

CHRISTÓS YANNARÁS, *Contro la Religione*. Magnano, Ed. Qiqajon, Comunità de Bosé, 2012, 284 pp.

No es habitual, para la teología cristiana desarrollada en la tradición latina occidental, contar con textos de filósofos o teólogos actuales ubicados en la tradición de la “ortodoxia” griega. Ese es el caso del autor Christós Yannarás, nacido en Atenas en 1935 y doctorado en teología por la Universidad de Tesalónica en 1970, con una tesis sobre “El contenido ontológico de la noción teológica de persona”. Ya antes de su doctorado había publicado diversas obras, como “La teología de la esencia y del asentimiento y de la ignorancia de Dios” (1967); pero su producción tuvo lugar sobre todo desde los años 70 y hasta la actualidad, con obras como “Ortodoxia y Occidente en la Grecia moderna” (1992), “La ontología de la relación” (2004), o “El enigma del mal” (2008). La obra que aquí presento, “Contro la religione”, publicada originalmente en Atenas (2006) y traducida al italiano en 2012, es quizá la de mayor impacto por su audaz reflexión tanto sobre la eclesiología de la Iglesia ortodoxa, como sobre el proceso de progresivo “individualismo” en el desarrollo de la eclesiología en la Iglesia latina occidental moderna.

El autor distribuye su desarrollo en cinco partes: La Religiosidad; El acontecimiento de la Iglesia; La institucionalización religiosa del acontecimiento de la Iglesia, sus síntomas; Origen histórico de la instituciona-

lización religiosa del acontecimiento de la Iglesia; El ortodoxismo: La institucionalización de la ortodoxia eclesiástica.

Todo ello precedido de una Introducción y culminando con una conclusión sintetizadora de su tesis central.

Esa tesis central consiste en la distinción entre “religiosidad natural instintiva” y el “acontecimiento eclesial”, entendido precisamente como la superación de esa “religiosidad natural instintiva”. De ahí el título mismo del libro: “*Contra la religión*”. Ya la ilustración de la misma tapa del libro sorprende por lo que muestra, en un óleo en tela del pintor alemán Max Ernst, con la imagen de una mujer golpeando el trasero desnudo de un niño (Jesús), acostado de espaldas sobre su falda (Museo Ludwig, de Köln).

El **primer capítulo** describe con agudeza, a menudo sorprendente por lo que uno esperaría de un cristiano de la iglesia ortodoxa, el carácter “instintivo” de la religiosidad, como una dimensión humana regida por la ley natural de la “supervivencia” individual. Por lo mismo esa religiosidad es siempre “individuocéntrica” (p. 24), en búsqueda de “salvación individual”; tiende, por lo mismo a expresarse en forma de un “sentimiento irracional” (p. 29) de “autoprotección”, que “nutre con increíble habilidad (diacrónicamente a lo largo

de los siglos) la necesidad que tiene el hombre de *milagro*, de *misterio*, y de *autoridad*, favoreciendo un infantilismo prolongado (sin riesgo ni inseguridad) conseguido con dependencia de la autoridad... Ello explica el fenómeno del *totalitarismo*, que como forma de ejercicio del poder ha nacido históricamente de las instituciones religiosas y acompaña como síntoma típico casi cada forma organizada (con principios de eficacia) de la vida religiosa” (p. 39).

En contraste con ese diagnóstico de la “religiosidad instintiva”, Yannarás elabora, en un **segundo capítulo**, lo propio del “acontecimiento de la Iglesia”, que “invierte los términos de la religiosidad natural, innata” (p. 43). “En la acepción del acontecimiento de la *ecclesia* (griega y cristiana) existía un punto central metafísico muy claro: la referencia y la finalización de acuerdo al modo de existencia según la verdad. No era de carácter religioso. La *ecclesia* de los griegos se reunía en el ‘agorá’, y la ‘ecclesia’ de los cristianos se reunía a cenar en casa (*kat’oikón*)” (p. 45). Lo propio de la *ecclesia* es, pues, no la “religiosidad de cada uno de sus miembros”, sino el cambio de existencia, según la verdad, consistente en la “relación” (según la imagen divina de “relación intratrinitaria”); por lo mismo, los “oficios eclesiásticos no buscan responder a la *necesidad* (instintiva) de cohesión de la colectividad, sino a la *libertad* de las relaciones de comunión. Están al servicio de la relación y no de la naturaleza (instintiva)” (p.

