

Boletín Encuentro

Nº 7

El Escorial, España

Noviembre, 2010

Perspectivas de espiritualidad cristiana —desde los horizontes de la Biblia, de la tradición protestante y de la vida humana

Martín Lutero. Raíces de espiritualidad protestante 3-11
RAINER SÖRCEL

Tocar la presencia de Dios en medio de la enfermedad terminal 13-19
JUDITH BUCHANAN

El sexo como expresión de la espiritualidad 21-31
NATHAN JOHN MOSER

Una piedad sencilla (gratuita) 33-40
PEDRO ZAMORA GARCÍA



Las Jornadas de Reflexión Teológica (JRT) de SEUT vienen siendo un día entero (una vez al año) dedicado a abordar un tema con la diversidad de perspectivas que pueden aportar nuestros distintos profesores desde sus áreas de interés o especialización. Son parte del programa de formación continua —en este caso, de nivel «profesional»— que ofrece SEUT. Es decir que están pensadas para pastores y para laicos con inquietudes intelectuales y cierta iniciación en el estudio teológico.

Como viene siendo habitual desde 2006, el Boletín ENCUENTRO reproduce las ponencias de la JRT 2010.

Perspectivas de la Espiritualidad cristiana —desde los horizontes de la Biblia, de la tradición protestante y de la vida humana

Bajo la noción de «espiritualidad», se esconden en nuestros días un sinfín de prácticas religiosas, ejercicios místicos, emociones liberadoras y creencias caseras. En no pocas ocasiones, éstas sirven de alternativa a una sociedad que se ha hartado del cristianismo, cuya tradición a muchos les parece obsoleta e incompetente para responder ante los múltiples desafíos de la vida humana. Por eso nos ha parecido oportuno recoger el guante y preguntar por una espiritualidad propiamente cristiana, sus raíces protestantes y su competencia para con la vida humana, hasta en sus momentos más limitados.

Martín Lutero

Raíces de espiritualidad protestante

por Rainer Sörgel

Todo indica que el tiempo en el que el ejercicio de la religión fue considerado un acto irracional y hasta patológico, está superado y ha dado lugar a una era en la se ha puesto de moda cierta religiosidad.¹ Pero esta *vuelta a la religión* no se ve acompañada por un incremento de la asistencia a los cultos de las iglesias. Al contrario, sólo la mitad de los que se sienten cercanos a Dios secundan este sentimiento religioso mediante el compromiso con una iglesia.² Es decir, la *vuelta a la religión*, al ejercicio de prácticas religiosas y espirituales, no es un movimiento que parte desde la Iglesia ni se dirige en realidad hacia ella. A lo sumo se puede comprender como una corriente a pesar y al margen de las instituciones cristianas. Sin embargo, y así lo desvelan las publicaciones en el ámbito de la fenomenología de la religión, dado que la Iglesia se siente especialmente competente en cuestiones de religión y que el tema de la actual espiritualidad (popular) afecta también la práctica y la vida de sus propios miembros, no podemos pasar de largo el actual fenómeno de una *espiritualidad*, entendido de momento en su sentido más amplio. Veamos una evaluación de la actual situación por J. M. Velasco:

...uno de los hechos característicos de la actual situación religiosa es la aparición de espiritualidades de estilos diferentes que han eliminado el monopolio del cristianismo y de las religiones sobre la espiritualidad y originan proyectos vitales atentos a su dimensión de trascendencia y que la realizan bajo una pluralidad de modalidades religiosas, cristianas, no cristianas, o

¹ Tal es así que pensadores como Peter Sloterdijk pueden escribir prefacios a reediciones de clásicos, como lo es el *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* de Wiliam James, hablando en tonos muy positivos de la experiencia religiosa y considerándola en clave de una «Chance» (Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag, 1997; pp. 11-34). Véase también en Manuel Cabado Castro, *El animal infinito* (2009), quien habla —en términos antropológicos— del paso del *animal racional* al *animal simbólico* (p. 24).

² Una encuesta reciente, llevada a cabo en centro Europa, indica que, de 190 estudiantes, 86 se sienten religiosos o espirituales, pero sólo 48 de ellos están vinculados a una iglesia. Véase en: Bucher (2007), 53.

impregnadas de una vaga religiosidad al margen de las religiones históricas;...³

Pero el recorrido, que esta ponencia pretende realizar, no sólo busca definir un fenómeno obviamente diverso, sino pregunta, después de destacar la espiritualidad cristiana, por la posibilidad de referirse a lo característico de una espiritualidad propiamente protestante. Efectivamente, también la tradición protestante —si es que los varios movimientos agrupados bajo esta noción mantienen una tradición común— todavía es un género demasiado ambivalente y multiforme como para determinar la *espiritualidad*. Por eso echaremos mano de la figura, biografía y teología de Martín Lutero, para intentar definir —por lo menos en cuanto a una de sus características— las raíces de la espiritualidad protestante. Finalmente preguntaremos por la recepción y viabilidad de lo encontrado en Lutero, con el fin de concretar una orientación para nuestra actual situación de la vuelta a la religión.

1. Introducción al tema — ¿Qué quiere decir *espiritualidad*?

El primer problema con el se encuentra todo aquel que intenta orientarse en el tema de la espiritualidad es el de su definición. ¿Qué quiere decir *espiritualidad*? Su carácter tan amorfo, parasitario y multiforme recuerda el fenómeno del gnosticismo, que produjo un problema similar a los Padres de la Iglesia en los primeros siglos. También hoy: No solo las encuestas públicas, sino los mismos eruditos no se ponen de acuerdo. No cabe duda, la *espiritualidad* es una noción que se relaciona con muchos campos semánticos y puede tener legión de significados. Veamos tres posibles aproximaciones.

Bucher⁴ habla por ejemplo de los siguientes *ámbitos de significado* del actual fenómeno de espiritualidad: lo trascendental y lo esotérico, prácticas espiritistas,

³ J. M. Velasco (2006), 194.

⁴ Anton A. Bucher es catedrático en la Universidad Salzburgo en el Departamento de Teología práctica y Pedagogía de la religión. Su obra *Psychologie der Spiritualität* («Psicología de la espiritualidad») es una recolección de numerosos estudios y encuestas recientes relacionados con el actual fenómeno de la espiritualidad.

emociones armónicas, creencias, filosofías vitales, experiencias del más allá y de individuación.⁵ Por otro lado se refiere a nueve *dimensiones* de espiritualidad: transcendencia, sentido, vocación, santidad, valores, altruismo, idealismo, conciencia de lo trágico, obras caritativas.⁶ Es decir, todo el abanico, desde un proyecto práctico de vida, pasando por las emociones más rudimentarias y hasta experiencias del más allá se puede agrupar bajo el concepto de *espiritualidad*. Sin embargo, Bucher encuentra entre las numerosas posibilidades de definición algo como un centro, una línea maestra. Esta sería la experiencia del *estar religioso*⁷ a, del *sentirse vinculado a* y del *trascenderse hacia* («Verbundenheit zu»). Así expresarían la mayoría de los encuestados su idea de espiritualidad. Entonces, siguiendo a Bucher podemos precisar un primer acercamiento al tema de la *espiritualidad* en clave de una fundamental vinculación hacia un poder absoluto, hacia el prójimo y hacia la naturaleza, siempre en el sentido y con la necesidad de trascender el propio yo.⁸

En un segundo momento de aproximación nos servimos de la argumentación de Eugen Biser. También este filósofo de la religión lamenta inicialmente la imposibilidad de decir algo concreto con la noción de *espiritualidad*. Más que nada indicaría que el ser humano tiene conciencia de un déficit que le afecta radicalmente.⁹ La actual espiritualidad se asemejaría a prácticas esotéricas. Etimológicamente, lo esotérico (gr. «eis», «eiso») se referiría a un movimiento hacia dentro, hacia el interior.¹⁰ Lo esotérico sería entonces la orientación del sujeto hacia su interior —para superar el déficit que le tortura en su existencia humana. Desde el punto de vista de la teología cristiana, el gran problema de la vuelta del sujeto hacia su interior —para superar el déficit—, es la transcendencia divina.

⁵ Bucher (2007), 23.

⁶ Bucher (2007), 41.

⁷ Este término recuerda una de las fórmulas más queridas por Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, 2003.

⁸ Bucher (2007), 56. Es ineludible que tales fórmulas evocan el recuerdo de lo que describían determinados teólogos románticos y del incipiente tiempo de la ciencia de la religión. Schleiermacher (1768-1834) habló de la religión en términos de un «sabor de lo infinito», de un «sentimiento de Dios» y de «sentimiento de absoluta dependencia». Para Rudolf Otto (1869-1937) predominaba la definición del sentimiento religioso en clave del *mysterium tremendum et fascinans*.

⁹ Biser (2008), 74.

¹⁰ Según Biser, esotérico sería lo contrario a lo «exotérico». Término con el que se indicaba en la antigüedad los escritos dirigidos al público. Véase en Biser (2008), 78.

Dios no está en el interior de la persona, sino se encuentra más bien frente al ser humano y más allá de toda creación. Para superar el déficit, la *espiritualidad* cristiana siempre ha sugerido al ser humano que haría falta trascenderse a sí mismo para poder ir hacia el Dios que se encuentra frente a la humanidad y más allá de todo cuanto existe. Sin embargo, siempre ha habido también defensores de una teología que comprendían el camino *espiritual* hacia Dios al mismo tiempo como un viaje hacia el interior de la persona.¹¹

El tercer y último momento de aproximación, ya más propiamente cristiano, busca entender la espiritualidad a modo de un camino (o principio) de mediación entre la economía de la salvación y la biografía del individuo. Desde los primeros siglos se comprendió la redención en clave de una *economía*.¹² «Para un Padre de la Iglesia del siglo II, la palabra “economía” designa el plan de Dios sobre el hombre y la actuación de ese plan». ¹³ La *economía* divina sería el despliegue de la obra de redención en el horizonte de la historia que a su vez implicaría la auto-revelación del misterio divino y trinitario. Pero frente a esta historia universal de salvación se encuentra el individuo con su biografía particular. Si no queremos incurrir en una excesiva imputación pasiva (supranaturalismo radical) de la salvación, se nos plantea la pregunta por la mediación entre economía de salvación y biografía particular. La *espiritualidad* se podría entender como el camino mediante el que el individuo se apropia de la salvación. De esta manera, desde la génesis, pasando por la caída, la encarnación del Hijo de Dios, cruz y resurrección, y hasta la consumación, toda esta economía universal de salvación debería encontrar su experiencia paralela en la biografía del individuo. El concepto de *espiritualidad* podríamos entender entonces como un conjunto de prácticas, accesos y métodos mediante los cuales el individuo reproduce y revive en sí mismo la economía de la salvación, asumiéndola en su biografía particular.¹⁴

¹¹ Para citar uno de los ejemplos más famosos, sólo hace falta citar a San Agustín que en el libro 10 de sus Confesiones (8,12) habla de las «aulas magnas» de su memoria en clave de un lugar de mediación divina.

¹² Aunque cabe constatar que el testimonio neotestamentario de este término es más bien escaso. Sólo en Efesios 3,2 y en Colosenses 1,25 aparece la noción de «oikonomía» en clave de un *orden / misterio de salvación*. Véase en: H. Kuli, *EWNT* Vol. 2. (1981) 1221-1222.

¹³ B. Sesboüe, *El Dios de la Salvación*, Salamanca: Secretario Trinitario, 2004; p. 130.

¹⁴ En su vol. II de su trilogía *Strukturen de Bösen*, Eugen Drewermann no sólo demuestra la analogía entre ontogenia y filogenia, es decir que cada uno recapitula en su propia biografía la evolución de

2. ¿Cabe hablar de una espiritualidad propiamente protestante?

Hasta ahora hemos circunscrito un marco más amplio para definir el fenómeno de la *espiritualidad*. Hemos distinguido entre una espiritualidad más bien general y secular (en clave de un trascenderse a sí mismo), una espiritualidad más esotérica (vuelta del sujeto hacia su interior), y una espiritualidad cristiana (camino a Dios y participación en la economía de la salvación). Para acercarnos a nuestro tema tenemos que plantear ahora la pregunta por la posibilidad de hablar de una espiritualidad particularmente protestante. Será la misma exposición que reflejamos a continuación la que tendrá que sondear y demostrar esta posibilidad. Para ello nos parece oportuno centrarnos en la biografía y teología de Martín Lutero. Provisionalmente formulamos la siguiente tesis:

Sí cabe hablar de una espiritualidad propiamente protestante. Según Martín Lutero, ésta consiste en una forma determinada (recuperación del diálogo) de superar la crisis fundamental que implica la existencia humana (el estado enmudecido del pecador ante Dios).

3. Martín Lutero — raíces de espiritualidad protestante

Nos hemos propuesto preguntar por las raíces de espiritualidad protestante. Una pregunta que también nos conduce a la interrogación por las posibilidades del nacimiento de tradición / espiritualidad por lo general. ¿Qué es lo que da pie a que en la histórica eclesial se desarrollen determinadas formas de espiritualidad? ¿Puede uno simplemente proponerse fomentar una determinada espiritualidad? ¿A qué principios obedece el surgimiento de determinadas tradiciones y prácticas religiosas?¹⁵ Sin ni mucho menos poder agotar el tema, queremos indicar por lo menos una serie de factores y condiciones que cree-

su especie (que tiene sus ecos en el yahvista de Génesis), sino además pone de manifiesto la profunda vinculación estructural entre la psique humana y la economía de la salvación.

¹⁵ Una interesante obra sobre los orígenes, no de la espiritualidad, pero de los valores, ha escrito el filósofo alemán Hans Joas. Uno de los sorprendentes resultados de su exposición es que los valores surgen no en primer lugar como resultado de lo que las personas o las instituciones los fomenten o los impongan, sino más bien como consecuencias de las necesidades de los procesos evolutivos y las respuestas creativas de los seres humanos a sus diversos problemas vitales, tanto en el ámbito de lo religioso como social. Véase en Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

mos que influyen en el surgimiento de determinadas formas de espiritualidad.

El primer factor que, según creemos, es responsable de generar una nueva tradición de espiritualidad, llamamos la *experiencia primaria*. Es decir, en el inicio de una nueva línea de religiosidad a menudo podemos observar un acontecimiento fundante. Este es una experiencia religioso-existencial, normalmente de un individuo, en ocasiones de un pueblo, lo suficientemente fuerte para servir de precedente, ofreciendo orientación a las futuras generaciones. La fuerza de esta experiencia primaria no sólo reside en la radicalidad de una vivencia particular, sino además en su potencial de identificación. Sólo cuando otras personas pueden identificarse con la experiencia primaria, cuando pueden verse reflejado con sus temores y esperanzas, sus miedos existenciales y sueños de futuro en lo que experimenta un individuo a modo de un precedente, éste puede entonces convertirse en una fuente de espiritualidad. Lo cual nos conduce a nuestro segundo factor.

Normalmente es así que determinadas formas de espiritualidad se remontan a individuos que han destacado en la historia. Estas personas se pueden entender como *figuras corporativas*.¹⁶ Aunque las figuras corporativas sirvieron ante todo en la antigüedad para fundamentar la identidad de los pueblos y clanes —en tiempos en los que no había identidades nacionales y culturales como en la actualidad—, todavía nos identificamos con ellas y estamos bajo su influencia. La figura corporativa es la que media entre la conciencia individual y la conciencia colectiva, de pueblo. El inicio y el carácter de todo un pueblo suele encontrar su representación en esta figura corporativa.¹⁷ Se sobreentiende que tal influencia de una figura corporativa, que constituye la identidad de un pueblo, se realiza fundamentalmente mediante la recepción de prácticas

¹⁶ El que ha estudiado la figura corporativa y expuesto su importancia para la tradición eclesial ha sido Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1992; pp. 271-297.

¹⁷ Algo parecido también ha pasado con Lutero. La experiencia religiosa del monje agustino ha servido para dar identidad colectiva al pueblo alemán, que hasta entonces carecía de una figura corporativa, y de hecho estaba políticamente fragmentado. Se ha hablado de Lutero en clave de «Hercules Germanicus» (Hans Holbein, 1523). Al margen de esta función de Lutero, también habría que avisar con Hans-Jürgen Goertz que una investigación histórica sería debería tener cuidado de identificar simplemente la «lucha de un monje con Dios y el diablo con la experiencia psíquica de todo un pueblo». Goertz (2004), 112.

religiosas que hunden sus raíces en la experiencia religiosa del personaje fundante.¹⁸

El tercer factor es más práctico. Independiente de los dos primeros factores más difíciles de investigar, debe haber una serie de innovaciones prácticas que posibilitan la adopción de nuevas prácticas de espiritualidad. En cuanto a Lutero y a Wittenberg como centro de reforma se refiere, cabe constatar que a partir de su estancia involuntaria en el Castillo de la Wartburg se comenzó «fuera» las primeras reformas prácticas. En Navidad de 1521 celebró Karlstadt la primera misa evangélica en Wittenberg. Y a partir de 1523 se comenzó a elaborar una nueva liturgia. El conjunto de obras que refleja los cambios más prácticos de la liturgia y del culto encontramos entre los años 1523 y 1526 fueron redactados con el fin de ordenar y promover las primeras reformas prácticas. Los escritos más centrales de Lutero serían: *De la ordenación del oficio divino en la comunidad; Formula Misae et communionis; La misa alemana y la ordenación del oficio divino; El librito sobre el bautismo traducido al alemán y revisado; Librito sobre la boda para los pastores*.¹⁹ – Además de estos escritos había otros géneros que han marcado de forma muy práctica la liturgia y la espiritualidad protestante: Por ejemplo los dos *Catecismos* de Lutero y también su *Geistliche Lieder* («Canciones espirituales»),²⁰

Entramos a continuación en la crisis personal del monje agustino para derivar, a base de la peculiar superación y respuesta a esta crisis, algunas de las raíces de una espiritualidad propiamente protestante.

¹⁸ El «Día de la Reforma», que se celebra cada año en las iglesias de la IEE, todavía pone de manifiesto que la identidad de las actuales comunidades (incluso prescindiendo de un enlace histórico directo) se remonta a la Reforma protestante del siglo XVI y sus principales dirigentes. Aquí cabe mencionar que la historiografía, y en parte también la teología histórica, ya ha superado el mito de leer la historia de toda una época por el prisma de una sola figura. En este sentido, la figura corporativa también habría que desmitologizarla. Véase en Hans-Jürgen Goertz (1987), *Pfaffenhass und gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung; p. 17.

¹⁹ AW 3.

²⁰ AW 3, 321-366. Aunque luego lo veremos con más detalle, pero ya conviene llamar la atención de que destaca el nuevo papel que se da a la «palabra» en el culto evangélico. Dios y hombre ya no se tratan y se encuentran en el marco de la «obra», sino en el horizonte de la «palabra». El culto evangélico consiste fundamentalmente en «la palabra de Dios dirigida al hombre» (lectura y predicación) y la «respuesta del hombre a Dios» (credo, oración, cántico). En lo cual adelantamos nuestra tesis: la espiritualidad protestante es fundamentalmente *diálogo*. Cf. Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004; p. 447-448.

