

Rebajas teológicas de otoño

José María DÍEZ-ALEGRÍA

INDICE

Pórtico: Una Cigüeña en Vallecas.....	2
Capítulo I: Por qué una cigüeña.....	5
Capítulo II: La mayor herejía de la historia	8
Capítulo III: Fe, lenguaje y Santo Oficio	16
Capítulo IV: ¿Infalible? "Pa ti la perra gorda"	21
Capítulo V: El rollo Trinitario de Nicea	26
Capítulo VI: Teología desde la carne	28
Capítulo VII: La Gran Traición	32
Capítulo VIII: Jesús y el Reino de Dios	36
Capítulo IX: ¿Cómo era Jesús?	42
Capítulo X: Liberados para ser libres	48
Capítulo XI: Clamor de lo profundo	52
Capítulo XII: El secuestro de María Santísima	55
Capítulo XIII: Los Arzobispos no se quieren desarzobispar.....	58
Capítulo XIV: En medio del mundo secular	62
Capítulo XV: El rollo de la Moral.....	67
Capítulo XVI: El rollo del Divorcio	71
Capítulo XVII: El follón del Aborto.....	75
Capítulo XVIII: Violencia y No Violencia	78
Capítulo XIX: Recuerdos a Marx de parte de Jesús	88
Capítulo XX: Aliento de Dios sobre las aguas oscuras.....	96

Nota: Los **números rojos y entre corchetes rojos** indican el paso de página en el libro original de papel, de cara a poder citar con exactitud bibliográfica la página de la edición original de papel a la que corresponde esta edición digital de los Servicios Koinonía. La edición original aquí digitalizada es la tercera, de la Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, España, 1980.

Edición digital de los «Servicios Koinonía»
(servicioskoinonia.org)
para disposición pública, por voluntad del autor.

PÓRTICO

UNA CIGÜEÑA EN VALLECAS

La idea de escribir este libro se debe a una sugerencia de Francisco Umbral en una conversación de sobremesa con Carmen Díaz de Rivera y José María de Llanos en el Pozo del tío Raimundo de Madrid.

Umbral me regalaba un título: "Teología de Vallecas". Dándole yo vueltas al asunto, aquel primer posible epígrafe se transformó en este otro: "Una cigüeña en Vallecas; rebajas teológicas de otoño".

El nuevo proyecto de título dependía de una reminiscencia de Antonio Machado, quien muchos años antes me había introducido en un misterio poético:

*La blanca cigüeña,
como un garabato,
tranquila y disforme, ¡tan disparatada!,
sobre el campanario.*

A mí estos cuatro versos siempre me han dicho mucho al corazón. Y la faena teológica en que iba a meterme, se me antojaba semejante al afán cigüeñil.

Pero luego caí en la cuenta de que aquel título resultaba largo y esotérico. Y dejé sólo las "Rebajas teológicas de otoño"¹, con lo que se entiende a la primera de qué va la cosa.

Pero lo de la cigüeña era importante para mí. Porque la cigüeña soy yo mismo, puesto a teologizar en la espadaña de Vallecas. Por eso quise que, al menos como lema, campeara en el frontis de esta obra "una cigüeña en Vallecas".

El por qué me veo cigüeña lo explico en el capítulo primero.

De momento prefiero dejarlo en intuición poética, llena de sentido para mí. [7-8]

Yo me veo cigüeña. Encaramado en la espadaña vallecana, pero sin pretensiones. La figura, después de todo, no es demasiado extraña. Ya el autor de un viejo salmo bíblico (el 102) decía de sí mismo:

Soy como búho en el desierto, como lechuza entre las ruinas, gimiendo insomne como, en tejado, solitario pájaro.

La lechuza de Antonio Machado es más popular y menos trágica. Sin dejar enteramente de lado la vela gemebunda del cantor bíblico, quisiera yo tener, en mi trajín teológico, un poco de esta gracia lustral:

Campo, campo, campo. Entre los olivos, los cortijos blancos.

Por un ventanal, entró la lechuza en la catedral. San Cristobalón la quiso espantar al ver que bebía del velón de aceite de Santa María.

La Virgen habló:

Déjala que beba, San Cristobalón.

Sobre el olivar se vio a la lechuza volar y volar.

Yo me identifico con la lechuza y con el búho y con el pájaro. Pero, como tótem mío, he elegido a la cigüeña. Tal y como Antonio Machado llegó a verla en versos llenos de resonancias, que quiero reunir aquí. [8-9]

1

*La estúpida cigüeña
su garabato escribe en el sopor
del molino parado; el toro abate
sobre la yerba su testuz feroz.*

2

*La blanca cigüeña
dormita volando,*

*y las golondrinas se cruzan, tendidas
las alas agudas al viento dorado*

.....

3

*Buscad vuestros amores, doncellitas,
donde brota la fuente de la piedra*

.....

*Ya sus hermosos nidos habitan las cigüeñas,
y escriben en las torres sus blancos garabatos*

.....

*Entre los robles muerden
los negros toros la menuda yerba*

....

4

*Ya están las zarzas floridas
y los ciruelos blanquean;
ya las abejas doradas
liban para sus colmenas,
y en los nidos, que coronan
las torres de las iglesias,
asoman los garabatos
ganchudos de las cigüeñas.*

5

.....

*el huerto en flor, y en el cielo
de mayo, azul, la cigüeña*

..... [9-10]

6

*..... las cigüeñas
de sus nidos de retamas,
de torres y campanarios,
huyeron*

.....

7

.....

*imágenes de luz y de palmeras,
y en una gloria de oro,
de lueños campanarios con cigüeñas*

.....

8

*Un tímpano infantil da siete golpes
—agua y cristal—.
Acacias con jilgueros.
Cigüeñas en las torres.
En la plaza,
lavó la lluvia el mirto polvoriento.*

9

*Ya habrá cigüeñas al sol,
mirando la tarde roja,
entre Moncayo y Urbión.*

10

*En el viejo caserío
—¡oh anchas torres con cigüeñas!—,
enmudece el son gregario*

.....

11

.....

*un rubio mozo que sueña
con caminos,
en el aire, de cigüeña,
entre montes, de merinos, [10-11]
con rebaños trashumantes
y vapores de emigrantes
a pueblos ultramarinos.*

12

*Las cigüeñas de las torres
quisieran verlo embarcar*

13

*¡Ya su perfil zancudo en el regato,
en el azul el vuelo de ballesta,
o, sobre el ancho nido de ginesta,
en torre, torre y torre, el garabato
de la cigüeña!... [11-12]*

Capítulo I: POR QUÉ UNA CIGÜEÑA

El autor de este libro no es un "teólogo católico". No tiene "misión canónica" para enseñar teología.

A Hans Küng le han quitado la "misión canónica" y, por eso, han declarado que no es "teólogo católico".

Bueno, pues yo nunca he tenido "misión canónica" para enseñar teología.

Durante catorce años (de 1947 a 1961) tuve "misión canónica" para enseñar en Madrid ética filosófica a los estudiantes de la Compañía de Jesús. Durante otros once años (de 1961 a 1973) tuve "misión canónica" para enseñar "ciencias sociales" en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Pero "misión canónica" para enseñar "teología" no la he tenido nunca.

O sea, que las autoridades eclesásticas me dieron "misión canónica" (y al final me la quitaron) para algo que estaba fuera de su campo de tiro, filosofía y ciencias sociales. Pero para lo que de alguna manera (sólo de alguna manera) caía bajo su competencia, es decir, para el quehacer teológico, me dejaron ir por el mundo célibe de "misión canónica". Solo en la vida.

En mis once años de profesorado en la Universidad Gregoriana, bajo el título de "doctrina social de la Iglesia", enseñé teología (aspectos de la teología relacionados con el hombre, con la sociedad y con la historia). Pero esto lo hacía yo entonces sin estricta "misión canónica" para ello, porque lo que decía el papel vaticano que me confería mi "misión" es que yo era nombrado profesor ordinario (nosotros [13-14] diríamos catedrático) para enseñar "ciencias sociales". Lo que pasa es que las "ciencias sociales" son un cajón de sastre donde caben muchas cosas.

De modo que el autor de este libro (pienso que afortunadamente) no es un "teólogo católico".

En realidad, ni siquiera me atrevo a considerarme un teólogo, en cuanto la palabra puede sugerir de profesional, académico y/o elitista.

Soy un creyente cristiano, miembro de la Iglesia Católica. Tengo fe y permanezco en ella, a pesar de todo lo que he visto en mi vida y de tantas cosas (teóricas y prácticas) de las que he ido enterándome, no obstante los esfuerzos de la institución eclesástica por mantenernos encerrados en una clausura mental esterilizada, donde no tengan cabida gérmenes ni fermentos.

He estudiado mucha teología durante cuarenta años. Era siempre un estudio desde mi fe y para mi fe. Este me llevaba a reflexionar, a cuestionar, a "decirme" mi fe, y a comunicar con la búsqueda, el cuestionamiento y la expresión de otros creyentes, a veces mucho más ricos en conocimientos que yo.

En esto consiste el quehacer teológico.

Mi fe ha ido asumiendo las cuestiones que el conocimiento humano me planteaba. Ha ido integrando resultados cada vez más firmes de mi experiencia moral y práctica, que es ya larga, pues nací el 22 de octubre de 1911.

Creo que, en este proceso, mi fe se ha ido depurando de muchos elementos ideológicos que contradicen sus más íntimas exigencias. Se ha ido situando vitalmente (y no "eruditamente") en la línea de la *teología de la liberación*, en la que trabajan las comunidades cristianas populares y muchos teólogos y bastantes obispos de América Latina.

- También ha ido desprendiéndose mi fe de falsas y simplificadoras seguridades acerca del valor histórico de los documentos básicos del cristianismo. Ha asumido el contenido de estos textos con muchísima más sobriedad y con mayor sentido crítico.

Esto, aunque pueda parecer mentira a primera vista, me ha ayudado a acercarme en mi fe al Jesús real, de carne [14-15] y hueso, que es el punto de referencia básico de la fe cristiana.

Mi fe se ha ido haciendo más eclesial y menos "eclesástica". Se ha hecho personal y personalizante. Fundada en Dios y no en los hombres, y, por eso, en un sentido muy profundo, anticlerical. Referida exclusivamente a un único hombre, Jesús de Nazaret, que vino de las profundidades de Dios y a ellas volvió, en virtud de un acaecimiento inaudito, que los cristianos creemos ocurrido, y al que, para nombrarlo de algún modo, llamamos "resurrección".

Ocho años después de haber publicado mi libro *"Yo creo en la esperanza"*, me ha parecido que podría tener sentido que yo volviera a contar públicamente a mis amigos y a mis compañeros (hermanos) cómo sigo hoy viviendo mi fe.

Mí libro no es académico. No es erudito ni pretende ser científico, en el sentido (bastante paradójico por lo demás) en que la teología puede pretender ser una ciencia.

Vivo en una habitación muy pequeña, y sólo tengo a mi alcance un par de centenares de libros poco voluminosos, de los que sólo una escasa mitad son de teología, la mayor parte referentes a la experiencia religiosa y no a filología teológica.

Por tanto, voy a exponer simplemente cómo vivo yo mi fe, y cómo me la digo a mí mismo y se la puedo decir a los demás: cómo puedo expresarla y confesarla. En esta confesión mía hay, aparte la experiencia y (según espero) la "gracia" de la fe, el resultado de mucha lectura y mucha reflexión estudiosa. Pero tal como ha quedado asimilado por mí e incorporado vitalmente a mi fe.

Este libro no es, por tanto, doctoral ni erudito. Es sencillo y personal. Quiere ser bastante completo. Dejar bastante claro lo que yo creo. Pero no pretendo ser sistemático.

Un gran obispo anglicano escribió una obra con este título: "Lo que yo no puedo creer". También esto pretendo exponer yo, muy modestamente: lo que creo firmemente y lo que no puedo creer.

No tengo conciencia de ser hereje. Ni niego frontalmente ningún dogma de fe, del que me conste con certeza que [15-16] la Iglesia lo haya propuesto (rigurosa, definitiva y responsablemente) como tal.

Pero lo que nos pasa ahora, es que, en un cierto confucionismo de concepto y de lenguaje, parece que se nos quiere imponer, como exigencia de nuestra fidelidad a la fe, la adhesión a afirmaciones que la buena teología clásica jamás consideró como dogmas.

Por ahí se mezcla la fe con una cierta "ideología católica", que puede ser en muchos casos una verdadera "carcoma" de la fe.

Yo quiero presentar aquí mi fe, después de haberla lijado de mucha "roña eclesiástica".

Pero mi fe es eclesial, cristiana y católica.

Me he incorporado a la corriente de fe que viene de Pedro y de sus compañeros, de Esteban, de Bernabé y de Pablo.

Estoy en ese río, junto con mis contemporáneos creyentes cristianos. Me siento impelido a comunicar con ellos. A escuchar con corazón abierto. Pero también a hablar sin miedo y con sinceridad.

Me he liberado por completo de cualquier idolatría papalista. Y pienso que había no poco de qué liberarse. Pero deseo con toda mi alma que el sucesor de Pedro exista realmente, y haga hoy con sus hermanos algo que se parezca a lo que Simón-hijo-de-Jonás hizo en el siglo I con los suyos. Con toda mi alma quiero mantenerme abierto y disponible ante el ejercicio de esa "función petrina" por parte del obispo de la ciudad de Roma, donde Pedro selló su fe con el martirio.

Por lo demás, cada uno cree como puede. Yo ofrezco mi confesión de fe y mis reflexiones sobre la fe, para que si a alguno le ayudan pueda aprovecharse de ellas.

Si a alguno no le sirven para nada, las deja.

Lo que yo ofrezco aquí son "retales" de teología. Por eso el libro se llama "rebajas teológicas de otoño".

En el otoño de mi vida (sesenta y nueve años, ¡Señor!)... saco a mi puerta los retalitos teológicos que me han quedado. Son pedazos sueltos, pero que a alguno pueden [16-17] venirle bien. Los demás los dejan. Ahí están, expuestos al sol y al aire libre de la calle.

He tratado en este primer capítulo de informar al lector, sin tapujos, de lo que puedo ofrecerle en este libro.

Y también de lo modesto y poco profesoral que soy.

No me puedo considerar un "teólogo católico". Ni siquiera me atrevo a presentarme como un teólogo de toga y birrete.

Por eso me comparo más bien a una cigüeña, posada sobre el campanario del edificio teológico.

Desde allí he visto mucho, he cazado algunos ratones (e incluso algunos gazapos) en el campo teologal y eclesiástico.

Y aquí estoy. Como la cigüeña de mi querido Antonio Machado.

No me toméis demasiado en serio, no me hagáis caso si mis retales no os convencen y os enfadan, porque yo soy, como la cigüeña, una especie de "garabato teológico". Ciertamente estoy tranquilo con mi fe y mi teología. Pero quizá sea un poco disforme y desgajado, patudo y con el pico largo.

Machado vio a la cigüeña ¡tan disparatada!

Puede que yo y mis retales seamos también un disparate.

Pero, en una bella fantasía infantil, es la cigüeña la que trae en su pico a los niños nuevos, que representan el futuro. Y, al fin y al cabo, también los recién nacidos son bastante disformes. Y, sin embargo, en ellos viene la vida.

De modo que, tranquila y disparatadamente, aquí me pongo yo, en la espadaña de la iglesia vallecana, con mis retalitos teológicos.

En plan de rebajas de otoño. [17]

Capítulo II: LA MAYOR HEREJÍA DE LA HISTORIA

Me lo dijo hace ocho años un excelente canonista europeo, que se llama Peter y tiene "misión canónica" para enseñar en dos Universidades Católicas. Estábamos cenando en Roma, cambiando impresiones sobre un follón que las autoridades vaticanas habían armado a propósito de un libro que consideraban demasiado crítico.

Peter es un hombre que se mantiene siempre serio, pero posee una carga formidable de humor irónico. En un cierto momento, con una gravedad matizada por un céntimo de sonrisa en la comisura de los labios, me dijo muy tranquilo:

—Lo que pasa es que en toda la historia de las herejías no hay una que pueda compararse con la de los Papas, que se creen que ellos son Dios.

Naturalmente, el dicho de Peter era irónico y esperpéntico, pero en su paradójico estilo creo que expresa algo verdadero.

El teólogo Carlos Rahner escribió hace tiempo un artículo sobre las "cripto-herejías". Estas son las herejías que no llegan a expresarse ni en la palabra, ni en el pensamiento explícito y consciente. Pero están ahí escondidas y agazapadas en el plano de la comprensión vital.

Si a un Gregorio VII, a un Bonifacio VIII o a un Pío IX, (por citar a tres de los más auto-idolátricos de la función papal), les hubiéramos preguntado si se tenían por Dios, nos hubieran contestado que no. Lo habrían hecho posiblemente con sincera indignación. Y, sin embargo, su modo vital de autocomprenderse como Papas no estaba muy lejos de la divinización. [19-20]

En el siglo IV, el obispo y teólogo Arrio negaba que Cristo fuera Dios, porque esto le parecía incompatible con el riguroso monoteísmo de Israel, que los cristianos nunca han pretendido negar. Para él, al parecer, Cristo era una "criatura" de Dios, pero en un orden absolutamente incomparable con el resto de la creación. El Cristo era "divino", pero sin que pudiera llegar a decirse que es Dios.

Por ahí va quizá la idea que de sí mismos se han hecho muchos Papas. Por supuesto, no de una manera expresa y conceptualizada, sino implícita y larvada, pero vital y llena de consecuencias desastrosas.

La sutilidad de esta cripto-herejía tiene una expresión curiosa en la obra maestra de la pintura primitiva flamenca, el gran políptico del Cordero Místico de Juan Van Eyck, obra realizada entre 1432 y 1439, que se conserva en la catedral de San Bavón, en Gante. Aquí Dios es representado como un Papa coronado con la tiara. Ya que no se podía hacer del Papa un Dios, se hizo de Dios un Papa. La tendencia es claramente identificadora. Puramente simbólica, naturalmente. Pero llena de latente sentido.

El Papa Gregorio VII, en el siglo XI, fue uno de los propulsores más típicos de la idolatría papal. Era probablemente medio fanático, medio santo, medio político, medio autócrata y medio chiflado. Cinco mitades para una sola persona. Que ya está bien. Un tipo complejo en una época atormentada. Este caballero andante del papismo, en el año 1075, redactó un documento con el expresivo título de *Dictatus Papae*, que podríamos traducir "acto dictatorial del Papa" o, más castizamente, "lo que le sale de las narices al Papa".

En este texto delirante, se dice, entre otras lindezas, lo siguiente: "VIII. Que sólo (el Romano Pontífice) puede usar las insignias imperiales". "IX. Que únicamente del Papa besan los pies todos los príncipes". "XII. Que a él le compete deponer a los emperadores". "XVIII. Que su sentencia no debe ser reformada por nadie y que él puede reformar las de todos".

No pretendo negar aquí que el Papa pueda tener una cierta (limitadísima y problemática) infalibilidad. Pero lo que resulta evidente, es que tiene una clara y enorme falibilidad. [20-21] Puede incurrir (puesto que lo ha hecho) en aberraciones que contradigan lo más profundo de la herencia de San Pedro.

El pensamiento medieval es a veces pintoresco. El hombre de la Edad Media es más surrealista que el moderno. Los capiteles historiados del románico lo demuestran con gran belleza.

Algo de surrealista tiene la afirmación de Inocencia III, en una carta del 30 de octubre de 1198: "como la luna recibe su luz del sol, ella que es en realidad menor que aquél tanto en cantidad como en cualidad, lo mismo en posición que en eficacia, de igual manera la potestad real recibe de la autoridad pontificia el esplendor de su dignidad; y cuanto más se vincula a su presencia, con tanta mayor luz se ennoblece, cuanto más se aleja de su vista, tanto más decae en su esplendor".

Otro de los cauces por donde se introduce en la Edad Media la extrapolación mitológica de la función papal, es la tendencia (típica del modo de hablar medieval) a fundir expresivamente la persona del Papa con la de Pedro mismo, como si no pudiera haber distinción (e incluso contradicción) entre lo que Pedro representaba, y lo que pueda representar concretamente un Papa determinado, que vive más de mil años después.

En este sentido, hasta un hombre como Dante Alighieri no tiene empacho en terminar su obra *Monarchia* con estas significativas palabras: "Mantenga César respecto a Pedro aquella reverencia que el hijo primogénito debe mantener respecto a su padre, para que, ilustrado con la luz de la gracia paterna, ilumine con mayor virtud el orbe de la tierra".

Lo más hiriente aquí no es la acrítica identificación Pedro-Papa, sino la tendencia, claramente idolátrica, a atribuir al Papa "la gracia paterna que ilumina".

Parece ser, que la atribución al Papa del título de Vicario de Cristo data del siglo XII. Este fue uno de los factores más graves en el proceso de inflación mitologizante del papado.

No obstante su persistencia hasta nuestros días, este título medieval, desde el punto de vista de la fe cristiana, [21-22] me parece absurdo. Porque lo que afirma el Evangelio de Mateo, el más eclesiástico de los cuatro, es que Jesús les dijo a los discípulos: "mirad que yo estoy con vosotros cada día hasta el fin del mundo" (Mt 28, 20). Ahora bien, si está presente el mismo Cristo, no hay lugar para un Vicario. En la España de Felipe II, había virreyes en las Indias y en Nápoles, pero no en el Escorial, donde estaba presente el monarca.

