y tantas otras cosas semejantes que le hacen perder el sueño al hombre común. La iglesia opta por ahorrarles este tipo de preocupaciones y angustias en orden a un bien mayor: Para que puedan dedicar todo su tiempo a cultivar las virtudes evangélicas, a estudiar, a conocer y difundir la *Palabra de Dios*, la doctrina de la iglesia y el ejemplo *de los santos* que los *precedieron con el signo de la fe*. Muy pocas personas en el mundo gozan de estas prerrogativas. Hay quienes se preguntan si esta es una estrategia adecuada.

¹³⁰ Santidad, en la jerga teológica (cf. supra, nota 57).

¹³¹ En el sentido técnico del término.

¹³² Lo que no quiere decir ni debe ser confundido con *integrista*.

¹³³ “*Capax Dei*”. Este lenguaje viene de la teología medieval pero no tiene nada de esotérico. La religión cristiana, en especial en su forma confesional católica, entiende que hay una *bondad intrínseca* del hombre derivada de su condición de criatura. La *capacidad de Dios* o compatibilidad intrínseca con Dios, no obstante, no significa que el hombre tenga *una parte* de divinidad como en la perspectiva pagana donde el alma es una “chispa” de divinidad contrapuesta al cuerpo, principio de decadencia. No. Es un ser completo y completamente diferente a Dios. Libre y, sobre todo, responsable, en su esfera propia. Pero por ser criatura es compatible —en orden a un diálogo— con aquel creador. Con todo, Dios permanece siendo el “totalmente otro”, el trascendente. A su vez, el diálogo se procesa en la historia sin violentar la plena autonomía de sus

leyes inmanentes.

¹³⁴ La distinción entre lo religioso, lo cultural, lo material, lo político, etc. como esferas diferenciadas se establece a efectos de estructurar el análisis actual pero no corresponde a la perspectiva del pueblo hebreo en tiempos de Jesús de Nazaret (Cf supra, nota 73).

¹³⁵ Hablar del concepto "valor" significa interpretar mediante claves hermenéuticas; buscar el eje de sentido privilegiado que permite trascender la condición circunstancial de la anécdota o relato para descubrir un puente que une el pasado con el presente. Un ejemplo: cuando Jesús se sienta a la mesa, convive y come con marginales, prostitutas, ignorantes, leprosos o *pecadores* ¿qué valor subraya o pone en relieve? ¿la prostitución o la ignorancia? ¿la impureza ritual y la enfermedad? obviamente no. El valor nace de la dimensión actitudinal, surge del gesto de privilegiar la condición humana y fraterna del pobre o desvalido, enfatizando su dignidad de hermano, de "igual", porque es miembro del Pueblo de la Alianza y, en última instancia de la comunidad humana, frente a la rigidez excluyente de la norma, incluso absolutizada y legitimada en nombre de Dios. La norma (el sacratísimo sábado) está al servicio del hombre. No es ni debe ser el hombre un esclavo de la letra. Podemos expresar estos valores en un lenguaje abstracto como *libertad* frente a *sumisión*, como *creatividad* para buscar la razón de ser intencional del precepto, frente al texto de la norma, como *amplitud de miras* frente al ritualismo vacío, necio y arbitrario, etc., etc. El valor que se descubre por debajo de los gestos y palabras es lo permanente, la expresión formal que se le debe subordinar, porque es la *variable subsidiaria*. He allí el sentido axiológico de: *la letra mata mientras que el espíritu vivifica*. El *espíritu* traduce el valor que llevó a exigir tal o cual conducta como precepto.

¹³⁶ Cf. supra 3.2.1. El término *naturaleza humana* proviene de la teología dogmática. En el lenguaje sociológico se traduce por su ser social e histórico o, más sencillamente, su humanidad. En este caso lo que se subraya es la perspectiva gnoseológica propia de la antropología semita.