3.1. La crisis espiritual de Lutero

Hasta el verano de 1505 la vida del hijo de Hans Luder y Ana Lindemann había hecho un recorrido normal en todos los sentidos. Si algo destacó, fue la buena formación en diversos colegios que ponía de manifiesto las facultades intelectuales de Martín.²¹ Todo estaba preparado para cumplir el ambicioso deseo del padre, que quería ver ascender a su hijo en una carrera de Derecho. Para ello, a partir del 19 de mayo de 1505 comenzó en la Facultad de Derecho en Erfurt en la «Schola iuris». Martín tenía entonces 21 años. Pero ahora, los datos biográficos indican el acontecimiento de una importante ruptura que se produjo ese mismo verano. Como desde la nada, de repente, el 17 de julio, con a penas dos meses de estudios de Derecho, el joven Martín decide abandonar su carrera e ingresar en el monasterio de los Agustinos Ermitaños, unos de los conventos de observancia más estricta en Erfurt. Según Lutero, tal decisión surgió bajo la impresión de una fuerte tormenta quince días antes.²² Lo que para el biógrafo parece como una ruptura, en realidad se debe a una evolución interna que había comenzado tiempo atrás y que refleja una profunda inquietud espiritual de aquel joven estudiante. Una vez ingresado, Lutero tiene toda la pinta de ser un monje ejemplar y muy cumplidor. Staupitz, el superior, se convirtió en un padre espiritual para Martín. Le aconsejó leer la Biblia para superar su melancolía, y le dijo que «no es Cristo el que te asusta, porque Cristo consuela». ²³ Pero detrás del aparente monje ejemplar pronto se podía perfilar una persona con una profunda y larga crisis espiritual y existencial. Lutero se sentía profundamente rechazado, no consiguió reconciliar su sentimiento de culpa, buscando desesperadamente un Dios clemente. Al mismo tiempo odiaba a aquel Dios, tal como lo estaba percibiendo en

²¹ Recibió su primera formación escolar en la *Lateinschule* («Colegio de Latín») de Mansfeld, para continuar su educación a partir del 1497 en la *Domschule zu Magdeburg* («Escuela superior de Magdeburgo»). Fue ahí donde entró en contacto con los Hermanos de la Vida Común, sin de que este encuentro llegase a tener mayores consecuencias en la vida del hijo de Hans Ludher. Entre 1498-1501 continuó su formación con estudios humanísticos en la *Georgenschule* («Escuela San Jorge») en Eisenach, para complementarlo en los años 1501-1505 en la Facultad de Artes en Erfurt. En 1505 obtuvo la licencia y el magisterio en Artes (*Magister Artium*), con lo cual estaba calificado para enseñar filosofía en cualquier universidad.

²² La supuesta invocación y voto «¡Auxíliame, Santa Ana, y seré fraile!», posiblemente es de formación legendaria. Cf. Hauschild (1999), 279.

²³ Erikson (2005), 39.

aquellos días.²⁴ Sólo podemos hacernos una idea aproximada de la tensión ambivalente que sufría aquel monje en su celda, en sus estudios y quehaceres diarios.

Tal vez, la siguiente historia, que se cuenta de forma legendaria, ilustra muy bien lo que estaba aconteciendo en Lutero.²⁵ Según cuentan sus compañeros de orden, algún día sucedió que Lutero tuvo un ataque neurótico-espiritual en el coro. Mientras que los monjes estaban, cada uno en su lugar en el coro, siguiendo la lectura del evangelio, cuando la lectura llegó a Mc 9,17 —hablando de un hijo que tenía un espíritu mudo— de repente, el monje Martín se tiró al suelo gritando *Ich bins nit! Ich bins nit!* («¡No soy yo, no soy yo!»). Lutero se sintió atónito ante un Dios que le condenaba. Con tal Dios no cabe hablar. A la vez que se rebelaba contra este Dios, porque le parecía inaceptable. Lo trágico de la vida de Martín Lutero en aquellos años fue que estaba saliendo de una existencia humana controlada mediante un inaceptable «Dios-juez», estaba despidiéndose de una teología cuya casuística no conseguía tranquilizar su conciencia,²⁶ y estaba dejando atrás una ciega aceptación de autoridad, porque notaba que su alma no encontraba la necesaria seguridad en ella.²⁷ El dilema consistía en que durante largo tiempo estaba saliendo de todo ello, pero que todavía no había nada nuevo que podía consolidar su conciencia, su pensamiento y su confianza. Este es el mérito de Martín Lutero, el haber sido lo suficientemente valiente y coherente de no refugiarse precipitadamente bajo el paraguas de alguna corriente. Lutero aguantó hasta desarrollar —esto sí, con determinadas prestaciones— él mismo una teología, una espiritualidad y una posibilidad de existencia humana que le parecían una respuesta coherente a su búsqueda teológica y crisis existencial.

²⁴ AW 1, 26. «Pero no pude amar aquel Dios justo que castigaba a los pecadores, más bien le odiaba (...) Estaba lleno de enojo contra Dios».

²⁵ Cf. Erikson (2005), 24-51. Según Erikson, la formación de esta historia es muy probablemente legendaria, pero que —como suele ser el caso de las leyendas— transmite a su manera una importante verdad sobre la vivencia y el estado espiritual del monje agustino.

²⁶ El concepto de «conciencia» es fundamental en Lutero, ante todo en relación con el subjetivismo religioso que dio a luz su teología y espiritualidad. Véase para ello en U. Barth (2004), 28; y E. Hirsch (1954), *Lutherstudien Band 1*, Gütersloh: Bertelsmann.

²⁷ Gogarten (1965) dice a este respecto que «Lutero no es, como a veces se le entiende, un hombre de liberación, sino del compromiso». Cf. *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe*. Tübingen: Morh Siebeck.

3.2. La superación de la crisis

Según la tesis de esta ponencia, proponemos comprender el proceso de la superación de la crisis como origen de una nueva espiritualidad, una espiritualidad propiamente evangélica. Para ello conviene tratar —con la debida brevedad— algunos de los elementos decisivos del llamado *Turmerlebnis* («experiencia de la torre»). Así se ha llamado el descubrimiento reformador que le permitió superar su crisis. Cabe indicar que hablar de una «experiencia de la torre» pudiera dar la impresión como si se tratara de un descubrimiento puntual reducido a un momento concreto. Sin embargo, el conjunto de la obra del Reformador indica claramente que no es así, sino más bien habrá que pensar en un proceso que se produjo *grosso modo* entre los años 1513 y 1521. La datación exacta de este proceso —que depende también de lo que se entienda por «teología de la justificación»— y la fecha (y lugar) de la supuesta «experiencia de la torre» se ha discutido vivamente.²⁸ Las dos fuentes principales, en las que Lutero mismo recuerda esta supuesta experiencia, se encuentran en su prólogo a su *Opera latina* 1545²⁹ y en su *Tischreden*³⁰. Las dos fuentes permiten ver que el descubrimiento tiene que ver con una nueva comprensión de la *justicia divina* a modo de una *justicia pasiva*,³¹ o sea, una justificación que Dios mismo es y que él constituye en el ser humano. Un descubrimiento en el que lo teológico está íntimamente relacionado con lo existencial. Vamos a entrar en algunos detalles de dicho proceso para entender su relevancia para nuestro tema.

²⁸ En toda la discusión, con sus comprensibles implicaciones teológicas, algunos también abogan por negarse a proponer una fecha concreta y enfatizan en el carácter procesional de la experiencia de la torre. U. Barth opina que el descubrimiento de la teología reformada fue un proceso de siete años, o sea del 1513/14 al 1520/21. De modo similar resume Hauschild sus argumentos en la conclusión de que habría que hablar de un proceso de comprensión que se extendería del 1514 al 1518. Estoy de acuerdo con esta última propuesta del teólogo alemán y con la perspectiva general de que se trata, no tanto de un sólo momento destacado, sino más bien de un proceso que hacia 1518 llega a cierta madurez. La forma en que Lutero responde a los conflictos y enfrentamientos en los se ve envuelto en el año 1518 permite ver que ya poseía una teología de justificación bien definida.

²⁹ WA 54, 179-187.

³⁰ AW Erg. III, 32.

³¹ Kurt Aland indica que la mera detección de la *iustitia Dei passive* no es suficiente para identificar el descubrimiento reformador en Lutero. K. Aland en: B. Lohse (1968), 385.

Al principio de su evolución teológica, Lutero se mueve dentro de una *teología de la humildad*.³² Esta se refleja en su primera Lectura del Salterio en 1513. Esta teología es expresión de su propia crisis y búsqueda. El énfasis recae todavía en la pecaminosidad humana y en la penitencia, que es entendida en clave de una introspección posibilitada por la gracia de Dios. Comprendiendo así su condición, la persona podía acudir a un Dios que le aceptaba. Podemos entender esta fase, de la primera lectura del Salterio, como un primer acercamiento a un nuevo diálogo con Dios, un primer paso de recuperar el habla ante Dios. Pero el ser humano que ahí se acerca todavía anda con la cabeza bien agachada y humillada.

Una segunda fase encontramos en su interpretación de la carta a los romanos en los años 1515/1516. Orientado en Agustín la interpreta en clave de ley y evangelio, comienza a definir promesa y fe. La justicia ya aparece como una que es externa al hombre, una *iustitia aliena*, que procede de Dios y le es imputada al ser humano. Para los que consideran que ésta, la *iustitia Dei passiva*, sería la clave del descubrimiento reformador, pueden datarlo entonces en los años 1514/1515. Anotamos que aquí ya está la nueva comprensión de la justicia, pero se articula todavía dentro del marco de la *teología de la humildad*.

Por eso creemos que hace falta todavía un elemento importante de la teología luterana. La experiencia reformadora no sólo está relacionada con la comprensión de la justicia divina y la justificación —de corte *passiva*—, sino la novedad tiene que ver con que la justificación se realiza mediante la *escucha de la palabra de la promesa*, es *fides ex auditu*. De esta manera, Oswald Bayer comprende la *promissio* («promesa») como centro de la teología de la justificación y dice: «Dios es entendido como aquel que en su palabra verbal se compromete con el ser humano, de tal manera que éste puede abandonarse confiadamente a él».³³ El descubrimiento reformador no consiste solamente en una nueva comprensión de la justicia divina, sino es la recuperación de un diálogo perdido. La teología reformada, con su énfasis relacional (frente a la escolástica), es el acontecimiento de la reconstitución de la relación verbal entre Dios y ser humano mediante el *verbum efficax* que Dios dirige al ser humano y que le

³² Wehr (1999), 11.28. Hauschild (2001), 281. El énfasis en la penitencia en sus 95 Tesis demuestra que hasta el 1517 todavía está muy presente esta teología de la humildad.

³³ Oswald Bayer (2007), 49; «Gott wird als der ergriffen, der sich un mündlichem Wort dem Menschen so zugesagt, dass dieser sich auf ihn verlassen kann».

capacita para responder a su vez. La justificación es fundamentalmente *Sprachhandlung* («acto verbal»)³⁴. Dios se dirige en su palabra de promesa (*promissio*) al ser humano, y éste le responde mediante la fe (*fides apprehensiva Christi*). Con lo cual, y esta es la verdadera novedad reformadora, el encuentro entre Dios y ser humano ya no acontece en el marco de la *obra*,³⁵ sino en la esfera de la palabra, es decir es fundamentalmente *diálogo*.³⁶ Si el monje Martín se había caído al suelo en medio del coro porque le horrorizaba la sensación de no poder responder a un Dios que la parecía condenar, más tarde, habiendo llegado a ser algo como un padre de una nueva espiritualidad capaz de articular con alegría una respuesta a la promesa divina. De ahí que, una espiritualidad propiamente protestante, como forma determinada de superar la crisis existencial en el sentido de una comunicación rota con Dios, se puede comprender en clave de una *espiritualidad de diálogo*.

3.3. La espiritualidad protestante — una espiritualidad de diálogo

Esta *espiritualidad de diálogo* enseguida comenzó a manifestarse en diversos sentidos en la tradición protestante. En general se puede decir que toda la espiritualidad, la liturgia, el carácter del culto, el concepto de iglesia y la teología comenzó a definirse entre los dos epicentros fundamentales de *palabra divina* y *respuesta humana*. En el nuevo orden del culto, el acontecimiento de la palabra será el centro que sustituye la escenificación simbólica de la redención en el sacramento. Reiteradamente se polemiza y se advierte contra la idea de que la Misa fuese una obra. El sacramento del altar pasa a ser parte de la palabra de Dios, sólo en una apariencia (simbólica) distinta. Lutero dirá que «donde no se predica la palabra de Dios es mejor que no se cante ni se lea y que ni siquiera se reúna».³⁷ El Reformador resume la novedad del culto protestante y dice «Esta es la suma: que todo lo que se haga sirva para que la palabra sea viva y que no se

³⁴ Oswald Bayer (2007), 48.

³⁵ En su *De la ordenación del oficio divino en la comunidad* lamenta tres grandes abusos del culto, entre ellos que se lo entienda como una obra (...*dass man solchen Gottesdienst als ein Werk getan hat*). AW 3, 107.

³⁶ Sólo así es posible comprender la vehemencia con la que la teología reformada ha rechazado cualquier implicación de la obra humana para establecer la relación con Dios.

³⁷ AW 3, 107.

vuelva nuevamente en algo rutinario y vacío...».³⁸ El nuevo marco del encuentro entre Dios y ser humano también generó una nueva concepción del ministerio. La responsabilidad del pastor recae ahora en la comunicación de la palabra y en la capacitación de la comunidad para dar una respuesta de fe verbalizada en el credo, la oración, la canción y la vida. Sólo es coherente que la Reforma también manifestó una alta creatividad lingüística que ha marcado la tradición y cultura protestante hasta el día de hoy.

4. El *etos* de la espiritualidad protestante — apuntes de recepción y viabilidad

También en la tradición protestante ha pasado lo que siempre pasa en la historia: Mientras que para Lutero, el acto de entrar —como pecador justificado— en un diálogo con Dios fue un acto existencial que se había «ganado» mediante años de investigación y pasando por una profunda crisis existencial, para los herederos del protestantismo a menudo sólo ha quedado una caricatura y versión domesticada de aquella novedad, de aquella espiritualidad de diálogo. No obstante, existen por lo menos tres estrados de tradición, que todavía persisten, en los que nos ha llegado la espiritualidad protestante y que a su vez son el humus prometedor de renovar también nuestra actual espiritualidad.

Está, en primer lugar, una *espiritualidad personal* que se realiza fundamentalmente mediante la lectura (estudio) bíblica y la oración (y canción). Parece importante tener en cuenta que el nuevo acceso a la Biblia no sólo era la consecuencia de la necesidad de una autoridad alternativa al papado y la institución eclesial, sino se origina por una renovación hermenéutica y teológica que Lutero y otros profesores estaban llevando a cabo, ya desde años atrás, en la Universidad de Wittenberg.³⁹ Juntamente con la traducción de la Biblia y su edición económicamente accesible pronto se convirtió en el libro del pueblo. Después de los

tiempos de cierto enfriamiento en la era de la ortodoxia luterana y los tumultos de las guerras de religión fue el movimiento pietista que volvió a descubrir la Biblia y la oración personal como espacio del diálogo entre el ser humano y Dios.⁴⁰ Cuando comenzó en el siglo XVIII la investigación histórico-crítica de la Biblia,⁴¹ que para los pietistas amenazaba el diálogo entre ser humano y Dios mediante la Biblia, se entiende su reacción conservadora y biblicista; a la vez que cabe mencionar que Lutero no leyó la Biblia con esta actitud.⁴² Para la actual recepción cabe indicar que, según la intención de la espiritualidad protestante —tal como la hemos perfilado en esta ponencia— la Biblia (y oración) no es sólo un documento histórico-religioso entregado a una investigación meramente histórico-crítica. Ni tampoco es un herramienta apolo-gética para refugiarse en posturas biblicistas y semejantes trincheras. Sino es ante todo un libro que debería posibilitar el diálogo entre Dios y el ser humano, una obra que quiere capacitar la articulación tanto de lo íntimo de la persona como del *novum* de Dios.

Luego, en segundo lugar, la *dimensión comunitaria* de esta espiritualidad se manifiesta en el culto de la iglesia, entendida ante todo en clave de iglesia discente y oyente. Todo el culto reformado se desarrolla fundamentalmente a modo de un diálogo, que en la predicación y el credo —en teoría— llega a su punto culminante. Dios se dirige al ser humano con su palabra de promesa, y el ser humano le responde. También este culto reformado, en sentido de este *Sprach-geschehen* («acontecimiento verbal»), que en principio fue la seña de identidad del protestantismo, ha tenido sus momentos de embotamiento. A menudo la predicación sólo fue una caricatura o una obra barroca que ya no estaba al servicio del diálogo. Las palabras también han sufrido sus inflaciones. Sin embargo, han sido la predicación y las respuestas litúrgicas (credos, oraciones) que una y otra vez han podido renovar el culto protestante, renovar las iglesias y actualizar el

³⁸ AW 3, 109. «Aber die Summa sei die, dass es ja alles geschehe, das das Wort im Schwang gehe und nicht wiederum ein Lören und Tö-nen draus werde,...».

³⁹ En ello, fundamentalmente se trata de una superación del sentido cuádruple de la Escritura que se solía emplear en la edad media: los sentidos histórico (literal), alegórico (simbólico), tropológico (moral), y anagógico (escatológico, soteriológico). Frente a ello Lutero postularía la principal claridad de la escritura y el predominio histórico del texto. Aunque cabe añadir que durante toda su vida, Lutero no dejó de incurrir en interpretaciones alegóricas. Paralelamente se produjo una superación del aristotelismo que la recepción escolástica (tomista) practicaba en sus días. Véase para ello sus famosas tesis de Heidelberg 1518. Cf. Barth (2004), 34ss.

⁴⁰ El primer punto (de seis) del programa que Philipp Jakob Spener (una de las centrales figuras fundadoras del pietismo alemán) publicó en 1675 en su «Pia Desideria» (deseos piadosos) habló de que había que ocuparse de la Biblia y estudiarla en pequeños grupos por la tarde. En este sentido, los pietistas se sintieron los verdaderos herederos de la Reforma que fueron llamados por Dios para llevarla a cabo.

⁴¹ Lessing comenzó en 1774 con la publicación de la obra de Reimarus, quien ofrece la primera exhaustiva investigación histórica de la vida de Jesús.

⁴² Para Lutero, la Biblia tenía un centro hermenéutico desde el que había que leer y entender la Biblia, decía: *was Christum treibet* («lo que mueve a Cristo»).

diálogo entre Dios y los seres humanos. Uno de los ejemplos más destacados fue el movimiento de los pastores (teología dialéctica)⁴³ que durante la primera mitad del siglo XX intentaron dirigir la palabra de Dios a sus fieles, sobrecogidos y atónitos por los acontecimientos de la Primera Guerra mundial. Hasta la actual espiritualidad cúllica protestante se nutre de aquel movimiento e imita sus predicaciones y lenguaje. Efectivamente, cara al futuro de las comunidades protestantes habría que plantear la pregunta de si seremos capaces de realizar una renovación similar para responder a la actual falta de palabra, recuperando un auténtico diálogo en nuestros cultos.

Finalmente, y en tercer lugar, ha sido la *recepción teológica* la que no ha dejado de generar diversas propuestas para entender la relación entre Dios y ser humano en clave de *palabra* de promesa y *respuesta* de fe, es decir a modo de una diálogo. La espiritualidad de diálogo también tenía su impacto en la teología reformada, que prácticamente siempre estaba al servicio de la misma. Uno de los centrales momentos fue la ya mencionada *teología dialéctica*.⁴⁴ Ésta comenzó como *teología de la palabra de Dios*. Casi todos los teólogos de la teología dialéctica eran pastores. Cuando después de la Primera Guerra mundial tuvieron que volver a sus pulpitos y dirigir la palabra de Dios a sus comunidades sentían que la teología del turno, de corte liberal, no era capaz de iniciar un diálogo con las comunidades. Fue esta necesidad homilética, la que impulsó una nueva teología, una *teología de la palabra de Dios*.⁴⁵ Viendo el soporte teológico que tenía la articulación

de la palabra de Dios —la estrecha relación entre teología y púlpito— tanto en el siglo XVI como en el XX, también en la actualidad cabe enfatizar en esta relación: el potencial de una *espiritualidad de diálogo* dependerá de una teología que entienda su función al servicio de la misma.

Concluyendo nuestra ponencia podemos decir que una de las fundamentales raíces de espiritualidad protestante se remonta a la vida y a la teología de Martín Lutero. La profunda crisis espiritual y existencial de Lutero, en parte provocada por una espiritualidad rutinaria, opresiva y ante todo vacía, fue el lugar en el que tuvo comienzo una espiritualidad protestante que ha llegado hasta nuestros días. Entendiendo su crisis como un estar atónito ante un Dios que condena al pecador, Lutero recuperó paulatinamente el habla y con eso el diálogo con Dios, hasta formular una teología de la justificación en clave de *fides ex auditu*. A partir de ahí, la espiritualidad de diálogo (entre Dios y los seres humanos) ha sido y sigue siendo la seña de identidad de la espiritualidad protestante. Tanto la espiritualidad personal, enfatizada en lectura bíblica y oración, la espiritualidad cúllica, en clave de palabra de Dios y respuesta litúrgica, como la misma teología, en sentido de una teología de la palabra de Dios, han transmitido, cultivado y reiterado esta espiritualidad de diálogo. Se puede decir que el protestantismo vive de una constante recuperación del habla, de la competencia verbal. Por ello, también su fuerza y promesa de futuro está en su potencial de recuperar un discurso homilético que de verdad llega a ser palabra de Dios para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, al mismo tiempo que los capacita para dar una respuesta auténtica. Una renovación que —seamos sinceros— de momento parece estar lejos de nuestras comunidades.