73). De ahí que “el acontecimiento de la Iglesia está formado de aquella libertad capaz de convertir la naturaleza en relación” (p. 75). Y, por lo mismo, “la herejía es la alienación del acontecimiento de la Iglesia en formas rígidas de consagración institucional del miedo de la libertad... la tergiversación de la *diakonía* en poder. De la Iglesia en religión” (p. 77).

En el **tercer capítulo**, Christós Yannarás afronta la crítica eclesiológica a esa tergiversación, puesto que “el acontecimiento de la Iglesia se autodetermina en las antípodas de la religiosidad innata, al constituir la inversión de los términos propios de la religión natural” (p. 79). Y aquí el autor es extremadamente agudo al distinguir la fe como “amor individual a los demás”, del verdadero significado de la relación eclesial: “Fe no significa ya la confianza que le es dada al hombre cuando con sinceridad ama, ni presupone el empeño de relaciones de comunión a fin de que el hombre sea liberado de la esclavitud del yo... Así la fe se transforma en una visión ideológica que conlleva en sí misma ‘informaciones’ sobre la realidad metafísica” (p. 80); “acepción ideológica significa que la comprensión es computada como conocimiento y la correcta formulación como verdad... y para evitar dudas sucesivas e inseguridades en la comprensión de los textos sagrados se recurre a la idolización de una garantía infalible: la sacra tradición” (p. 82) y “la idolizante exigencia de objetividad (de certeza individual como posesión

personal) substituye la tradición viva experiencial por la confusión de esquemas jurídicos intelectuales... tal como lo requiere la naturaleza para su autoprotección, substituyen así la realidad de la vida y el empeño de la relación comunal en la aventura de la libertad” (p. 86). Y es que “el lenguaje que anuncia el modo eclesial de vida y de conocimiento siempre es apofático: remite al éxodo del yo, a la participación en la vida como relación... transformando la fe en lo que el mismo autor denomina “psicologema” (p. 89), que convierte “al cristianismo institucionalizado en psicología... con un carácter egocéntrico y narcisista, que funciona con la dinámica de la autogratificación, el autorreforzamiento, generando autocomplacencia, incomprensible arrogancia y admiración de uno mismo..., que aleja al individuo de la dinámica de la relación, encerrándolo en la ‘interioridad’ egótica” (p. 95). Esa espiritualidad individualista lleva a comprender la salvación como mérito individual (p. 97ss). De esta manera se produce una “atenuación de la conciencia de que la iglesia es una nueva creación y no una nueva religión, otro modo de existencia y no simplemente otra forma de comportamiento moral” (p. 103). Desde esa perspectiva, el autor analiza críticamente la deformación de la “sinaxis eucarística como una celebración ritual” (p. 108) cuasi mágica, olvidando que “el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo no porque interviene una potencia sobrenatural que viola los límites de la naturaleza ‘transubs-