Pero no se trata de puros modos de hablar. Detrás de la denominación "Vicario de Cristo" se metió una identificación funcional entre Jesucristo y el Papa, que no hubiera sido admitida por Pedro y habría sido recusada por Pablo.

Tomás de Aquino, quizá el más grande teólogo medieval, decía hacia el año 1266 en su escrito "sobre la conducta de los príncipes" (*De regimine principum*): "al Sumo Sacerdote sucesor de Pedro, vicario de Cristo, Pontífice Romano... todos los reyes del pueblo cristiano conviene que estén sometidos como al mismo Señor Jesucristo".

Con todos los respetos debidos a Santo Tomás de Aquino, que son muchos, (entre otras razones porque era en su tiempo un teólogo creativo e independiente, que con toda probabilidad fue excluido, al final, de la docencia en la Universidad de París *por peligroso*), eso de "Sumo Sacerdote sucesor de Pedro" es un dislate. Porque Pedro no fue nunca Sumo Sacerdote, ni se tuvo por tal.

Según el libro *Hechos de los Apóstoles*, después de la resurrección de Jesús, Pedro comparece ante el Sumo Sacerdote Anás, como testigo de la potencia salvadora de Jesucristo, el Nazareno (Hch 4, 5-12). Años después, Pablo comparece ante el Sumo Sacerdote Ananías y reconoce su dignidad de tal (Hch 23, 2-5). Carece por completo de sentido imaginar que Pablo reconociese a Pedro como Sumo Sacerdote de los cristianos, ni que Pedro se dejase proclamar por tal.

Aunque nos suene hoy a paradoja, se puede pensar cristianamente que el Papa de Roma en tanto que sucesor de Pedro no es Sumo Sacerdote, y en tanto que Sumo Sacerdote no es sucesor de Pedro. Porque el Sumo Sacerdocio no pertenece a la "función petrina". Esto parece históricamente cierto y teológicamente válido. [22-23]

Pero lo más grave del texto de Tomás de Aquino es la identificación funcional que en él se hace de Cristo y del vicario, hasta el punto de afirmarse que conviene someterse al Pontífice Romano "como al mismo Señor Jesucristo". Esto está en contradicción palmaria con la enseñanza de Pedro. Aquí tocamos el fondo del absurdo. Dios nos valga.

Porque tenemos una vía para acercarnos al Pedro real y a su función en la primitiva Iglesia. Los primeros capítulos del libro *Hechos de los Apóstoles* nos narran acciones y palabras de Simón Pedro en los tiempos iniciales de la comunidad cristiana.

Ese libro no es una obra de historia. Es más bien una meditación teológica sobre los orígenes del cristianismo. Una continuación del tercer Evangelio. El autor de ambos escritos es, según la tradición, Lucas.

Lucas es un teólogo y no un historiador o un cronista. Pero es un teólogo que reflexiona sobre hechos reales de la historia de Jesús y del primitivo cristianismo. Se permite probablemente cierta libertad sintética o redaccional en el tratamiento de los sucesos. Tiende a difuminar ciertas aristas y quizás a embellecer los colores. Pero, a la vez, es respetuoso con sus fuentes, que son preciosas, y cuidadoso de enriquecer sus informaciones.

Los discursos que Lucas pone en boca de Pedro no son, evidentemente, transcripciones de sus palabras. Pero los expertos están de acuerdo en que nos acercan con fidelidad sustancial al contenido de la catequesis apostólica más auténtica y primitiva.

Pues ¿qué nos dice Pedro respecto a la obediencia debida al Sumo Sacerdote?

Todo lo contrario de lo que afirma Santo Tomás de Aquino. Nos dice que no se puede obedecer al Sumo Sacerdote como al Señor mismo.

Pedro había curado a un tullido en la Puerta Hermosa del Templo de Jerusalén, cogiéndolo de la mano e invocando a Jesús. Los guardias del Templo los detienen a él y a Juan, porque estaban hablando al pueblo, que se había congregado en tropel. "Al día siguiente se reunieron en Jerusalén los jefes del pueblo, los senadores y los letrados, incluyendo al Sumo Sacerdote Anás, a Caifás, Juan, Alejandro [23-24] y a todos los que pertenecían a familias de sumos sacerdotes" (Hch 4, 5-6). Someten a los dos detenidos a un interrogatorio y, después de una deliberación a puerta cerrada, los hacen comparecer de nuevo para prohibirles terminantemente hablar y enseñar sobre la persona de Jesús.

"Pedro y Juan les replicaron: —Juzgad vosotros mismos si puede aprobar Dios que os obedezcamos a vosotros en vez de obedecer a Dios" (Hch 4, 19).

El tribunal reiteró sus amenazas, pero, de momento, los puso en libertad.

Pedro y sus compañeros continuaron anunciando la resurrección de Jesús. Detenidos de nuevo, comparecen ante el tribunal. El Sumo Sacerdote los interroga:

«—No os habíamos prohibido formalmente enseñar en nombre de ése? En cambio, habéis llenado Jerusalén de vuestra enseñanza y queréis hacernos responsables de la sangre de ese hombre.

Pedro y los apóstoles replicaron: :

—Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hch 5, 25-29).

La enseñanza clara de Pedro es que hay que establecer una tensión dialéctica entre obediencia a Dios y a los hombres. La tendencia a absolutizar una obediencia al Papa, como si fuera el mismo Señor Jesucristo, es anti-petrina.

El modo de actuar su función Pedro es carismático, fraternal, por vía de persuasión, nada autoritario.

Esto aparece en un episodio lleno de resonancias. Se cuenta en *Hechos de los Apóstoles* (10,1 a 11,18).

Pedro se ha trasladado a la costa de Palestina. Está en Jafa, en casa de un curtidor que se llama, como él, Simón.

En Cesárea, otra ciudad de la costa, vive un oficial del ejército romano que, sin estar circuncidado, (sin haber entrado formalmente en la comunidad religiosa judía), es creyente en el Dios de Abraham y favorece al pueblo. Este hombre tiene una visión en que se le dice que mande un recado a Jafa y haga venir a un tal Simón, a quien llaman de apodo Pedro, que para en casa de un tocayo suyo, Simón el curtidor, que vive junto al mar. [24-25]

La mañana siguiente, mientras los enviados de Cornelio se acercan a Jafa, Pedro subió a la azotea para orar. Era el mediodía y sintió hambre. Pide que le den algo de comer. Mientras se lo preparan, se queda traspuesto y tiene una visión: ve bajar del cielo una especie de mantel, cogido por las puntas, lleno de cuadrúpedos, reptiles y pájaros. Eran animales considerados "impuros", que la ley prohibía comer a los israelitas. Pedro oye una voz: —mata y come. El responde: —Ni pensarlo, Señor, nunca he comido nada impuro. Pero la voz le replica: —No llares tú profano a lo que Dios ha declarado puro. La cosa se repitió tres veces, y luego el mantelón desapareció hacia el cielo.

Pedro estaba perplejo. En aquel momento, los emisarios del centurión Cornelio llegan al portal de la casa, preguntando por él. Entonces siente que es Dios quien los envía y que debe marchar con ellos. Los invita a entrar y les da alojamiento. Al día siguiente sale en su compañía con algunos hermanos de Jafa, camino de Cesárea. Llegan allí al otro día. Los recibe Cornelio, rodeado de parientes y amigos íntimos.

Cuando Pedro se dispone a entrar en la casa, Cornelio se postra a sus pies. Pedro lo alza y le dice: —Levántate, que yo no soy más que un hombre como tú.

Entra en la casa, habla con ellos y les anuncia la noticia de Jesús de Nazaret: "ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él. Lo mataron colgándolo de un madero, pero Dios lo resucitó".

Cuando todavía hablaba Pedro, el Espíritu Santo cayó sobre ellos y empezaron a hablar carismáticamente alabando a Dios. Recibieron el mismo don que habían recibido los discípulos al principio en Jerusalén.

Los creyentes judíos se quedaron asombrados de que el Espíritu Santo venía también sobre los incircuncisos. No saben qué pensar. Pero Pedro decide: — ¿Es que se puede negar el agua del bautismo a éstos, que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros?— Dispuso que recibieran el bautismo de Jesucristo. [25-26]

Algún tiempo después, sube Pedro a Jerusalén. En esta comunidad predominaba la idea de que los gentiles (los no judíos) podían ser llamados a la fe en Jesús, pero, para responder a este llamamiento, tenían que hacerse circuncidar, entrando así en la comunidad religiosa de Israel, y, dentro de esta comunidad, integrarse en el grupo de los creyentes en Jesús. Los que aceptaban este punto de vista, estaban escandalizados de que Pedro hubiese bautizado a Cornelio y su gente.

El texto nos deja adivinar la cólera con que se lanzan a interpelar a Pedro: —Has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos.

Frente a este ataque frontal, Pedro no zanja apelando a su autoridad. Ya le había dicho a Cornelio que él era un hombre como los demás. Pacientemente y con todo detalle, les refiere todo lo ocurrido: su visión de Jafa, el impulso interior para que fuera con los que venían a buscarle, y la experiencia sobrecogedora de ver que el Espíritu Santo caía sobre aquellos gentiles lo mismo que al principio sobre los creyentes judíos.

Con gran sencillez, añade Pedro: —Me acordé de lo que había dicho el Señor: Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con Espíritu Santo. Pues si Dios quiso darles a ellos el mismo don que a nosotros, por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién soy yo para poder impedirselo a Dios?

"Con esto —concluye Lucas, tal vez embelleciendo un poquito la realidad— se calmaron y alabaron a Dios diciendo : —¡ Así que también a los paganos les ha concedido Dios el arrepentimiento que lleva a la vida!".

La actitud de Pedro es eminentemente fraterna y carismática. Tiene una primacía profunda. Pero no actúa como un "primado".

Lucas da cuenta, en *Hechos de los Apóstoles* (15, 23-29), de una carta del Concilio de Jerusalén (de los apóstoles y los ancianos o responsables) en que se imponen algunas prescripciones. Aparece, pues, una cierta autoridad disciplinar colegial en la comunidad. No se trata de negar este [26-27] dato. Pero la acción de Pedro es de extraordinaria discreción.

En Antioquía Pablo se le enfrenta, porque juzga que la actitud que Pedro adopta es reprehensible. Pedro no responde apelando a una autoridad indiscutible. No pretende estar por encima de todo juicio y de toda crítica (Gálatas 2, 11-14).

Pablo es una figura admirable del primitivo cristianismo. Pero vive en una tensión tremenda. No puede escribir media página sin hablar de sí y reivindicar sus méritos y su autoridad apostólica. Esto se explica, aparte factores temperamentales, por la lucha tremenda que sostuvo contra los cristianos que trataban de imponer la circuncisión judía a los creyentes.

Pero, de todos modos, aunque sabemos menos de él, Pedro se nos presenta más sereno, con una sencillez tranquila, que para mí lo hace superior a Pablo.

El Nuevo Testamento incluye dos cartas atribuidas a Pedro. La segunda es ciertamente un documento relativamente tardío, que no proviene de él. Pero la atribución de la primera carta, aunque incierta, no es improbable. Puede tratarse realmente de una epístola escrita por Silvano o Silas bajo la inspiración de Pedro.

Su estilo es menos atormentado que el de las cartas de San Pablo. Es una exhortación a la esperanza gozosa en medio de las tribulaciones. Una llamada a la cariñosa fraternidad. Pedro no muestra aquí conciencia de ser él mismo fundamento de la Iglesia. La única piedra fundamental (piedra angular) es el Señor Jesús: "piedra viva desechada por los hombres, pero elegida y digna de honor a los ojos de Dios" (1 Pedro 2, 4) Allegándose a esta piedra única, todos los fieles devienen piedras vivas, que entran "en la construcción del templo espiritual, formando un sacerdocio santo, destinado a ofrecer sacrificios espirituales que acepta Dios por Jesucristo" (2, 5). Los sacrificios a que Pedro se refiere, en que Dios recibe gloria por medio de Jesucristo, son el dinámico amor mutuo, la hospitalidad sin reticencias y el servicio a los demás con los dones múltiples de Dios (4, 8-11). [27-28]

Al final de la carta, se dirige Pedro a los responsables ("presbíteros") de las comunidades, poniéndose en su mismo plano: "yo, responsable como ellos" (5, 1).

En mi opinión, el texto evangélico que más nos acerca a la realidad de la función petrina, es aquel de Lucas (22, 31-32), que pone en boca de Jesús estas palabras: "¡Simón, Simón! Mira que Satanás ha pretendido poder cribaros como trigo. Pero yo he pedido por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, afianza a tus hermanos".

Pero las teologías de tendencia papalista mitologizante se han referido con predilección a un texto del Evangelio de Mateo, del que, (como un prestidigitador que extrae pañuelos, conejos y palomas del interior de una chistera), han sacado lo que han querido, para inflar y absolutizar toda clase de poderes autoritarios del Papa.

El contexto es una escena que nos dan los tres Evangelios paralelos (o sinópticos), Mateo (16, 13-23), Marcos (8, 27-33) y Lucas (9, 18-22). Jesús está con el grupo de los discípulos, según Marcos y Mateo en la región de Cesárea de Filipo, fuera de Galilea, al Norte. Jesús les pregunta a los suyos:

—¿Quién decís vosotros que soy yo? Entonces Pedro contesta: —Tú eres el Mesías. (Lucas añade: el Mesías "de Dios", y Mateo: el Mesías, "el hijo de Dios vivo". Las tres fórmulas son equivalentes). Según los tres Evangelios, Jesús les mandó enérgicamente que no le dijeran esto a nadie. Les dijo que tenía que padecer mucho de parte de los senadores, sumos sacerdotes y letrados, ser ejecutado y resucitar al tercer día. Según Mateo y Marcos, al oír esto, Pedro empezó a protestar, y Jesús le dijo:

—¡Quítate de mi vista, Satanás!, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres. (Lucas omite este rasgo de la protesta de Pedro y la severa reprensión de Jesús). Es probable que la mención de la resurrección al tercer día sea un elemento post-pascual, es decir, no una palabra de Jesús, sino una añadidura de los que repensaban y recordaban los dichos y las acciones de Jesús a la luz de su experiencia pascual (de su fe en la resurrección del Señor). [28-29]

Dentro de esta escena, Mateo introduce un elemento que no se encuentra ni en Marcos ni en Lucas. Son unas palabras de Jesús a Pedro, en respuesta a la afirmación de éste. "¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás! Porque eso no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Ahora te digo yo: tú eres Piedra, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia, y los poderes de la muerte no triunfarán sobre ella. Te daré las llaves del Reino de los cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos" (Mt 16, 77-79).

Estas palabras ¿pertenecen históricamente al episodio ocurrido en Cesárea de Filipo y fueron conservadas por Mateo, en tanto que Marcos y Lucas las omitían? ¿O son quizá un añadido de Mateo a la escena, fruto y expresión de una reflexión eclesiológica (sobre la misión de la Iglesia y de Simón Pedro en ella), propia de la comunidad que está detrás del Evangelio de Mateo?

Las dos hipótesis son posibles. La segunda me resulta más probable.

Si se admite este supuesto, y se tiene en cuenta que probablemente el hombre Jesús, en su conciencia humana, no se identificó a sí mismo con el Mesías, por lo menos hasta muy al fin de su vida en la tierra, podíamos intentar esta reconstrucción hipotética de la realidad histórica del episodio de Cesárea.

Jesús pregunta a sus discípulos:

—¿Quién dicen los hombres que soy yo? Ellos contestan:

—Unos que Juan Bautista, otros que Elías, otros que uno de los profetas.

Jesús pregunta todavía:

—Vosotros ¿quién decís que soy yo? Pedro le contesta:

—Tú eres el Mesías. Jesús responde:

—¿Que yo soy el Mesías? Pues mira, lo que va a pasar es que voy a sufrir mucho y ser reprobado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados. Van a matarme.

Pedro entonces se pone a reprenderle. Jesús lo rechaza: [29-30]

—¡Quítate de mi vista, Satanás! Tus pensamientos no son los de Dios. Son de los hombres.

Pero, de todos modos, las palabras que Mateo pone en labios de Jesús, dirigidas a Pedro, sean o no de él, son importantes para nuestra comprensión de la Iglesia. Están en el Nuevo Testamento. Forman parte del Evangelio. No podemos soslayarlas.

¿Cuál es su sentido?

La teología apologético-papalista tiende a darles un significado jurídico constituyente.

Esto me parece inconsistente e inadmisibile. Jesús es esencialmente un carismático y un profeta. No habla nunca en sentido jurisdiccional. Cuando emplea formas de lenguaje jurídicas, lo hace paradójicamente, en sentido figurado, para impresionar más profundamente sobre lo que quiere recalcar. Esto es lo que hace en el sermón de la montaña, para radicalizar la prescripción de no matar: "Habéis oído que se dijo a los antepasados: *No matarás*; y el que mate será reo ante el tribunal. Pero yo os digo: Todo aquel que se encolerice con su hermano, será reo ante el tribunal; el que le llame imbécil será reo ante la Corte Suprema (Sanedrín); y el que le llame renegado será reo de la hoguera" (Mt 5, 27-22).

De igual modo, en las palabras de Jesús a Pedro la forma jurídica envuelve un significado profético. Y sabemos que la profecía no nos da nunca la seguridad posesiva de una disposición jurídica, sino que nos deja en la ruta humilde de una esperanza abierta.

El texto es predominantemente eclesial, aunque significativo del papel de Pedro en y con la comunidad. Las palabras "lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos", que aquí se dirigen a

Pedro, dos capítulos después son dirigidas (exactamente las mismas) al conjunto de la comunidad. Todo el contexto es una instrucción sobre la vida comunitaria de los fieles. A propósito de la corrección fraterna, dice Jesús que si uno, obstinado en su fallo, no le hace caso ni siquiera a la comunidad (a la asamblea de los hermanos), sea considerado como un extraño. Y añade: "Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado [30-31] en el cielo. Os aseguro también que si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, lo que sea, lo obtendrán del Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18, 18-20).

Al poner a Simón el sobrenombre de Piedra (tú eres el Piedra), Jesús está indicando algo muy importante sobre su función. Pero no se puede decir que sea Pedro el fundamento de la Iglesia. Ni siquiera Pedro con Cristo. La idea de dos piedras angulares es extravagante. El fundamento es sólo Jesús, el Mesías.

Esto lo dice el mismo Pedro en su carta, como ya hemos visto.

La imagen de la piedra fundamental del edificio construido por Dios viene de Isaías:

"Pues así dice el Señor Yahvé:

Fijaos que pongo por cimiento en Sión

una piedra elegida, angular, preciosa y fundamental:

quien tenga fe en ella, no vacilará". (Is 28, 16)

La recoge el Evangelio de San Mateo, al final de la parábola de los viñadores que matan al hijo del dueño, para no entregar el producto. La piedra es el hijo, el heredero, el Mesías (Mt 21, 33-42).

También San Pablo les decía a los cristianos de Corinto: "nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo" (1 Cor 3, 11).

La carta a los Efesios, que figura en el Nuevo Testamento entre las cartas paulinas, habla de que los creyentes están "edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo" (Ef 2, 20).

Según esto, Pedro puede considerarse cimiento de la construcción eclesial, incluso con relevancia, aunque no con exclusividad, sino conjuntamente con los otros apóstoles y profetas en que actúa el Espíritu Santo. Pero fundamento y piedra angular es sólo Jesús, el Mesías. [31-32]

Yo no sé si, en un plano filológico e histórico-crítico, se podrá decir que en el texto de Mateo ("tú eres Piedra —en griego "petros"—, y sobre esta roca —en griego "petra"— edificaré mi Iglesia") se habla en la primera proposición de Pedro ("el Piedra") y en la segunda de Jesús (la roca). Pero, en todo caso, el sentido profundo va por ahí: Pedro es el Piedra, porque cree que Jesús es el Mesías, y sobre esta roca (*Jesús es el Mesías*) edificará Jesucristo la Iglesia.

Hay una relevancia incomparable de Pedro, pero nada que se parezca a la constitución jurídica de un vice Cristo.

La teología apologético-papalista da como evidente que las palabras que Mateo pone en boca de Jesús son históricamente palabras de Jesús y que se refieren a Pedro y a sus sucesores, instituyendo jurídicamente una jerarquía papal con poderes jurisdiccionales absolutos e incontrolables.

No está tan claro, ni muchísimo menos, que las palabras de Jesús se dirijan no sólo a Pedro, sino también a unos hipotéticos sucesores. Lo menos que se podría decir es que tal hipótesis estaba demasiado verde al tiempo en que Jesús dialoga con los discípulos en Cesárea de Filipo.

Pero, por encima de esta consideración, lo esencial es que las palabras de Jesús no tienen significación jurídica constituyente, sino carismática y profética.

Nunca he negado que el Papa tenga una jurisdicción sobre todos los fieles católicos. Y, además, siempre la he acatado. Pero la generalidad de los teólogos católicos, para exagerar, absolutizar y divinizar la jurisdicción papal, han sacado de quicio el texto de Mateo sobre Simón "el Piedra", y han pretendido extraer de él todo lo que querían los Papas y sus curias, que era seguramente demasiado.