⁴³ Hablamos de Karl Barth (1886-1968), Paul Tillich (1886-1965), Friedrich Gogarten (1887-1967), Paul Althaus (1888-1966), Emil Brunner (1889-1966), Rudolf Bultmann (1884-1976), etc.

⁴⁴ La teología dialéctica acontece para Karl Barth en una «reflexión en discurso y réplica, en pregunta y respuesta, de la manera que en principio no hay una palabra definitiva». Karl Barth (1927), *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes*, München: Chr. Kaiser Verlag. Atención: esta todavía no es su *Kirchliche Dogmatik*, sino un primer intento de comenzar con ella, que luego no tuvo continuidad.

⁴⁵ Véase para ello en: Hermann Fischer (2002), *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag; p. 22ss. - Uno de los teólogos luteranos más importantes de la segunda mitad del pasado siglo ha sido Gerhard Ebeling (1912-2001). Él desarrolla su teología de revelación en el ámbito de la hermenéutica (típica para la época posterior a la Segunda Guerra mundial). La seña de identidad de esta hermenéutica es que se centra alrededor del acto verbal de Dios, su hablar. Toda su teología de revelación se mueve en torno al diálogo entre Dios y el ser humano. Véase en Gerhard Ebeling (1979), *Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 1: Prolegomena*. Tübingen: Mohr und Siebeck; pp: 158-261.

Abreviaturas

AW — Luther, Martin. *Ausgewählte Werke*. 13 Bände. H.H. Borchert y Georg Merz (eds.). München: Chr. Kaiser Verlag, 1951-1965. (AW)

WA — Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke*. 120 Bände. Weimar: 1883 – 2009.

Bibliografía

- Barth, U. (2004). *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bayer, O. (2007). *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Biser, E. y Heinzmann, R. (2008). *Mensch und Spiritualität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bucher, A. (2007). *Psychologie der Spiritualität*. Weinheim, Basel: Pelz Verlag.
- Cabada Castro, M. (2009). *El animal infinito. Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Drewermann, E. (2005). *Clérigos: Psicograma de un ideal*. Madrid: Trotta.
- Ebeling, G. (1979). *Dogmatik des christlichen Glaubens. Band 1 Prolegomena*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Erikson, E. H. (2005). *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*. Frankfurt am Main: Verlag Dietmar Klotz GmbH.
- Goertz, H.-J. (2004). *Deutschland 1500-1648. Eine zerrannte Welt*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Gogarten, F. (1965). *Die Verkündigung Jesu Christi: Grundlagen und Aufgaben*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hauschild, W.-D. (2001). *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2 Reformation und Neuzeit*. Güterloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Holl, K. (1921). *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jüngel, E. (2006). *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kettling, S. (1993). *Typisch Evangelisch. Grundbegriffe des Glaubens*. Giessen, Basel: Brunnen Verlag.

Lohse, B. (1968). *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Velasco, J. M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.

Wehr, G. (1999). *Martin Luther - der Mystiker. Ausgewählte Texte*. München: Kösel Verlag.

Tocar la presencia de Dios en medio de la enfermedad terminal

por Judith Buchanan

«En nuestro mundo, la salud se entiende como una meta positiva para los seres humanos». ¹ Por lo tanto una persona diagnosticada de una enfermedad terminal, es decir «una enfermedad que no se puede curar y que es mortal», ² tiene que ser vista como alguien con la última desgracia y así cuando la noticia es comunicada a familiares y amigos, todos reaccionan con muestras de simpatía y con condolencias. ³ Luego, para el creyente, viene la dificultad de saber cómo orar. Así, por ejemplo, en las preguntas a su amiga de una mujer a quien acaban de diagnosticar una enfermedad terminal: «¿Qué hago? ¿Le pido a Dios que me ayude a aceptar mi diagnóstico, o le pido que me sane?». ⁴

En primer lugar la espiritualidad tiene que ver con nuestra manera de relacionarnos con Dios pero, ¿cómo debe una persona hacerlo cuando está a la espera de una muerte que va viniendo poco a poco? ¿Se debe solicitar ayuda para resignarse a la realidad que parece tan cruel? O sabiendo que Dios es todopoderoso y que Jesús sanó a muchos enfermos durante su tiempo en la tierra, ¿se debe buscar su sanidad? El gran problema es que, aunque muchos piden que Dios les sane, la mayoría no consiguen la sanidad que anhelan. ¿Cómo se puede saber que un enfermo en particular va a ser sanado? Si Dios no quiere sanar a una persona ¿por qué permite que sufra una enfermedad así?

Hay muchas preguntas, pero sobre todo hace falta pensar de nuevo lo que quiere decir acercarse a la presencia de Dios. Él es más que un cajero automático del banco donde se teclea nuestra instrucción y la máquina responde entregando lo que se ha pedido. Dios no está lejos de los problemas de los que sufren y se enfrentan con la muerte. Al contrario, en su Hijo,

¹ Cook, E. D., "La salud y la asistencia sanitaria" en Atkinson, D. J. y Field, D. H., *Ética Cristiana y Teología Pastoral*, (Terrassa: CLIE, 1995), p.1014.

² Definición de enfermedad terminal del Instituto Nacional del Cáncer. <www.cancer.gov/diccionario/?CdrID=44178> consulta: 19.11.2010.

³ ¡A pesar de que el enfermo todavía vive!

⁴ Mathers, M, "Radical gratitude" en *Women at the Well*, VI. 6 Issue 1, (April, 2010).

Dios experimentó sufrimiento y muerte de la manera más intensa posible. Por lo tanto, tocando su presencia, el enfermo encuentra que no está solo sino que es acompañado, consolado y fortalecido; no simplemente para enfrentar la muerte sino para disfrutar de la vida, una vida que se valora tanto más desde el conocimiento de que su fin se acerca. ⁵ Ya la oración cambia al descubrir la riqueza de la vida que queda por vivir, en vez de fijarse en el fin de ella. A la vez, el enfermo es liberado de su constante preocupación sobre su propia enfermedad, para poder relacionarse positivamente con otros en la misma situación.

Una razón por la cual muchos creyentes se empeñan a seguir orando por la curación a pesar de ver al enfermo empeorar cada vez más, es que da una posibilidad de esperanza que tanto falta en la vida de alguien con una enfermedad terminal. Es ahí dónde la resurrección es buena noticia. A través de ella el enfermo tiene la esperanza de seguir tocando la presencia de Dios más allá de la muerte y de disfrutar de la transformación de su cuerpo dejando atrás su cuerpo debilitado y cada vez más inútil.

Tocar la presencia de Dios puede cambiar el enfoque de un enfermo terminal, abriendo más posibilidades para la oración, dando un propósito para vivir y guiándole en sus relaciones con otros pacientes. Aquí estos temas serán desarrollados en los siguientes apartados:

- El dilema del enfermo terminal
- El camino del enfermo terminal
- El destino del enfermo terminal
- Las relaciones del enfermo terminal

El dilema del enfermo terminal

Vivir con una enfermedad terminal es vivir con la certeza de que el proceso de la muerte ya ha empezado y llegará a su fin. Así el paciente está a la espera sabiendo que su vida va apagándose, pero sin saber exactamente cuando será. Mientras, la vida va dificultándose por el avance de la enfermedad y los tratamientos que requiere. Es difícil no estar pensando

⁵ Casson, James H., *Dying, the Greatest Adventure of My Life*, (London: Christian Medical Fellowship Publications, 1980), p.5.

constantemente sobre la situación, lo que puede llevar a un egocentrismo atroz. En la sociedad secular de hoy día «la muerte es el desastre definitivo, que hay que eludir o posponer todo lo que sea posible»⁶; es el gran desconocido que todos temen y por tanto «se ha establecido un cierto tabú»⁷ con ella. Por consiguiente el enfermo terminal se enfrenta solo con algo que nadie quiere contemplar ni se menciona en conversaciones. Fácilmente se identifica con Job cuando pregunta:

*¿Cuál es mi fuerza para seguir esperando?
 ¿Cuál es mi fin para seguir teniendo paciencia?
 ¿Soy acaso tan fuerte como las piedras?
 ¿Es mi carne como el bronce?
 ¿No es cierto que ni aun a mí mismo me puedo valer
 y que carezco de todo auxilio?»⁸*

«En cierto sentido, la muerte es el acontecimiento más natural de la vida, y, al mismo tiempo, el más antinatural».⁹ Todos nos tenemos que enfrentar a ella y no sólo los enfermos terminales. Entró en el mundo como resultado del pecado¹⁰ y sirve para recordar a todos que vivimos en un mundo que no refleja la intención original de su Creador, sino la dominación del pecado, como resultado del deseo de los seres humanos de independizarse de Él. Por lo tanto en la muerte se evidencia el juicio de Dios contra todo desvío de sus buenos planes y deseos para todas sus criaturas. El Nuevo Testamento abre nuevos horizontes porque describe la victoria sobre la muerte conquistada por Cristo a través de la crucifixión y resurrección. Dios, en su benevolencia hacia su creación, envió su propio hijo a este mundo para morir por el pecado de todos, para que los que acepten esta muerte y se identifiquen con ella, también puedan disfrutar de su victoria sobre ella¹¹ y cantar con Pablo:

⁶ Vere, D. W. "La muerte y agonía" en Atkinson, D. J. y Field, D. H., *Ética Cristiana y Teología Pastoral*, (Terrassa: CLIE, 1995), p.833.

⁷ Flavia C, "De algo hay que morir", *Sierra Madrileña*, 22 octubre (2010), p13.

⁸ Job 6, 11-13.

⁹ Atkinson, D. J., "La vida, la salud y la muerte" en Atkinson, D. J. y Field, D. H., *Ética Cristiana y Teología Pastoral*, (Terrassa: CLIE, 1995), p.135.

¹⁰ Gn 3, 19.

¹¹ Rom 6,8.

*¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria? ya que el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado, la ley. Mas gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo.*¹²

Todos los que son creyentes, los que están «en Cristo», tienen que morir; pero con la esperanza segura que la muerte no es el fin y que hay vida después de la muerte. Mientras, para el enfermo terminal la vida sigue, cada vez más corta y cada vez más difícil. Se puede asomar al futuro para ver la separación inevitable de familiares y amigos, su tristeza, y la finalidad de todos los anhelos y planes para la vida. Sí, «en Cristo» no se tiene que temer a la muerte; no obstante, es comprensible que tantos oren desesperadamente por la sanidad para poder escapar de ella. Sin embargo, ¿no es eso seguir la corriente de este mundo, con su cultura del placer, donde «todo lo doloroso [...] debe ser desterrado»?¹³ Lo importante para el creyente no es tanto la manera o la fecha de la muerte de él/ella —dado que todo ser humano tiene que pasar por ella— sino lo que hace con la vida que le queda por vivir.

Al recibir su diagnóstico de cáncer terminal, Mark Ashton —un pastor en Gran Bretaña— dijo que fue una «buena noticia», porque, con su esperanza puesta en su relación con Cristo, vio que con el tiempo que le quedaba hasta la muerte, tendría ocasión para prepararse para ella y tener todo en orden al momento de fallecer. Además, a pesar de su tristeza al despedirse de sus seres queridos, estos meses de vida fueron un tiempo de «riqueza espiritual» en que experimentó la presencia de Dios en su vida de una manera especial a través de su relación con Cristo y fue sostenido al creer firmemente que esta relación no terminaría con la muerte.¹⁴ Otro pastor, Michael Wenham, —que ya tiene dificultad para hablar, andar o hacer las cosas más básicas de la vida— habla de tener mucho más tiempo para «disfrutar de la belleza a su alrededor», que parece «el borde del manto del Creador». Así el tiempo que está esperando su inevitable muerte, ha llegado a ser un tiempo para tocar la presencia de

¹² 1 Cor 15, 55-57.

¹³ Bressanello, P., "¿Y si reflexionáramos sobre la muerte?", *Sierra Madrileña*, 22 octubre (2010), p.13.

¹⁴ Ashton, M., "On my way to heaven", *Evangelical Now*, <www.e-n.org.uk/5014-On-my-way-to-heaven.htm> consulta: 28.4.2010.

Dios y deleitarse en sus maravillas.¹⁵ De esta manera encuentra posible experimentar «el gozo del Señor» como su «fuerza»¹⁶ a pesar de su lucha diaria para simplemente sobrevivir.

El camino del enfermo terminal

Pensar en cómo tocar la presencia de Dios en medio de la enfermedad terminal, nos ayuda a seguir el ejemplo de los teólogos de liberación, con una cristología desde abajo que empieza con «la realidad de Jesús de Nazaret, su vida, su misión y su destino».¹⁷ Durante su vida Jesús estuvo con enfermos. Muchas veces los sanó, pero no siempre; como se ve en el relato del parálítico de Betesda, donde sólo uno de la multitud de enfermos alrededor del estanque experimentó sanidad —que fue no tanto una obra de caridad como una señal para mostrar que Jesús era el Mesías.¹⁸ Jesús se encontró constantemente con personas necesitadas —lo que incluía enfermos y sufrientes— y tenía compasión de ellos, lo que se manifestaba no solamente en milagros para aliviar el sufrimiento, sino en enseñanza para poder caminar mejor en esta vida con ello. En una ocasión dijo: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos recibirán consolación».¹⁹ «Los que lloran» tiene que incluir los enfermos terminales que han perdido su salud y se enfrentan con su propia muerte. La consolación del Buen Pastor es algo práctico que da fuerzas para seguir adelante. Se encuentra la realidad de esto en la visita no planeada de un amigo en un momento de crisis, en la provisión de un/a compañero/a de habitación compatible con el paciente durante una hospitalización, un regalito que llega en un momento de depresión o la intervención a tiempo cuando ha habido una equivocación en el tratamiento.

En cierto sentido, Jesús de Nazaret ha ido delante del enfermo terminal abriendo el camino. Durante su corta vida tenía muy claro su destino: la cruz. Pero andar hacia ella no fue fácil, como se ve en su lucha en Getsemaní. Delante estaba el maltrato, los azotes, las heridas, la falta de sueño, la impotencia, el dolor y por

fin, después de mucho sufrir, la muerte. No es para sorprenderse que quisiera escapar de ello y por eso la oración: «Padre mío, si es posible, pase de mí esta copa [...] pero no sea como yo quiero, sino como tú».²⁰ Fue una oración no contestada en que no consiguió su propia voluntad. Al contrario logró entregarse voluntariamente al Padre para cumplir su plan a favor de toda su creación. Nadie ha llegado a tanto sufrimiento como el Hijo cuando llegó a experimentar el abandono del Padre. A la vez el Padre, quién entregó su Hijo para este fin, sufría con el dolor de un padre amante por la pérdida de su hijo, y no solamente por su Hijo sino por todos los seres humanos, dado que fue «hecho por nosotros maldición»²¹. De esta manera llega a ser «el Dios y Padre de los abandonados»,²² entre los cuales se pueden incluir los enfermos terminales. Es por eso que a través de la cruz pueden encontrar la presencia consolador del Padre y además encuentran la verdad de que «Cristo volcado a nosotros y abandonado en su muerte por nuestra causa es el hermano y el amigo al que todo podemos confiar porque él todo lo conoce y padeció todo lo que nos puede afectar... y mucho más».²³

Al pensar en los sufrimientos de Jesús, un tipo de espiritualidad mística que se encuentra en Rusia puede ser de ayuda. Es una manera de entender toda la vida como consistiendo tanto de lo bueno como de lo malo totalmente mezclado. Así no se puede ni se debe escapar del sufrimiento —tan íntimamente entretreído con lo bueno— sino que hay que participar en ello para poder conocerlo y verlo transformado.²⁴ Vemos el ejemplo supremo de esto cuando vemos a Jesús muriendo en la cruz. Su muerte —la entrega del bueno al malo— permite la victoria sobre la muerte. Es el camino que ofrece a sus seguidores cuando les dijo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame».²⁵ Él va delante de los que le siguen en este camino rocoso y difícil, pero a la vez viene hacia ellos para unirse a su

¹⁵ Wenham, M., *My Donkey Body*, (Oxford: Monarch Books, 2008), p.90.

¹⁶ Neh 8, 10.

¹⁷ Sobrino, J., *Jesucristo liberador* (Madrid: Editorial Trotta), 2001, p.59.

¹⁸ Jn 5, 1-18.

¹⁹ Mt, 5, 4.

²⁰ Mat. 26, 39.

²¹ Gál 3, 13.

²² Moltmann, J., *El Caminno de Jesucristo*, (Salamanca: Sígueme, 2000), p.242.

²³ *Ibid.*, p.251.

²⁴ de Beausobre, I., *Creative Suffering*, (Oxford, SLG Press, 1984), pp.12-13.

²⁵ Lc. 9, 23.

participación en el sufrimiento de este mundo.²⁶ Así la presencia de Dios es la guía y la seguridad del enfermo terminal.²⁷

El destino del enfermo terminal

Hoy se reconoce que «la esperanza provee una estrategia importante para poder llevar bien las etapas críticas de la vida humana»²⁸ y que hay una relación entre esperanza y desesperanza que puede afectar la salud de una persona.²⁹ Más aún hay un estudio realizado entre pacientes con cáncer, que muestra que su enfermedad se atenúa cuando tienen esperanza.³⁰ Todo nos deja con la pregunta: ¿Qué se entiende por esperanza? En la literatura secular parece un concepto bastante borroso, como por ejemplo cuando Kylmä y Vehviläinen-Julkunen la describen como «una emoción, una experiencia o una necesidad» y que se puede «distinguir entre una esperanza generalizada y otra particularizada». Estos autores —al repasar la literatura de las investigaciones de enfermería— dan unas pinceladas generales para describir el contenido de esperanza, pero no terminan de concretarlo. Sin embargo subrayan un estudio que muestra que «la esperanza se define como una experiencia del sentido y propósito de la vida».³¹

Desde el principio de la Iglesia una de las creencias fundamentales del cristianismo que ha sostenido a muchos creyentes a la hora de encontrarse cara a cara con la muerte ha sido la convicción de que hay vida después de la muerte. En su resurrección Jesús venció la muerte y abrió paso a una nueva vida sin muerte: la vida eterna. Cristianos que han tocado la presencia de Dios durante sus vidas y han disfrutado de su relación con Jesús resucitado tienen la seguridad de poder seguir disfrutándola después de su muerte porque «si

morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él».³² Ahora bien, a veces esta esperanza se centra más bien en el lugar donde estaremos con Jesús después de la muerte. Hace poco un autor ha escrito: «El resumen de nuestra esperanza es el cielo» y por eso: «Hemos de convertir nuestra esperanza en una realidad presente, en cosas concretas, reales, tangibles»³³. Pero para un enfermo terminal esto parece una esperanza pobre, ya que esta persona tiene poco para aportar a este mundo y el cielo suena lejos y difícil de apreciar, aunque sí provee una vía de escape de una vida cada vez más difícil de llevar. A pesar del énfasis sobre el cielo como el destino de los creyentes de las iglesias, la Biblia habla poco sobre el tema y más bien se centra en la resurrección de los cuerpos de los que mueren. Por eso el credo apostólico declara su creencia en «la resurrección de la carne» sin mencionar «el cielo» y, en los primeros siglos del cristianismo, los muertos eran enterrados hacia el oriente para estar preparados para levantarse y encontrarse con su Señor a su regreso.³⁴

Wright ha destacado la necesidad de la resurrección de la carne para que la muerte sea «conquistada» y no solamente «redefinida».³⁵ El proceso de morir implica la destrucción de la carne, a veces con resultados que son desagradables y vergonzosos. Claramente, la resurrección de un cuerpo en tales condiciones no es una buena noticia. Hay la tentación de pensar únicamente en la resurrección de un alma sin cuerpo. Sin embargo no sólo va contra la idea hebrea de una persona íntegra que impregna la Biblia, sino también ignora el hecho de que el patrón para los cuerpos resucitados de los seres humanos es el cuerpo resucitado de Jesús quien es «las primicias de los que durmieron».³⁶ Su resurrección garantiza la resurrección de sus seguidores³⁷ quienes resucitarán en una manera semejante: con cuerpo. Lucas deja claro que el cuerpo resucitado de Jesús fue un cuerpo genuino: comió y se relacionó con sus discípulos aunque ellos tardaron en reconocerle. A la vez se aparece y desaparece

²⁶ Gill, D. W., en Atkinson, D. J. y Field, D. H., "Esperanza", *Ética Cristiana y Teología Pastoral*, (Terrassa: CLIE, 1995), p.535.