tanciando’ el pan y el vino, sino porque los participantes en la cena comparten el presupuesto de su propia vida (el comer y el beber) como un revivir la kénosis de Cristo... No se comparte un fetiche sacralizado (sobrenatural), sino un acontecimiento existencial: la naturaleza creada libre de los límites de la creaturalidad” (p. 116-117). Incluso el arte es puesto al servicio de la emoción, de la doctrina y del sentimiento individual; particularmente “a partir del siglo XII, en Occidente, el arte comienza a expresar la completa institucionalización religiosa del acontecimiento eclesial” (p. 133). Y ello ocurre también en la introducción de la música polifónica en la celebración eucarística, respondiendo principalmente a la exigencia religiosa: se remite al individuo para servir al individuo, la gratificación religiosa que el individuo quiere consumir, la magnificencia sugestiva, la credulidad misticista, la sublimación y la euforia sentimental... Esta obvia asunción del arte individuocéntrico, en las antípodas del modo eclesial, es una prueba probablemente irrefutable de una completa institucionalización religiosa... Y es del todo claro que no puede existir un arte eclesiástico sin que opere una célula viva del cuerpo de la iglesia, la comunidad eucarística, la parroquia” (p. 140-141).

El autor termina el tercer capítulo con un doble análisis de la influencia, en las iglesias ortodoxas, de la institucionalización religiosa desarrollada en la Iglesia latina: “la idolización de la tradición” (p. 151ss) y la “demonización

de la sensualidad” (p. 168ss). Crítica, así, que la ortodoxia se ha convertido en transmisora de una tradición como “baluarte de seguridad, proclamando el pasado como elevadísima garantía de la verdad, de la autenticidad, de lo válido. La verdad es, así, separada de la vida y se identifica con la letra del original histórico de una doctrina... la idolización del pasado define la única ‘recta opinión’, la ‘ortodoxia’. Los ortodoxos ‘genuinos’ son meritorios ‘defensores’, ‘custodios’, ‘centinelas’ de la tradición” (p. 155). Y Yannarás pone, como ejemplo de esa deformación idolicizante de la ‘ortodoxia’, el cisma producido por el problema del “viejo calendario” *guiliano*, contra los que asumen el nuevo calendario *gregoriano*, que ha llevado a las iglesias “viejoalendaristas” a considerar heterodoxas a las que han asumido el nuevo calendario gregoriano. Y el autor concluye señalando que, de esta manera, “la salvación se hace depender exclusivamente de los trece días que separan el ordenamiento de fiestas del viejo calendario respecto al de las fiestas fijas del nuevo calendario” (p. 160). De esta manera, “insensiblemente el acontecimiento de la iglesia ha llegado a la extrema dureza, o quizás incluso más tormentosa, de un tradicionalismo odioso... siendo así que la libertad del ser creado solo puede ser pensada y actuada como liberación de la pretendida existencia autónoma de la creaturidad (de la naturaleza)” (p. 167-168).

Respecto al segundo aspecto señalado, sobre la “demonización de la

sensualidad”, con que concluye el tercer capítulo, Yannarás entra en aspectos vinculados al dualismo antropológico que corresponden más a la “sacralización religiosa” del control del ‘peligro sexual’ que a al verdadero significado relacional de la donación personal entre ambos sexos. Y ello particularmente en la legislación latina del celibato presbiteral, así como en la preferencia institucional del clero célibe respecto al “clero uxorato” en las iglesias ortodoxas.

En los **capítulos finales, cuarto y quinto**, el autor analiza el proceso histórico en que el acontecimiento de la iglesia fue transformándose en una “institucionalización religiosa”, partiendo en el Decreto de Tesalónica, con el que Teodosio, el año 380, convirtió el cristianismo en la religión oficial del Imperio romano (“*religió imperii*”) (p. 196ss). Ser cristiano ya no “era participar en la comunidad cristiana relacional, sino ser ciudadano de la nueva sociedad teocrática: la “cristiandad”, en la cual se juntaban “la necesidad religiosa innata del hombre, desde dentro, y, desde fuera, la imposición institucional (por motivos de utilidad colectiva) del cristianismo como religión obligatoria. De esta manera se puede imaginar ya la enormidad de las consecuencias alienantes respecto a la autenticidad protocristiana, después de Teodosio el Grande”. De ahí, el “catolicismo” resolvió el problema de la unidad de la iglesia en toda la ‘oikumene’ alienando la catolicidad eclesial (de carácter existencial) en una universalidad de