Pero hay en el texto de Mateo otro inciso, que es importante y no podemos dejar de considerar. Jesús le dice a Pedro: "Te daré las llaves del Reino de los cielos".

Estas famosas llaves ¿significan el poder absoluto y quasi-divino de que una cierta teología ha pretendido revestir al Papa?

La metáfora de la llave se encuentra en Isaías, para indicar el cargo de mayordomo del palacio real de Jerusalén. [32-33]

Isaías profetiza contra Semná su destitución y anuncia el nombramiento de Eliaquín:

"Aquel día llamaré a mi siervo Eliaquín, hijo de Jelcías.

Lo revestiré con tu túnica, con tu fajín lo ceñiré,
pondré tu poder en su mano,
será padre para los de Jerusalén y para la casa de Judá.
Pondré la llave de la casa de David colgada encima de su hombro:
abrirá y nadie cerrará, cerrará y ninguno abrirá".
(Is 22, 20-22).

Para Eliaquín la llave significaba los poderes jurídico-administrativos de primer ministro o gran visir. La profecía va seguida de una glosa en prosa, que nos informa de que también Eliaquín acabó, a su vez, cayendo en desgracia.

Pero las llaves del Reino de los cielos son algo distinto, de carácter salvífico-carismático.

No hay que absolutizar esta futura entrega de llaves a Simón, el hijo de Jonás. El texto petrino de Mateo queda reducido a sus justas proporciones (tantas veces históricamente distorsionadas), si se atiende a un texto, paralelo por contraposición, del Apocalipsis. También este texto resume la metáfora de Isaías. Pero el que tiene la llave es Jesús Resucitado, el Mesías: "el Santo, el Veraz, el que tiene la llave de David: si él abre, nadie puede cerrar; si él cierra, nadie puede abrir" (Ap 3, 7).

Las llaves del Reino de los cielos sólo Jesucristo las tiene de una manera absoluta. La tenencia de Pedro es relativa.

Hasta tal punto es Jesús (el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Primero y el Último, el Hijo de Dios, el Santo, el Veraz) quien tiene las llaves del Reino de Dios, que la promesa de entregar esas llaves a Pedro sólo tiene sentido teológico por la vía de la paradoja, del misterio, de la esperanza menesterosa y hasta de un "humor" radical, que es una de las dimensiones de la fe. [33-34]

Jesús le da las llaves a Pedro, pero con las llaves se queda él. Son intransferibles. La promesa de la portería del Reino no tiene la seriedad de lo jurídico, sino la intrepidez lúdica de lo carismático.

Por lo demás, el Pedro que va a recibir esas llaves, no está por encima (y por lo tanto fuera) de la comunidad, en solitario, sino junto con la comunidad. Esto lo vio San Agustín, que en el sermón 295 dice que Pedro, al recibir las llaves, "representaba él solo a la totalidad de la Iglesia" Porque "estas llaves no las recibió un hombre solo, sino la unidad de la Iglesia".

A mí me parece que San Agustín da aquí en el clavo. Primacía de Pedro. Pero no dictadura jurisdiccional absoluta, incondicionada e incontrolable. (Para entendernos: como la que Don Francisco Franco Bahamonde postuló para sí). Yo estoy seguro de que esto Jesús no lo pensó jamás.

Es significativo que el Evangelio de San Mateo, el único que inserta la promesa a Pedro de las llaves, sea, también en exclusiva, el que rechaza explícitamente cualquier pretensión autoritaria, sea doctoral, patriarcal o directiva. Pone en boca de Jesús estas palabras, dirigidas a la gente y a los discípulos: "No os dejéis llamar "maestro mío", pues vuestro Maestro es uno solo y todos vosotros sois hermanos; ni llaméis a nadie en la tierra padre vuestro, porque vuestro Padre es uno solo, el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar 'directores', porque vuestro único Director es el Mesías. El mayor entre vosotros será vuestro servidor (Mt 23, 8-11).

El Concilio Vaticano I definió que el Romano Pontífice tiene jurisdicción ordinaria e inmediata en todas y cada una de las Iglesias y sobre todos y cada uno de los pastores y de los fieles. (Jurisdicción "ordinaria" significa normal, siempre actuable).

Al teólogo Carlos Rahner le preguntaban hace unos diez años, en una entrevista publicada por una revista alemana:

—¿Qué cree Vd. que hubiese pensado Jesús si le hubieran leído la definición del Concilio Vaticano I sobre el primado de jurisdicción del Papa? [34-35]

El teólogo contestaba (cito de memoria) en estos términos :

—Yo creo que Jesús, durante su vida terrena, en su conciencia humana empírico-fenoménica, no hubiera entendido nada.

La respuesta es muy fina y exacta (era la respuesta de un gran teólogo). Creo que es verdadera.

A mi juicio, el hecho de que Jesús no hubiese entendido una palabra de lo que el Concilio dice, relativiza mucho la definición conciliar.

Yo no digo que sea falsa. Es más, la admito sinceramente. Pero a beneficio de inventario. Creo que en esa fórmula hay un contenido de verdad, expresado de un modo imperfecto, tiznado de intereses e ideología. Por eso, lo que dice la fórmula puede entenderse bien o mal.

El Concilio Vaticano I expresa en términos jurídicos algo que, en la mente e intención de Jesús, no era jurídico.

Es una traducción a un lenguaje inadecuado. Algo así como verter una poesía en símbolos de lógica matemática.

Pero, a través de una mala versión, se puede rastrear al núcleo de verdad originaria.

El sentido y los límites de la autoridad apostólica en la Iglesia se expresan lúcidamente en el discurso de Pablo a los responsables de la comunidad cristiana de Éfeso (Hch 20, 31-35): "Durante tres años, de día y de noche, no he cesado de aconsejar con lágrimas en los ojos a cada uno en particular. Ahora os dejo en manos de Dios y del mensaje de su gracia, que tiene poder para construir y dar la herencia a todos los consagrados. No he deseado dinero, oro ni ropa de nadie; sabéis por experiencia que estas manos han ganado lo necesario para mí y para mis compañeros. Os he enseñado de todos los modos posibles que tenemos que trabajar así para socorrer a los necesitados, acordándonos de las palabras del Señor Jesús: —Hay más felicidad en dar que en recibir".

En el terreno de la praxis, mi posición es admitir la autoridad pastoral del Papa de Roma sobre cada uno de los obispos y de los fieles católicos. Reconozco que debemos obediencia al Papa en los asuntos de disciplina eclesiástica. [35-36] Pero no una obediencia ciegamente incondicionada. No tenemos que obedecerle a él antes que a Dios. No tenemos que fiarnos de él más que del Evangelio. No podemos creernos que él es la "buena noticia" de Jesús. No podemos sacrificarle nuestra propia conciencia.

Y todavía me atrevería a añadir algo, muy humildemente y a título personal: si manda demasiado, podemos permitirnos la cristiana licencia de no obedecerlo todo. Porque la letra ahoga al espíritu. Y los cristianos hemos sido llamados a la libertad. "El hombre es señor del sábado". Esta es probablemente una palabra del mismísimo Jesús (Mt 12, 8; Mc 3, 28; Lc 6, 5). [36]

Capítulo III: FE, LENGUAJE Y SANTO OFICIO

Yo creo *en* Jesús y creo *que* Dios resucitó a Jesús. En esa doble confesión se expresa el núcleo de mi fe cristiana.

Estas dos afirmaciones están llenas de sentido para mí. Responden a algo que yo vivo y en lo que vivo.

Pero no me es fácil entender nitidamente, y mucho menos explicar con claridad lo que pasa conmigo en esto de "tener fe".

Tampoco me atrevo a universalizar mi manera de creer. Me parece que, entre los creyentes, cada uno cree como puede y ninguno sabe bien cómo cree.

Diré lo que pueda, a partir de mi experiencia. Hay como una doble dimensión en el término (en el asunto) de mi fe. Creo en una persona y creo que algo acaeció. Las dos vertientes son muy importantes en la fe.

Creo *en* Jesús (o también *en* Dios-Padre-de-Jesús), quiere decir que me fío absolutamente de él, que estoy seguro de Jesús, una persona que no soy yo, un "tú". Estoy cierto de que él no me falla. Seguro de que él tiene razón. Pero no una razón teórica de intelectual, de filósofo, de profesor. Tiene razón en lo que atañe a la esperanza, al amor, a la felicidad, a mí y al prójimo, a la libertad, a la independencia, a la sinceridad, a la ternura, a la lucha, a la apuesta por la liberación de los oprimidos, a la vida y a la muerte. Nunca le entiendo del todo. A veces quizá me equivoque casi por completo al tratar de interpretarle. Pero él está siempre allí. Me solicita, me arma un lío y me conforta. Estoy seguro de que me perdona siempre y siempre tiene que [37-38] perdonarme. Pero nunca me deja tranquilo. Azuza siempre. Me urge. Con él me es imposible pensar que yo soy bueno. Pero tampoco me viene de él ningún complejo de culpa. Me da ganas de hacer el bien, que luego hago muy mal. Pero en él encuentro paz. Una quietud en movimiento. Algo así como las olas de la mar.

Tengo la sensación de haber dicho demasiadas palabras. Y al final he dicho demasiado poco. O nada. Todo está por decir.

(Lo de creer "en" Jesús, como distinto de lo que sería creer "a" Jesús —dar crédito a lo que afirma—, lo expresa San Agustín en su comentario al Evangelio de San Juan (*Tratado 29, núm. 6*). Se puede creer *a* Pedro o *a* Pablo. Pero no se puede creer "en" ellos. "¿Qué es, pues, creer en él (en Jesús)? Es querer al creer, amar al creer, ir a él al creer e incorporarse a sus miembros". También aquí las palabras apuntan a algo difícilmente expresable).

Empezamos ya a palpar el problema de "fe y lenguaje", que es el asunto de este capítulo. Un problema que, si no me equivoco, deja un tanto en ridículo al Santo Oficio. (Que, entre paréntesis, ya no se llama Santo Oficio, sino Congregación de la Fe, pero sigue siendo Santo Oficio). Ya veremos.

Pero antes, a pesar del fracaso de la palabra explicativa, voy a añadir algún pequeño análisis de la vivencia de mi fe.

Todavía tengo que decir algo a propósito del "creo en Jesús".

El Jesús de mi fe es un hombre de carne y hueso, Jesús de Nazaret. Pero si me coloco en el plano de mi experiencia sensible y de la reflexión encardinada en ella, en ese plano, no encuentro al Jesús en quien creo. Porque, visto desde esa perspectiva, Jesús está muerto desde hace casi dos mil años. Mientras que el creer "en", se dirige a un "tú" real (vivo) actual y futuro, y no meramente pasado (recordado).

Ciertamente, en mi entorno social sensible y práctico, no encuentro a Jesús en persona. Y, sin embargo, mi creer "en" él, es encontrarlo. No es saber (o creer saber) especulativamente [38-39] que él existe (en el cielo, por ejemplo), sino tocarlo, estar en contacto con él. ¿Cómo? No lo sé. Pero lo vivo.

Por eso, el "tú" que es Jesús para mí, en mi vivencia de fe, más bien está dentro de mí que fuera. Pero, sin embargo, es de veras "Alguien" que no soy yo. "Uno" que me ha agarrado, que se ha apoderado de mí. Y ése no es una especie de sujeto metafísico, como el que Kant presuponía para dar cuenta de la universalidad y objetividad del conocimiento humano. No. El que me ha "agarrado" sin manos, y con el que me encuentro, sin saber cómo, es algo mucho más sencillo y popular. No tiene un "ser" filosófico. Es aquel Jesús de Nazaret, hijo de María.

Ya sé que esta convicción de realismo de la fe, tal como yo la vivo, no puede ser compartida por quien no tenga una fe semejante. El no-creyente, al analizar mi fe, donde yo vivo una convicción

existencial radicalísima, tomará nota de una "pretensión" de realismo, que podrá descalificar (con acritud o sin ella) o abstenerse de calificar. En este último caso, dejará una interrogación abierta, que, como pregunta, podrá resultarle concerniente o absolutamente ajena a su experiencia vital.

Siento el más profundo respeto por los que no creen. Y no entiendo bien cómo puedo yo tener de veras, me parece que serenamente y sin histerismo, una fe como la descrita. Pero la tengo. A un amigo incrédulo podré decirle: — ¡Qué le vamos a hacer! A mí mismo me digo: — ¡Qué tesoro!

Desde dentro de la fe, el encuentro con Jesús es realidad, aunque no tangible, y no mera "pretensión de realidad". Desde fuera no se puede ver del mismo modo.

Por eso fue una intenciona más bien estúpida la de cierta apologética del siglo pasado, que pretendía demostrar que el creyente tiene razón.

La fe no se demuestra. Es demasiado misteriosa. Tampoco se puede demostrar que la poesía es bella. La fe se vive.

Sobre esta gratuidad de la fe se podrían añadir muchas cosas. San Agustín decía con razón que se le podrá obligar a uno a decir que cree, pero no se le puede obligar a creer. "Nadie puede creer si no quiere". Pero tampoco se cree porque uno quiere. Hay quien quisiera creer y no llega a eso. [39-40] En el creer hay un misterio, que el creyente considera una "gracia", un don que le viene, que se le da. Pero, a la vez, la fe entraña una opción radicalísima, un acto de libertad creadora, un ir yo, queriendo, con todo mi ser.

Ningún creyente podría entender esto bien, objetivarlo para poder analizarlo. La fe es vida vivida, que no puedo coger con la mano, para diseccionarla. Fluye en lo más íntimo de mí, y se me escapa. Juega conmigo y yo juego con ella, como la Sabiduría con Dios según el libro de los Proverbios (8, 30).

Ahora estoy hablando de la fe en relación con el problema del lenguaje en que se expresa o puede expresarse.

Pero, de la fe misma, nos queda aún la otra vertiente señalada al principio.

Porque no sólo creo "en" Jesús. También creo (conjunta e inseparablemente) "que" Dios resucitó a Jesús.

Es decir, que la fe cristiana, según mi leal sentir y entender, es convicción de que un acaecimiento real ha acontecido fuera de mí y más allá de mi subjetividad consciente. En este sentido, el talante de la fe no es "idealista", sino más bien "materialista" o realista. Pero de un modo muy especial.

Porque el hecho de referencia, la "resurrección" de Jesús, está fuera del devenir fenoménico de la naturaleza y de la historia. Quiero decir esto: la "resurrección" de Jesús, en la que los cristianos (por lo menos los cristianos como yo) creemos, no es un eslabón de la cadena dinámica de determinantes o condicionantes y de efectos o condicionados. No es una realidad científica o empíricamente constatable en el plano de lo sensiblemente controlable. En este sentido, no es algo real en el plano de lo que podemos llamar natural, social e histórico.

Es acaecimiento real en un misterio, al que accede la fe.

Desde este punto de vista, me parece que es una falta de fe hablar de la "resurrección" como si se tratase de un hecho que estuviera en la biografía y en la historia de Jesús lo mismo que el nacer, el crecer, el andar entre los hombres galileos o el morir. Dios lo resucitó. Aquí damos un salto. [40-41] Entramos en otro terreno. Estamos en un plano que no es tocado por la geología, por la química, por la biología ni por la historia. Es algo que se nos abre en la fe a los que creemos. Y no hay más que decir. Si acaso, afirmar una vez más nuestro radical respeto a los que no son creyentes. Nuestra renuncia (que tan difícil parece resultar para algunos católicos) a pretender que ellos vean el mundo como se ve desde la fe. Nuestra disponibilidad para tratar los problemas naturales (científicos), históricos o sociales sin meter en el puchero nuestra fe, que se mueve en una órbita distinta.

La dificultad misma de explicar con palabras, a mí mismo y a los demás, qué es lo que me pasa cuando creo, y cómo accedo al término de mi fe, y qué existencia tiene aquél "en" quien creo (aquel acontecimiento "que" creo), nos introduce de lleno, sin necesidad de más preámbulos, en el gran problema del lenguaje religioso (más concretamente, del lenguaje cristiano de la fe).

Esto lo experimentó muy bien San Agustín, quien, en el séptimo libro *sobre la Trinidad* (capítulo 4, número 7), dice que el lenguaje teológico se emplea "para hablar de realidades inefables, de modo que pudiésemos decir de algún modo, lo que en modo alguno podemos expresar". Pero lo único que se puede pretender es "que se entienda al menos enigmáticamente lo que se dice". Pues, a fin de cuentas, le falta a la mente una palabra adecuada para abarcar el misterio, porque la "supereminencia de la divinidad supera las posibilidades del lenguaje usual. Pues (de) Dios se piensa con más verdad que se habla, y él existe más verdaderamente de lo que se piensa".

En la realidad de la experiencia de la fe se puede distinguir un triple nivel: el de la vivencia última, el de las "creencias" y el de la expresión intelectualmente (conceptualmente) elaborada de esas creencias vividas. El creer "en" Jesús está en lo más íntimo de la vivencia de fe. El creer "que" Dios resucitó a Jesús es lo más genuino de la "creencia" de la fe cristiana. Pero los dos niveles son inseparables y se intercomunican. Creer "en" Jesús es creer "que" él es el Mesías salvador y el Señor. Creer vitalmente [41-42] "que" Dios resucitó a Jesús (y lo constituyó Mesías y Señor, Jefe de la vida y Salvador) es estar creyendo "en" Jesús.

Tampoco puede separarse el nivel de las creencias de fe (o mejor, el nivel complejo y dinámico de la experiencia-creencia) del nivel más elaborado de la expresión teológica.

Las "creencia" de fe son ya una especie de "expresión inteligible" en *estado naciente* del contenido de la vivencia de fe. Pero con una plasticidad, una imprecisión y una fuerza vital (también una resistencia a desaparecer), que las distinguen netamente de las elaboraciones de la teología. Las elaboraciones teológicas, por su parte, buscan una precisión conceptual y, en parte al menos, una cierta fundamentación crítica (histórico-documental), que tiende a alejarlas del clima característico del nivel "creencias", disminuyendo, a la vez, la vivacidad actual de la "experiencia".

Pienso que la fe cristiana se da en el plano de la experiencia. No tanto en el de la elaboración teológica. Esto nos obliga a redimensionar la buena teología moderna (de un Carlos Rahner o un Eduardo Schillebeeckx, por ejemplo), pero no menos la teología, frecuentemente muy mediocre, del actual Ex Santo Oficio de Roma.

La fe cristiana se termina en la persona de Jesús (creer "en" Jesús). Otras "creencias" que se expresan en el Nuevo Testamento son ya algo menos radical, y también menos rico, que la pura adhesión de fe (con todas sus consecuencias) a la persona de Jesús de Nazaret, el resucitado, que nos sobrepasa. Me refiero a lo que en el Nuevo Testamento hay de "elaboración teológica", por ejemplo, la mayor parte de la aportación de Pablo y los escritos paulinos y joánicos (Apocalipsis, cuarto Evangelio y cartas puestas bajo el nombre de Juan). Esto es ya menos sustancial, menos denso y podríamos decir menos "sólido", desde el punto de vista de la fe, que las "creencias" originarias.

Pero toda la construcción teológica posterior, incluso la cristología de los Concilios de Nicea (año 325), de Constantinopla (año 381) y de Calcedonia (año 451), es aún más relativa. A pesar de que esa cristología se nos ofrezca en algunos puntos como dogma. Y sin meternos aquí a negar legitimidad a la pretensión dogmática de esas expresiones conceptualizadas de la fe. [42-43]

El asunto es más complejo. Según San Agustín, las fórmulas de Nicea y Constantinopla son "palabras paridas por la necesidad de hablar, cuando era precisa una amplia discusión"; cuando "la inopia humana hacía esfuerzos por expresar en lenguaje asequible al hombre, lo que en el arcano de la mente mantiene acerca del Señor Dios creador suyo, bien por afectuosa fe, bien por alguna forma de inteligencia" (libro 7 *sobre la Trinidad*, cap. 4, número 9).

Este es el momento de hacer referencia a una de las teorías más sustanciales y profundas de la vieja teología-filo-sofía escolástica. La teoría de la "analogía" del ser y del conocimiento.

Es una doctrina que, bien entendida, resulta siempre actual, y nos da una clave fundamental para comprender un poco la posibilidad y el sentido del lenguaje religioso cristiano, cuando expresa la fe.

Esta teoría o doctrina de la "analogía" fue una elaboración genial de la gran escolástica, disecada luego en análisis puramente conceptuales y abstractos. Hay que retrotraerla a un nivel vivo de análisis fenomenológico. Entonces nos puede servir.

La escuela neo-positivista del círculo de Viena afirmó, con mayor o menor radicalidad, que sólo se pueden considerar como inteligibles o "reales" los conceptos rigurosamente unívocos (de sentido preciso, mostrenco, comprobable con métodos científico-experimentales), referentes a realidades cuantificables, absolutamente delimitadas y delimitables por el concepto mismo.

Desde este punto de vista, todo lo "metafísico", y aún más lo "teológico", aparece inexorablemente como fantasmagórico ("irreal").