²⁷ Wenham, *My Donkey Body*, p.104.

²⁸ Kylmä, J. y Vehviläinen-Julkunen, K., "Hope in nursing research: a meta-analysis of the ontological and epistemological foundations of research on hope", *Journal of Advanced Nursing*, n°25, (1997), p.365.

²⁹ *Ibid.* p.364.

³⁰ Obayuwana, A., y Carter, A. L., "The anatomy of hope", *Journal of the National Medical Association*, vol 74, n°3, (1982), p.230.

³¹ "Hope in nursing research: a meta-analysis of the ontological and epistemological foundations of research on hope" (1982), pp.364, 365-367.

³² Rom 6,8.

³³ Capó, E., "Vivir la esperanza" en *Oikía*, n°160, (octubre, 2010), p.1.

³⁴ Wright, T., *Surprised by Hope*, (London: SPCK, 2007), pp.23-27.

³⁵ *Ibid.* p.23.

³⁶ 1 Cor 15, 20.

³⁷ Fee, G., *Primera epístola a los Corintios*, (Buenos Aires/Grand Rapids: Nueva Creación/Eerdmans, 1994), p.848.

en una manera fuera de normal.³⁸ Se podría describir su cuerpo como «transformado»: en continuidad con su cuerpo antes que la crucifixión, pero nuevo y distinto. Al hablar de la resurrección de creyentes Pablo hace referencia a dos cuerpos: animal, de la vida terrenal y espiritual, de la vida resucitada con Jesús. Esta descripción viene después de una serie de contrastes para resaltar la diferencia entre la vida terrenal antes de la muerte y la vida del resucitado después; y por eso el cuerpo espiritual se debe entender como un cuerpo «sobrenatural» y no «inmaterial».³⁹ Así en la resurrección los seguidores de Jesús, por la gracia de Dios, serán transformados con nuevos cuerpos a su semejanza, quien es las «primicias» de todos:

*Mas nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo; el cual transformará el cuerpo de la humillación nuestra, para que sea semejante al cuerpo de la gloria suya, por el poder con el cual puede también sujetar a sí mismo todas las cosas.*⁴⁰

Es una buena noticia para los que tienen la muerte ante sí y se ven más debilitados y frustrados con su vida en este mundo. Ya pueden soñar con un futuro glorioso, sabiendo que los problemas presentes pasarán, abriendo camino para una nueva vida en la presencia de Dios, con cuerpos sanos e íntegros. Una vida libre de dolor, tristeza y tratamientos incómodos. Una vida en que cada persona sigue siendo quien es con su personalidad, historia y cuerpo y no pasa a ser meramente un alma.

Las relaciones del enfermo terminal

Antes de ir a la cruz, al despedirse de sus discípulos Jesús les dio su paz: su *shalom* que implica su bienestar y salud que se experimenta en las relaciones dentro de una vida comunitaria. La comunidad de creyentes que forma una iglesia local provee el contexto donde el creyente que es un enfermo terminal puede experimentar este *shalom* a pesar de su enfermedad y así encuentra la fuerza para seguir adelante.

⁴¹ Ya aporta menos al grupo en cuanto a lo que es capaz de hacer, pero puede ser apreciado por quien es

y disfrutar de dar y recibir amor, el amor *ágape*.⁴² Una traducción de Job 6, 14 es: «El que retira la compasión al prójimo abandona el temor de Saddy»; que implica que las muestras de compasión contribuyen a nuestro culto a Dios.⁴³ Por lo tanto, la presencia de personas enfermas y discapacitadas en una iglesia da más oportunidad para mostrar compasión y al hacerlo, enriquecen el culto que se ofrece a Dios. A la vez, los miembros de la comunidad eclesial pueden respaldar y abrigar a los que padecen enfermedades terminales, para que a través del grupo se sientan fortalecidos y experimenten el *shalom*. En esto la oración es importante, cuando la comunidad lleva las peticiones del enfermo a la presencia de Dios. Algo que los cristianos rusos han apreciado durante sus años de persecución es que el que sufre nunca está solo sino que su peso de sufrimiento es compartido con los creyentes que oran, estén donde estén.⁴⁴ De acuerdo con esto, está el testimonio del pastor Michael Wenham quien ha confesado que siempre se siente mejor después de la oración a su favor a pesar de que su enfermedad sigue empeorando. Lo atribuye al hecho de que ha sido posible tocar la presencia del Dios de amor.⁴⁵ A veces es difícil saber cómo orar, pero estos momentos proveen oportunidades para exponer los problemas del enfermo delante de Dios y permitir que su Espíritu interceda a favor de esta persona.⁴⁶ Por lo tanto al tocar la presencia de Dios en oración, no hace falta decirle lo que tiene que hacer.

En mandato del Jesús resucitado a sus discípulos en el evangelio de Juan: «Como me envió el Padre, así también yo os envío», deja claro que los discípulos están encargados de seguir con la misión de Jesús. De la misma manera que Él trajo el reino de Dios y lo encarnó en medio de la sociedad de su tiempo, así también los discípulos están llamados para hacer lo mismo. Los creyentes que son enfermos terminales tienen el enorme privilegio de poder seguir este ejemplo y hacer palpable el reino de Dios y por lo tanto la presencia de Dios para otros pacientes en situación similar. Cada visita al hospital con las esperas tan largas para ver al médico o recibir un tratamiento,

⁴² Wenham, *My Donkey Body*, p.80.

⁴³ *La Biblia de Jerusalén*; Hartley, J. E., *The Book of Job (New International Commentary on the Old Testament)*, (Grand Rapids: Eerdmans 1988), pp.137-138.

⁴⁴ Beausobre, *Creative Suffering*, pp.18-19.

⁴⁵ Wenham, *My Donkey Body*, p.135.

⁴⁶ Rom 8, 26-27.

³⁸ Lc. 24; Green, J. B., *Body, Soul, and Human Life*, (Milton Keynes: Paternoser, 2008), pp.166-167.

³⁹ Fee, *Primera epístola a los Corintios*, p.890.

⁴⁰ Fil. 3, 20-21.

⁴¹ Cook, "La salud y la asistencia sanitaria", p.1017.

puede ser una oportunidad para ayudar a otros a tocar la presencia de Dios, que sostiene al creyente en su camino y le da esperanza. Simplemente una sonrisa puede aliviar la preocupación o depresión de un enfermo, mientras otro será ayudado por la promesa de oración o una palabra de ánimo. Otros querrán saber qué es lo que da fuerzas al creyente y le ayuda a ver su situación con una luz positiva. Al cumplir el mandato de Jesús de esta manera, el creyente con una enfermedad terminal encontrará un nuevo sentido para su vida que se va apagando.

La presencia de Dios hace posible mirar a la vida en vez de a la muerte, sostiene al enfermo durante su caminar y le da esperanza y sentido para vivir. Por eso el enfermo puede decir con Job: «El Señor dio y el Señor quitó: ¡Bendito sea el nombre del Señor».⁴⁷ La relación con Dios en el presente que no termina con la muerte, es la relación prioritaria a todas las demás relaciones y hace posible para el creyente seguir adelante con su enfermedad aún sabiendo su pronóstico.⁴⁸ Por lo tanto, la oración a favor de una persona así no debe estar enfocada hacia la sanidad o a la resignación frente a la enfermedad. Más bien debe estar orientada a buscar tocar la presencia de Dios.

Bibliografía

- Ashton, M., "On my way to heaven", *Evangelical Now*, <www.e-n.org.uk/5014-On-my-way-to-heaven.htm> consulta: 28.4.2010.
- Atkinson, D. J., "La vida, la salud y la muerte" en Atkinson, D. J. y Field, D. H., *Ética Cristiana y Teología Pastoral*, (Terrassa: CLIE, 1995), p.131-137.
- Bressanello, P., "¿Y si reflexionáramos sobre la muerte?", *Sierra Madrileña*, 22 octubre (2010).
- Capó, E., "Vivir la esperanza" en *Oikía*, nº160, (octubre, 2010).
- Casson, James H., *Dying, the Greatest Adventure of My Life*, (London: Christian Medical Fellowship Publications, 1980).
- Cook, E. D., "La salud y la asistencia sanitaria" en Atkinson, D. J. y Field, D. H., *Ética Cristiana y Teología Pastoral*, (Terrassa: CLIE, 1995), p.1014-1018.
- de Beausobre, I., *Creative Suffering*, (Oxford, SLG Press, 1984).
- Instituto Nacional de Cáncer, <www.cancer.gov/diccionario/?CdrID=44178> consulta: 19.11. 2010.
- Fee, G., *Primera epístola a los Corintios*, (Buenos Aires/Grand Rapids: Nueva Creación/Eerdmans, 1994).
- Flavia C., "De algo hay que morir", *Sierra Madrileña*, 22 octubre (2010).
- Gill, D. W., en Atkinson, D. J. y Field, D. H., "Esperanza", *Ética Cristiana y Teología Pastoral*, (Terrassa: CLIE, 1995), p.533-537.
- Green, J. B., *Body, Soul, and Human Life*, (Milton Keynes: Paternoser, 2008), pp.140-180.
- Hartley, J. E., *The Book of Job (New International Commentary on the Old Testament)*, (Grand Rapids: Eerdmans 1988).
- Kylmä, J. y Vehviläinen-Julkunen, K., "Hope in nursing research: a meta-analysis of the ontological and epistemological foundations of research on hope", *Journal of Advanced Nursing*, nº25, (1997).

⁴⁷ Job 1, 21.

⁴⁸ Ashton, M., "On my way to heaven".

Mathers, M., "Radical gratitude" en *Women at the Well*,
VI. 6 Issue 1, (April, 2010).

Moltmann, J., *El Caminno de Jesucristo*, (Salamanca:
Sígueme, 2000).

Obayuwana, A., y Carter, A. L., "The anatomy of
hope", *Journal of the National Medical Association*,
vol 74, nº3, (1982).

Sobrino, J., *Jesucristo liberador* (Madrid: Editorial
Trotta), 2001.

Vere, D. W. "La muerte y agonía" en Atkinson, D. J. y
Field, D. H., *Ética Cristiana y Teología Pastoral*,
(Terrassa: CLIE, 1995), p.833-836.

Wenham, M., *My Donkey Body*, (Oxford: Monarch
Books, 2008).

Wright, T., *Surprised by Hope*, (London: SPCK, 2007).

El sexo como expresión de la espiritualidad

por Nathan John Moser

Introducción

En su libro, *Sexo Kosher*, el rabino Shumley Boteach nos relata los eventos que ocurren en la celebración del anuncio del matrimonio de Juan Marcos con Lisa. Juan Marcos, siendo de una familia judía no practicante, había regresado a las prácticas de los judíos más ortodoxos. El hermano de Juan Marcos decidió reglarle algo: en frente de todos presentes, Juan Marcos abrió su regalo. ¿Qué era? Una sábana enorme y blanca con un agujero pequeño en el medio. El hermano había pintado, junto al agujero, una flecha brillante que decía «Insertar aquí». A Juan Marcos, no le hizo gracia. Miró a su rabino para que le diese algún tipo de orientación. El rabino le contestó:

En realidad, Juan Marcos, ésta ley talmúdica no es tan estricta como otras. Algunos rabinos insisten en que se vistan el hombre y la mujer de armadura antes del sexo. Otros, enseñan que el hombre y la mujer tienen que estar en cuartos separados y usar un pequeño agujero en la pared. Hasta algunos rabinos modernos insisten que el hombre y mujer tienen que vivir en distintas ciudades y tener sexo por fax.¹

En realidad, lo de la sabana es un mito. Al contrario — comenta Boteach — en la tradición judía te puedes vestir con cualquier cosa en el juego amoroso — hasta de bombero, si eso es lo que te despierta sexualmente — en el momento del coito se prohíbe cualquier cosa sobre el cuerpo. El hombre y la mujer deberán estar totalmente desnudos.²

El sexo y la espiritualidad no siempre han compartido la misma cama, ni en los dogmas teológicos ni en el estudio del libro de los Cantares, y quizá, ni aun en nuestras propias reflexiones de lo que significa ser seres espirituales. No es que los religiosos no hayan pensando — o aún experimentado — experiencias sexuales, ni que no hayan adaptado el lenguaje sexual de la Biblia para entender nuestra relación con Dios, sino que la experiencia sexual más «divinamente aprobada» ha sido entendida como la relación erótica entre el individuo y el concepto o ser divino pero no con otro ser humano. Por ejemplo, siempre ha habido

¹ Shmuley Boteach, *Kosher Sex*. New York: Doubleday Publishers.

² Idem.

una conexión en la tradición mística occidental entre el amor erótico y el divino, como en el pensamiento de personas como San Juan de la Cruz o en Meister Eckart (c. 1260 – 1327), un contemporáneo menor de San Tomás de Aquino y quizá el padre espiritual de Martin Heidegger y Derrida.³ Otro ejemplo del erotismo y lo divino más cercano — hasta con efectos físicos — sería la escultura de Bernini del «Éxtasis de Sta. Teresa» (c. 1650) en la iglesia de Sta. Maria Della Vittoria en Roma, que la proyecta en un orgasmo físico frente a un ángel, sus ojos cerrados y labios parcialmente abiertos.

La historia interpretativa de Cantares

El libro de Cantares es tierra fértil para la exploración de cómo se ha concebido la relación entre lo erótico y lo divino. Como bien se sabe, la historia interpretativa demuestra una tendencia de unir lo erótico con lo divino pero de una forma que privilegia la «espiritualización» por encima del sexo carnal y caliente entre hombre y mujer. En la historia se percata que más que un exegeta se haya puesto un condón ideario alegórico que le sirva como barrera para no penetrar las realidades humanas del Canto. Este tipo de lectura cautiva tanto a los judíos como a los cristianos, hasta el siglo XIX. Si para los judíos el *Tárgum de Cantares* interpreta la mujer como Israel y en otros escritos posteriores la mujer es representación de *Torá*, para los cristianos los textos eróticos han expresado la relación entre Dios y la Iglesia, la virgen María o el cristiano individual.

El rabino Aquiba (100 d.C.) lee *Cantares* como una alegoría en la que Dios se casa con Israel como imagen de la historia de la salvación. Por esto dice; «Quien canta este canto con temor y lo trata como sucio no tiene parte en la vida venidera».⁴ ¿No es curioso, entonces, que *Cantares* se lee, hasta el día de hoy, durante la Pascua, que conmemora la redención?

³ David Jasper, "The Erotic and the Mystical in Postmodernity," *Theology & Sexuality* 11 (2) 71-79

⁴ El resumen es de Tremper Longman III, "Song of Songs," en *Theological Interpretation of the Old Testament: A Book by Book Survey*, eds. K. Vanhoozer, C. Bartholomew and D. Trier. Grand Rapids: Baker. 2008

Orígenes de Alejandría (200-254 d.C.) comenta que: «El libro de los *Cantares*, con su celebración no inhibida de deseos sexuales, sin mencionar el matrimonio ni siquiera a Dios, puede ser, por ésta razón, quizá el más santo de toda la Escritura. [...] En ello, el *Logos*, quiere casarse con nosotros, y lo debemos leer de tal forma».⁵

Cirilo de Alejandría (376-444 d.C.) comenta sobre *Cantares* 1:13, «mi amado se parece a un manojito de mirra, que duerme entre mis pechos» (RVA): los dos senos son el Antiguo y Nuevo Testamento y, entre ellos, el manojito de mirra, el mismo Jesucristo que une la brecha entre los dos testamentos.⁶ Este mismo tipo de pensamiento pareciera continuar aún en Casiodoro de Reina que, en el prólogo de su famosa traducción, comenta que por medio de estos dos Testamentos, Dios da de mamar a su Iglesia. Por otro lado, el obispo Teodoro de Mopuestia (350-428 d.C) comenta que *Cantares* ni es digno para la «boca de una mujer loca, ni debe gozar de una posición en el canon».

En otra línea, los místicos judíos del siglo XIII como Levi ben Gershon correspondían el intelecto activo o pasivo con la mujer y hombre, mientras que la unión de los dos en el sexo correspondía al intelecto divinamente adquirido. De una forma similar, Isaac Abarbanel en el siglo XVI entiende la unión de Salomón con la mujer como la expresión de la sabiduría.⁷

Observa Longman que no es hasta el siglo XIX que se empieza a rescatar la interpretación de *Cantares* de las interpretaciones neoplatónicas que habían aceptado tanto la sinagoga como la iglesia, esto es, la división entre el espíritu y el sexo. Se empieza a preparar la cama para el sexo entre dos personas como expresión de una lectura espiritual del libro. En parte, se debe al redescubrimiento de culturas del próximo oriente y un elevado interés político en el oriente medio. Se descubre, por ejemplo, los patrones como los *Wasf*, poemas nupciales en ciertas literaturas y culturas árabes en el Oriente Próximo, que pareciera corresponderse con lo que vemos en *Cantares*.⁸ Nacen nuevas lecturas como la dramática que —aunque impone una fatal lectura de narrativa sobre un texto

⁵ Jason Byassee “Roomy Hearts” in a “More Spacious World”: Origen of Alexandria and Ellen Davis on the Song of Songs” *Anglican Theological Review* 88:4; 537-555

⁶ Tremper Longman III, “Song of Songs,” in *Theological Interpretation of the Old Testament: A Book by Book Survey*

⁷ Idem.

⁸ Idem.

poético— por lo menos empieza a entender el amor como algo literal. La lectura dramática lee el cortejo entre los amantes como drama que realza el fracaso de Salomón: el poderoso rey no puede conquistar el amor de una pobre Sulamita ni puede robarla de su amante, un simple pastor de ovejas. El mensaje: el amor no puede ser comprado por los poderes políticos.

Otra línea con buenos resultados vistos, pero con poca paralelomanía en mi opinión, es el comentario de Marvin Pope, quien lee el libro con su trasfondo cultural, vinculando el sexo en *Cantares* con ritos de fertilidad. Quizá la mejor perspectiva sobre como leer *Cantares* sea no como una historia o rito sino como poemas llenos de metáforas que se prestan a la expresión de lo erótico. Una colección de poemas que celebran el amor erótico entre mujer y hombre, similar a lo que se ve en literatura egipcia.⁹ Parece que no fue escrito por Salomón, ni parece burlarse del rey. Como observa Longman, el joven simplemente finge ser Salomón y la mujer, una reina. Hoy en día, por ejemplo, los novios también intercambian palabras como: Tu eres mi rey / mi reina.¹⁰

En efecto, parece que nadie duda que *Cantares* una lo erótico con lo divino pero de *¿qué manera?* No cabe duda de que el libro de *Cantares* es tierra fértil para explorar la relación entre el sexo y la espiritualidad en nuestros días. En concreto, la tesis que os propongo, que por cierto no es innovador sino sintetizadora, es que: *El sexo en el libro de los Cantares nos provee ricos paradigmas para crecer en la espiritualidad, ya que en el sexo percibimos y expresamos el amor de Dios.* Antes de elaborar ésta tesis me gustaría detallar algunos contextos interpretativos que nos servirán como puntos de partidas para relacionar el sexo con la espiritualidad.

¿Cuál es la relación entre el sexo y la espiritualidad?

Así como el humor en la Biblia hace que Dios se sienta más cercano a las experiencias cotidianas humanas, la presencia del sexo en la Escritura tiene el mismo efecto. A tal grado que quizá sería más apropiado decir que el sexo *es* espiritualidad más que meramente una *expresión* de ella. La Biblia es un libro que hace aflorar la sexualidad humana. Por otra

⁹ Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985)

¹⁰ Tremper Longman III, *Song of Songs*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

parte, el mismo hecho de ser una persona implica ser una persona sexual. Lo erótico y lo espiritual se unen en la persona, especialmente en la Biblia hebrea, que no admite de una división del ser humano en dos o tres partes.