tipo ideológico, obediente al poder de la autoridad dominante...” (p. 200). Por su parte, “el ortodoxismo se vanagloria de continuar el sistema sinodal que salvaguarda la unidad en toda la ‘oikumene’, cuando en realidad se limita al acuerdo sobre afirmaciones verbales del carácter ideológico de los sínodos multinacionales (raramente convocados), así como a la formal conmemoración, durante la eucaristía, de los gobernantes de la iglesia nacional”. De esta manera, “la emergencia de la iglesia, como *religio imperii* en el ámbito del imperio romano, parece haber dejado fuertes tentaciones, de compromiso con la eficiencia en términos del poder dominante, como herencia a los siglos que siguieron, hasta el día de hoy” (p. 201). Situación que se agudizó con el reconocimiento hecho por los reyes francos (Pipino el Breve y su hijo Carlomagno) a la iglesia romana como “estado autónomo” (en año 754) “con un particular dominio territorial, con instituciones y funciones capaces de ejercer influencia dominante en las relaciones internacionales” (p. 214).

Por parte de la iglesia ortodoxa, con la disolución de la nueva Roma, el patriarcado de Constantinopla consiguió del sultán turco el reconocimiento como la única autoridad representativa de los cristianos súbditos de los turcos, reconocimiento que favoreció “el cultivo de cierto tipo de mentalidad vaticana en Constantinopla” (p. 218) hasta su caída en manos turcas (año 1453). Al disolverse el imperio

turco, la autoridad política del patriarca de Constantinopla se traslada a Rusia, “la tercera Roma” (patriarca de Moscú, en 1589). Como consecuencia, “hoy el mismo término *ortodoxia* remite a un instrumento para uso del nacionalismo, como refuerzo de su poder de realeza o de Estado. Amargo, amarguísimo, fruto de la institucionalización del acontecimiento de la iglesia tanto en Oriente como en Occidente” (p. 228).

En estos dos últimos capítulos, Yanarás hace un análisis muy crítico de la influencia de San Agustín en el proceso de “individualización” de la fe cristiana, a costa del carácter “relacional” de la comunidad eclesial. Llega a decir: “En las obras de Agustín, no existe la mínima conciencia o la más pequeña sospecha de la revelación evangélica, o del buen anuncio en sentido propio: el Dios trinitario, es decir el modo de la verdadera existencia y vida, de la existencia que no está predeterminada por la naturaleza dada, sino que constituye una libertad de relación amorosa que hipostatiza el amor como alteridad personal... El acontecimiento de la iglesia como objetivo existencial falta del todo en la obra de Agustín; la Iglesia es para él solo una institución religiosa al servicio de la fe, de la virtud y de la salvación individual” (p. 205). Para Agustín, “Dios está dentro del hombre individual, en su interioridad y esa posesión privada se confirma tanto por el sentimiento... como por el análisis demostrativo intelectualista, o por ambos” (p. 208).

La influencia de Agustín se agudizará después con la Reforma Protestante de Lutero (*Confessio Augustana*, de 1530). Y seguirá su influencia en Occidente, también en la Iglesia católica, a partir del Concilio de Trento (p. 248). Al interior de formas confesionales distintas e incluso enfrentadas, “es evidente la común exigencia individuocéntrica de certeza religiosa circundada de la autoridad institucionalizada” (p. 249).

Y Yannarás termina el libro con una presentación crítica de uno de los textos más clásicos de la tradición “ortodoxa”: la *Filocalia*, que recoge escritos que van del siglo IV al XV. Textos conservados sobre todo en códices de la biblioteca del Monte Athos. Comienza constatando el interés que esos escritos han despertado en Occidente, desde su primera publicación en Venecia, en el siglo XVIII, hasta las ediciones más modernas, en diversos idiomas occidentales (inglés en 1951, francés en 1979 y 1986, italiano en Florencia 1998, o español en Salamanca 2004). Yannarás ve, en ese interés, la realización de su sospecha de una espiritualidad marcada por “el individuocentrismo de la religión natural que la circunstancia histórica ha impuesto en Occidente” (p. 264). Como prueba de esa “individualización” en la espiritualidad de la *Filocalia*, Yannarás invita al lector a “constatar estupefacto que, en los cinco volúmenes del texto integral griego de la *Filocalia*, no aparece ninguna referencia al acontecimiento de la Iglesia según el presupuesto mismo