La metafísica escolástica de la "analogía", repensada en profundidad, es naturalmente muy distinta del neo-positivismo vienes. Pero quizá se diferencia de él de un modo más inteligente que las formas decadentes de la Escuela, cuando parecen pretender apoderarse de los contenidos antropológicos, metafísicos o religiosos (del "misterio de la fe") en conceptos claros, y hasta "precisos", sobre los que se podría discurrir casi como sobre entidades matemáticas, [43-44] respondiendo a las cuestiones con un "sí" o un "no" sin vacilaciones.

Hacia ahí parece dirigirse muchas veces el ex Santo Oficio. Y eso, encima, de una manera judicial. Aquí hay una aberración, que ignora el sentido profundo de la "analogía" del ser y del conocer, que no capta ni por el forro cuál es la capacidad significativa de las "ideas análogas", constitutivas o posibilitadoras de un "conocimiento analógico".

La gran escolástica era consciente de que nuestra conceptualización primaria responde a fenómenos inmediatos de una "realidad" más o menos "cuantificable" o rigurosamente "delimitable". Pero pensaba también que ciertos conceptos (los llamados "análogos") tienen una especie de "entraña abierta", por la que no quedan agotados con su aplicación a aquellas realidades fenoménicas inmediatas, a las que primariamente corresponden. Esto vale en primer término del concepto de "ser", entrañado en constataciones elementales, como "ahí hay una cosa" o "esto es una cosa".

De ahí que los poetas nos descubran, a veces, un trasfondo latente en cosas a primera vista banales. San Juan de la Cruz sentía en las bellezas de la naturaleza "un no sé qué que quedan balbuciendo". Y el trágico Kierkegaard anota en su Diario (12 de mayo de 1839): "Toda la existencia me angustia, desde el último mosquito hasta el misterio de la encarnación: todo se me presenta inexplicable, y yo mismo sobre todo".

Tiene razón el atormentado teólogo danés, al decir que lo más misterioso somos nosotros mismos. Hay, en efecto, conceptos, que apuntan desde el principio a experiencias antropológicas radicalmente *incuantificables* y esencialmente *abiertas*, es decir, que no pueden ser encorsetadas en una "delimitación" rigurosa de contornos. ¿Qué es el amor? ¿Qué la belleza? ¿Qué la amistad? ¿Qué la simpatía? ¿Qué el odio? ¿Qué la poesía?

Cuando se habla de dimensiones cuantitativas, los conceptos son rigurosamente unívocos y todos entienden lo mismo: por ejemplo, un kilogramo de peso o un metro de altura. Pero cuando se dice "amor", por ejemplo, lo que entienden diversas personas puede ser muy diverso. Sin embargo, [44-45] no hay que desesperar de una posibilidad de intercomunicación de significados. No es imposible ni carece absolutamente de sentido hablar unos con otros de la realidad y de los problemas del amor. Pero necesariamente hay una falta de precisión congelada, conquistada de una vez para siempre. Porque con el término (la idea) "amor" se cubre un campo de realidad complejo, polifacético, dinámico, inevitablemente vario.

Son conceptos "índice" mucho más que conceptos "recipiente". Apuntan a una realidad que "se escapa" al concepto, y no a una realidad que "queda presa" en el concepto.

Cuando digo "longitud de tres metros" comprendo ("encierto") la realidad en mi concepto. Pero cuando intento comprender el amor, persigo una realidad que de algún modo alcanzo y de múltiples modos se me escapa.

Estos conceptos (ideas) que apuntan a lo inconmensurable, dentro de la misma realidad humana, son los que dan pie a formas de conocimiento "analógico".

La "analogía" se da sobre todo cuando conceptos de este tipo se aplican, al menos interrogativamente, a (hipotéticos) niveles de realidad que trascienden lo fenoménico humano, social y cósmico.

Cuando decimos "Dios existe" o "Dios es amor", el concepto de *existir* y el concepto de *amor* sufren una especie de distorsión, si no queremos perder el contacto con el misterio trascendente y quedarnos encerrados en lo fenoménico nuestro.

La sustancia de la teoría escolástica de la "analogía" se podría sintetizar así. Al aplicar "analógicamente" a lo Divino nuestros conceptos "analogables", tenemos que introducir en ellos una negación: Dios existe, pero NO como existimos nosotros; Dios ama, pero NO como amamos nosotros. Entonces ¿cómo existe? ¿Cómo ama? A esta pregunta no podemos responder precisamente, claramente, simplemente.

Los conceptos análogos, cuando los aplicamos "analógicamente" y no "unívocamente" (categorialmente), nunca son conceptos simples. Son conceptos esencial e irreductiblemente "dialécticos": Dios existe, pero no como existen las cosas y los hombres, pero existe y no sé bien cómo. [45-46]

Analicemos esta experiencia de pensar. Cuando digo "Dios existe" o "Dios ama", mi tendencia es a aplicar *categorialmente* los conceptos de existencia y de amor. Pero inmediatamente introduzco una negación, para no quedar preso en la inmanencia mundana y humana, perdiendo la apertura a la trascendencia. Mi negación no aniquila mi contenido conceptual de "existir" o "amar". Pero tampoco me queda un residuo separable de la negación introducida, que fuera un concepto simple del "existir" o "amar" divino. Lo que tengo siempre es un concepto dialéctico y dinámico, que, por decirlo así, "va y viene". Dios ES, pero no es "algo"; no es "ente", pero no es "nada"; es "todo", pero no lo es "todo" (no es las "cosas"), etc.

Lo que nos interesa ahora subrayar de esta profunda doctrina escolástica de la "analogía" del ser, y del pensar "analógico", es el carácter problemático, incapaz de ser "fijado", de cuanto afirmemos sobre el "misterio trascendente".

Da la impresión de que este carácter huidizo, pero por eso mismo vivo (dialéctico, en movimiento interno) de los conceptos (ideas) análogos, cuando se aplican extra-categorialmente, fue perdido de vista, en gran parte, en las construcciones especulativas de la Teología escolástica e incluso en las formulaciones dogmáticas.

El Santo Oficio con sus interrogatorios fiscales y sus pretensiones de imponer al cuerpo viviente y trémulo de la fe (de cada cual) los trajes hechos de la *boutique* eclesiástica, representa la mayor falta de respeto al carácter inexorablemente dialéctico de un auténtico lenguaje teológico.

Con esto hace a la fe un daño inconmensurable. Porque lo importante no es conseguir que la gente *diga* que "cree" en lo que le dicen que "tiene que creer", sino en que la gente que *cree* (que tiene una fe, una experiencia religiosa plasmada en algunas creencias vivas), exprese su fe en formas seguramente imperfectas, pero que sean realmente manifestación consciente de su "creencia" personal, de su "experiencia religiosa", de una fe personalmente *vivida* en mayor o menor medida. [46-47]

Esto implica la necesidad de tomarse en serio que, en el contenido de la fe cristiana, hay una jerarquía de verdades. No todas tienen la misma importancia. No todas son tan centrales, que sin su interiorización vital la fe no pueda mantenerse en pie.

El teólogo Carlos Rahner, en una entrevista publicada en 1977 en la revista *Herder Korrespondenz*, decía con razón que "en conjunto, la palabra justa, profunda, bella, importante sobre la jerarquía de las verdades se ha quedado poco más o menos en una palabra". El Santo Oficio en particular (esto lo digo yo, no Rahner), funciona como antes del Concilio. El cambio de nombre no ha hecho nada. Por eso su acción no es ni justa, ni profunda, ni bella.

No es constructivo ese pretender meter con calzador a los creyentes la totalidad de las fórmulas dogmáticas del magisterio eclesiástico (a las que San Agustín consideraba "paridas"). Si algunos o muchos son capaces de apropiárselas sin esfuerzo y de vivirlas con fecundidad evangélica, harán muy bien en seguir su camino, y tienen todo su derecho a ser respetados y apreciados. Pero lo importante es tratar de que todos los cristianos sinceros puedan interiorizar en una experiencia de fe las verdades más fundamentales.

Creo que tiene mucha razón el mismo Rahner, cuando afirma que la fe en Dios y el abandono confiado en Cristo, crucificado y resucitado, unidos a la conciencia de vivir en comunión con otros en la realidad que llamamos Iglesia, son las razones esenciales para ser considerado hoy católico romano. Y esto teniendo en cuenta que cuanto más profunda es la realización existencial (es decir, vitalmente sincera e íntimamente personal) de lo fundamental de la fe, tanto más podemos abrirnos confiadamente, en los problemas más difíciles, a la historia evolutiva, individual y social, del espíritu y de la teología. Hoy la pertenencia a la Iglesia es entendida por muchos hombres, a pesar de todo, creyentes o buscadores de Dios, de un modo distinto del pasado. Para ellos la salvación, que antes pasaba necesariamente a través de la institución y sus sacramentos, puede obtenerse también en el mundo secularizado en una relación con Dios, de la que es mediación el amor al prójimo. [47-48]

Pienso que todo esto tiene que ser tenido en cuenta muy efectivamente, si no queremos, en muchísimos casos, estar ahogando el hálito de la fe. Todo lo contrario nos recomienda San Pablo, si la primera carta a los Tesalonicenses procede realmente de él: "Por favor, no apaguen el espíritu" (2 Tes 4, 19).

Voy a terminar este capítulo con una enorme paradoja.

El escritor inglés Gilbert K. Chesterton, muy estimado en el mundo católico del primer tercio de este siglo, dijo alguna vez (cito de memoria) que la ortodoxia es un equilibrio difícil e inestable entre dos errores opuestos. (Esta observación aguda está muy de acuerdo con lo que la gran escolástica decía del conocimiento "analógico"),

Pues entonces ¿qué pasa con el dichoso Santo Oficio? Algo muy gordo: que no representa la búsqueda arriesgada y dinámica de una verdad que se nos escapa (es decir, la ortodoxia), sino una congelación estática de fórmulas enlatadas (es decir, el error).

A aquella "Sagrada Congregación" le pasa lo que al volatinero que se parase sobre el alambre. Inexorablemente se caería sobre la red.

De modo que, a la postre, lo definitivamente herético va a ser la Inquisición.

Esto es humor británico. [48]

Capítulo IV: ¿INFALIBLE? "PA TI LA PERRA GORDA"

En el otoño de 1971 leí el libro de Hans Küng sobre la infalibilidad ("¿Infalible? Una pregunta"), publicado el verano del año anterior.

Comencé mi lectura con una predisposición favorable, pero el libro no me convenció.

Para rechazar la infalibilidad, Hans Küng empezaba por exagerarla sobremanera, afirmando que, según la doctrina de la infalibilidad, habría que considerar infalible la encíclica de Pablo VI *Humanae vitae*, en que se condena el uso de anticonceptivos para el control de la natalidad.

Pero ningún teólogo católico con dos dedos de frente aceptaría esa pretendida infalibilidad de la condena papal.

De modo que Küng le afeita los cuernos al toro que trata de estoquear. Algo así hacían los teólogos escolásticos de la Contrareforma con los "adversarios" a quienes se disponían a embestir.

En cambio Küng parte de admitir, sin cuestionarlo, que la Iglesia tiene una cierta infalibilidad. Y como, a partir de consideraciones de filosofía del lenguaje y de datos históricos, le parece claro que las proposiciones (afirmativas o negativas) en que se pretende expresar el contenido de la fe siempre pueden ser erróneas, propone sustituir el concepto de "infalibilidad" por el de "indefectibilidad", y afirma que la Iglesia es "indefectible" en su fidelidad dinámica a la verdad que hay en Jesucristo, por encima de todos los errores posibles de cada una de las proposiciones en que su fe pueda irse expresando a través de los tiempos.

Pero a mí me parece mucho más difícil, a la luz de la experiencia histórica, tragarse eso de la "fidelidad indefectible" [49-50] que lo de la posibilidad de que existan algunas proposiciones infalibles, con tal de que se admita que esa infalibilidad nunca es monolítica. Tales proposiciones siempre podrán ser ambiguas, imperfectas, confusas y todo lo que se quiera, pero, en todo caso, sería posible entenderlas en un sentido que no fuera pura y simplemente erróneo.

En realidad, cuanto más inteligentes e informados son los teólogos católicos, tanto más tienen una concepción crítica, minimista, nada monolítica y muy matizada de la infalibilidad.

Así que yo, por una parte, sería menos radical que Hans Küng en responder con un "no" a la pregunta: —¿Infalible?

Pero, por otra parte, soy más radical en no dar por supuesto, sin examen, que haya que partir de que la Iglesia es infalible, a reserva de interpretar luego esa "propiedad" en un plano lógico ("infalibilidad") o en un plano vital ("in-defectibilidad").

Partiendo de la fe en Jesús y de nuestra pertenencia a la Iglesia Católica, es decir, en un plano teológico, todavía tenemos que preguntarnos: ¿cómo sabemos que la Iglesia es infalible? ¿Cómo nos atrevemos a afirmar una cosa tan gorda y tan peligrosa? Porque, al autoafirmarse la Iglesia infalible, incurre un tremendo riesgo de caer en soberbia, con consecuencias muy graves, de que se encuentran huellas a lo largo de la historia del cristianismo.

¿Qué fundamento teológico hay para pretender que la Iglesia sea infalible?

Porque ni nos consta que Jesús dijese nunca en su vida semejante cosa, ni sabemos de ninguna manifestación del Padre, comparable a la que tuvo lugar al ser bautizado Jesús por Juan, en que Yahvé-Dios haya afirmado la infalibilidad de la Iglesia.

Entonces ¿de qué manga se saca la Iglesia Católica (que luego son los obispos y, al final, el Papa), eso de su infalibilidad?

La Iglesia es infalible porque ella dice que es infalible. Y, como es infalible, si ella dice que es infalible, es infalible. A esto viene a reducirse, en último término, toda una teología católica de la infalibilidad. [50-51]

Ese trabalenguas nos trae a la memoria la retórica caballeresca que secaba el seso del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha: "La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, con tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura".

El teólogo Carlos Rahner, en un trabajo sobre "el concepto de infalibilidad en la teología católica", incluido en una obra colectiva ("Acercas del problema de la infalibilidad", publicada en alemán por Herder el año 1971), trata de romper este círculo. Pero no es convincente.

Según Rahner el dogma de la infalibilidad (concretamente del Papa) fundamenta la infalibilidad de todos los dogmas infalibles con la excepción de él mismo. Pero entonces su propia infalibilidad, que

puede hacer infaliblemente seguras las *otras* afirmaciones dogmáticas ¿en qué se funda? Está sostenida —responde Rahner— por el conjunto o sistema de la verdad cristiano-católica.

Yo me froto los ojos al leer estas cosas, porque en verdad Carlos Rahner es un gran teólogo.

Al parecer esto de la infalibilidad católico-romana es una puesta tan paradójica, que sólo puede ser asumida en base a un ilimitado sentido del humor.

Bueno, al fin y al cabo, el humor es congenial a la teología. Yo al menos lo pienso así.

Pero ahora, dejando aparte por un momento las disquisiciones y definiciones católico-vaticanas (volveremos a ello), vamos a pensar, en plano de fe vivida y sobre la base del Nuevo Testamento, qué es lo que podemos creer y sentir sobre esto de la infalibilidad y/o indefectibilidad de la Iglesia.

Cuando yo estudiaba teología académica, allá por el año 1941, se nos decía que la infalibilidad de la Iglesia estaba afirmada en un texto de la llamada primera carta de San Pablo a Timoteo.

Pero esto es más que problemático. El autor de la carta (que no es realmente Pablo, sino un escritor de la segunda o tercera generación cristiana) dice escribirle a Timoteo "para que sepas cómo hay que portarse en la casa de Dios, [51-52] que es la iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad" (1 Tim 3, 15).

La expresión es metafórica y, por tanto, su sentido es impreciso. Tampoco es seguro que "columna y fundamento de la verdad" se refiera a la iglesia y no a Timoteo. El sentido puede ser: — para que sepas cómo hay que portarse en la iglesia de Dios, (como) columna y fundamento de la verdad. También podría ser este otro: —para que sepas cómo hay que portarse en la iglesia de Dios, (que es) columna y fundamento de la verdad. Resulta más convincente la primera de estas lecturas. Se afirmaría que los responsables y ministros deben sostener la verdad de la fe y servirla, pero no se dice que sean infalibles.

Hace cuarenta años, en las clases de teología, se nos daba más una mitología eclesiástica, que una genuina teología de la Iglesia.

Lo que más puede acercarnos, en un plano de fe vivida y de inspiración evangélica, a la esperanza de una cierta infalibilidad/indefectibilidad de la Iglesia es la conciencia, tan profunda y tan fecunda en la comunidad apostólica y neo-testamentaria, de que Jesús (el resucitado) está con la comunidad (Evangelio de Mateo) y de que el Espíritu Santo la asiste e inspira (Hechos de los apóstoles, Evangelio y primera carta de Juan).

Mateo hace decir a Jesús, en la última aparición que narra, estas palabras, con las que termina este Evangelio:

"Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28, 20). Antes, había puesto en su boca esta expresión: "donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18, 20).

Juan, en el gran discurso de la cena, atribuye a Jesús estas afirmaciones: "yo pediré al Padre y os dará otro abogado, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad" (Jn 14, 16-17); "el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho" (Jn 14, 26). Y, en la primera carta de Juan, se les dice a los fieles: "vosotros estáis ungidos por el Santo" (1 Jn 2, 20), "la unción que de él habéis recibido permanece en vosotros y no necesitáis que nadie os enseñe" (1 Jn 2, 27). [52-53]

Estas perspectivas son magníficas. Pero tienen sentido profético, no jurídicamente constitutivo. Y la profecía funda una esperanza indestructible, pero cuyos niveles de cumplimiento quedan siempre envueltos en el misterio. Hay que conjugar las promesas de Mateo y de Juan con la enigmática advertencia de Lucas (18, 8): "Pero cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?"

En conclusión, la fe cristiana apostólica nos lleva a confiar en que Dios no abandona a la Iglesia y nos impulsa a vivir nuestra propia fe en comunión eclesial, sin enquistarnos en una subjetividad arriscada e intemperante. Pero la última garantía no está ni en nosotros, ni en los "pastores" ni en la comunidad. Está en el Espíritu y en la misteriosa presencia de Jesús.

Sobre la base de esta actitud de fe, en vez de rechazar de plano la definición que de la infalibilidad del Papa promulgó el Concilio Vaticano I (por cierto, es curioso, un 18 de Julio, el de 1870), prefiero analizarla con cuidado, para ver en qué términos queda expresada. Quizá este sereno examen resulte más liberador para los católicos, que una recusación tajante. Para un católico, declarar errónea la definición de un Concilio sería ciertamente duro, no sin efectos gravosos en la vida de la Iglesia.

Preferiría poder aceptar lo que el Concilio Vaticano I dijo. Y ser capaz de hacerlo con humor, precisamente porque una "infalibilidad" vaticanesca y jurídicamente delimitada está a años luz de distancia de lo que constituye el núcleo vivo de mi fe.

Vamos, pues, a ver qué pasó en el sobajado Concilio decimonónico y en aquel fatídico 18 de Julio de 1870.

Con respecto a la cuestión de la infalibilidad, en el Vaticano I había tres partidos. El de los infalibilistas extremos, que querían una definición de este tenor: el Papa es infalible; basta. Uno de estos tipos, el periodista W. G. Ward, decía que su ideal hubiera sido encontrarse todos los días, junto con el desayuno, una definición dogmática. Con perspectiva histórica y desapasionada, se puede decir que eran unos animales. En su línea estaba el Papa Pío IX, de [53-54] quien un diplomático de aquel tiempo decía: —Tiene menos cerebro que un saltamontes, pero un corazón de ángel.

El grupo opuesto era el de los que no querían que se definiese la infalibilidad. Les parecía, por lo menos, inoportuno. Eran los intelectuales. Digamos los racionales.

Luego había un grupo intermedio de animales-racionales.

El Papa Pío IX presionó al Concilio mucho más de la cuenta, para que llegara a definir la infalibilidad. Algún historiador de nuestro tiempo piensa que las presiones fueron tales, que hacen formalmente cuestionable la definición conciliar. Uno de los miembros de aquella asamblea, M. Icard, superior de San Sulpicio, aunque era anti-infalibilista, tiene un modo de ver distinto. En su diario llega a esta conclusión: "El Concilio Vaticano (primero), sin haber tenido una libertad plena y perfecta, tuvo incuestionablemente la suficiente para el valor de sus actos. Hubo en él libertad de palabra y libertad moral de los votos".

Al final, triunfaron los animales-racionales. Se llegó a una definición muy matizada, que restringe enormemente el ámbito, las condiciones y el significado de la posible infalibilidad. Vamos a verlo.

En primer lugar, se dice que el Papa es infalible (solamente) cuando define *ex cathedra* (encaramado en la cátedra), es decir, actuando como maestro universal y entendiéndose usar de toda la plenitud de su potestad.

Pero no basta esto.

En segundo lugar, la materia de las posibles definiciones infalibles está delimitada objetivamente (independientemente de la intención subjetiva del Papa). Ha de tratarse de cuestiones de fe y costumbres: es decir, de algo perteneciente a la revelación transmitida por los apóstoles. De modo que si un Papa se subiese al podio para (intentar) definir con la plenitud de su potestad algo que no está incluido en aquel "depósito de la fe", su pretensión definitoria estaría privada de infalibilidad.