Pero, aún sí la mayoría dan por sentado que la sexualidad expresa nuestra espiritualidad, poco de eso se observa en la práctica. Recuerdo un pastor de una iglesia que comentaba sentirse profundamente culpable al tener relaciones sexuales antes de administrar la santa cena; aunque, curiosamente, el libro de *Cantares* se lee en la tradición judía durante la Pascua. Mi colega, el pastor Roberto Cifuentes, bromeaba que quizá por ésta razón algunos herederos de la Reforma Protestante sólo celebran la Santa Cena una vez al mes — aunque Calvino, por lo que entiendo, quería limitar la celebración para tener tiempo para ejercer la disciplina eclesiástica.

Por otra parte, se comenta que el rabino Eliezer, quien vive en la primera generación después de la destrucción del Segundo Templo, decía que el deber conyugal del sexo era: Para los hombres independientes, cada día; para los obreros, dos veces por semana; para ganaderos de asnos, una vez por semana; para ganaderos de camellos, cada treinta días; quienes navegan en el mar, una vez cada seis meses.¹¹ Y a nosotros, portadores de una nomenclatura tan prestigiosa como *seminaristas* que, como palabra, debe su propia existencia al *semen* mismo ¿que nos diría Eliezer hoy?

En muchos casos, y desafortunadamente, hemos dividido las pasiones sexuales de las más «sublimes». Lee Butler comenta que: «Cuando a los cristianos se les pide pensar sobre aspectos del cuerpo, se contentan con una antropología dualística que resulta en [...] una dualización de la espiritualidad y la sexualidad o en el extraer la sexualidad de una identidad cristiana».¹² El dualismo sexual que tanto marca la tradición cristiana, contrapone el espíritu (como algo más sublime) al cuerpo (algo inferior). Esta división, comenta James Nelson, se manifiesta en sociedades patriarcales: en dónde los hombres se identifican con la parte más sublime, (esto es, el espíritu o la mente), mientras se clasifica a las mujeres con lo corporal (esto es, algo material o inferior). En éste caso, lo más alto tiene que controlar, por supuesto, a lo inferior. El hombre tiene que estar siem-

pre encima de la mujer. En otro hilo relacionado con éste, procede Nelson a situar este tipo de sexismo en las ideologías teológicas: «El dualismo sexual conlleva implícitamente una noción de la impassividad o la apatía de Dios». Si el cuerpo se caracteriza por pasiones bajas y el espíritu no tiene pasiones, entonces el hambre corporal (*eros*) no tiene conexión con lo divino. «Dios sin hambre; y el hambre humano, como es el sexo y el deseo de la intimidad, no tiene conexión con Dios».¹³

Quienes trabajan interrelacionado la psicología con la teología (o la carne con el espíritu) tienen mucho que aportar aquí, aunque ya se hubiera condenando el tripartismo en el Concilio de Constantinopla (c. 869-870).¹⁴ Concluyen Sylvia Chavez García y Daniel Helment. Que la identidad misma de una persona requiere la integración de los aspectos sexuales y espirituales. Son aspectos del mismo fenómeno de lo que es ser humano. Por ejemplo, el hecho de que sea importante la honestidad y el amor en la experiencia sexual y lo es también en la experiencia de la religión. señala que la honestidad y el amor son vehículos para la integración entre el espíritu y la sexualidad.¹⁵ Ser una persona capaz de lo erótico manifiesta que se une la experiencia sexual a la experiencia del ser humano, traspasando los límites de la sexualidad. Es parte de la experiencia humana. Lo erótico —según Alexander Irwin— en el teólogo Paul Tillich, es el deseo de establecer una relación con aquel que es auténticamente otro. Enciende el amor de un ser humano por el otro, la apreciación de la belleza del otro, una búsqueda para la justicia y sensaciones religiosas. [...] Lo erótico es lo que une la experiencia humana.¹⁶ En concreto, no es posible desvincular lo erótico de la experiencia humana-espiritual. Tampoco es posible divorciar lo sexual de lo espiritual, ni en la definición de lo que es el ser humano, ni en la teología de la Biblia; como veremos a continuación. La antropología hebrea no admite de este dualismo.

¹¹ Barabara Mikkelson. Información obtenida de <http://www.snopes.com/religi3n/sheet/asp>

¹² Butler, "The Spirit is Willing and the Flesh is Too: Integrating Spirituality and Sexuality." *Currents in Theology and Mission* 30:1 (2003)

¹³ James B. Nelson, "Reuniting Sexuality and Spirituality." *The Christian Century*, 25 (1987): 187ss.

¹⁴ Justo Gonzalez, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville: Abingdon. 1990.

¹⁵ Sylvia Chavez—Garcia, Daniel Helminiak, "Sexuality and Spirituality: Friends not foes." Proceedings of Annual Conferences on Clinical Pastoral Education. GA. Association for Clinical Pastoral Education, Inc. Vea también Daniel Helminiak, "Sexuality and Spirituality: A Humanist Account." *Pastoral Psychology* 47 (1998)

¹⁶ Lee Barrett en su reseña de Alexander Irwin, *Eros toward the World: Paul Tillich and the Theology of the Erotic*. Fortress Press: 1991.

¿Cuál es la relación del sexo en Cantares con el contexto canónico?

Quizá es mejor preguntar: *¿Qué hace este libro en mi Biblia?* Phyllis Tribble había ya observado que *Cantares* es un comentario sobre la unión sexual en el jardín de Edén. Se celebra esa unión describiéndola con toda la flora y fauna de la creación. Pero, también son poemas que aportan una visión de la redención de la sexualidad, tan distorsionada por la maldición, entre el hombre y la mujer.¹⁷ El aporte de Tribble ayuda a ver el poder de la metáfora para hacer aflorar las expresiones sexuales, que pueda a su vez, comentar otra parte del canon. En sí, pareciera que tiene razón: la maldición de la creación se ve invertida al contemplar el gozo sexual con metáforas de la creación. Quizá, sin embargo, la redención no ha sido consumada del todo ya que aún se presencian zorros en el huerto. *Cantares*, entonces es la visión de una redención del aspecto más íntimo del ser humano.

Creo que Tribble tiene razón. Pero a la vez me gustaría, en base a su observación de que *Cantares* es un comentario sobre el sexo en el Jardín del Edén, postular que el orden canónico, por lo menos en la tradición de los masoretas, pareciera decirnos que son Rut y Booz los que están en la cama de Adán y Eva. Aunque dudo que una lectura que se carga al orden de los libros en la *Tanak* sea la única lectura, me parece que el ordenamiento de los libros puede suscitar posibilidades hermenéuticas. Obsérvese la diferencia en el ordenamiento de *Cantares* en la tradición del *Talmud Babilónico* (aprox. 200 d.C); la *Septuaginta*, la *Vulgata* y las versiones protestantes con la tradición de los masoretas:

Talmud Babilónico (200 d.C)	LXX, Vulgata, Reina-Val.	Masoretas (Alepo, Lenigradense y versiones antiguas españolas)
Eclesiastés Cantares Lamentaciones	Eclesiastés Cantares Sabiduría de Salomón	Proverbios <i>Job</i> Cantares Rut

Mientras que el *Talmud* y la LXX colocan a *Cantares* cerca de la tradición de Salomón, la tradición masoreta coloca a *Cantares* (parte de las *Megillot*, los *Cinco rollos*) próximo a Proverbios y Rut. Crea la sensación del siguiente hilo conductor: Proverbios 31 termina con la pregunta: *¿Mujer noble —kjayil— quien la*

hallará? Rut y Booz son descritos con la misma palabra. Los dos son nobles —*kjayil*. En concreto, Booz encuentra la mujer de Proverbios 31.¹⁸ Empezando las *Megillot*, *Cantares* parece prepararnos para el matrimonio de Rut y Booz, aunque en el cuarto de Adán y Eva. Quizá con este hilo exista una posibilidad de situar a *Cantares* dentro de la teología del Antiguo Testamento, si es que exista una sola.

Entre el privilegiar la historia de la salvación sobre la creación, de G. von Rad, y el privilegiar la creación sobre la historia, de B. Anderson o Levenson, pueda que *Cantares* nos señale la *vía media*. R. Knierem postulaba que el propósito de la historia es el forjar espacios en la creación en dónde pueda vivir y gozar el pueblo de Dios.¹⁹ De la misma manera, ¿podríamos imaginar entonces que la historia de redención expresada en Rut culmina en los gozos que ofrecen la flora y fauna de la creación? ¿Podría el sexo ser imagen en miniatura de los propósitos para la creación llevados a cabo por las intervenciones de Dios en la historia de la redención, y que esta redención incluya la sexualidad? Quizá tras este prisma implícito veamos otra forma de conectar lo erótico con lo divino. Pero esa relación entre lo erótico y divino también se percibe implícitamente en los mismos textos bíblicos también, o por lo menos poéticamente.

En varios lugares, como bien sabemos, el sexo, el matrimonio o la infidelidad, son metáforas que expresan la relación de Dios con su pueblo. Podríamos pensar en Oseas, Efesios 5,21-23 o Apocalipsis 19,6-8 por mencionar sólo algunas. Concluye Longman que aunque *Cantares* deberá ser leído e interpretado literalmente como poesía erótica no por ello no deja de decirnos algo sobre Dios. Mientras más sepamos del sexo y el matrimonio, más entenderemos el poder de estas metáforas que ayudan apreciar la cercanía o la lejanía de Dios a la experiencia humana.²⁰

Por otra parte, puede que *Cantares* presencie a Dios en el acto sexual más de lo que veamos a primera vista. En concreto, el libro de *Cantares*, de forma poética, parece invocar la presencia de Dios en los actos sexuales. Con esto no quisiera decir que el libro de *Cantares* nos plantea que digamos a nuestra pareja: «Invoque-

¹⁸ Agradezco al prof. K. Lawson Younger por ésta observación.

¹⁹ R. Knierim. *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases*. Essays by Rolf P. Knierim. Grand Rapids: Eerdmans. 1995.

²⁰ Longman III, "Song of Songs" en *Theological Interpretation of the Old Testament*.

¹⁷ P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress. 1978.

mos la presencia de Dios antes de hacer el amor». Pocas cosas podrían ser menos románticas. El libro, sin embargo, alude a la presencia de Dios de la forma más sutil. ¿De que manera? Es probable que *Cantares* 2,7 nos provea una pista.

Yo os conjuro, oh doncellas de Jerusalén, Por los corzos y por las ciervas del campo, Que no despertéis ni hagáis velar al amor, Hasta que quiera.

Longman comenta: «La mujer llama a las otras mujeres doncellas a jurar por los corzos y ciervas del campo. La formulación de este juramento, aunque nos parezca extraño, puede que esté aludiendo de forma fonológica a “jurar por el Dios de los Ejercitos” y “jurar por el Dios Todopoderoso”». Es decir, *tsebaót* (ejercitos) y *beayelót hashadeh* (ciervas del campo) suena como *el-shadday* (Dios Todopoderoso). Entre paréntesis, «*shadday*», que se traduce «Todopoderoso» es la misma palabra para «senos» en *Cantares*. Aunque la etimología de cómo llegó a ser nombre de Dios es incierta, puede que conecte lo divino con lo sexual. Continúa Longman:

Tenemos que acordarnos que los nombres divinos no ocurren en el libro (salvo la excepción posible de 8:6). Parece que el refrán de los corzos y ciervas es un intento estudiado de evitar el uso de los nombres divinos. Por lo tanto, este juramento sería una alusión juguetona al nombre divino que a la vez evoca imágenes pastorales según la esencia del libro.²¹

En vista de que «este verso se repite, aunque no en la forma exacta, en 3:5 y 8:4» como refrán unificador del libro, pareciera que el intento del libro es realzar la presencia de Dios en todos los aspectos del sexo.²²

Habiendo puesto el libro que tanto celebra el sexo en contexto divino y de la espiritualidad, exploremos ahora nuestra tesis central de que: *el sexo en Cantares provee posibilidades profundas para crecer en la espiritualidad, ya que en el sexo percibimos y expresamos el amor de Dios*. Primero, habría que realzar que todo el libro podría ser visto como un quiasmo. En la poesía hebrea un quiasmo sucede cuando las frases, palabras o perícopas se colocan paralelamente de tal forma que se asemeja a nuestra letra «X».²³ Mientras

hay varias estructuras quiásticas propuestas para *Cantares*, no cabe duda de que la estructura quiástica realza tanto a la mujer como al hombre como coparticipes en los actos sexuales.²⁴ Por ejemplo, él la invita a ella para ir al campo en 2,8-17 y ella le invita a él para ir al campo en 7,11-12; 8,4.²⁵

Dentro de esta coparticipación en lo sexual se demuestra, sorprendente, la igualdad entre el hombre y mujer en los actos sexuales. Tanto él como ella toman la iniciativa en actos sexuales; ambos invitan al otro al acto sexual; los dos alaban al cuerpo del otro. No parece realzar un machismo con referencia al sexo que tanto marcaba y sigue marcando la cultura. ¿Podrá ser esta estructura literaria un punto de partida para nuestra propia imaginación sexual? ¿Podrá decirnos algo del machismo que, por tan civilizados que creamos ser, sigue marcando nuestras relaciones sexuales hoy en día?

El *Alefato de Ben Sira* (literatura folklórica del siglo VIII-X d.C.) nos sirve de ilustración en lo que se refiere a la desigualdad sexual y el machismo. En esta historia, dónde Lilith es la primera esposa de Adán, lo que destruye el matrimonio entre Adán y Lilith es que Lilith no acepta estar debajo de Adán durante el acto sexual. Adán no aprecia el concepto de la igualdad; entonces Lilith se va del Edén. Los ángeles del Señor la ordenan a Lilith regresar a Adán, pero ella no lo hace. Esto resulta en que llega a ser la amante de muchos demonios, seductora de hombres y razón por la cual mueren los niños en la cuna. Butler reconoce que existan muchas implicaciones de éste relato, pero uno de ellos, sin duda, es la clara perspectiva de que la igualdad entre hombre y mujer no sea una opción.²⁶ Al parecer, nuestros tiempos siguen con la misma errada falsa premisa de la desigualdad en el sexo.

Marvin Ellison en *Justicia Erótica: Una ética liberadora de la sexualidad* localiza los muchos problemas sexuales en nuestra sociedad en este tipo de machismo que erotiza el dominio del macho sobre la mujer.²⁷ Ellison, como el *Alefato de Ben Sira*, realza un problema muy antiguo que ha inhibido que la mujer tome tanta iniciativa para controlar los actos sexuales como lo hayan hecho los hombres. La redención sigue siendo

²⁴ Vea la estructura de D. Carr en *Idem*.

²⁵ *Idem*.

²⁶ Lee H. Butler, “The Spirit is Willing and the Flash is Too: Integrating Spirituality and Sexuality.” *Currents in Theology and Mission* 30:1 (2003)

²⁷ Reseña por Christine Gudorf de Marvin Ellison en *Erotic Justice: A Liberating Ethic of Sexuality* (Louisville: Westminster/Knox, 1996)

²¹ Tremper Longman III, *Song of Songs*. NICOT. Michigan: Eerdmans, 116

²² *Idem*.

²³ David Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis – Malachi*. Grand Rapids: Baker.

necesaria. No estamos del todo libres de la maldición de que «*tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti*» (Gen 3,16 RV60).

Si nos valemos de la línea de Tribble, *Cantares* parece invertir esta maldición porque aquí vemos que la mujer se involucra tanto en el sexo como el hombre. Ella es reina y él, rey; ella noble y el también. Aunque mucho de este poema sea literariamente un sueño, pueda que siga siendo un «sueño» para los hombres hoy, que sientan que siempre son ellos quienes tienen que iniciar y controlar los actos sexuales. Los hombres sueñan con una mujer que inicie los avances sexuales. Lo atractivo de la estructura quiástica es que la mujer, sin inhibiciones, inicie lo que culmina en el coito, que, por otra parte, no pudiera ser realidad sin que el hombre cree un contexto de afecto y cariño para su mujer.

La estructura literaria de *Cantares* estimula nuestra imaginación a pensar de qué forma su presentación del sexo quiástico nos sirva, no sólo para dismantelar el machismo sexual, sino también como orientación que pueda incrementar nuestros propios planes para la intimidad con nuestra pareja. Nos provee una orientación de cómo ir del quiasmo al orgasmo. En vista de esto, me gustaría redefinir nuestra tesis a lo siguiente: *El sexo quiástico de Cantares provee posibilidades profundas para crecer en la espiritualidad, ya que en el sexo percibimos y expresamos el amor de Dios*. Obviamente, estoy usando el término «quiástico» simplemente como orientación homilética y pragmática y no como una descripción de la posición de los cuerpos o cierta práctica sexual.

Habiendo ya puesto *Cantares* en su contexto interpretativo y comentado algunos de sus aspectos literarios, me gustaría proponer un plan para el erotismo que incremente la intimidad sexual en la pareja hoy en día. En concreto, exploraremos lo que a mí me gustaría llamar el sexo quiástico que conlleva cuatro perspectivas: (1) la iniciativa mutua; (2) la admiración mutua; (3) el deseo mutuo y, (4) el placer mutuo. Obviamente, estos aspectos se interrelacionan. Estos cuatro aspectos del libro pueden evocar más ricas posibilidades para la espiritualidad del cristiano, ya que la tesis nuestra es que mientras mejor sexo tengamos con nuestra pareja, más íntima nuestra relación con Dios. Dios nos ama a través del sexo y amamos a la imagen de Dios en el sexo.

Iniciativa sexual mutua

Como hemos visto tras mirar el quiasmo literario de *Cantares*, no es únicamente el hombre quien toma la iniciativa al hacer el amor. Tanto la mujer como el

hombre participan. Ambos se invitan mutuamente al despertar sexual. Algunos poemas realzan éste aspecto.

La invitación que hace el hombre a la mujer: Cantares 2,10-13

*Mi amado habló, y me dijo: Levántate, oh amiga mía, hermosa mía, y ven.*¹¹ *Porque he aquí ha pasado el invierno, Se ha mudado, la lluvia se fue;*¹² *Se han mostrado las flores en la tierra, El tiempo de la canción ha venido, Y en nuestro país se ha oído la voz de la tórtola.*¹³ *La higuera ha echado sus higos, Y las vides en ciernes dieron olor; Levántate, oh amiga mía, hermosa mía, y ven* (Cantares 2,10-13 RV60).

De estos versos comenta Longman: el paso del invierno da luz a la primavera, el tiempo universal para hacer el amor y para salir afuera. Es el tiempo y momento en que se puede quitar la ropa y compartir la intimidad.²⁸

Es fácil que el hombre invite a su mujer: «Vayamos afuera y hagamos el amor». Pero, para que ésta invitación sea aceptada por la mujer, el hombre primero tendrá que haber creado un ambiente que despierta el deseo sexual de la mujer. Si para él, su despertar sexual puede ocurrir instantáneamente y en cualquier lugar al simple verla, para ella el despertar sexual es más asunto de la mente. Ella requiere el afecto, cuidado y cortesía, calor de carácter, cariño, sensibilidad tierno y el diálogo. Sin este ambiente, no responderá a la invitación. Además, el hombre tendrá que aprender a demostrar afecto sin que tenga como el fin el coito sexual. El resultado puede ser, sin embargo, la aceptación de su invitación.

Que una pareja sepa el arte de la invitación hacia el sexo es tarea de toda la vida y requiere entender que el hombre y la mujer funcionan de modos distintos. El despertar sexual del hombre requiere poco más que verle a ella, por ejemplo cuando sensualmente se desnuda para él. Para los hombres, hasta el perfume o el olor puede despertar el interés sexual del hombre, como vemos en el texto a continuación:

²⁸ Longman, *Song of Songs*.

La invitación de la mujer al hombre: aromas y exploración del cuerpo: Cantares 4,16

Levántate, Aquilón, y ven, Austro; Soplad en mi huerto, despréndanse sus aromas. Venga mi amado a su huerto, Y coma de su dulce fruta (Cantares 4,16 RV60).

La mujer pide a los vientos que soplen sobre su huerto. Implícitamente, el ambiente de afecto ha sido creado por el hombre. Para la mujer, el tiempo para el sexo es oportuno, y el resultado del viento es que llena el aire con especias sensuales. Lo exótico es lo erótico y los versos evocan la imagen del deseo sexual de la forma más íntima.²⁹ La iniciativa de la mujer se ve, no sólo al despertar el aroma que seducirá a su amante sino que se ve también en su descenso al huerto de los nogales. Observa Longman, que el nogal es imagen del testículo del hombre (aún hoy en día) y el florecer del nogal es imagen de la vulva de la mujer. La metáfora a continuación demuestra la iniciativa y deseo de la mujer para explorar el cuerpo del hombre³⁰.

