

Los cinco llamados rituales de tránsito

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

1. El bautismo

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

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

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

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

Dos maneras de decir lo mismo.

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

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

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

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

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

El bautismo de los niños

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

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

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

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

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

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

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

El bautismo de adultos

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

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

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

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

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

2. La confirmación

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

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

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

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

La confirmación desde el punto de vista de la teonomía

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

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

3. La unción de los enfermos

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

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

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

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

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

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

4. La ordenación sacerdotal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Sacerdocio de los fieles y ordenación de mujeres

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

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

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

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

5. *El matrimonio*

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

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

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

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

Indisolubilidad

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

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

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

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

No al divorcio, sólo declaración de nulidad

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

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

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

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

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

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

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

Matrimonio civil, ¿no es matrimonio?

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

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