En tercer lugar, el Concilio Vaticano I no dice directamente que el Papa, cuando define *ex cathedra* sobre cuestiones de fe y costumbres, es infalible. El Concilio se limita [54-55] a decir que, en aquellos casos (y sólo en ellos), el Papa goza de la misma infalibilidad de que está dotada la Iglesia.

No se define la infalibilidad de la Iglesia a partir de la del Papa, sino la segunda a partir de la primera. Ahora bien, a la luz de todo el Nuevo Testamento, se puede decir que la infalibilidad de la Iglesia, en tanto en cuanto exista, sólo atañe a aquellas verdades centrales y fundamentales, con las cuales puede decirse que queda en pie o cae la sustancia misma de la fe cristiana.

En la primera carta de San Juan encontramos ejemplos de ese tipo de verdades, que se puede decir que son definidas en el documento, como norma para ayudar a reconocer errores radicales.

"¿Quién es el embustero, sino el que niega que Jesús es el Cristo (el Mesías)? Ese es el anticristo, el que niega (que son) el Padre y el Hijo. Todo el que niega al Hijo, se queda también sin el Padre; quien confiesa al Hijo tiene también al Padre" (1 Jn 2, 22-23).

"Podréis conocer en esto (que) la inspiración (es) de Dios: toda inspiración que confiesa a Jesús Cristo (Mesías) venido (ya) en carne es de Dios; y toda inspiración que no confiesa a Jesús, no es de Dios" (1 Jn 4, 2-3).

Pero, si la infalibilidad que pueda tener la Iglesia se reduce, como parece, a las verdades más sustantivas, donde está en juego la existencia misma de la fe cristiana (apostólica), resulta que las verdades (o doctrinas) más periféricas, de alguna manera secundarias, aunque sean definidas *ex cathedra* por un Papa o por un Concilio Ecuménico bajo la presidencia del Papa, no son propiamente infalibles. Esto podrá decirse, a mi entender, de definiciones concernientes a la estructura jurisdiccional de la Iglesia, a la teología sacramentaria o a la Mariología.

En conclusión podemos decir con toda seguridad que la definición de la infalibilidad del Papa por el Concilio Vaticano I, bien entendida y analizada a fondo, es una definición de no-infalibilidad. El Papa no es infalible, salvo en algunos posibles casos contadísimos.

Lo que se plantea entonces es una cuestión muy práctica. ¿Qué valor tienen para los fieles (qué fuerza obligatoria) las [55-56] enseñanzas no infalibles del Papa, que se llaman actos del *magisterio ordinario* del mismo, y constituyen prácticamente la totalidad de su docencia? (Desde 1870 hasta 1980 no ha habido más que una definición *ex cathedra*, la de la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo, sobre la que haremos luego algunas reflexiones).

El Concilio Vaticano I no se planteó este asunto. Pero los buenos teólogos de fines del siglo XIX y principios del XX se preocuparon de analizar la cuestión. Y dejaron muy claro que esta enseñanza tiene para los fieles una cierta autoridad. Pero, por no tratarse de enseñanzas infalibles, el asentimiento que los fieles puedan prestarle es "opinativo y de suyo expuesto a error" (S. Schiffini, profesor de la Universidad Gregoriana, *De virtutibus infusis*, Friburgo Br., 1904, pág. 215). Por eso, "tan pronto aparezcan motivos suficientes para dudar, es prudente suspender el asentimiento" (Christian Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, I, n. 521). No es obligatorio el asentimiento, "si aparecen motivos, sean verdaderos o falsos, pero debidos a error inculpable, que persuaden otra cosa" (D. Palmieri, también profesor de la Gregoriana, *Tractatus de Romano Pontifice*, Prato, 1877, p. 632).

O sea que el Concilio Vaticano I deja una doctrina de la infalibilidad papal muy alejada de un espíritu totalitariamente impositivo.

Lo que ocurrió es que, luego, los hinchas de la infalibilidad lograron introducir prácticamente, por la puerta falsa, aquella doctrina simplista que hubieran querido ver definida por el Concilio: El Papa es infalible. Punto y aparte. Se acepta lo que él dice, y si no, se va uno de la Iglesia Católica.

Esta extrapolación de la doctrina de la infalibilidad del Papa se produjo, si no me engaño, al hilo de la crisis teológica de principios de este siglo (que suele llamarse "crisis modernista"), y de la implacable "caza de brujas" contra los teólogos modernistas que se emprendió bajo Pío X, con total falta de respeto a elementales derechos del hombre.

Bajo la acción de ese terrorismo doctrinal y disciplinar, se esfumó, en el plano operativo, la distinción entre magisterio infalible y magisterio no infalible. Teóricamente se admita [56-57] la distinción, aunque exagerando indebidamente el ámbito del supuesto magisterio infalible. Pero se consideraba que la distinción era puramente académica. Prácticamente había que ejercitar una sumisión absoluta a lo que el Papa dijera, como si fuera siempre infalible. En caso contrario, atenerse a las consecuencias.

Los Papas Pío XI y Pío XII contribuyeron a consolidar este equívoco gravísimo. Y todavía no hemos salido del embrollo.

Me parece mucho más útil para la vida de la Iglesia caer en la cuenta del sentido restringidísimo de la definición de infalibilidad del Concilio Vaticano I, que no empeñarse, dentro del catolicismo, en negar su validez.

Decía Chesterton que los integristas se empeñan en que, para entrar en la iglesia, hay que quitarse la cabeza, cuando en realidad basta con quitarse el sombrero.

Podemos decir que la definición del Vaticano I nos pedía que hiciésemos el favor de quitarnos el sombrero, mientras que los Papas del siglo XX (con la excepción de Benedicto XV, Juan XXIII y, en parte, Pío XII —por lo que se refiere a la exégesis bíblica— y Pablo VI —que tuvo paciencia y no quiso condenas—) están empeñados, por narices, en que nos quitemos la cabeza. A esto último no tenemos más remedio que negarnos.

Quiero terminar este capítulo reflexionando sobre la única definición *ex cathedra* que ha tenido lugar después del Concilio Vaticano I.

El Papa Pío XII, el 1 de noviembre de 1950, define:

"La inmaculada madre de Dios, María siempre Virgen, después de haber terminado su vida terrena, ha sido elevada en cuerpo y alma a la gloria celeste".

¿Se puede considerar infalible esa proposición?

A la luz de nuestros anteriores análisis, parece que no. Porque ni se trata de una verdad central de la fe cristiana, ni la definición se hizo para ayudar a los fieles a superar una crisis en que estuviera en juego la existencia misma (la sustancia) de la fe.

Casi se podría decir que Pío XII hizo la definición por un capricho, o, si se prefiere, por una corazonada suya. [57-58] Movido por su piedad para con María Santísima (que yo encuentro sumamente laudable y comparto plenamente), y también con toda seguridad por su deseo de no morir sin haber pulsado el botón de la infalibilidad. Quería sentirse Papa hasta el fondo. (Esto resulta menos edificante, pero muy propio de su carácter).

Un creyente puede pensar, dentro de la Iglesia Católica, que el "carisma cierto de la infalibilidad" no respalda personalismos de este tipo.

Pero una cosa es que la definición de la Asunción no sea infalible, y otra distinta que sea falsa. Yo la acepto aquí como si fuera infalible.

Sobre esta base, me pregunto: ¿cuál puede ser su sentido profundo, interiorizable para un cristiano radicalmente creyente, pero que conserva la cabeza encima de los hombros?

Porque la fórmula de la definición es muy poco feliz. Emplea el esquema espacial de una mitología cósmica ("elevada a la gloria celeste"), ajena al contenido de la fe. Por otra parte, habla en términos de una antropología escolástica, que acentúa el dualismo "cuerpo y alma" de un modo enteramente cuestionable.

Por tanto, se ha expresado una verdad teológica en lenguaje inadecuado, que implica puntos de vista probable o seguramente falsos.

Habrá que redescubrir el elemento verdadero, bajo el ropaje impropio y anacrónico.

Aquel modo de existencia en que la muerte quedará destruida (1 Cor 75, 26), "devorada en la victoria" (1 Cor 75, 54), es demasiado misterioso, como para que podamos distinguir un "estar en cuerpo y alma" y un estar sólo "en alma".

San Pablo decía claramente que nada sabemos del "cómo" será la resurrección, del modo de existencia en el misterio del Padre. A los que quieren imaginarlo, les llama "necios" (7 Cor 15, 76). Y añade: "la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de los cielos".

El sentido del misterio de la Asunción de María es, en último término, la íntima participación que le compete a ella (antes que a ningún otro de los redimidos) en la victoria [58-59] de Jesús sobre el mal y la muerte. Una victoria abierta a la participación de la humanidad entera, un misterio de esperanza, en que, para los cristianos (especialmente los católicos y los ortodoxos griegos), brilla María con un esplendor singular.

Del alma, del cuerpo, de subidas y bajadas, de los tiempos y de los modos, a la luz de la pura fe, nada podemos precisar.

María no es un ovni. [59]

Capítulo V: EL ROLLO TRINITARIO DE NICEA

Si alguno de mis lectores es timorato, le rogaría que no me tenga por blasfemo por haber puesto este título al presente capítulo.

Yo no digo que la Santísima Trinidad sea un rollo. Líbreme Dios. La Trinidad es un misterio incomprensible.

Lo que es un rollo, digo yo, es la formulación trinitaria del Concilio de Nicea. San Agustín dijo que sus palabras eran "vocablos paridos". Yo digo que son un rollo. Poco más o menos, es lo mismo.

Lo que ocurre es esto: las palabras con que tratamos de expresar el misterio de Dios, son palabras analógicas, que no encierran y delimitan lo que intentan alcanzar, sino que lo persiguen.

La fe es una especie de adivinación poético-emocional en la praxis. "A Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor alcanza plena realización entre nosotros" (1 Jn, 4, 12).

Las expresiones de fe nunca son exactas. No nos pueden transmitir analíticamente (estáticamente) el contenido de la fe. Su valor estriba en que resulten vivamente sugerentes, en que nos introduzcan, más allá de ellas mismas, dentro del claroscuro del misterio, que sólo se capta de algún modo, siempre fugaz, en la emoción.

Desde este punto de vista, no hay dificultad en que muchos podamos decir que las palabras del credo de Nicea para nosotros son palabras sin vida, que no nos sirven para expresar y comunicarnos nuestra fe. No digo que sean falsas, sino que para mí están muertas. Quizá para los padres de Nicea eran vivacísimas, pero para muchos de nosotros [61-62] no lo son. Haremos bien, por tanto, dejándolas de lado, sin rechazarlas ni negarlas.

Pienso, por tanto, que no tenían razón los obispos alemanes, cuando echaban en cara a Hans Küng que, en su magnífico libro "Ser cristiano", no hablase con los términos del credo de Nicea. Porque, a mi entender, Küng afirma con suficiencia la absoluta trascendencia del hombre Jesús, su relación incomparable con el Padre, tan real, tan única, tan misteriosa e identificadora, que ni la podemos comprender ni nos podemos permitir analizarla. Yo creo que con esto expresa una fe que es en sustancia la misma de los apóstoles.

El autor (o autores) del Evangelio de San Juan, como culminación de toda su teología, ponen en boca de Jesús esta declaración: "Yo y el Padre somos uno" (Jn 10, 30), El sentido de la afirmación es práxico (vitalmente ético), no metafísico. Aquí el marco cultural parece ser enteramente semítico; nada griego.

Jesús se había comparado con un hijo, a quien su padre enseña su oficio con tanto amor, que no le oculta ninguno de sus secretos: "Un hijo no puede hacer nada por su cuenta; primero tiene que vérselo hacer a su padre. Lo que el padre haga, eso es lo que hace también el hijo, porque el padre quiere a su hijo y le enseña todo lo que él hace" (Jn 5, 19-20).

Pero esta comunión práxica entre Jesús (el Hijo único) y el Padre (Yhavé-Dios) es tan singular y tan real, que nos deja abierto todo el misterio insondable de la vida de Dios. Hablando de su relación con El, Jesús había afirmado: "el esclavo no se queda para siempre en la casa; el hijo se queda para siempre" (Jn 8, 35).

Si creemos que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, con esta fe tenemos vida por él. Para esto se escribió el Evangelio de San Juan (20, 31). No estamos obligados a hacer metafísica helénica. Ni la equivocada que intentó Arrio, ni la ortodoxa de los padres nicenos, que, con respecto a nosotros, ha podido perder significación dinámica para introducirnos en el sentido del misterio de fe.

¿Tres substancias en una esencia? ¿Tres personas en una substancia? ¿Una naturaleza en tres personas? ¿Dos [62-63] naturalezas en una persona? Estos retruécanos podían estar llenos de vida para los fieles de Nicea y de Calcedonia. Pero pueden haberse quedado absolutamente amojamados para nosotros. Quizá no sean hoy un vehículo adecuado para el movimiento de nuestra fe.

Las fórmulas dogmáticas de los concilios son como albondiguillas teológicas. Bien picadas y calentitas, pueden resultar altamente alimenticias y suficientemente digestivas. Pero si, con el pasar del tiempo, puestas fuera del horno en que se cocieron, se han quedado frías como témpanos, quizá resulten incomedibles, a pesar de haber sido plasmadas con buena carne. Sería absurdo meterlas a la fuerza en los gznates de la gente, porque de recién hechas resultaban sabrosas.

No nos está vedado pasar del rollo de Nicea. Podemos buscar otros cauces de acceso al misterio. También nos es lícito sentirnos más agnósticos que Arrio y que los padres de Nicea. No atrevemos a pretender tantas precisiones ni a disputar tanto por palabras.

En el Nuevo Testamento, El Prólogo del Evangelio de San Juan es el máximo exponente de una teología de la preexistencia de Jesús Mesías en la realidad inaccesible de Dios. El texto prolonga líneas de una teología bíblica de la Sabiduría de Dios. Jesús es la Palabra de Dios, que estaba ya al principio cabe Dios, era Dios, se hizo hombre y plantó su tienda de campaña entre nosotros (Jn 7, 1.14). Pero este mismo Prólogo termina invitándonos a cierto agnosticismo teológico (especulativo) y a una adhesión incondicional a Jesús:

"A Dios Jamás lo ha visto nadie. El Hijo único, que está en el seno del Padre, es el que lo ha manifestado" (Jn 1, 18). [63]

Capítulo VI: TEOLOGÍA DESDE LA CARNE

La Palabra o Sabiduría de Dios se hizo hombre. "El Verbo se hizo carne". Este hombre es Jesús de Nazaret.

Los discípulos oyeron, vieron con sus ojos, contemplaron y palparon a un hombre, Jesús de Nazaret, que es, en carne y hueso, la Palabra de vida. La vida eterna estaba con el Padre y se nos manifestó.

En esta doble formulación, (tomada de los Prólogos al Evangelio y a la primera carta de San Juan), está expresado el núcleo o nudo de la fe cristiana. Jesús venido del Padre, y Jesús en quien el Padre se manifiesta. Jesús Dios-Hombre y Jesús Hombre-Dios. (Como quiera que esto se entienda, que no podemos presumir de saberlo).

Para acercarse a este misterio, la reflexión de fe puede seguir dos caminos: uno ascendente, que empieza en el hombre Jesús, para descubrir o vislumbrar en él el misterio de la Sabiduría de Dios; otro descendente, que pretende comenzar por el despliegue eterno de la vida de Dios, para bajar de allí a la realidad tangible del hombre Jesús, quien (como dice un himno recogido en la carta paulina a los Filipenses 2, 6-11) se despojó del rango correspondiente a su condición divina, y se presentó como simple hombre, haciéndose uno de tantos.

Las dos teologías son posibles y las dos están representadas en el Nuevo Testamento.

La más primitiva, la que se contiene en el anuncio (kerigma) originario de Pedro y sus compañeros, es la teología ascendente. Se empieza por el hombre Jesús, el galileo que fue condenado a muerte y ejecutado bajo Poncio Pilato, y [65-66] se va profundizando en el misterio sobrehumano que se revela en él.

En cambio, a través de los siglos, en la Iglesia ha ido predominando la teología descendente. Se nombra mucho a Cristo (el Señor celeste) y muy poco a Jesús (el hombre histórico de carne y hueso).

No se trata de condenar o rechazar la teología descendente. Pero sí de reivindicar muy enérgicamente la ascendente.

No se puede negar que el Cristo de la teología descendente es fácilmente manipulable, para poder convertir al cristianismo en la religión de los caballeros y del orden establecido de una sociedad señorial. En cambio, en la teología ascendente, el punto de partida, la realidad de un Jesús de los pobres, que muere a manos de los poderosos, es un dato que no se deja distorsionar.

Además el Cristo celeste de la teología descendente está demasiado lejos de los hombres. Al relegar al Jesús de carne a segundo plano, se crea un vacío de realidad respecto a los que tenemos que vivir en la historia. Ese vacío tiende a ser colmado por la Iglesia, que por esta vía se absolutiza y, consiguientemente, también se mundaniza. "El peligro más agudo surgió siempre que la Iglesia se puso de tal manera en primer plano, que la imagen de Cristo palideció en ella, llegando a convertirse en la imagen del fundador y héroe cultural, en un icono eclesial junto al cual pueden encontrar puesto también otros iconos" (Ernesto Käsemann).

Por mi parte, para conservar, enriquecer y profundizar mi fe, elijo decididamente la actitud de la teología ascendente.

También desde el punto de vista del método, teniendo en cuenta las dificultades de pensar y expresarse en términos analógicos, me parece preferible una teología de abajo arriba.

Porque lo perteneciente a la trascendencia, a la eterna vida de Dios, sólo puede vislumbrarse, captarse fugazmente, "sentirse" más que "verse".

Nuestra capacidad de aprehensión de lo trascendente no se sitúa, por decirlo así, en la "mancha amarilla" de nuestro entendimiento, adaptada al conocimiento claro, sino [66-67] en esa periferia concomitante, en que, de manera más vaga, se aprecia lo que está en el trasfondo.

Empezando por lo palpable del Jesús de carne, podemos llegar mejor al misterio divino, que si quisiéramos empezar por éste. Porque a Dios jamás lo ha visto nadie. Es el Jesús de carne quien nos lo reveló. Esto se dice en el Prólogo del Evangelio de San Juan, a pesar de expresarse en él una teología de arriba abajo.

La primera cristología, la de Pedro y sus compañeros, tiene orientación de abajo arriba. Es una teología desde la carne del Jesús que fue crucificado.

Los cinco discursos que Lucas, en *Hechos de los Apóstoles*, pone en boca de Pedro, no son transcripción literal de sus palabras, pero reflejan bien el tono de la catequesis primitiva. Lo que nos dicen, en conjunto, es esto:

"Jesús, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo (10, 38), acreditado con los milagros, signos y prodigios que Dios realizó por su medio (2, 22), pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él (10, 38).

Lo mataron colgándolo de un madero (2, 23; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 39).

Dios lo resucitó, y nosotros (Pedro y sus compañeros) somos testigos (2, 24.32; 3, 15; 4, 10; 10, 40).

La diestra de Dios lo exaltó (2, 33; 5, 31).

Ha recibido del Padre el Espíritu Santo y lo ha derramado (2, 33).

Dios lo hizo Jefe y Salvador (5, 31).

El cielo tiene que retenerlo hasta que llegue la restauración universal que Dios anunció por boca de los profetas (3, 21).

Bajo el cielo no tenemos a otro a quien debamos invocar para salvarnos (4, 12).

Dios nos mandó predicar al pueblo y dar testimonio de que lo ha constituido juez de vivos y muertos (10, 42)".

Esta es la esencia originaria de la fe cristiana. Es la fe de Pedro.

En ella nos conviene situarnos, y desde allí avanzar, si podemos hacerlo a tientas. [67-68]

En esta fe hay un punto focal: Dios resucitó al crucificado.

Es el punto de articulación de lo real de abajo —la carne— y lo trascendente de arriba —la profundidad misteriosa de Dios.

No una resurrección que acabaría con lo de la tierra y lo de la cruz, inaugurando un "eón" nuevo (un tiempo y una existencia absolutamente discontinuos respecto del pasado, que con ellos habría perdido toda su actualidad y significación).

Es todo lo contrario. La resurrección del Jesús bueno y libre, a quien los hombres colgaron, es la paradoja de Dios. Porque muestra que, a pesar de todo, Jesús tiene razón, no es un iluso, en él está la vida. En él, que mantuvo su libertad hasta la muerte y, como el Siervo de Yahvé del segundo Isaías, no desvió su rostro ante los que le ultrajaron.

La resurrección de Jesús es la pervivencia imprescriptible de la causa de Jesús.

El resucitado es el mismo crucificado. Y el crucificado murió en el patíbulo porque representaba, de una manera desconcertante, la entera libertad frente a todas las opresiones.

El mundo no pudo soportarlo. Lo mataron. Pero Dios lo resucitó y él sigue ahí. Y ahora con su cruz. No será posible acabar con él.

Creer que Dios resucitó a Jesús me parece el núcleo esencial de la fe cristiana.