Cantares 6,11

Al huerto de los nogales descendí A ver los frutos del valle, Y para ver si brotaban las vides, Si florecían los granados (Cantares 6,11 RV60).

Frente estas iniciativas tan eróticas en el jardín de Edén, ¿Qué mal podría ocurrir? En concreto, la destrucción que hacen los zorros del campo. Tristemente, los zorros aparecen en el jardín muy frecuentemente. Los placeres de la nueva creación se encuentran muy a menudo paralizados. La intimidad lleva al dolor (5,2-3) y por esto será de suma importancia que la pareja aprenda cazar los zorros que destruyen la intimidad sexual.³¹

Cantares 2,15:

Atrapadnos las zorras, las zorras pequeñas, que echan a perder las viñas, pues nuestras viñas están en flor (Cantares 2,15 RVA).

Existen muchos zorros hoy en día que destruyen la intimidad pero quizá el zorro que destruye el que la

mujer u hombre inicie el juego amoroso precoito sea la falta de entender lo que despierta lo sexual en el otro. En términos prácticos, cazar a este zorro implica tener que entender las diferencias entre el hombre y mujer. Si el simple hecho de verla desnudarse poco a poco excita al hombre y lo invita al sexo, el juego amoroso para el hombre empezará con fregar los platos, conversar y demostrar cariño. Parece que *Cantares* reconoce esta necesidad de la mujer al repetir el refrán que recoge el afecto del hombre: *Su brazo izquierdo está debajo de mi cabeza, y su derecho me abraza* (Cnt 2,6 RVA). Un segundo aspecto del sexo quiástico, relacionado con este primero consiste en el rol importante que es la admiración el uno por el otro.

Admiración sexual mutua

David Carr observa que *Cantares* nos invita a

[...] releer nuestro mundo como un mundo erótico, como un mundo cubierto de aspectos transparentes [...] en un nivel, lo erótico nos abre a la conexión sensual con otra persona, un poema, algo de la naturaleza, el mundo. En otro nivel, lo erótico nos abre a la experiencia de que Dios nos ama en y por medio de estas cosas.³²

Es decir, el mundo que veo o el cuerpo que admiro, es vehículo del amor de Dios para mí. Ésta «relectura» de nuestro mundo como mundo erótico no es tan fácil como lo plantea David Carr, por el simple hecho de que la edad informática y visual nos roba y prácticamente elimina, la curiosidad sexual que es tan importante a la hora de tener que admirar tu pareja tal y como sea. Nada se nos esconde, lo vemos todo. Pero, por otra parte, quizá la nueva edad cibernética se presta a nuevas formas de releer nuestro mundo como un mundo erótico. Lo importante es aprender a leer el mundo como lleno de imágenes que nos ayuden a expresar la admiración por nuestra pareja. Esto exige creatividad.

El poema no tiene que repetirse pero el principio sí. Es decir, ¿que hombre diría hoy que su mujer le recuerda a una yegua en batalla? Solo quienes prefieren el celibato. El principio, sin embargo, es que la yegua en celo es una distracción para el caballo garafón en batalla. Ella es una distracción para el hombre que hace que el hombre sea incapaz de concentrarse en cualquier otra cosa que no sea el cuerpo de su

²⁹ Idem.

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

³² David Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality and the Bible*. Review by Christine Roy Yoder, *Interpretation*

mujer.³³ Habrá, sí, que buscar nuevas maneras de re-leer el mundo eróticamente. Quizá: «*En tu presencia me siento como un ordenador, me enciendo cuando me tocas...*» Bien, veo que no tengo talento para poemas eróticos. Vayamos entonces al texto para ver la admiración que ella tiene de él (5:11ff). Ella empieza a admirar diez partes de su cuerpo, desde la cabeza hasta los pies en el estilo del *Wasf* nupcial que comentábamos anteriormente.

Sus manos, como anillos de oro engastados de jacintos; Su cuerpo, como claro marfil cubierto de zafiros (Cantares 5,14 RV60).

Una mejor traducción de «cuerpo» aquí, según Longman, sería el pene ya que el marfil evoca imágenes de un colmillo y no una mesa en éste contexto. Además, parece que queda bastante guapo ya que las joyas que le cubren parecen ser de la antigua *Tartessos*, España.³⁴ De la misma manera, la admiración del hombre por la mujer incluye las diez partes del cuerpo pero empezando por los pies y llegando hasta la cabeza.

Tu ombligo es como una copa redonda a la que no le falta el vino aromático. Tu vientre es como un montón de trigo rodeado de lirios (Cantares 7,2 RVA).

En este verso, el «ombligo» y «vientre» son eufemismos para la vulva de la mujer. Según Longman, el ombligo no es un lugar húmedo ni succulento mientras que la vulva en un contexto erótico, claro que lo es. La apretura entonces se asemeja a un ombligo, o por lo menos lo es en la mente del hombre. A éste hombre no le falta creatividad. Puede evocar hasta alguna imagen del sexo oral o estimulación de la vulva que secreta líquidos ya que el montón de trigo, tendrá que ser una imagen del pelo que cubre la vagina.³⁵

¿Cuáles zorros del campo infiltran el jardín de la admiración? Si el hombre deja de sentirse admirado cuando no percibe el respeto de su mujer, la mujer no se siente admirada cuando se habla de su cuerpo simplemente como un objeto de placer para el hombre. En la nueva creación tanto el hombre como la mujer son sujetos del proceso sexual que incluye la admiración del otro. La admiración del hombre por su mujer

se puede observar en la siguiente historia que escribe el cirujano en su diario:

Estoy parado junto a la cama de esta mujer joven, su boca torcida después de la operación, una boca que sufre ahora parálisis. Tuve que cortar uno de los músculos de su boca. Ella será siempre así. Intento con fervor religioso seguir la misma curva de su cara, te lo juro. Pero, para quitar el tumor de su mejilla tuve que cortar uno de los nervios. Su esposo está en el cuarto. Está de pie al otro lado de la cama y juntos parecen vivir a la luz de la lamparilla, aislados de mi, en privado. ¿Quiénes son —me pregunto— él y ésta boca paralizada que he creado? ¿Quiénes son estos quienes se miran con tanto afecto y se tocan generosamente y con tanta codicia? La mujer me pregunta: ¿Mi boca siempre estará así? Respondo: «Si, siempre. Tuve que cortar el nervio». Ella mueve su cabeza como si estuviera conciente de la realidad que enuncio. No dice nada. Pero, el hombre joven sonríe: «A mi, como que me gusta, creo que le queda bonito». De repente entiendo quien es este hombre. Entiendo y miro hacia abajo. Uno no se atreve a ser tan audaz en la presencia de un dios. Como sin darle importancia, el marido se agacha para besar esa boca torcida, y yo tan de cerca, puedo ver como él tuerce la boca para acomodar sus labios a los de ella, para demostrarle a ella que su beso aún funciona. Me recuerdo que los dioses de la antigua Grecia se encarnaban como mortales y respiro profundamente. Me he quedado asombrado, casi atónito.³⁶

Los machistas obviamente tienen algo que aprender del cirujano: lo que despierta el deseo sexual de la mujer nace en nuestro uso de palabras y gestos que hacen que la mujer se sienta como la persona más importante del mundo. Las palabras y gestos no deben ser usados simplemente como un medio para obtener el sexo. Conversar, y demostrar afecto a la mujer de una forma continua, aunque no exista la posibilidad del sexo, es lo que la mujer percibe como admiración.

Hombres, acordaos que al crear un ambiente en el matrimonio de dialogo y afecto, tu mujer se gozará mucho más cuando admires su «ombligo». Por otra parte, mujeres, sabed que así como tan importante sea

³³ Longman, *Song of Songs*.

³⁴ Longman, *Song of Songs*.

³⁵ Idem.

³⁶ James Dobson, *Stories of the Heart and Home*.

el afecto y dialogo para tu despertar sexual, el hombre se despierta sexualmente con la vista, y algunas otras maneras también. En efecto, lo que el ambiente emocional crea en ella, la vista y olfato crea en él.³⁷ Cuando estas dos dinámicas estén presentes, los dos pueden gozar en la admiración del cuerpo del otro. El asombro y admiración es una parte integral de la experiencia sexual; y lo es también el tercer aspecto del sexo quiástico: el deseo sexual mutuo.

Deseo sexual mutuo

El sexo en los *Cantares* es más exquisito visto desde la perspectiva del deseo. El deseo, como la curiosidad, aumenta el placer y la voracidad del sexo. Pueda que nuestra sociedad, con énfasis en la satisfacción inmediata —otro zorro del campo— quite el rol que debe ocupar el deseo en el sexo. Cuenta el rabino Shumley la historia de David, un ejecutivo de una corporación nacional quien favorecía la masturbación: «Dime rabino, ¿Qué es mejor? Tengo que viajar por largos períodos. Tenemos dos niños pequeños, así que mi esposa no siempre puede acompañarme. ¿Es mejor que me acueste con mujeres extrañas mientras esté fuera de casa o que me masturbe con estas películas pornos que tienen ahora en los hoteles? Nunca le sería infiel a mi esposa y necesito algún tipo de escape para toda la presión sexual que acumulo».³⁸

Sin duda, comenta el rabino Shumley, hoy en día cualquier prohibición en cuanto a la masturbación es motivo de burla. Desde la perspectiva feminista, no se debería prohibir porque la mujer no debería ser el blanco exclusivo de la energía sexual de su hombre. Por otra parte, la mujer no deberá tener que esperar para que su esposo la satisfaga, lo cual casi nunca hace. ¿No sería mejor que el hombre se masturbe en vez de que la mujer tenga que tolerar los dos minutos que demanda un acto que no la involucra a ella?³⁹

El dilema, según el rabino Shumley, es que David está permitiendo que su energía sexual se escape al masturbarse. No acumula sus reservas que podría luego enfocar en su esposa. Imagínate como se sentiría su esposa si no estuviese sentado frente al porno de la internet o de la tele para su desahogo sexual. David regresaría del viaje sexualmente hambriento y vorazmente le haría el amor. La tomaría y la haría sentir como la mujer más deseada en el mundo. Pero, tal y

³⁷ Willam F. Harley, *His Needs, Her Needs: Building an Affair Prof. Marriage*. Grand Rapids: Fleming, 1986.

³⁸ Shmuley Boteach, *Kosher Sex*: New York: Doubleday Publishers.

³⁹ Idem.

como lo práctica, David llega a casa habiéndose vaciado de su energía sexual; le da un besito, le pregunta qué hay para cenar y se va a la cama a ver el fútbol.⁴⁰

Entre paréntesis, el hombre que viaja mucho tendrá que ser realista que al llegar a casa, quizá su esposa no esté tan interesada en que él la ponga sobre la mesa del comedor y le haga el amor. El psicólogo William Harley observó que una mujer puede requerir hasta uno o dos días para reconectar con el hombre antes de sentirse lista para un despertar sexual.⁴¹ ¿Pero por cuanto tiempo tendrá que esperar el hombre? ¿Por qué no masturbarse?

Mi punto no es señalar que la masturbación sea un pecado. Sólo creo que la masturbación es una señal más de otra cosa: un zorro en el campo, uña colina sobre la cual hay que saltar. En el caso de las mujeres, quizá la soledad o la falta de afecto y cariño. Para los hombres puede ser simplemente demasiado estímulo o falta de sexo, generalmente por su propia culpa. Para los dos, sin embargo, un enfoque erótico sin que exista el «otro». Aquí, sólo quiero realzar que la masturbación disminuye la experiencia sexual tanto para el hombre como para la mujer. Quita el rol que juega el deseo en una rica experiencia sexual.

Las estadísticas nos dicen que casi todos los hombres se han masturbados mientras que solamente un 50% o menos de las mujeres lo han experimentado. Pero la masturbación puede ser otro zorro que destruya un jardín en el que se podría gozar mucho del desahogo del deseo. En el libro de *Cantares*, como vemos en la estructura literaria, una gran parte es la descripción del deseo que tiene la mujer en su sueño (3,1-5; 5,2-7.11). El deseo incrementa el placer sexual.

De noche, sobre mi cama, buscaba al que ama mi alma. Lo busqué, pero no lo hallé (Cantares 3,1 RVA).

En Cantares 5,2-6:

Yo dormía, pero mi corazón velaba. Es la voz de mi amado que llama: Ábreme, hermana mía, amiga mía, paloma mía, perfecta mía, Porque mi cabeza está llena de rocío, Mis cabellos de las gotas de la noche. ³ Me he desnudado de mi ropa; ¿cómo me he de vestir? He lavado mis pies; ¿cómo los he de ensuciar? ⁴ Mi amado metió su mano por la ventanilla, Y mi corazón se conmovió dentro de mí. ⁵ Yo me levanta-

⁴⁰ Idem, p. 89

⁴¹ Harley, *His Needs, Her Needs*.

té para abrir a mi amado, Y mis manos gotearon mirra, Y mis dedos mirra, que corría Sobre la manecilla del cerrojo. ⁶ Abrí yo a mi amado; Pero mi amado se había ido, había ya pasado; Y tras su hablar salió mi alma. Lo busqué, y no lo hallé; Lo llamé, y no me respondió (Cantares 5,2-6 RV60).

Aunque el sueño describe el deseo de la mujer, es obvio que despierta el deseo que tiene el hombre para el coito también. La puerta cerrada aquí gira sobre dos bisagras. Observa Longman, mientras el amado desea que la puerta se abra para poder estar con ella, la puerta también es eufemismo para la vagina de la mujer. Una puerta abierta señala a la mujer con las piernas abiertas. Mientras el hombre que mete la mano para abrir la puerta que —sin candado— tiene doble sentido: tanto el estar juntos como la penetración. La mujer responde con avances hacia el hombre, «sus manos goteando mirra» realza aun más el contexto erótico.⁴² ¿Tendrá David el deseo para entrar en este sueño si ya ha gastado su energía sexual frente a la internet? El hombre, que intencionalmente incrementa su reserva, también desea su mujer sexualmente con hambre voraz en *Cantares* 4:10-13:

¡Cuán hermosos son tus amores, hermana, esposa mía! ¡Cuán mejores que el vino tus amores, Y el olor de tus ungüentos que todas las especias aromáticas! ¹¹ Como panal de miel destilan tus labios, oh esposa; Miel y leche hay debajo de tu lengua; Y el olor de tus vestidos como el olor del Libano. ¹² Huerto cerrado eres, hermana mía, esposa mía; Fuente cerrada, fuente sellada. ¹³ Tus renuevos son paraíso de granados, con frutos suaves, De flores de alheña y nardos (Cantares 4:10-13 R60).

El deseo que tiene es por aquella quien se ha preparado con ungüentos como si fuese una reina. El tacto y el olfato, el gotear de miel evoca una imagen sensual que invita un beso profundo y prolongado⁴³ De momento, ella es un huerto cerrado, sus piernas cerradas, pero el destino deseado por el hombre. Irá al jardín para recoger las plantas más exóticas que perfuman y sensualmente invitan. Por último, el sexo quiástico es buscar el placer sexual mutuo.

Placer sexual mutuo

Según algunas estadísticas, el juego amoroso antes del coito es lo que quieren el 79% de las mujeres,

⁴² Longman, *Song of Songs*.

⁴³ Longman, *Song of Songs*.

mientras que el 83% de los hombres ven al juego amoroso simplemente como un prelude al sexo. Para los hombres, comenta William Harley, es nada menos que un camino que les lleva al sexo. ¿Para qué perder tiempo en el camino? ¿Cómo es posible que exista tanta diferencia entre el hombre y mujer⁴⁴? No será, sugiere Boteach, que Dios haya intencionado que el propósito del sexo sea no tanto el placer de uno sino lograr la unidad y simetría entre los dos?⁴⁵

El hombre no puede simplemente altar a la forma más rápida para lograr la eyaculación, sino que tendrá que planificar técnicas para que su esposa sienta el placer. Al no aprender las reglas para el divertido juego amoroso y quizá al no haber fregado los platos, cuando llega al momento de coito, el hombre hace poco más que masturbarse dentro de su mujer.⁴⁶ Tenemos planes para todo: plan de trabajo, plan para el crecimiento en la espiritualidad. Faltaría también un plan para el erotismo. La falta de tener un plan para que tu pareja sienta el placer que Dios quiere que ella o él sienta, puede llegar a ser otro zorro que habrá que cazar.

La visión de *Cantares* es, sin embargo, una visión en la que los dos buscan el placer mutuo tras los actos sexuales. El hombre describe su placer representado por la especias. La totalidad de las especias describe la totalidad de su experiencia. La ha poseído completamente, y le ha gustado.⁴⁷

Yo vine a mi huerto, oh hermana, esposa mía; He recogido mi mirra y mis aromas; He comido mi panal y mi miel, Mi vino y mi leche he bebido (Cantares 5,1 RV60).

El hombre ha experimentado el placer total. No es ciencia innovadora el descubrir que el hombre pueda llegar al clímax del placer sexual en menos que dos minutos. Después de la eyaculación puede que le interese más una visita al dentista que el cuerpo de su mujer⁴⁸. Por estas partes aparece otro zorro. La mujer es diferente, el sexo no acaba ya terminada la eyaculación. Él satisfecho, pero, ¿qué de la mujer? Para que ella llegue a la meseta sexual, requiere quizá diez o quince minutos más. El hombre, observa Harley,

⁴⁴ Harley, *His Needs, Her Needs*.

⁴⁵ Boteach, *Kosher Sex*

⁴⁶ Harley, *His Needs, Her Needs*

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem.

tendrá que aprender como evitar la eyaculación precoz o quizá técnicas de juego amoroso para que ella sienta el máximo placer. Continúa observando que aunque las películas realzan que lo más deseable es que los dos experimenten el orgasmo a la misma vez, no es del todo importante. Lo que sí es importante, es que el hombre sepa estimular a su mujer para que ella sienta el placer. Mientras los hombres llegan a un clímax fácilmente, las mujeres puedan contentarse emocionalmente con el hombre con o sin un orgasmo. Lo importante es que el hombre no insista en que su mujer sienta un orgasmo. El hombre tendrá que estratégicamente y con cariño, hacer todo lo posible para que su mujer sienta el placer y el éxtasis sexual.⁴⁹ Puede que diferentes técnicas, con lo cual los dos desean experimentar, creen posibilidades para que la mujer sienta tanto placer como el hombre.

Según el rabino de Córdoba, España, Moisés Maimónides (muerto en 1135), el codificador de la Ley en la Biblia Hebrea [613 mandamientos; 365 mandamientos negativos para cada día del año, más 248 para cada parte del cuerpo]:

Se le permite a una mujer su hombre, por lo tanto, lo que él y su esposa quieran hacer sexualmente, podrán hacer. Pueden tender sexo cuando quieran y él puede besar cualquier órgano que él quiera, y puede tener relaciones con ella en una forma natural o no natural.⁵⁰

Otros rabinos, exhortan a la búsqueda del placer en la tradición judaica. El contentamiento y placer de la esposa en el sexo es la clave para obtener armonía sexual. El gran exegeta Rashi (rabino de Francia, 1048) comenta que la unidad entre hombre y mujer no puede lograrse sin el placer porque «si no siente placer en la intimidad, nunca querrá unirse a él».⁵¹

Mientras el hombre en *Cantares* haya sentido placer, habiendo comido del jardín, parece que la mujer en *Cantares* se ha gozado también (algo curioso en nuestros días). Se ve que el hombre ha preparado el ambiente con ternura (la sostiene con su brazo izquierdo) y la ha podido agradar, a tal grado que se siente cansada. Exclama:

¡Oh, agasajadme con pasas, refrescadme con manzanas, porque estoy enferma de amor! (Cantares 2,5 RVA).

⁴⁹ Willam F. Harley, *His Needs, Her Needs*

⁵⁰ Boteach, 83.

⁵¹ Idem.