de la salvación evangélica. La palabra ‘iglesia’ se encuentra 36 veces en los cinco volúmenes, pero solo para indicar la institución o el edificio de la asamblea litúrgica, y nunca para designar el cuerpo eucarístico o el interés por la reproducción icónica de la comunión amorosa del Prototipo trinitario... El ejercicio individual basta para conducir al hombre a la *apatheia*” (p. 265-266).

Con esa perspectiva de la “religión natural” como expresión del individualismo humano, Yannarás llega a la conclusión siguiente: “Iglesia y religión son dos realidades incompatibles e irreconciliables, como la vida y la muerte, la libertad y la necesidad. El eros y el interés personal. No hay margen para el compromiso: una realidad quita la otra” (p. 281).

Termino la lectura de este libro, con un breve comentario. Se trata de una obra que impacta por su crudeza sin paliativos. Sin embargo, aun cuando aporta una notable documentación de primera mano, esa misma crudeza deja un sabor de “simplismo”. Sin duda, el acento “existencial” de un San Agustín, pone el acento en la experiencia creyente del sujeto que experimenta a Dios como el “intimior intimo meo”; pero también es cierto que el mismo Agustín remite esa experiencia al carácter “relacional” trinitario de Dios y a la consecuencia “eclesial” como criterio de esa misma fe. La misma tradición occidental del monaquismo (San Benito), precisamente pondrá el acento en la “comunidad”, prefiriendo

el cenobio al eremitismo y prescribiendo, además, que el monasterio debe contar siempre con una “hospedería” para acoger ahí a los pobres y peregrinos, en cuyo acogimiento se verifica la verdad de la contemplación monástica (remitiendo a Mt 25, 40ss). Con todo, es cierto que la Iglesia en Occidente ha tendido a la privatización de la fe, convirtiendo a la comunidad creyente en grupos de “clientes” de la institucionalidad católica o protestante, de la cual (sea de sus sacramentos –católicos–, o de su sola Escritura –protestantes–) reciben la gracia de salvación personal. Por eso, en el siglo XX, el Concilio Vaticano II quiso ser una fuerte reacción a esa “individualización” de la fe, poniendo el acento en una eclesiología, en primer lugar, del “Pueblo de Dios” (*Lumen Gentium*), con el signo sacramental primero del Bautismo común para celebrar la inserción en la comunidad eclesial, al servicio del cual está el sacramento del Orden y la Institución “clerical” que lo ejerce. De esta manera, la fe cristiana se

expresa por la “comunidad relacional” entre todos sus miembros, como signo de la “comunidad-relacional” trinitaria. Y esa misma eclesiología es la que funda la necesidad “ecuménica” e interreligiosa, así como la apertura en diálogo con “todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón actúa la Gracia de una manera invisible conocida por Dios” (GS 22). Buena voluntad que se expresa precisamente en la “relación” humana entre hermanos iguales y no en el poder dominante de unos sobre otros. El Dios uno-trino no funda poder (Fil 2), sino “relación de alteridad”.

El libro de Yannaras constituye, sin duda, en su dureza, un fuerte llamado a construir comunidad fraterna y no a la “psicologización individualista” de la fe que usa a Dios en función del propio narcisismo, cayendo en la trampa de una mera “religión natural” sospechosa de lo que plantea agudamente Péguy, cuando, refiriéndose a esa religiosidad individualista, expresa: “Porque no aman a nadie, dicen que aman a Dios”.

Antonio Bentué
Prof. Titular Asociado
Facultad de Teología UC