Sin la resurrección, Jesús podría haber sido en su vida (para mí lo fue) el hombre sin igual, modelo y fuerza para nosotros. Pero en su muerte sería solamente uno más de los que bajan a la fosa. Su vida quedaría así inexorablemente relativizada.

Para el creyente cristiano, en cambio, a Jesús "Dios lo resucitó de entre los muertos" (Hch 2, 75). Su vida mortal cobra así un significado único. Es un absoluto. Fundamenta una esperanza indestructible. Constituye una interpelación perenne. El Jesús que pasó haciendo el bien y liberando de la opresión, a quien mataron crucificándolo, ése, y no otro, es el Juez escatológico de los vivos y de los muertos. Suya es la última palabra, la respuesta definitiva. [68-69]

Este es el Jesús en quien creemos los cristianos. Y es así como creemos en él.

La fe de Pedro y de los apóstoles es la fe en la resurrección del crucificado. Ahí está todo su sentido. Con la resurrección se mantiene, y en ella cae.

Después del trauma tremendo de la ejecución de Jesús a manos de los romanos, Pedro y sus compañeros quedaron anonadados. Jesús había acabado para ellos. Inesperada, misteriosamente, se les hizo presente vivo, y ellos creyeron en él.

Los más antiguos testimonios son de una sobriedad impresionante. Los relatos circunstanciados de apariciones en Mateo, Lucas y Juan, son elaboraciones posteriores, pedagógico-legendarias. (Me inclino a considerar histórico el hecho de que las mujeres creyeron antes que los hombres. Digan lo que digan los jerarcas, la marginación de la mujer en la Iglesia no es conforme al Espíritu).

En el testimonio de Pablo a los corintios, encontramos elementos de la tradición más antigua: "Os transmití, ante todo, lo que yo mismo había recibido, que Cristo (el Mesías) murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras, que se apareció a Cefas (Pedro) y luego a los doce; después se apareció a más de

quinientos hermanos a la vez, la mayoría de los cuales aún vive, aunque algunos han muerto. Luego se apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles" (1 Cor 75, 3-7).

Se afirma escuetamente que hubo apariciones, sin escenografía alguna.

Las apariciones no son hechos puramente objetivos, que puedan constatarse empírica o científicamente en actitud neutral, como la del entomólogo que descubre la presencia de una nueva mariposa, posada en una rama.

Pedro y los suyos tuvieron una experiencia de Jesús viviente, que fue, inseparablemente, una experiencia de fe: lo vieron creyendo, y creyendo vieron. Lo esencial del hecho de las apariciones fue la fe, que vino (misteriosamente) a sus corazones, y en la que Jesús, viviente por encima de la muerte, estaba con ellos. Esta primacía de la fe viene [69-70] claramente indicada por el Evangelio de San Juan, en el relato de la aparición a Tomás, el incrédulo: "Porque me has visto has creído. Dichosos los que sin haber visto han creído" (Jn 20, 29). Con esta afirmación se cierra el cuarto Evangelio.

El don del Espíritu a los apóstoles no consistió en darles una experiencia demostrativa de la resurrección. El don fue la fe, en que la incredulidad se deshizo, como la niebla al sol.

Pero la fe de los apóstoles es fe en que Jesús está vivo no sólo en el movimiento del corazón y de la mente de los que creen, sino, más allá de ellos, en el misterio de Dios, que lo resucitó. No es la fe de los apóstoles la que hace vivir a Jesús, sino Jesús viviente el que comunica la fe a los apóstoles. Así lo entendieron ellos. Así creyeron.

Esta es la fe apostólica, ligada originalmente a unas apariciones, pero que las trasciende, que no queda prisionera de ellas.

La génesis de esta fe de Pedro y sus compañeros está inequívocamente orientada a una teología de abajo arriba.

Jesús es el hombre aquel —extraordinario, íntimo de Dios, hacedor de prodigios a favor de los oprimidos, maestro y profeta; pero de nuestra estirpe, hombre por los cuatro costados, nacido de mujer, fraternal— en quien Dios, después de su muerte en cruz —"al pie del cañón" en el empeño—, realizó algo inaudito, que es la resurrección.

Sin la resurrección Jesús no sería más que un hombre (aunque pudiera ser el número uno de la humanidad). Con su resurrección ese hombre es Señor y Mesías, Juez de vivos y muertos, Hijo de Dios.

Para la fe apostólica y para la comprensión de Jesús como Cristo (Mesías) de Dios, la resurrección es determinante.

Tan es así, que los textos primitivos nos hablan de que Dios "constituye" a Jesús Mesías e Hijo en la resurrección. Pedro dice, en *Hechos de los Apóstoles*: "Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (2, 36). "Dios lo resucitó... y nos mandó predicar [70-71] al pueblo dando testimonio de que él ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos" (10, 40-42). Pablo, en el solemne encabezamiento de su carta a los Romanos, dice que Jesús "fue constituido Hijo de Dios con poder (del Padre), conforme al Espíritu santificador, por su resurrección de entre los muertos" (Rm 1, 4; 6, 4; 2 Cor 13, 4).

Este modo de hablar no supone que Pedro y los apóstoles negasen que Jesús, ya antes de su resurrección, fuera el Cristo Hijo de Dios. Tampoco excluye un misterio (insondable para nosotros) de preexistencia del Hijo en el Padre. Pero acentúa, con energía inigualable, que la más antigua teología apostólica es una teología ascendente, que partiendo del hombre histórico Jesús, (de su total humanidad), tiene en el evento inaudito de su resurrección por Dios —misterio abierto solamente a la fe— la puerta de acceso a la trascendencia.

Por eso, estoy firmemente persuadido de que la resurrección de Jesús (el crucificado) es nuclear e irrenunciable para la fe cristiana y apostólica.

Creo que este punto no se puede disimular.

Ello nos plantea un problema, porque el hombre moderno de la civilización industrial tiene mucha dificultad en admitir como "real" un acaecimiento inconmensurable, "misterioso", empírica y científicamente incontrolable.

El hombre moderno de esa civilización tiene una actitud vital técnico-positiva, que no se identifica necesariamente con el "positivismo", pero que experimenta una gravitación hacia él.

Esta situación de espíritu (horizonte cultural) se hace sentir también en los cristianos.

De aquí que no pocos, que tienen fe en Jesús (o la buscan y no la quieren negar), se sientan perplejos ante la resurrección del Señor. Tienden, a veces, a silenciarla, a ponerla entre paréntesis, a dejarla de lado.

Por supuesto, mi mayor respeto para todos mis hermanos. Ni siquiera acerca de la fe en la resurrección debería un cristiano ser examinado inquisitorialmente.

Hay además dificultades de lenguaje. [71-72]

La resurrección ha sido entendida, a veces, con una banalidad mitológica, como si la tuviéramos en la mano, a la vuelta de la esquina, o como si se tratara de que el muerto se levanta y se pone a andar como antes.

Con mayor frecuencia todavía, la resurrección ha sido concebida de un modo tal, que resultaba una descalificación de lo histórico en función de lo "celestes", y a favor de la conservación del orden social con sus opresiones e injusticias. De este modo, la resurrección descartaba el problema de la "causa de Jesús" y declinaba la interpelación que nos viene de la cruz, sin afrontarlos ni intentar responder a ellos. Con eso, lo que Jesús fue y significó en su vida, aquello por lo que dio la sangre, quedaría vaciado de sentido, negado. Pero donde esta actitud hubiera llegado hasta el fondo, la pretendida fe en la resurrección no habría sido fe en el misterio de Jesús de Nazaret, a quien los hombres ejecutaron y Dios resucitó. Desaparecería el drama bíblico y nos quedaríamos con un mito helénico.

Ha habido, de hecho, creencias en la resurrección tan "mitológicas", (tan manipulables y manipuladas), que apenas resulta posible que hayan podido ser realmente "fe cristiana en la resurrección de Jesús".

Todo esto nos debe llevar a una gran comprensión para con los cristianos que sienten dificultad en proclamar la resurrección de Jesús.

Pero, por otra parte, no podemos obnubilar el testimonio de nuestra propia fe.

Yo creo en la resurrección del Señor. Y pienso que quien excluyese positivamente toda fe en ella, aun la meramente implícita, (por ejemplo, en la entrega incondicional a la "causa de Jesús" o en una confianza absoluta en él, por encima de toda desesperanza), ese tal no estaría ya en la línea de la fe cristiana que viene de los apóstoles.

Pero todavía, si optase en su vida por el servicio de los más humildes, con fe o sin ella, quedaría vinculado a Jesús.

Esta es la enseñanza taxativa del Evangelio de San Mateo. Es la parábola del juicio escatológico, culminación de una teología de abajo arriba, enraizada en la praxis.

"Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono real. [72-73] Serán congregadas en su presencia todas las naciones, y él separará a unos de otros, como un pastor separa las ovejas de las cabras. Pondrá las ovejas a su derecha y las cabras a su izquierda. Entonces dirá el rey a los de su derecha: —Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui extranjero y me acogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme. Entonces los justos le responderán: —Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos extranjero y te acogimos o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? Y el rey les contestará: —En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, me lo hicisteis a mí.

Después dirá también a los de su izquierda: —Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, fui extranjero y no me acogisteis, estuve desnudo y no me vestisteis, enfermo y en la cárcel y no me visitasteis. Entonces también estos replicarán: —Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o extranjero o desnudo o enfermo o en la cárcel y no te asistimos? Y él les contestará: —En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, dejasteis de hacerlo conmigo. Irán estos al castigo eterno y los justos a la vida eterna" (Mt 25, 31-46).

[73]

Capítulo VII: LA GRAN TRAICIÓN

El cristianismo de los cristianos (o bien, los cristianos de este cristianismo que entre unos y otros hemos ido construyendo en la historia), está en contradicción con Jesús.

El cristianismo histórico es lo contrario de lo que fue Jesús.

Este es el mayor problema que se nos plantea a los que tenemos fe en él.

Ernesto Käsemann, en su célebre escrito "La llamada de la libertad" (publicado en español por Ediciones Sígueme, en 1974), expresó con fuerza el punto de partida de toda reflexión sincera sobre este asunto capital: "Hoy hay que partir necesariamente del hecho de que las iglesias han sido generalmente a lo largo de mil quinientos años un apoyo de las clases acomodadas y rectoras. En cuanto tal, han participado en la injusticia, la opresión, el robo y el asesinato llevados a cabo por los poderosos, y no rara vez recibieron incluso su tanto por ciento de recompensa".

Es verdad que, como dice Alfredo Fierro en su libro ("Sobre la religión"), el cristianismo histórico ha sido siempre una realidad compleja. Ha tenido dos caras: la iglesia institucionalizada (plural, a su vez), y los grupos proféticos (correspondientes de algún modo a lo que Jesús significó), que han existido en todos los momentos de la historia, unas veces como sectas heréticas en abierta ruptura con las iglesias, otras como corrientes subterráneas y marginales en el interior de las mismas. Seguramente, también tiene razón el mismo Fierro, al afirmar que este sector profético ha sido más amplio e importante en la realidad del cristianismo de lo que la historia narrada del mismo deja [75-76] entrever. Porque el sector institucional ha tenido interés en que se borrara de la "memoria histórica" la inextinguible existencia de un cristianismo profético.

Pero, a pesar de todo esto, queda en pie el hecho de que un balance de conjunto del cristianismo en la historia responde más bien a la síntesis escalofriante trazada por Käsemann. Si, al margen de ella, queremos fijarnos en algún dato concreto, podemos comprobar, por ejemplo, que la Iglesia Católica, casi sin excepciones, ignoró la situación del proletariado industrial a lo largo del siglo XIX. Este fue un pecado social de alcance inconmensurable.

Hace años, un alumno mío de la Universidad Gregoriana de Roma, James Healy, más tarde profesor en Dublín, presentó una tesis doctoral de gran mérito sobre la doctrina del salario justo en los moralistas católicos entre 1750 y 1890. El resultado de la investigación fue desolador. De ciento cincuenta moralistas examinados, dos tercios no dan ninguna norma expresa sobre el salario justo. Los de la primera mitad del siglo XIX, escriben más breve y oscuramente que los de la segunda mitad del siglo XVIII. Es decir, a medida que la cuestión se hace más sangrante, la irresponsabilidad aumenta. En 1885 un célebre moralista, el belga Waffelaert, trata largamente del contrato de trabajo, pero prescindiendo expresamente del salario industrial y de la cuestión social.

¿Qué tiene que ver este tipo de cristianismo con Jesús de Nazaret?

Jesús fue un hombre pobre de Galilea, que murió en el patíbulo a manos de los poderosos.

Este es un hecho que no podemos soslayar.

Para los cristianos es como un latigazo en pleno rostro. Porque en la historia no nos hemos situado al lado de las víctimas, sino del lado de los opresores.

"Las ocho mil cruces que los romanos levantaron en la Vía Apia después de la rebelión de los esclavos no son comparables con la cruz de Jesús, si se atiende a las causas que provocaron ésta última. Sin embargo, ¿puede un cristiano pasar de largo ante aquellas cruces sin pensar que también su Señor colgó de uno de esos patibulos? ¿No existe, más [76-77] allá de toda culpa, una comunidad de los humillados y ofendidos de la que los cristianos no pueden lícitamente apartarse? ¿Son inocentes si, a sabiendas y voluntariamente o de otro modo, aunque sólo sea por su silencio, por su respeto mal entendido ante las autoridades, por su piadosa miopía y estrechez de corazón, cedieron generalmente ante los tiranos, apoyaron a los explotadores y pertenecieron al grupo de los privilegiados?" (Käsemann).

Pero, por lo que atañe al profeta Jesús de Nazaret, ¿cuáles fueron las causas reales de su crucifixión?

Es un problema siempre abierto el del acceso al Jesús histórico. Un problema que nunca podrá alcanzar solución adecuada. Los textos del Nuevo Testamento, incluso los Evangelios, no son libros de historia, sino expresiones de fe. Pero tampoco son libros de cuentos ni de metafísica. Algunos rasgos

capitales de lo que fue y significó históricamente Jesús, nos son enteramente accesibles. Sabemos bastante bien las razones por las que acabó colgado de un madero, como subversivo, a manos de los romanos.

Moviéndose en una situación conflictiva, políticamente explosiva, Jesús de Nazaret predica la inminencia del Reino de Dios, que es una utopía de liberación de los oprimidos. El Jesús real de su tiempo fue la más alta expresión de esta esperanza.

Jesús condena la injusticia social. Denuncia concreta y efectivamente la impiedad del culto al dinero. "Ninguno puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se entregará al primero y despreciará al segundo. No podéis servir a Dios y al dinero" (Mt 6, 24; Lc 16, 13). El dinero (la riqueza) es en hebreo "mammon" (en arameo "mammona"), que significa "propiedad".

En Jesús hay algo del comunismo de los esenios (que vivían en régimen colectivo en el desierto), pero sin el separatismo-ghetto de éstos. Tampoco se dedicó Jesús a organizar socialmente un comunismo económico, pero hizo notar que en la base del sistema social de la propiedad anida la injusticia. El Evangelio, de Lucas, en el contexto de una exhortación a la comunicación de bienes, pone en su [77-78] boca estas palabras: "Haceos amigos con el dinero injusto" (Lc 16, 9).

De esta firme orientación hacia la comunidad de bienes quedan huellas en el libro Hechos de los Apóstoles y en la carta a los Hebreos.

La descripción ideal que hace Lucas de la primera comunidad cristiana incluye el comunismo: "Eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles, al comunismo (koinonía), a la fracción del pan y a las oraciones" (Hch 2, 42). "La multitud de los creyentes no tenían sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era común entre ellos" (4, 32). Y, en la exhortación final de la carta a los Hebreos, se les dice a los fieles: "No os olvidéis de la beneficencia (eupoías) y del comunismo (koinonías), que tales sacrificios son los que agradan al Señor" (Hebreos, 13, 16).

Es indudable que Jesús chocó frontalmente con los intereses y la ideología de los ricos. Junto a las bendiciones (bienaventuranzas) dirigidas a los pobres, están las malaventuras (¡ay de vosotros!) referidas a los ricos: "Bienaventurados los pobres, los que tenéis hambre, los que lloráis ahora, porque el Reino de Dios es vuestro, porque seréis saciados, porque reiréis. Pero ¡ay de vosotros los ricos, los que ahora estáis hartos y reís, porque habéis recibido ya vuestro consuelo, porque tendréis hambre, aflicción y llanto!" (Lc 6, 20-21, 24-25).

Jesús tiene conciencia de su incompatibilidad con los ricos. Lo dice claramente: "¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios! Es más fácil que pase un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el Reino de Dios" (Lc 18, 24-25; Mc 10, 23-25; Mc 19, 23-24).

Es absolutamente cierto que esta oposición de Jesús a la oligarquía económica y su simpatía por los pobres y por el comunismo social constituyeron un factor determinante en la cadena de causas que acabaron con él en el patíbulo.

Pero Jesús chocó también con los responsables religiosos (con los sacerdotes, con los teólogos y con los guías espirituales [78-79] de la sinagoga), porque se oponía a un formalismo religioso opresor, y, con su actitud, desmontaba todo un "tinglado" que pesaba sobre las espaldas del pueblo.

Respecto a la autoridad política, Jesús se muestra extraordinariamente libre. No quema ni el menor grano de incienso en su loor. La desmitifica. Para él Herodes es un "zorro", de quien no tiene miedo, y que no va a impedirle seguir hasta el fin su camino, conforme a la conciencia profética que posee en grado eminente (Lc 13, 31-33).

Lejos de sacralizar a los reyes y jefes de las naciones, Jesús los presenta como antitéticos del Reino de Dios: "Los reyes de las naciones las dominan como dueños absolutos, y los que ejercen el poder en ellas se hacen llamar Bienhechores. Pero vosotros todo lo contrario: el mayor como el más joven, y el que dirige como el que sirve" (Lc 22, 25-26; Mc 10, 42-44; Mt 20, 25-27).

Jesús, que no atacó nunca la política de los zelotes (los revolucionarios anti-imperialistas de su tiempo), esquivó toda perspectiva político-religiosa de guerra santa, realizadora del "último juicio de Dios". En esto se alejó de ellos radicalmente. Con su actitud, sienta las bases para una secularización de la lucha histórico-política. No nos invita a un abstencionismo político espiritualista, que pueda hacer el juego a las injusticias del orden establecido. Lo que hace es devolvernos en plenitud nuestra responsabilidad histórica.

La liberación que Jesús proclama, al anunciar el Reino de Dios, no es "idealista", sino material e histórica, pero le es esencial un elemento de libertad (de liberación) personal interna, radicada en la fe, que Jesús acentúa sobremanera, y él mismo encarnaba de un modo incomparable.

Todos estos rasgos del Jesús histórico son muy firmes, y están a la base de mi comprensión vital de la fe cristiana.

Sobre ellos se alza el hecho de la cruz. Jesús fue condenado a muerte y ejecutado como subversivo por el gobernador romano, en razón de un grave conflicto que enfrentaba al profeta galileo con los poderes sociales, económicos y religiosos de su tiempo.

Aquí se plantea para nosotros, los cristianos, el problema crucial. ¿Acaso la costumbre de calificar de "crucial" a [79-80] un problema decisivo no viene de que la cruz de Jesús nos enfrenta perentoriamente con el problema máximo?

La cuestión es ésta: Si el cristianismo conservador y antirrevolucionario, que es el que predomina en la historia (y es hoy todavía, por encima de las bellas palabras, el del Papado), no estuviera en contradicción radical con el Jesús real, éste no habría muerto colgado de una cruz. No es fácil imaginar que la Casa Blanca y el Vaticano se pongan de acuerdo para llevar a Carlos Wojtyla a la horca. Pero con Jesús de Nazaret bastó quizás un año para que se llegara a un resultado de este tipo. Lo digo para hacer constar un hecho, no en plan de acusación contra Juan Pablo II. Porque un Papa, aunque fuera más evangélico que éste, nunca podría ser como Jesús. Nuestro Señor está por encima de todos. Pero, por eso, nos interpela a todos.

De todos modos, el año mismo en que estoy escribiendo estas páginas, hemos tenido la prueba de que puede existir un obispo que sea fiel reflejo de lo que Jesús significó, y realice en sí mismo el destino de nuestro Maestro. Me refiero al arzobispo de San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, asesinado por razones de un paralelismo impresionante con las que llevaron a Jesús al patíbulo.

Pero parece claro que Oscar Romero no resultó especialmente grato a los máximos responsables de la Iglesia Católica romana. A la hora de la verdad, no comprendían su causa ni la compartían. Y, sin embargo, su causa era la causa de Jesús.

Aquí está el nudo del problema. En que una gran parte de los católicos, quizá la mayoría, y un gran número de responsables de la Iglesia, quizá los de grado más alto, ni comprenden ni se identifican con la causa de Jesús.

Encuentro una vez más en palabras de Käsemann la expresión de lo que quiero decir: "¿Hasta dónde llega entre nosotros la solidaridad con todos los oprimidos y con los asesinados por la tiranía? ¿Hasta qué punto nos conmueven los gritos que piden venganza del juez, gritos que encuentran en la Biblia un puesto legítimo? ¿Qué grado de intensidad alcanza en nosotros el hambre y sed de una justicia, que no sólo resucita a los muertos, sino que proclama [80-81] una nueva tierra, y nos ha elegido a nosotros como pioneros?".