Comenta Longman, el acto sexual la dejado tan cansada y débil (esto es, «enferma de amor») que ella requiere algún tipo de afrodisíaco («manzanas» o «pasas») porque quiere más de lo mismo, desea que el placer continúe.⁵²

En efecto, el hombre que busca su propio placer en el sexo es él mismo un zorro. Tal hombre no podrá ver con asombro a su mujer, exhausta por el sexo pero queriendo más de lo mismo. Éste tipo de placer sólo se logra cuando se busca la simetría y unión de los cuerpos, que resulta placentero para los dos. Placer, ¿y porque no? ¿No desea Dios que nos gocemos en el jardín en donde él camina? ¿No es Dios el autor divino del sexo quiástico, que como su obra magistral nos provee posibilidades profundas para integrar nuestras experiencias dentro de nuestra espiritualidad? En vista de que el sexo quiástico de *Cantares* nos provee posibilidades profundas para crecer en la espiritualidad, ya que en el sexo percibimos y expresamos el amor de Dios: ¡A cazar zorros esta noche!

⁵² Longman, *Song of Songs*.

Una piedad sencilla (gratuita)

por Pedro Zamora García

No hay nada mejor para el hombre que comer, beber y disfrutar de sus ganancias, aunque me doy cuenta de que esto está tan sólo en manos de Dios, ²⁵ pues está fuera de mi alcance saber / decidir quién comerá y quién disfrutará. ²⁶ Así es, [Dios] entrega a quien le place, ciencia, tecnología y fruición, mientras que al pecador le da la tarea de trabajar por los recursos y capitalizarlos para dejarlo todo a quien Dios plazca. Una vez más, ¡vanidad y empeño volátil! (Libro del Predicador 2,24-26).

1. Introducción

«Piedad» es palabra que hoy día espanta a más de uno y encandila a no pocos.¹ Son muy diversas las ideas preconcebidas que se suscitan en nuestra mente al pronunciar *piedad*, aunque casi siempre se asocia con algún tipo de experiencia religiosa. Para unos puede sugerir beatería o fe ciega, esto es, una forma de vida totalmente acrítica; para otros, puede sugerir simplemente un estilo de vida religioso conformado a unas reglas o disciplinas determinadas o a un cuerpo doctrinal concreto (v.g. piedad protestante, piedad católica, etc.). Sin embargo, yo la defino como «una forma de vida vacía de toda pretensión por resolver la contradicción del ser humano y su ámbito natural». Esta contradicción se da, fundamentalmente entre:

- el empeño en un proyecto existencial que trata de dar sentido a su existencia, ya sea como individuo o como especie; y
- el fracaso permanente de este empeño.

(No me detengo más en esta contradicción, que es explicada ampliamente en el capítulo 5 del libro mencionado.)

¿Por qué una definición tan secular de un concepto tradicionalmente tan religioso? Fundamentalmente, porque en mi opinión el Predicador nos enseña que no toda piedad religiosa es verdadera piedad; y por la misma regla de tres, nos dice que no toda verdadera piedad es religiosa. Y de hecho, la *pietas* era una de las cualidades que configuraban la virtud (*virtus*) del ciu-

dadano romano², entendiéndose como las obligaciones para con los dioses y la comunidad humana³. En cierto modo, creo importante insistir hoy día, como en los tiempos de Roma, en que conceptos tan básicos como «religión», «espiritualidad», «piedad» y similares no son tan ajenos al supuesto secularismo imperante en el entorno europeo. Por eso mismo, creo que hay que perder el miedo a reconocer que la *piedad* es vital para la vida del ser humano, y por eso mismo tiene una vinculación sustancial con su *identidad*, su *vida y obra* (sencilla o complicada), y su *enseñanza* (o predicación). Vivimos impulsados por fuerzas que nos superan social y personalmente, empujándonos a la complejidad y a la vana ocupación. Y no basta con definir tales fuerzas desde la psicología, la antropología o la sociología, entre otras ciencias; la ciencia no es arma suficiente, aunque sí necesaria, para atemperarlas. Por ello, resulta vital que nuestra acción y reflexión estén impulsadas por una *virtus* (fuerza)⁴ como la *piedad*, capaz de impedirnos sucumbir a la aplastante lógica de la complejidad.

2. La piedad: un concepto secular y religioso

Yo diría que hay un interés común, al menos en España, entre el laicismo anticlerical –hay también un sano laicismo sin adjetivos– y el confesionalismo anti-laicista, a saber: ambos creen que la *piedad* es una realidad estrictamente religiosa. Eso sí, los primeros la denostarían como una forma de vida esclavizada y esclavizante de las voluntades, mientras que los segundos la elevarían a los altares de una vida moral-

² Otras virtudes mencionadas con frecuencia son: *iustitia*, *gravitas*, *dignitas*, *temperantia*, y *fortitudo*. El lector no tendrá grandes dificultades en reconocerlas, aunque tengan acepciones que no hayan sobrevivido en nuestro castellano actual.

³ Me parece significativo que Cicerón asociara la piedad tanto con los vínculos humanos, como con los divinos. Así, afirma que «la piedad es la justicia para con los dioses» (*De natura deorum*, I,116) y, en su debate con la filosofía epicúrea, se pregunta: «No sé si, una vez eliminada la piedad para con los dioses, no va a desaparecer también la fidelidad y la unión social de los hombres, y aun la misma justicia, la más excelente de todas las virtudes» (*Ídem*, I,4).

⁴ El vocablo latino *virtus* deriva de *vir* (hombre) y de ahí que originalmente aglutinara acepciones atribuidas a la virilidad. Pero a nuestro argumento sólo le interesa este aspecto de fuerza motriz de la acción humana.

¹ Este artículo es un resumen del capítulo 6 del libro de aparición prevista para abril del 2011, e intitulado *La fe sencilla. Reflexiones sobre la vida* (Fundación Fliedner: Madrid, 2011).

mente superior a la ética común. El problema de este enfoque polarizado es que no reconoce que toda *forma de vida* que hace del individuo a una persona verdaderamente humana, esto es, que la hace capaz de vivir para la búsqueda del bien supremo y no por el interés y la lucha por la supervivencia de uno mismo, o por el desarrollismo (material o espiritual) sediento de auto-divinización, es verdaderamente redentora. Lo es porque hace que el hombre sea verdadero hombre, esto es, que acepte su contradicción existencial y renuncie a buscar la respuesta totalizante que le permita controlar su vida (y la de los demás). Y este proceso de redención está impulsado por un llamamiento (¿una vocación?) que no puede ser explicado ni controlado por el mismo hombre, ya sea por medios religiosos, racionales o materiales. En última instancia es un proceso piadoso porque requiere de la fe / fidelidad a la vocación (*vocatio* = invitación) que le llama a renunciar a sus impulsos más atávicos por acabar con su humillante contradicción existencial. De ahí que la piedad sea transversal a toda filosofía, ética o credo. Charles Wagner nos echa un cabo sobre este tema de la transversalidad de la piedad, aunque él habla de religión:

¿Es mi religión buena? ¿Cómo puedo saberlo? He aquí la respuesta a esta pregunta: tu religión es buena si es viva y comprometida; si te nutre del sentido del valor infinito de la existencia, la confianza, la esperanza y la bondad; y si está aliada con la mejor parte de ti mismo, en contra de lo peor de ti, haciéndote sentir la necesidad constante de ser un hombre nuevo; si te hace comprender que el dolor es liberador; si acrecienta en ti el respeto por la conciencia del otro; si te hace más fácil el perdonar, menos arrogante tu dicha, más querido el deber, menos oscuro el más allá. Si es así, tu religión es buena y poco importa su nombre. Por muy rudimentaria que sea, si cumple este oficio, entonces procede de la fuente verdadera y te ata a los hombres y a Dios.

Mas si por azar [la religión] te sirve para creerte mejor que los demás, para discutir sobre citas, para poner semblante grave, para dominar la conciencia del otro o entregar la tuya a esclavitud, para adormecer tus escrúpulos, para rendir culto según la moda o por interés, para hacer cálculos sobre el beneficio a obtener en el más allá, ¡ay!, si es así, entonces aunque te proclames seguidor de Buda, de Moisés, de Mahoma o del mismo Cristo, tu religión no vale nada. Te separa de los hombres y de Dios.

Quizás no tenga yo la autoridad suficiente para hablar de este modo, pero otros antes que yo lo han hecho, y son más grandes que yo, sobre todo aquel que contó al escriba hacedor de preguntas, la parábola del Buen Samaritano. Tras su autoridad me parapeto.

(*La vie simple*, pág. 55)⁵

Estas palabras tienen envidia, pero sería bueno no precipitarse leyéndolas teológicamente. Deben ser leídas como quieren serlo, esto es, desde la sencillez de la vivencia sin etiquetas de formulaciones doctrinales o confesionales. Wagner plantea algo muy simple: la verdad de toda religión depende más de su práctica liberadora o redentora (o sea, de su piedad), que de su doctrina. Yo incluso añadiría que la verdad de toda doctrina debe medirse más por su capacidad para inspirar y alentar a una verdadera piedad, que por el rigor de su fundamento teórico. No seré yo quien banalice las diferencias doctrinales o confesionales, pues no creo en aquello de que «todos los caminos conducen a Roma», ya que esto se cumple sólo cuando un centro imperialista impone un sistema viario a su servicio y, por tanto, margina cuanto no le interesa. Lo mismo ocurre en el campo de las ideas y la religión: un diálogo interreligioso que busque una síntesis confesional por encima de todo, es simplemente imperialista. Pero estoy de acuerdo con Wagner en que hay en la piedad una verdadera posibilidad de encuentro interconfesional. Y desde luego, la parábola del Buen Samaritano (*Evangelio de Lucas 10,30–37*) contada por Jesús es un buen apoyo de su reflexión. La recomendando al lector. Merece la pena leerla incluyendo los antecedentes de la parábola (vv. 25–30):

²⁵ *Entonces se levantó un doctor de la Torá / Ley para probarlo, y le preguntó:*

— *Maestro, ¿qué debo hacer yo para heredar vida eterna?*

²⁶ *Él le contestó:*

— *¿Qué es lo que está escrito en la ley? ¿Cómo (la) lees tú?*

²⁷ *Y él respondió:*

— *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo.*

²⁸ *Jesús le dijo:*

⁵ Librairie Armand Colin et Librairie Fischbacher: París, 1905² (Primera edición: 1895).

— *Bien has respondido; haz esto y vivirás.*

²⁹ *Pero él, queriendo justificarse, le preguntó a Jesús:*

— *¿Y quién es mi prójimo?*

³⁰ *Jesús respondió:*

— *Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de ladrones, que le despojaron de todo, le molieron a golpes y se fueron, dejándolo medio muerto.³¹ Casualmente, bajaba un sacerdote por aquel camino y, al verlo, cruzó al otro lado y pasó de largo.³² Igualmente, un levita que iba por el mismo sitio, al verlo, cruzó también y pasó de largo.³³ Pero un samaritano que iba de camino llegó hasta él y, al verlo, se compadeció,³⁴ se acercó a él, le vendó las heridas después de habérselas ungido con aceite y vino, lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a la posada y se ocupó de cuidarlo.³⁵ Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero diciéndole: «Cuida de él, y lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando vuelva».*

³⁶ *¿Cuál de estos tres te parece que vino a ser prójimo del que había caído en manos de los ladrones?* ³⁷ *El doctor de la ley respondió:*

— *El que se compadeció de él.*

Díjole entonces Jesús:

— *Anda, y haz tú lo mismo.*

Con esta parábola, Jesús respondió a una pregunta concreta de un maestro judío sobre quién es nuestro prójimo al que nos debemos (v. 29), pero a su vez esta pregunta nacía de la anterior, que es muy típica de un creyente: «Maestro, ¿qué debo hacer yo para heredar vida eterna?» (v. 25). Para el lector que no se considere creyente, podríamos transformar la pregunta: «Maestro, ¿qué debo hacer para ser verdadero hombre / verdadera mujer?». Como creyente judío, Jesús acude a las Sagradas Escrituras hebreas: «¿Qué está escrito en la Torá / Ley? ¿Cómo (la) lees tú?» (v. 26). El maestro responde con dos textos de dichas escrituras, considerados por los maestros judíos sendos sumarios de la Torá: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo». La primera parte está tomada de la famosa Shemá, quizás la confesión de fe y la oración más querida para el judaísmo de todos los tiempos, que es tomada del *Libro de Deuteronomio 6* (aquí se cita el v. 5). Se trata de amar a Dios con todo lo que uno es y con todos sus

medios⁶; la segunda sobre el prójimo ha sido tomada del *Libro del Levítico 19,18*, y los maestros judíos la consideraban consustancial a la anterior, pues no habría amor a Dios sin amor verdadero al prójimo (o sea, al vecino, conocido o cercano, esto es, a aquél a quien uno puede darse de verdad). Jesús está conforme con esta respuesta «de manual», y por eso dice, citando de nuevo el *Libro del Levítico* (cf. 18,5): «Haz esto y vivirás». Es decir, conforme a la propia Torá, cumplir sus mandatos llevaba a la vida y, conforme a la pregunta del maestro por la vida eterna, lleva a la vida verdadera que es eterna. Pero como el maestro —muy típico de los maestros de todos los tiempos que tienen cierta envidia malsana de sus colegas— no se conformara con el asentimiento de Jesús a la ortodoxia confesional, quiere ir más lejos y le pregunta por una definición precisa del «prójimo» que le permita la piedad, esto es, que transforme la teoría en la práctica del amor a Dios y al hombre. Y es aquí donde Jesús le cuenta la parábola que hace de un samaritano —gentilicio de un pueblo que para los judíos era sincretista (mezcla de judaísmo y paganismo)— modelo de verdadero creyente judío. Por eso, finalizada la parábola Jesús insiste ante el maestro judío en su primera respuesta: «Anda y haz tú lo mismo» (v. 37) que el samaritano; o sea, sigue la piedad del samaritano.

Tenemos aquí dos modelos de vivencia de la fe (de cualquier fe y, si se me apura, de dos estilos de vida): el bueno conduce a la sencillez de la absoluta confianza que ata a los hombres entre sí y, por tanto, a Dios; el malo lleva a la vivencia adornada que busca seguridad en la mera apariencia, separando por tanto a los hombres entre sí y entre ellos y Dios. Con esta parábola, Jesús, y con aquellas palabras, Wagner, denuncian el modo por el que los humanos —según parece, de todos los tiempos— revestimos la religión y la vida misma, con ropajes que nos distingan del otro y nos permitan medir nuestro estilo de vida respecto del otro. Y por desgracia, la confesionalidad es reducida con frecuencia a un ropaje, a un mero revestimiento que nos permita crear la casuística necesaria para separarnos del otro, como muestra la pregunta sobre quién es el verdadero prójimo. Es esta casuística la que nos permitirá practicar una «piedad calculada», esto es, una piedad que nos ahorre la experiencia de

⁶ Por lo general interpretamos este amor como arraigado en lo más profundo de nuestro interior, olvidando que según la interpretación de los maestros de la Torá judía —y el interlocutor de Jesús es uno de ellos, y de ahí la pregunta de Jesús «¿cómo (la) interpretas tú?»— esto conllevaba también poner las posesiones de uno a disposición de Dios. Así se deducía de la Shemá, concretamente de la frase «con todas tus fuerzas» (cf. Jean-Marie Lustiger, *La promesa*, págs. 28–29).

apertura como la exigida por Jesús: la apertura al otro sin distingos confesionales (entre otros). Por eso Jesús es durísimo con quienes utilizan la confesionalidad para acotar el campo de acción de su piedad, y excluyen a determinadas personas de dicha piedad. A aquéllos (a nosotros) les (nos) dice: «De cierto os digo, que los publicanos y las ramerías van delante de vosotros al reino de Dios» (*Evangelio de Mateo 21,31*). Es muy duro para quien cree tener un esquema confesional (o ideológico) que le garantiza la cercanía a la vida verdadera, tener que oír estas palabras. Pero ante ellas, ya no queda duda: puede haber una piedad religiosa nociva que «lleva a la perdición» (*Evangelio de Mateo 7,13*) y una piedad secular «que lleva a la vida» (*Íd. 7,14*), que hace de la persona un verdadero ser humano y que, por eso mismo, no dudo en denominarla *salutífera*. (Por supuesto, también lo contrario es cierto). Esta subversión es humillante para cualquiera que profesa una fe o una ideología, creyéndose «justificado» por ella.

3. La piedad (o la justicia): trabajo y celebración

Y ahora sí nos volvemos de lleno a nuestro Predicador, que tiene una forma muy «secular» de definir la piedad. Su predicación o enseñanza va desnudando muchos presupuestos, y de hecho su libro parecería un libro «desmitologizador» de todo discurso religioso moldeado por mitos, leyendas o simples fórmulas hechas. Pues bien, según va avanzando en su análisis crítico, lo único que queda tras su criba, según él mismo nos dice, es una apostilla que se repite en formas diversas a lo largo de su obra:

No hay nada mejor para el hombre que comer, beber y disfrutar de sus ganancias.

Esta sentencia, en fórmulas similares, se repite en el *Libro del Predicador*, como en 3,13; 5,17; 8,15; 9,7. Me llama la atención la última, porque no es coincidencia que sea la última y tenga forma imperativa, o sea, como si el Predicador quisiera dejarnos su reflexión en forma de mandato, que además justifica con cierta elaboración teológica. Ofrezco aquí una traducción muy literal:

Anda, come tu pan con gozo y bebe tu vino con alegría, porque tus obras ya han sido aceptadas por Dios.

Llamo a este imperativo una justificación teológica, porque su segunda mitad emplea un lenguaje que aparece en las Escrituras hebreas mayormente como fórmula típica del ritual sacrificial para sancionar la

aceptación o rechazo divinos de un sacrificio ofrecido en el culto⁷; secundariamente, se emplea para la aceptación entre humanos de determinadas acciones o personas⁸. El caso es que el Predicador no tiene reparo en aplicar una fórmula tan preñada de significado teológico (la justificación divina) a «tus obras». Dado que a lo largo de su libro el sustantivo «obra» (en plural o singular) remite principalmente al trabajo humano (v.g. 2,11.17; 3,22; 4,4; 5,5), está claro que se refiere a él —ya duro de por sí—, como «sacrificio de reconciliación». Es decir, ya de por sí el trabajo es suficiente sacrificio para estar en comunión con Dios. Y tras el sacrificio de comunión, venía el banquete sacrificial por el que la víctima era distribuida entre la comunidad en celebración festiva. Para quien no entienda este lenguaje sacrificial, que hoy día a muchos nos suena a chino (aunque en el futuro próximo vamos a tener que ir aprendiendo, al menos, chino básico), creo que se podría traducir del modo siguiente: el trabajo debe ser entendido y vivido como nuestra contribución a la reconciliación con el mundo, con la vida; es nuestra contribución a la comunión entre las personas, y como tal debe dar paso a la celebración de dicha comunión. Es por esta razón que el Predicador amplía su «mandamiento» como sigue:

⁷ *Anda, come tu pan con gozo y bebe tu vino con alegría, porque tus obras ya han sido aceptadas por Dios.*

⁸ *Viste siempre vestiduras blancas y no falte el perfume en tu cabeza.*

⁹ *Goza de la vida con la mujer que amas, cada uno de los días de la fugaz vida que Dios te ha dado*

⁷ Son muchos los ejemplos posibles, pero cito aquí una muestra de un libro tan litúrgico-ritual como el *Libro del Levítico* (v.g. 1,4; 7,18; 19,7). En el *Libro del Deuteronomio*, en una breve sección dedicada a la tribu de Leví, la encargada del culto en el antiguo Israel, encontramos la siguiente frase sobre el culto ofrecido por esta tribu: «Prospera, oh Señor, su fuerza / riqueza y acepta la obra de sus manos» (33,11). Por «obra» se emplea aquí un sinónimo (*pōʿal*) del sustantivo empleado en el *Libro del Predicador* (*maʿāseh*). También hay ejemplos proféticos de este uso, como en el *Libro de Malaquías* 1,8–13. Hay incluso profetas que ponen en boca de Dios hastío (no aceptación) de tanto sacrificio ritual que no conlleva verdadera justicia social, como por ejemplo en el *Libro de Miqueas* 6,7.

⁸ En el *Libro de Ester* 10,3, uno de sus protagonistas, Mardoqueo, es presentado como alguien muy estimado por su pueblo, es decir, era una persona «aceptada». En el *Libro Segundo de Crónicas* 10,7, los consejeros de Salomón le recomiendan «aceptar» al pueblo, esto es, a sus propuestas para que le sirvan de buen grado.

bajo del sol. ¡Esto es cuanto te queda⁹ de tu vida y del duro trabajo con que te afanas debajo del sol!