No es temerario afirmar que, entre la iglesia real y Jesús, hay una contradicción parecida a la que nos presenta el Evangelio de San Juan entre Jesús y sus oponentes judíos.

Aquellos judíos tratan de tapar la boca a Jesús con tesis de la dogmática tradicional. También las autoridades eclesiásticas, a los cristianos de base comprometidos en un cambio social cualitativo, a los teólogos de la liberación y a todos los que tratan de romper la simbiosis catolicismo-conservatismo, les oponen un catálogo de preguntas y respuestas previstas, con el que siempre pueden juzgar sobre la ortodoxia de los demás.

De este modo, el asunto fundamental, que es conocer al Jesús real y preguntarse por el significado de su causa en la materialidad del mundo de hoy, queda relegado a segundo término. Por esta vía, los católicos pueden seguir siendo conservadores, y sus jerarcas continuar en el empeño de obligar a los fieles (obispos, curas y seglares) a permanecer en un conservatismo más o menos vergonzante. Entre tanto, el hecho es que fueron los conservadores, también los vergonzantes, quienes, en la vida terrena, acabaron con Jesús.

En las iglesias cristianas (concretamente en la Católica) el Jesús real ha quedado de tal manera empaquetado en la teología dogmática, que a casi nadie le quedan tiempo y fuerzas para abrir el paquete y llegar al contenido propio, que es Jesús en carne y hueso, crucificado en la historia y resucitado por Dios.

Y, sin embargo, lo único que nos dice el Evangelio de Juan, es que conocer a Jesús es la vida. En consecuencia, ésta es la única pregunta que tenemos que hacernos: -¿conocemos a Jesús?

El criterio con que el Cristo de Juan mide a sus amigos y a los que le traicionan, se expresa en la pregunta que dirigió a Pedro junto al lago de Genesaret: -¿Me quieres?

Si se olvida esto, toda la dogmática no es más que paja destinada a las llamas. [81-82]

El drama de la Iglesia es que le tiene miedo a Jesús. Más miedo que a todos los herejes juntos. El don de Jesús le resulta tabú y su exigencia (la "causa de Jesús") algo ilusorio. Le tiene pánico al fuego que Jesús vino a traer a la tierra (Lc 12, 49). Por eso, quizá sin darse cuenta, la jerarquía tiende a hipertrofiar sus poderes y a administrarlos contra su propio Señor. Se horroriza ante la revolución

que Jesús puede provocar si entra en acción en medio de sus fieles. "Por eso se apodera de la libertad para proteger así a las almas confiadas a ella y repartir después esa libertad en dosis microscópicas donde a ella le parece necesario y deseable" (Käsemann).

Esta compleja red de factores sostiene en pie una amalgama cristiano-conservadora, que plantea un problema para el cristiano en lo más íntimo de su vida de fe. Porque el conservatismo pro-capitalista y el visceral anti-socialismo de la catolicidad contemporánea están en contradicción con aquel Jesús, a quien los cristianos proclamamos Cristo (el Mesías).

El conservatismo católico está profundamente ligado al deseo de aprovecharse individualmente de las ventajas que para algunos (a costa de otros) reportan las estructuras capitalistas. Y esto puede darse incluso en personas económicamente modestas. Todo ello constituye un obstáculo muy fuerte para poder comprender vitalmente a Jesús y lo que Jesús significa. Porque cuando él sale por Galilea predicando: "el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios es inminente, convertíos y creed en la Buena Noticia" (Mc 1, 15), a lo que nos está invitando es a deponer esa actitud egoísta e insolidaria.

Pablo Ricoeur habla de una dialéctica entre "religión" y "fe". En nuestra vida de creyentes, como en otros fenómenos humanos, estamos encuadrados en una red de condicionamientos sociales e históricos, puestos de relieve o descubiertos por el psico-análisis, la psicología social, la sociología y el análisis socio-económico (marxista y no marxista). Pero, desde el punto de vista científico, no es seguro (no puede demostrarse) que todo esté unívoca y absolutamente condicionado. Puede haber dimensiones que escapen al condicionamiento; que van incluso contra él y, en parte, [82-83] lo rompen. Estoy convencido de que esto acaeció con Jesús de Nazaret. Y que su rotura está en el origen de aquel conflicto que lo llevó a la cruz. Lo mismo puede ocurrir, a un nivel infinitamente más modesto, con los que creen en Jesús. (Y, por supuesto, con otros hombres en otros contextos).

Ricoeur llama "religión" al elemento condicionado de nuestra vivencia religiosa (concretamente cristiana), y "fe" al elemento que escapa al condicionamiento.

Pues bien, el cristianismo-conservador, ligado a una hipertrofia autoritaria y legalista de la institución eclesiástica, tiende a reducir la vida cristiana al polo "religión", sofocando el polo dialéctico de la "fe". (Concretamente: de una "fe cristiana" que apunta al Jesús real, y no a una "idea" de Cristo, que pueda encajar en la "ideología" religioso-cristiano-conservadora, más o menos revestida de "centrismo democrático-populista" o de inhibición escéptica).

El conservatismo católico es uno de los factores que obstruyen las vías de acceso a una liberación de las masas oprimidas. Lo hace en simbiosis histórico-social con las multinacionales del capitalismo moderno y sus instrumentos.

Bajo este aspecto, el cristianismo histórico está contra Jesús. Es como un insulto al crucificado.

Para el cristiano es cuestión de vida o muerte (desde el punto de vista de la "fe") librarse tanto de la simbiosis cristianismo-conservatismo, como de la mitología eclesiástica y la falsa seguridad del conformismo clerical y de un sacramentalismo "mágico". Porque sólo de este modo llega a liberarse de una ganga, que le impide "volver a los orígenes" reencontrando hoy (y en la situación actual) un cristianismo genuino y vivo, que lo vincule al Jesús real.

Para esto, no hay que marcharse de la Iglesia, para fundar una secta. Tampoco se trata de sacralizar ninguna acción política, convirtiéndola en asunto religioso. Ambos extremos nos pondrían fuera del rumbo de Jesús, que se diferenciaba tanto de los esenios como de los zelotes.

A lo que somos llamados, es a reconquistar dentro de la Iglesia la libertad y responsabilidad evangélicas que nos competen. [83-84]

Y, en el mundo histórico, asumir cada uno su papel, procurando no traicionar la inspiración que nos viene de Jesús, pero siendo conscientes de que él no nos ha dejado "recetas" socio-políticas, y tenemos que proceder por nuestra cuenta y riesgo. Sabiendo -eso sí- que si, por miedo a equivocarnos, enterramos nuestro "talento" (nuestras posibilidades), el Señor, cuando venga, nos rechazará por inútiles y por cobardes (Mateo, 25, 24-30). Bien persuadidos de que, con respecto a nuestras opciones políticas, haremos bien en no fiarnos de la jerarquía eclesiástica. Y muy mal en "obedecerle". [84]

Capítulo VIII: JESÚS Y EL REINO DE DIOS

Cuando Jesús empezó a predicar por Galilea, lo que decía era fundamentalmente esto: "El plazo se ha cumplido, el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed la Buena Noticia" (Mc 1, 14-15).

¿Qué entendía él y qué podían entender sus oyentes con la expresión "Reino de Dios"?

La mentalidad religiosa de los hebreos estaba marcada imprescriptiblemente por la memoria histórica de su liberación del yugo de los egipcios.

El contenido de esta tradición se cuenta en los primeros capítulos del libro del Éxodo.

El pueblo israelita, inmigrante en Egipto, había caído en una situación de opresiva esclavitud, lindante con el genocidio.

Un niño de esta estirpe, Moisés, había sido recogido por la hija del Faraón y educado en la corte. Cuando fue mayor, cayó en la cuenta de la situación en que se encontraba la gente de su pueblo. Por defender a un hebreo, mató a un egipcio. Después huyó al desierto. Allí se le apareció Yahvé (Dios) y le dijo:

—Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, que mana leche y miel.

Yahvé (Dios) quería para su pueblo libertad, justicia, prosperidad y paz. La esperanza de que, a través de tribulaciones [85-86] y de un trabajoso caminar histórico, este plan del Señor tenía que llegar a cumplirse, estaba en el fondo del alma religiosa judía.

La institución de la monarquía, históricamente necesaria para asegurar el precario asentamiento de los israelitas en Palestina, no fue aceptada sin reticencias. Yahvé debía permanecer único Señor de Israel.

Tras el fracaso del primer rey, Saúl, surge la figura espléndida de David, (un sencillo pastor en su primera Juventud), que vence a los enemigos, conquista Jerusalén hacia el año 1.000 a. de J. C., y queda en la historia de Israel como modelo de soberano fiel a Yahvé, que cumple su voluntad.

Evidente e inevitablemente, la figura de David fue mitificada. Se tendió a contemplar el reino davídico como la realización del Reino de Dios sobre Israel: libertad, justicia, prosperidad y paz.

En este contexto se sitúa la profecía de Natán (un profeta áulico de David), que tuvo un influjo inmenso en la tradición religiosa y nacional del pueblo judío.

Según el segundo libro de Samuel, Dios le dijo a Natán: "Di esto a mi siervo David: Así habla Yahvé Sebaot (el Señor de los ejércitos): Yo te saqué de los apriscos, de ir detrás de las ovejas, para que seas jefe de mi pueblo Israel. Yo he estado contigo en todas tus empresas, he eliminado de delante de ti a todos tus enemigos, y te haré famoso entre los famosos de la tierra; daré un puesto a mi pueblo, Israel, y le plantaré allí para que viva sin sobresaltos, sin que lo opriman los malhechores como antiguamente, cuando instituí jueces en mi pueblo Israel; le daré paz con todos sus enemigos. El señor te anuncia que él te dará una dinastía. Y cuando se hayan cumplido tus días y te acuestes con tus padres, aseguraré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza. Yo seré para él padre, y él será hijo para mí; si se tuerce, le castigaré con varas y golpes, de una manera humana; pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saúl, a quien me quité de delante. Tu casa y tu reino durarán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente" (2 Sam 7, 8-16). [86-87]

Este "Reino de Dios" davídico, es decir, realizado por medio de la descendencia de David, se concibe como realidad social e histórica en la tierra. Es una situación social en que imperan el derecho y la justicia a favor de los humildes. Entraña la liberación de todas las opresiones. Florece la paz.

Estos rasgos los pone de relieve el profeta Isaías en la segunda mitad del siglo VIII a. de J. C. La forma es poético-mítica (Is 9, 7-6 y 11, 7-9), pero el significado apunta a una realización, en la historia, de la justicia, la liberación y la fraternidad.

A principios del siglo VI a. de J. C., otro gran profeta, Jeremías, ante la inminencia de la ruina de Jerusalén y de la dinastía davídica, reafirma la esperanza mesiánica de que (algún día) un vástago de David será el realizador del "Reino de Dios" (Jer 23, 5-6).

Un poema áulico admirable, el Salmo 72, delinea los rasgos del rey ideal del futuro. La tradición judía veía aquí la figura del rey mesiánico predicho por Isaías:

"porque él librará al pobre que pide auxilio, al afligido que no tiene protector;
él se apiadará del pobre y del indigente, y salvará la vida de los pobres;
él vengará sus vidas de la violencia, su sangre será preciosa ante sus ojos" (Salmo, 72, 12-14)

El tremendo problema de la conciencia religiosa de Israel consiste en que estas profecías no se cumplen.

Después de la muerte de David, hacia el año 970 a. de J. C., el reinado de Salomón es brillante, pero ambiguo. Su hijo Roboam (931-913) no consigue mantener la unidad del reino. Hay un cisma político-religioso. El reino de David se desmembra en dos. Israel al norte y Judá al sur.

El reino del norte dura dos siglos escasos, para terminar en catástrofe con la toma de Samaría, su capital, a manos de los asirios (722 a. de J. C.).

El reino del sur sobrevive aún difícilmente durante más de un siglo, pero acaba también desastrosamente el año 587, cuando Jerusalén cae en manos de los caldeos y es destruida. [87-88]

Hacia el año 520 a. de J. C., el Templo y la ciudad de Jerusalén pudieron ser reconstruidos, bajo el dominio tolerante de los persas. En el siglo II a. de J. C. se produce la guerra religioso-nacional de los Macabeos, que logra asegurar la sobrevivencia del judaísmo frente al peligro de una helenización disolvente. Pero ninguna de estas vicisitudes da cumplimiento a las esperanzas del mesianismo davidico.

Frente a este problema, el pensamiento teológico de Israel reacciona en diferentes direcciones.

Una solución es la de considerar que la profecía del mesianismo davidico no tenía carácter absoluto. Es la postura que adopta el Salmo, 132, 11-12:

"Juró Yahvé a David una promesa que no retractará:
—A uno de tu linaje colocaré en tu trono.
Si tus hijos guardan mi alianza y el mandato que les enseñé,
también sus hijos para siempre se sentarán sobre tu trono".

Esta solución fácil no satisface a otros espíritus, que prefieren dejar sin explicación el misterio, conscientes de que la profecía no se cumple, pero firmes en su fe inquebrantable en el Señor. Es la posición del Salmo 89: Dios es indefectiblemente leal (vv. 2-3). La promesa a David es absoluta (vv. 4-5, 20-30). Una eventual infidelidad de los descendientes de David será castigada, pero no hará caer la promesa: ésta se cumplirá en todo caso (vv. 31-38). Pero, no obstante, el desastre de la dinastía es sin remedio (vv. 39-46). El salmista se limita a dirigir a Yahvé sus preguntas (vv. 47-50), que no obtienen respuesta. Ruega al Señor que preste atención a lo que está pasando (vv. 51-52). Y termina con una alabanza: "Bendito sea Yahvé por siempre" (v. 53). No se ve ninguna salida, pero la adhesión a Dios se mantiene.

Por otro lado, paralelamente al mesianismo davidico, se va abriendo camino una esperanza del Reino de Dios con [88-89] referencia directa y exclusiva a El, sin mención de la dinastía de David y de la promesa hecha a éste. Es la postura de los "Salmos del Reino de Yahvé" (47, 93, 96-99), que aparece también en Is 60 (quizá del siglo V a. de J. C.), en Malaquías 3, 22-24 (mediados del siglo V) y en Zac 14, 9 (fines del siglo IV).

Sin embargo, en el mismo Zacarías II, hallamos otra profecía, que todavía está en la línea de la esperanza en el "hijo de David":

"¡Exulta sin freno, hija de Sión,
grita de alegría, hija de Jerusalén!
Mira que viene a ti tu rey,
justo y victorioso,
humilde y montado en un asno, en un nacido de burra.
Destruirá las armas de Efraín y la caballería de Jerusalén,
será deshecho el arco de combate, y proclamará la paz a las naciones.
Dominará de mar a mar,
desde el gran río hasta los confines de la tierra".
(Zac 9, 9-10).

El libro de Daniel (compuesto entre 168 y 164 a. de J. C., en la época de los Macabeos), es un apocalipsis profético. Un libro de estilo acentuadamente mítico-fantástico, que trata de mantener la esperanza de cara al futuro. Daniel es importante para el lector de los Evangelios, porque en él se halla la profecía del Hijo del hombre (Daniel, 7, 9-10, 13-14).

En las visiones de un sueño, aparecen unos tronos. Un Anciano de trascendente majestad se sienta. "Seguí mirando, y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo como un hijo de hombre (una figura humana), que se acercó al Anciano y se presentó ante él. Se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas lo acataron. Su imperio es un imperio eterno que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás".

Daniel pertenece a la corriente de esperanza en el Reino de Dios sin mesianismo davídico. El hijo del hombre de que [89-90] se nos habla, representa la colectividad de los santos del Altísimo (Daniel, 7, 27), aunque otros escritos posteriores no bíblicos (por ejemplo, el libro etiópico de Henoc), ven en este hijo del hombre un ser personal, el Juez escatológico (es decir, el Juez que dice la última palabra, como en la parábola del juicio final del Evangelio de San Mateo, 25, 31-46).

El libro de Daniel aporta un elemento nuevo e importante: la esperanza de la resurrección de los muertos (Daniel, 7, 2), que se repite poco después en el segundo libro de los Macabeos (7, 9), y de la que había habido como presentimientos en un texto tardío del libro de *Isaías* (25, 8: en el Reino queda consumida la muerte; 26, 19: "revivirán tus muertos").

Esta fe en la resurrección nace en la perspectiva del Reino, es decir, una perspectiva terrenal o histórica de triunfo de la justicia perfecta, de "fin (meta) de la historia" en condiciones utópicas. La liberación tiene que alcanzar a todos los oprimidos. No es un afán individualista de que "yo" sobreviva, de que "yo" me salve, lo que está en la base de la fe bíblica en la resurrección. Es la perspectiva de la solidaridad, del drama común de la historia, del "sentido" de ésta, que vendrá a dar la razón a cuanto es justicia, amor y libertad (liberación).

En el amor y la justicia está la raíz de la resurrección. Esto lo percibió muy bien, en el Nuevo Testamento, la primera carta de San Juan: "Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. No amar es quedarse en la muerte. Todo el que aborrece a su hermano es un asesino; y sabéis que ningún asesino tiene en sí vida permanente" (1 Jn 3, 14-15).

De todo el paciente recorrido que hemos hecho hasta aquí, resulta evidente una conclusión. Para Jesús y sus oyentes, el "Reino de Dios" no es el "cielo" de la "salvación de las almas". La religión de las "benditas ánimas" no es la de Jesús.

Para Jesús, como para sus oyentes, el Reino de Dios es la realización del "fin de la historia". Finalmente se hará [90-91] de veras justicia a los pobres; serán liberados los oprimidos; la injusticia, la explotación y la opresión conocerán una derrota definitiva. Entonces los pobres serán dichosos y reirán consolados.

Todo esto será obra del poder de Dios, pero no se realizará sin la actuación de los hombres. Los explotadores (de grado o por fuerza) dejarán de explotar. Y los pobres, los explotados, (los "hijos del Reino"), realizarán la tierra nueva en que habitará la justicia.

Es seguro que Jesús participó de la idea, común en el ambiente de su país y de su tiempo, de que esta meta final de la historia (el "día de Dios") estaba muy próxima. Eso es lo que él anuncia en su predicación: "el Reino de Dios es inminente". Lucas y Marcos le atribuyen esta palabra: "os aseguro que algunos de los presentes no morirán sin haber visto el Reino de Dios" (Lc 9, 27; Mc 9, 7; Mt 36, 28 elabora la frase introduciendo una mención del Hijo del hombre).

También podemos estar ciertos de que Jesús concebía la intervención de Dios como una irrupción extraordinaria, inimaginable, que iba a trastocar la situación definitivamente.

Pero no pierde de vista la importancia de la acción del hombre. Para él esta acción es la "conversión". No en un sentido idealista y puramente interior, sino material y social, pero llegando a la mente y al corazón de la persona.

Para Jesús, ante la inminencia del evento definitivo, no se trata ya de hacer planes de reforma social, de revolución de estructuras, como diríamos hoy. Los plazos se acabaron. Es hora de afrontar con decisión la coyuntura final.

Jesús exhorta a desprenderse de las riquezas y repartirlas: "vende lo que tienes y dáselo a los pobres" (Mc 10, 17; Mt 19, 27; Lc 18, 22). "En vez de lavar por fuera la copa y el plato, dad en limosna lo que hay dentro, y así para vosotros todo estará limpio" (Lc 11, 39-41). "Vended vuestros bienes y dadlo en limosna" (Lc 12, 33). A Zaqueo, que dice: "la mitad de mis bienes para los pobres, y si he defraudado a alguno, le devolveré el cuádruplo", Jesús le responde: "ha llegado la salvación a esta casa" (Lc 19, 8-9). [91-92]

Tal es la fe de Jesús y su actitud ante el Reino de Dios. Pero hay todavía en él un rasgo peculiar y característico, que tenemos que señalar.

Jesús tiene conciencia de que con él ha empezado ya el Reino de Dios. El poder de liberar a enfermos y poseídos de los malos espíritus, que él posee de un modo incomparable, es ya la irrupción del Reino de Dios entre nosotros. A los que le acusaban de expulsar los demonios por obra del príncipe de los demonios, Jesús les responde poniendo de relieve el signo liberador de su acción, que desbanca el dominio de Satanás. Y añade: "si por el dedo (o por el espíritu) de Dios expulsó yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Lc 11, 20-, Mt 12, 28).

La concepción de Jesús es la del Reino ya presente (en él), pero no acabado, sino en vías de realización. Esto expresan las parábolas del grano de mostaza y de la levadura (Mt 13, 31-33; Lc 13, 18-21; Mc 4, 30-32).

Ciertamente la perspectiva temporal con que Jesús contemplaba la inminencia del Reino de Dios ("algunos de esta generación verán el desenlace"), no era exacta.

Pero lo más profundo de su conciencia de esta proximidad era el íntimo sentimiento de que el Reino estaba ya en acción en su misma persona y en su misión. Y los creyentes que creemos en él, estamos convencidos de que así era en realidad. Y sigue siéndolo.

Pero, por otra parte, a los cristianos de hoy, dos mil años después de la muerte y resurrección de Jesucristo, se nos plantea un problema semejante al que desconcertaba al autor del Salmo 89.