¹⁰ Todo cuanto tu mano te permita disfrutar¹⁰, hazlo con convicción, porque en el lugar de los muertos —que es adonde vas— no hay obras, ni propósito, ni conocimiento, ni sabiduría (Libro del Predicador 9,7–10).

El banquete sacrificial era el signo de comunión con Dios y de paso servía para «hacer comunidad» mediante la celebración entre los comensales. De nada servía un sacrificio si no se celebraba el banquete, ya que la verdadera comunión se establecía ingiriendo la víctima sacrificada en compañía¹¹. Del mismo modo, nuestro Predicador nos está diciendo que si «las obras» no dan lugar a la celebración en compañía, entonces nuestro sacrificio es diabólico: no sólo no sirve para crear comunión, sino que la impide. Por eso es tan importante, para él, el beber y comer, o el gozar la vida con el ser amado, o el vestir siempre de fiesta y el disfrutar de cuanto se pueda realmente disfrutar, porque es celebración y comunión. Siempre que oímos «comer y beber» resuenan en nuestros oídos una famosa cita de Pablo: «comamos y bebamos que mañana moriremos» (*Primera Epístola a los Corintios 15,32*). Él citaba estas palabras como ejemplo del peor hedonismo: el placer por el placer, el placer como bien en sí mismo o incluso como bien único. De hecho, Pablo está citando —lo cual, no sé por qué, se olvida siempre— al profeta Isaías, que acusaba a Jerusalén de una actitud escapista ante las dificultades en las que se encontraba. Este profeta denunciaba lo que sigue:

No hay más que fiesta y algarabía, sacrificio de reses de vacuno y matanza de ovejas, comiendo carne

⁹ El hebreo lee literalmente «porque ésta es tu parte / porción en la vida». La palabra «parte / porción» (*hēleq*) es común para designar una herencia (generalmente un lote de terreno) y de ahí que también se emplee como destino de algo o alguien. En nuestro contexto «salario» encajaría perfectamente, pero encuentro más fuerza en «lo que queda».

¹⁰ El hebreo lee literalmente «todo cuanto tu mano halle para hacer». Un giro similar aparece en el *Libro de Job 31,10* en contexto de riqueza y en el *Libro de Isaías 10,10.14* denota poder. Es decir, el giro «mano + encontrar» (*yāḏ + māṣā*) denota capacidad para hacer algo sin esfuerzo, y por eso el Predicador lo usa para decir que si tu situación te permite hacer algo que realmente te apetezca, hazlo sin mala conciencia, hazlo disfrutándolo. Es casi lo contrario de lo que dice el sufrido Job.

¹¹ No podemos adentrarnos aquí en otro aspecto importante del banquete sacrificial, a saber, su carácter redistributivo de la riqueza, ya que se invitaba a personas o familias pobres que difícilmente comerían carne asiduamente. El lector encontrará un buen ejemplo en el *Libro de Deuteronomio 16,9–12*.

y bebiendo vino. «¡Comamos y bebamos, que mañana moriremos!» (Libro de Isaías 22,13)

El sacrificio de animales convertido en puro escapismo, en pura celebración compulsiva, no muy distinta a la celebración común que vemos hoy día, en una sociedad bastante esquizofrénica: por un lado, *workoholic* (adicta al trabajo), y por el otro, ludópata (adicta al ocio escapista más compulsivo). Y la vida se pasa sin que la celebremos, sin que celebremos la comunidad de amor: sin aquellos que amamos por elección o porque son parte vital de nuestra comunidad. Nuestro Predicador viene a decirnos que cada día de trabajo debe tener su propia culminación de celebración en comunión. Las palabras de este Predicador se parecen a las de aquel otro que proclamó:

No os afanéis por el día de mañana, porque el día de mañana traerá su afán. Basta a cada día su propio mal (Evangelio de Mateo 6,34).

Y esta propuesta de predicadores tan señalados, no es tan distinta de otra que muchos creyentes parecen denostar —¡yo lo he hecho!—, a saber, el imperativo horaciano: *carpe diem!* Dependiendo del pensamiento de cada uno, se puede traducir de modo más o menos hedonista. En todo caso, Horacio dijo: *carpe diem quam minimum credula postero*, que la edición bilingüe que manejo traduce por «coge pues la flor del día, sin contar demasiado con la de mañana»¹², esto es, no dejes de disfrutar el presente hipotecándolo por un futuro que no está en tu mano. Por lo general, cuando el futuro hipoteca el presente significa que por asegurar el futuro perdemos lo más vital, lo más importante, que es el tiempo para conocer nuestro entorno, natural y social que de por sí ya son un don, es decir, ya son «presente», ya los tenemos en la mano. La naturaleza, la vida misma, se dejan disfrutar si les dedicamos el tiempo necesario, y la propia comunidad que nos rodea, desde la más ajena hasta la más cercana, también es un don si la cultivamos.

Quisiera recalcar el sesgo netamente secular que el Predicador le da al concepto de piedad. Aquí no hay una enumeración de reglas de vida de orden religioso o ascético; tampoco se trata de reglas de moral. Se trata simplemente de vivir lo que la vida ya es en sí misma: trabajo y celebración. Y si el lector cree que estoy forzando las palabras del Predicador, podemos

¹² Quinto Horacio Flaco, *Odas* (Libro I, Oda X). Edición bilingüe de Joaquín Escriche, Sociedad de autores, libreros e impresores de España: Madrid, 1847.

echar otro vistazo al texto que encabeza este capítulo, que es pieza clave de su obra:

^{2,24} *No hay nada mejor para el hombre que comer, beber y disfrutar de sus ganancias, aunque me doy cuenta de que esto está tan sólo en manos de Dios,*
²⁵ *pues está fuera de mi alcance saber / decidir quién comerá y quién disfrutará.* ²⁶ *Así es, [Dios] entrega a quien le place, ciencia, tecnología y fruición, mientras que al pecador le da la tarea de trabajar por los recursos y capitalizarlos para dejarlo todo a quien Dios plazca. Una vez más, ¡vanidad y empeño volátil!*

Estas palabras cierran la parte de «revisión de vida» que el Predicador ha venido haciendo en los capítulos 1–2 sobre su acción mientras fue rey (Salomón). Y sin duda alcanza una conclusión rotunda sobre cuál es el bien del ser humano: «comer, beber y disfrutar de sus ganancias». De nuevo, el bien supremo es celebrar tras el duro trabajo. Pero resulta que esto no es un logro personal, sino que es un don en sí mismo: se recibe, no se conquista. Y ni siquiera él, cuando era rey, podía determinar si su propio hijo (es a quien se refiere en realidad el v. 25) disfrutaría de cuanto le dejara en herencia, o sería otro. Esto equivale a afirmar que la tendencia natural del ser humano es a romper el estrecho vínculo que se da entre trabajo y celebración. Trabajo y celebración podrían ser contradictorios, por definición, pero el Predicador cree en la necesidad de mantener ambos estrechamente vinculados. Yo asocio esto con la contradicción humana mencionada en el apartado 1: hay impulsos de superación que nos llevan a tratar de alcanzar a Dios (trabajo), pero debemos tomar conciencia de nuestros límites y renunciar a llevarlos al extremo (celebración). Este punto de convivencia con la contradicción o la paradoja, sin embargo, sólo es posible mediante el don. Por eso el Predicador presenta a Dios poco menos que arbitrario: le da el don para disfrutar a quien le place, y por el contrario, al resto le da trabajo y no más que trabajo para que produzca a favor del anterior. ¡Menuda redistribución de la riqueza! ¡Desde luego, el Predicador no era un capitalista de la escuela de Chicago!

4. Piedad gratuita (confiada)

La piedad definida como *trabajo y celebración* no gustará a quienes desean una definición «distintiva» netamente religiosa o fideísta, esto es, que no se la pueda analizar por categorías tan comunes. Éstos encontrarán mi enfoque carente de *virtus* (cf. *supra*, 1), y preferirán una piedad definida por principios más

confesionales. Tampoco gustará a quienes prefieren hablar de un sentido estricto de la justicia o de un estilo de vida ético. Mi definición de la piedad basada en el Predicador, es demasiado común, demasiado asequible y pedestre como para asociarla con una disciplina de vida acorde a las reglas divinas o a reglas precisas de la ética o la justicia humana. Pero esta definición es, cuando menos, muy humilde: quiere ceñirse a la vida misma y a sus limitaciones. Y es que estoy convencido de que hay un mal crónico (un «pecado original») en toda forma de piedad que la puede llevar, precisamente, a dejar de ser piedad, a saber: la pretensión de ser el verdadero medio para asumir e integrar la contradicción humana. Esta piedad (mejor hablaríamos de *impiedad*) deja de reconocer los límites humanos universales que nos «humillan» a todos impidiéndonos superarlos, y se lanza a la lucha por alcanzar la auto-divinización. Cuando esto ocurre, la piedad ha dejado de ser *gratuita*, esto es, confiada en su fundamento (en la fuente de su inspiración), para convertirse en una piedad *utilitarista* que se sirve de reglas o disciplinas no para cultivarse personalmente y asumir la contradicción humana, sino para superarla y alcanzar el objetivo de la auto-divinización. Esta piedad utilitarista es desconfiada, pues ya no se alimenta exclusivamente de su fuente de inspiración, sino que cobra aliento a partir del fin que pretende alcanzar. Y cuando la meta adquiere un sentido desmedido, entonces se quiebran los vínculos humanos: los propósitos u objetivos preceden a la persona. Y es fácil que la persona piadosa juzgue con ligereza al otro; Jesús lo sabía muy bien. Y también el Predicador.

Veamos cómo habla el Predicador del piadoso. Con el judaísmo de su tiempo, le llama «justo» y también «temeroso de Dios» (que en realidad significaba devoto de Dios). De él dice lo siguiente:

^{3,17} *Me dije yo: Al justo y al impío juzgará Dios.*

^{7,15} *Todo esto he visto en los días de mi fugacidad / vanidad (hebel): Justo hay que perece en / por su justicia, y hay impío que alarga sus días en / por su maldad.*

^{7,20} *Ciertamente no hay hombre justo en la tierra, que haga el bien y nunca peque.*

^{8,12} *Aunque un pecador prolongue sus días haciendo mal cien veces, yo asumo que debería irle bien a los temerosos de Dios porque temen ante su presencia,¹³ y no debería irle bien al impío ni deberían serle alargados sus días como la sombra, pues no es temeroso ante la presencia de Dios.¹⁴ Pero en la tierra opera un absurdo (hebel): hay justos a quienes*

sucede como si hicieran obras de impíos, y hay impíos a quienes acontece como si hicieran obras de justos. Afirmando, pues, ¡también esto es vanidad (hebel)!

^{9,1} Los justos y los sabios, y sus obras, están en la mano de Dios, pues los hombres no saben distinguir qué es amor u odio, ni saben en qué depara todo.

² Todo es igual para todos: un mismo destino ocurre al justo y al impío, al bueno, al puro y al impuro, al que sacrifica y al que no sacrifica. Como al bueno, así al que peca, al que jura, como al que teme el juramento. ³ El siguiente mal está en todo cuanto se hace bajo el sol: hay un único destino para todos y, encima, la mente de los humanos está llena de maldad y de embrollos a lo largo de su vida. Y tras ello, ¡a los muertos!

Una somera atención a estos versículos nos hace ver lo que venía señalando acerca de los límites universales: el piadoso, se defina como se defina —creyente, justo, beato, santo, nacido de nuevo, devoto, comprometido, religioso, temeroso de Dios, etc.—, también está sujeto a la contradicción humana: ni su piedad o justicia le asegura una mejor recompensa que al resto (como vemos en 7,15; 8,14 y 9,2–3), ni tampoco le garantiza un conocimiento más profundo (lo vemos en 9,1) que le permitiría emitir una sentencia definitiva sobre lo bueno y lo malo o sobre el bueno y el malo, y también sobre sí mismo y el resto; no, esta sentencia (y conocimiento último) sólo queda en manos de Dios, como se lee en 3,17. Muchos de quienes se consideran a sí mismo piadosos o buenos, interpretarían este versículo del modo siguiente: en efecto, aquí en la tierra no hay justicia verdadera, pero en el más allá Dios pondrá a cada uno en su sitio. Y por supuesto, ellos mismos se consideran piadosos y confían en ser sentenciados tales por Dios. Sin embargo, el texto no dice más que una cosa: sólo Dios sabe quién es el justo y el injusto. Ergo, uno mismo no puede juzgarse piadoso, justo, bueno, etc. Y ya puestos, el propio Predicador nos recuerda en 7,20 que, bien mirado, nadie es justo, nadie es piadoso. Quizás por ello sea muy interesante la siguiente reflexión del Predicador entre 7,15 y 7,24:

^{7,15} *Todo esto he visto en los días de mi fugacidad / vanidad (hebel): Justo hay que perece por su justicia, y hay impío que alarga sus días por su maldad.*

¹⁶ *No te pretendas tan justo ni presumas de ser un sabio superior. ¿Por qué habrías de destruirte?* ¹⁷ *No seas tan perverso y deja la necedad. ¿Por qué habrías de morir antes de tu tiempo?* ¹⁸ *Bueno es que te aferras a una cosa pero seas consciente de la contraria, pues el temeroso de Dios guarda ambas.*

¹⁹ *La sabiduría se hace fuerte para el sabio, más que los diez poderosos que hay en la ciudad*¹³. ²⁰ *Ciertamente no hay hombre justo en la tierra, que haga el bien y nunca peque.* ²¹ *Por eso, no prestes oído a todas las cosas que se dicen, para que no oigas a tu siervo maldecir de ti,* ²² *porque sabes bien que tú también has maldecido a otros muchas veces.*

²³ *Todo esto puse bajo la prueba de la sabiduría, pensando: «me haré sabio». Pero la sabiduría se alejó de mí.* ²⁴ *Lejos está lo que ya pasó y lo más profundo, ¿quién lo hallará?*

Como era de esperar, nuestro Predicador alcanza en esta reflexión unas sublimes cotas de sutileza, a la par que de sencillez expositiva. El hilo que hilvana su argumento es simple: no hay absolutamente nada en esta vida (o sea, bajo el sol) que pueda explicarse con una razón absoluta, pues la realidad se encarga de desmentirla; y no sólo la realidad, sino la naturaleza de uno mismo. De ahí que el v. 19 sea la expresión de una verdad, pero que no alcanza a ser explicación de todos los casos, a saber: la sabiduría es una fortaleza (se hace fuerte) para el sabio, por lo que le proporciona fundamento y protección; pero a la vez, esto no explica toda la realidad, pues se resiste (se hace fuerte) al sabio al descubrir casos que niegan el valor de la sabiduría como fundamento y protección. A partir de aquí, se afirma la limitación del hombre, en particular del *justo* (v. 20), quien ha cometido los mismos pecados que otros (vv. 21–22), por lo que concluye que cuanto más sabio ha pretendido ser, la sabiduría se le ha mostrado siempre más allá del escalón por él alcanzado (vv. 23–24). Por tanto, la sabiduría última siempre será esquiva, también para el justo y el sabio. Desde esta argumentación, quizás podamos entender mejor los vv. 16–18. Creo que se afirma en ellos que no se puede pretender ser justo y sólo justo, de la misma forma que no se puede ser perverso y no más que perverso. Son interesantes las similitudes y las sutiles diferencias del paralelismo entre los vv. 16–17:

- Se compara al malvado o impío no con el justo como tal, sino con el justo que se cree tal.

¹³ La traducción de los vv. 16–19 puede sorprender al lector si la compara con las versiones habituales. Me he basado en la conjugación Hitpael del verbo *hākam*, que entre sus acepciones se cuenta la de «hacerse el sabio», que en mi opinión no es tenido muy en cuenta en las versiones. A partir de ahí, sí he hecho una paráfrasis del v. 18, cuya literalidad —«Bueno es que agarres esto y, además, que tu mano no suelte lo otro, porque el temeroso de Dios sale con ambas»— dice poco o nada al lector moderno. Respecto a los «diez poderosos» de la ciudad, se suele remitir a la mención de los *deka protoi* (diez principales) de Jerusalén que hace Flavio Josefo en su *Antiquitatis Judaicae*, 20,8.11.

- El resultado del justo que se lo cree y del malvado es el mismo: destrucción.
- Al justo autosuficiente se le pide que abandone su autocomplacencia, mientras que al malvado se le pide que abandone su necesidad.

Con estas notas en mente, creo que podemos entender mejor el propósito del Predicador: que la persona realmente piadosa o justa es la que se sabe realmente impía, y ello no como una pose mental, psíquica o filosófica, sino como una realidad vital. Por ello, la persona justa, cuanto más y más se adentra en la profundidad de la justicia, más y más conciencia cobra de su propia maldad o de la ajena, del mismo modo que el sabio, cual Sócrates afirmando «yo sólo sé que no sé nada»¹⁴, cobra conciencia del alejamiento de la sabiduría según se adentra en ella. Quizás venga muy a cuento otra famosa frase, en este caso de Lutero: «*simul iustus et peccator*» (justo y pecador a la vez)¹⁵. La persona piadosa es ambas cosas a la vez, no un cincuenta por ciento de cada una, sino ambas a la vez y por entero. Y cuanto mayor conciencia de maldad, mayor la necesidad de aferrarse a la fuente inspiradora de justicia / piedad. Es decir, cuanto mayor es la conciencia de injusticia, de insuficiencia, menor es la pretensión de auto-salvación, ya sea por medios religiosos, filosófico-éticos, sociales, científicos o de cualquier tipo. El piadoso o justo es tal cuando es incapaz de arrogancia, esto es, incapaz de arrogarse mérito propio alguno en el que sustentar su vida; el piadoso o justo sabe que su vida entera es un regalo, no un logro personal. Por eso, la identidad sencilla no es autosuficiente o individualista; la identidad sencilla necesita del otro para ser. Y este «otro» incluye tanto al prójimo, como al *Gran Otro*. La piedad, cuando es gratuita, se muestra en su capacidad para celebrar un gran banquete de comunión.

¹⁴ Sabido es que no contamos con ninguna obra escrita de Sócrates. Esta cita (gr. ἐν οἷδα ὅτι οὐδὲν οἶδα), se cree que es una popularización a partir de las referencias de Platón, como la de su *Apología de Sócrates*, 21d: «Por un lado, este hombre cree saber algo, no conociendo nada. De otro lado, yo, igualmente ignorante, no creo que conozca nada» (οὗτος μὲν οἰεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δὲ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμαι).

¹⁵ Lutero trata este tema en diversas ocasiones, y es importante en su argumentación desde sus primeros comentarios a cartas paulinas como Romanos y Gálatas (entre 1515–1516); de ahí que esta argumentación paradójica fuera expresamente condenada por el Concilio de Trento (cf. E. Jüngel, *El Evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana. Estudio teológico en perspectiva ecuménica, Sígueme: Salamanca, 2004*, págs. 253–263). Pero me interesa aquí sólo ilustrarla con un ejemplo contundente: «Este hombre cristiano es justo y pecador a la vez, santo, profano, enemigo e hijo de Dios» (WA 40/1, pág. 368).

5. Conclusión

Con el propósito de desenmascarar toda pretensión humana de auto-redención, el autor del *Libro del Predicador* ha creado una magnífica figura literaria: un rey Salomón convertido por vocación en predicador y maestro. Esta figura ambivalente le ha servido magníficamente para ilustrar la inmemorial encrucijada que forman la *vida compleja* y la *vida sencilla*, y sus variantes la *fe compleja* (utilitarista) y la *fe sencilla* (gratuita). Nada humano se libra de esta encrucijada. Pero aunque vivamos la encrucijada como una forma de humillación de la que queremos redimirnos, el Predicador nos propone asumirla, hacerla nuestra interiorizándola plenamente, renunciando de este modo a superarla buscando un camino sin encrucijadas (sin la cruz), un camino que sin duda nos llevaría a la arrogancia de creer que hemos logrado superar los límites que nos humillan. Pero es ahí, precisamente, donde el Predicador encuentra la semilla de la verdadera piedad o justicia redentora: la gratuidad de la vida capaz de germinar en forma de comunión.