Porque tampoco esta vez se ha cumplido la profecía. El Reino no ha llegado. La presencia del Reino en la persona y en la obra de Jesús ha quedado como un fulgor en la noche, no como una aurora que sigue creciendo en luminosidad hasta el mediodía.

Los primeros cristianos materializaron su esperanza escatológica (del "fin de la historia") en la línea del mesianismo davídico. Supusieron que Jesús descendía de David y había nacido en Belén (cosas ambas que quizá no correspondan a la realidad histórica). Pensaron que Jesús vendría [92-93] de un modo concreto e inmediato a hacer realidad la plenitud del Reino. Este es el punto de vista de San Pablo (7 Cor 15, 20.22-26) y del Apocalipsis (6, 9-77). En la carta a los Romanos, Pablo acentúa el carácter místico (de pura fe) de esta esperanza: "Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia" (Rm 8, 24.25).

De todos modos, las perspectivas de los primeros cristianos no se cumplieron. La historia sigue su camino. El influjo de Jesús, en los cristianos y a través de ellos, se hizo muy pronto ambiguo y problemático.

¿Cómo vivir y mantener nuestra fe en la resurrección del crucificado?

Como el autor del Salmo 132, los cristianos se han inclinado prevalentemente por una solución facilitona.

El Reino de Dios tiende a desligarse por completo de la perspectiva de un "fin de la historia". Es el cielo de la salvación de las almas, que no está al final del camino, sino por encima de la historia y sin relación con ella. De la historia no hay que preocuparse. Su destino es el albañal. Por otra parte, las almas, que son las que se salvan, están fuera de la dimensión histórico-social del hombre. Es verdad que la mentalidad cristiana no pudo eliminar la idea de la resurrección de los cuerpos. Pero esto queda como elemento secundario, una especie de banda o morrión que se concede, al final, a los bienaventurados, y que no tiene especial significación.

Este modo de concebir la realización del Reino está en contradicción flagrante con uno de los documentos fundamentales del cristianismo, con el Padre Nuestro, la oración cristiana que tiene su origen en Jesús. Porque en el Padre Nuestro no se le pide al Padre: "Ilévanos a tu Reino (del cielo)". Se le pide algo diferente, contrario: "Venga (a nosotros) tu Reino" (Mt, 6, 10; Lc 11, 2). El Padre Nuestro se dice en perspectiva escatológica (de "fin de la historia"). Que se haga en la tierra la voluntad del Padre (Mt 6, 10), es que se realice aquella liberación de los [93-94] oprimidos, justicia hecha a los pobres y fraternidad, en que consiste el Reino de Dios de la esperanza bíblica, que es la de Jesús.

Pero los cristianos que renuncian a esta esperanza escatológica y siguen recitando el Padre Nuestro, en realidad no saben lo que están diciendo.

Relegado el Reino de Dios al cielo de las almas (convertido, podríamos decir con realismo popular, en "música celestial"), en la tierra queda la Iglesia jerarquizada, que tiende a considerarse a sí misma como el "Reino de Dios" en el mundo.

Aquí, para empeorar las cosas, interfiere una platonización idealista de la Iglesia, que aleja por completo del realismo evangélico. En vez de ser la "asamblea" de los fieles de carne y hueso, la Iglesia es una entidad irreal personificada, la "madre" de los creyentes. (No quiero negar que el simbolismo

materno de la Iglesia pueda tener un sentido correcto, pero ha funcionado con enorme ambigüedad). De esta manera, la Madre Iglesia, distinta de los cristianos, que son "sus hijos", queda situada por encima del bien y del mal: —No puedes criticar lo que hacen los jerarcas (o los no jerarcas), porque sería atacar a la Iglesia, que es inviolable como un "dios" mitológico.

Esto resulta una verdadera pesadilla, que no tiene nada que ver con el Evangelio y con Jesús, salvador (o pescador) de hombres (Mt 4, 19; Mc 7, 77; Lc 5, 10), y no muñidor de entidades metafísicas.

Las concepciones anti-escatológicas y de tendencia "idealista" fueron el humus fértil para todas las claudicaciones y manipulaciones ideológicas del cristianismo. Aquí está la condición de posibilidad de la gran traición de los cristianos (y de su cristianismo) a Jesús, asesinado por los hombres y resucitado por Dios.

Realmente los cristianos no podemos renunciar a la escatología (a la fe-esperanza en el Reino de Dios como "fin de la historia") sin renunciar a Jesús.

La sustitución del "Reino de los cielos" por el "cielo" es la gran trampa para deseangelizar el cristianismo y robarles a los pobres el verdadero Jesús, que les pertenece [94-95] a ellos. (Notemos de paso que la expresión "Reino de los cielos" es empleada por Mateo en vez de "Reino de Dios", por la costumbre hebrea de usar una perífrasis para nombrar a Dios. "Reino de los cielos" quiere decir "Reino de Dios").

Algunos cristianos se sienten tentados por una vía que no sea ni cristiano-conservadora ni cristiano-escatológica. Se trataría de un cristianismo puramente espiritual (existencial) y privado (personal), que, sin incluir la dimensión histórico-escatológica, sería antitético de toda manipulación "ideológica" conservadora y alérgico a ella.

Para éstos Jesús sería perenne como místico o como maestro de sabiduría existencial, pero enteramente caduco como profeta escatológico.

Esta solución, por una parte, se me antoja ilusoria. Porque una fe carente por completo de significación escatológica no podrá librarse del escollo de la "alienación" (de resultar alienante), y acabará, por consiguiente, haciendo el juego a los factores conservadores. Quedará, a la postre, integrada en la "ideología" del conservatismo.

Por otra parte, una fe de este tipo no sería genuinamente cristiana, porque haría referencia a una imagen de Jesús que, en la raíz, aunque sea con guante blanco, traiciona al Jesús real. El Dios de una religiosidad de este tipo ¿no sería simplemente distinto ("otro") respecto al Dios bíblico (al Dios-Padre de Jesús)? Y ¿no es Jesús, el de carne y hueso, el camino para ir al Dios desconocido e invisible, que es el nuestro?

Por lo que a mí toca, y desde lo más íntimo de mi fe en Jesús de Nazaret, estoy firmemente persuadido de que no podemos renunciar a la escatología sin renunciar a Jesús.

Pero, entonces, nos encontramos los cristianos en una situación parecida a la del autor del Salmo 89. Porque la esperanza escatológica no se cumple. Ni siquiera podemos ver claramente que vamos hacia su cumplimiento. La marcha de la historia, hasta ahora, experimentalmente, resulta muy ambigua.

Y las iglesias cristianas (entre ellas concretamente nuestra Iglesia Católica) participan de esa ambigüedad. [95-96]

Jesús queda en la historia como un fulgor en la noche. Pero las iglesias que se proclaman suyas son sombras noctámbulas. Ciertamente no pura oscuridad, porque en la noche de la historia (también fuera de las iglesias cristianas) hay siempre parpadeos y mensajes de estrellas. Pero no son fulgores que rasgan la negrura, sino luminosidades precarias y enigmáticas, que pertenecen a la noche misma.

Entonces, ¿cómo y en qué sentido podemos mantener hoy los cristianos la esperanza escatológica, que nos viene de Jesús y está ligada indisolublemente a la fe en la resurrección del crucificado?

Hay que desmitologizar la escatología.

Han fracasado todos los intentos de "materializar" imaginativamente el "fin de la historia", fijando plazos, modos o puntos designables en el decurso del tiempo, o tratando de concretar de algún modo nosotros la parte de Dios en la realización de aquella meta.

Hemos renunciado definitivamente a nuevas reconstrucciones imaginarias sobre el cuándo y el cómo de aquel retorno final de Jesús, llamado en lenguaje teológico parusía.

Jesús, mediante nuestra fe en él, es para nosotros, cristianos creyentes, garantía cierta de que la historia tiene una meta (un fin que da sentido) de liberación y de justicia. Pero nada nos dice sobre

el devenir concreto de la historia. Este lo tenemos que contemplar lúcidamente, y analizarlo con nuestros medios humanos de conocimiento.

Tenemos que despreocuparnos de la "parusía" y asumir nuestras responsabilidades históricas, sobre la base de una opción radical "por" la liberación y "contra" la injusticia y la opresión.

Esta opción radical no debería ser para el cristiano una especie de salida existencial desesperada frente al supuesto "sin-sentido" de una humanidad arrojada a la historia. Para el cristiano la opción por la justicia es la expresión misma de una esperanza escatológica, que no construye imágenes apocalípticas, pero que es vivida en la praxis.

En una acción serena, capaz de integrar toda la lucidez desengañada que sea del caso, porque se funda en una [96-97] esperanza incondicional y, por eso mismo, liberada de cualquier tendencia mitologizante a predecir "cómo" va a ser el final.

Aquí se pueden encontrar perfectamente creyentes cristianos con no creyentes, como Eric Fromm, e incluso con positivamente ateos, como Ernesto Bloch, para quienes también la esperanza es un principio irrenunciable.

Para ellos el "principio-esperanza" es una creencia, ni científica ni contraria a la ciencia. Para nosotros es una fe. Una fe que deja libre el juego del análisis científico o empírico, igual que aquella creencia.

Nuestra esperanza escatológica es como la estrella polar. Nos señala la meta utópica. El norte de la historia. Pero sobre las trancas y barrancas, las idas y venidas, las vicisitudes del camino, no nos da información. Nosotros, bajo nuestra responsabilidad, hemos de ir trazando nuestro rumbo.

En la praxis.

Guiados por aquel hambre y sed de la justicia, en que puso Jesús la bienaventuranza. [97]

Capítulo IX: ¿COMO ERA JESÚS?

Nadie puede atreverse a contestar de una vez por todas a esta pregunta.

La personalidad de Jesús era tan profunda, tan sencilla, tan varia y (por eso mismo) tan desconcertante a veces, que sus mismos discípulos, íntimos y coterráneos, no lo entendían del todo.

¿Podríamos! los cristianos de hoy, a dos mil años de distancia, sentirnos capaces de describir y circunscribir a aquel nazareno transparente e insondable, en quien creemos a vida y a muerte?

Los textos que tenemos sobre Jesús, son memorias retrospectivas a partir de la fe en la resurrección.

Después del trauma de la cruz, que, de momento, para los discípulos, dio al traste con todo, ellos empezaron por creer que Jesús, misteriosa e indeciblemente, estaba vivo. De ahí pasaron a repensar las horas de la pasión y de la cruz. De ahí a los episodios de su vida pública, a sus hechos y a sus palabras. Las referencias a la infancia son posteriores, y su contenido es teológico-legendario (significativo), pero no histórico. (Concretamente, estoy convencido de que Dios no ha revelado ningún dato biológico referente a la concepción de Jesús. Tampoco creo que María haya hablado de esto con nadie. La más antigua alusión que encontramos en el Nuevo Testamento a la relación genética de Jesús con su madre, está en la carta de San Pablo a los Gálatas, escrita hacia el año 57 de nuestra era. Pablo se limita a decir que Dios envió a su hijo "nacido de mujer" (Gal 4, 4) queriendo poner de relieve que Jesús es verdaderamente un hombre, partícipe de la condición humana). [99-100]

En una memoria histórica dominada por la fe en la resurrección, (y muy ajena a la preocupación del hombre moderno por la exactitud histórica), es normal que muchos hechos y palabras de Jesús nos hayan llegado "transfigurados", para poner de relieve en ellos la mesianidad de Jesús y su filiación divina. Esto incluso en los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos, Lucas), más históricos en conjunto que el de Juan. (Este, sin embargo, tiene datos históricos que le son propios. Pero, en él, todo está "transfigurado" al máximo en una profunda meditación teológica, que es expresión genuina de fe).

Sin embargo, los Evangelios nos permiten acercarnos suficientemente al Jesús de carne y hueso, si bien los contornos de la figura queden difuminados, porque no pueden establecerse con precisión rigurosa. Pero algunos rasgos fundamentales son, en conjunto, muy sólidos.

Con todo, estos datos, de algún modo objetivos, están tan llenos para nosotros de interpelaciones e interrogantes, que cada observador se enfrenta con ellos como puede, desde su propia perspectiva.

Y los creyentes, como yo, aunque tengamos un sentido histórico-crítico que no tenían los cristianos de las primeras generaciones, no podemos menos de contemplar al Jesús histórico "desde" la fe.

Pretendemos llegar a él con la exactitud posible; no dar por palabras suyas las que, a la luz de una crítica razonable, no parezcan serlo; afrontar honestamente datos que puedan no cuadrar con la imagen que estamos Ohabitados a hacernos; en una palabra, procuramos no inventarnos a Jesús, sino buscarlo; no imponer a su figura los rasgos que a nosotros se nos antojan, sino hacernos obedientes en nuestra mente y en nuestra fe a lo que, con más o menos exacta certidumbre, se remonta a él, a su existencia histórica y a su personalidad real.

Pero nuestra postura no es neutral. Por la fe, el amor y la esperanza, estamos prendidos (o prendados) de Jesús.

Junto a los datos que nos vienen de la tradición, fundamentalmente de los Evangelios, está la experiencia interior de nuestra fe. Porque a Jesús lo llevamos dentro de nosotros. [100-101] Lo conocemos con entendimiento cordial, al mismo tiempo que crítico y autocrítico.

Y cada uno de nosotros lo conoce hasta donde puede, como Dios le da a entender. Pero, si somos sinceros y buscamos en los Evangelios las huellas del Jesús real, no nos quedaremos prisioneros de un misticismo puramente subjetivo.

Consecuente con las anteriores reflexiones, lo que pretendo en este capítulo es dar, aunque sólo pueda ser fragmentariamente, mi respuesta a la pregunta "¿cómo era Jesús?".

Ante todo, he buscado dármele a mí mismo, durante años y años, dentro de las directrices expuestas, con amor lúcido y con sinceridad.

Ahora se la ofrezco a quienes me lean. Con sencillez. Brevemente. Sin pretender decir (porque resultaría inacabable) todo lo que tendría que expresar. Porque, incluso para los cristianos de hoy, que hemos creído sin haber visto, está lleno de sentido el último versículo del epílogo al Evangelio de San Juan: "Otras muchas cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, me parece que los libros no cabrían en el mundo".

Jesús fue un profeta escatológico del Reino, que vino a traer fuego a la tierra. De esto ya he dicho bastante.

Pero, a la vez, fue un hombre de profunda intimidad religiosa, un "piadoso" (*jasid*) en la Galilea de su tiempo. Vivió en constante relación con Dios, a quien sentía vivísimamente como Padre y a quien se dirigía con una familiaridad estupenda, llamándole *Abba*, que equivale a nuestro *Papá*.

Como otros "piadosos", Jesús fue un taumaturgo (es decir, "realizador de prodigios"). Jesús hizo curaciones increíbles de enfermos y endemoniados (gente de psiquismo perturbado, cuyas anomalías eran atribuidas por todos a posesión diabólica).

Jesús, curando, liberaba.

A cierta mentalidad occidental moderna le resulta áspero admitir que Jesús fue taumaturgo (algo así como un curandero a lo divino, de una gran dignidad). [101-102]

Algunos cristianos liberales del siglo XIX preferían negar radicalmente la historicidad de todos los relatos de portentos, y reducir la figura de Jesús a la de un humanista, maestro de una moral elevadísima. Superior a Sócrates, pero en su línea.

Jesús vivió en un mundo y una cultura antitéticos de la civilización científico-técnica del occidente moderno.

Y Jesús fue, en realidad, un extraordinario taumaturgo.

Aun hoy, en regiones de viejas culturas ajenas a la nuestra, (por ejemplo, en ciertas regiones de Suramérica), existen personas con capacidades curativas innegables e increíbles, que nos dejan atónitos. No hay duda de que el avance de la técnica cierra posibilidades de actuación a otros factores, que en otros contextos vitales y culturales se dejan sentir.

En el mundo en que vivió Jesús había taumaturgos. Y Jesús fue un hacedor de prodigiosas curaciones y liberaciones, que dejaban pasmada a la gente, porque la fuerza y sencillez con que procedía eran algo nuevo e incomparable.

No me interesa entrar en disquisiciones sobre el problema del "milagro". Ni pretendo hacer ninguna especie de apologética basada en los milagros de Jesús. La concepción del milagro de la vieja teología filosófica, como excepción a leyes físicas de carácter dinámico, (es decir, de riguroso determinismo), que Dios y sólo El podría quebrantar a su voluntad, hace agua por todas partes (si no me equivoco).

La moderna teología plantea de otro modo el "concepto teológico" de milagro: hecho insólito, que se produce y se vive en un contexto de fe y tiene "sentido" y efectos en el ámbito de la fe. El Evangelio de San Juan llama a los prodigios de Jesús "signos" o "señales", sin meterse en disquisiciones cosmológicas.

Esto supuesto, es innegable que Jesús hizo prodigios que dejaban a la gente estupefacta. Y que esos prodigios eran significativos de la liberación escatológica y del valor de la fe.

Mutilamos a Jesús, si no queremos verlo como el extraordinario taumaturgo que fue. Claro que en las narraciones de milagros de los Evangelios hay, sin duda, elementos legendarios, creación de la imaginación popular. Otras veces [102-103] la narración es una construcción teológica, como la de la resurrección de Lázaro en el Evangelio de San Juan.

Pero es indudable que el Jesús histórico fue un hacedor de prodigios de signo religioso escatológico, incomparable por su dominio sereno y por su inimitable sencillez.

La narración que hace Marcos de la resurrección de una niña por obra suya, me parece que nos acerca bastante a la realidad histórica. Tiene un encanto extraordinario.

Se acercó a Jesús, que estaba junto al lago, un jefe de sinagoga, llamado Jairo, y, al verlo, cayó a sus pies, suplicándole con insistencia: —Mi hija está en las últimas; ven a imponerle las manos, para que se salve y viva.

Jesús se fue con él.

Por el camino tuvo que pararse con la gente. Hubo otra curación. Entre tanto, llegaron de la casa de Jairo para decirle: —Tu hija se ha muerto. ¿Para qué seguir molestando al maestro?

"Jesús, que oyó el recado, le dijo al jefe de la sinagoga:

—No temas; sigue teniendo fe.

No permitió que lo acompañaran más que Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago. Llegaron a casa del jefe de la sinagoga y observó la algarabía de los que lloraban y daban alaridos. Luego entró y les dijo:

— ¿A qué vienen ese alboroto y tantos lloros? La niña no se ha muerto; está dormida.

Se reían de él. Pero él, después de echarlos fuera a todos, entró con el padre y la madre de la niña y con sus compañeros al sitio donde estaba la niña. Le cogió la mano y le dijo:

— *Talitá kum* (que quiere decir: nena, escúchame, ponte de pie).

La muchachita se levantó inmediatamente y se puso a andar, pues tenía doce años. Se quedaron estupefactos.

Jesús insistió en que nadie se enterase. Y les dijo que le diesen de comer a la niña" (Mc 5, 21-24, 35-43).

Leyendo esta página del Evangelio, me siento muy próximo al Jesús real.

Una de sus características es la profunda humanidad y naturalidad, que parecerían estar en contradicción con el [103-104] carácter de un profeta escatológico y de un "piadoso", místico y taumaturgo.

Lo característico de Jesús es romper todos los esquemas. Es único.

Su humanidad, su apertura son inimitables. No fue un asceta. En eso se diferenció y se contrapuso a Juan Bautista (Mt 11, 18-19, Lc 7, 33-34). Jesús comía y bebía. Estaba entre la gente.

Jesús no se atiene ni a los convencionalismos de los piadosos ni a las conveniencias de los fariseos ni al sectarismo de los zelotes. Entra en las casas de los fariseos y en las de los publicanos (que eran banqueros, recaudadores de impuestos por contrata con el Estado romano, es decir, "colaboracionistas" y particularmente mal vistos), no tiene dificultad en que (estando él recostado a la mesa comiendo, con el cuerpo echado hacia atrás) una conocida pecadora de la ciudad le riegue los pies con sus lágrimas, los acaricie secándoselos con su cabellera, los cubra de besos y los frote con ungüento de perfume. A Jesús no le inmuta el escándalo del fariseo. Afirma que a una mujer que tanto le ama, se le han perdonado sus muchos pecados (Lc 7, 36-50).

Es un rasgo muy importante de Jesús, su modo de tratar con las mujeres: sin tabúes, inhibiciones ni machismo. En esto, como en todo, es revolucionario para su tiempo. Y para el nuestro.

Se puede discutir cuál era su actitud frente a la Ley mosaica. Según algunos, la habría considerado prácticamente abolida. Según otros, se habría contentado con interpretarla de un modo abierto, como muchos rabinos. Me parece que ambos extremos son simplificadores.

Tengo la impresión de que Jesús no pensó, como Pablo, que la Ley de Moisés hubiera caducado. Pero, con su inimitable y soberana libertad, puso tal carga de liberación en su base, que sobrepasa cuanto pudo hacer aquél.

Jesús no es un casuista. Habla soberanamente, tanto o más que Moisés: "Habéis oído que se dijo a los antepasados... (aquí preceptos del Decálogo)... Pero yo os digo..." (Mt, 5, 21-48). [104-105]

Jesús no rompió nunca formalmente con el judaísmo. Tuvo conciencia de ser un profeta judío, enviado exclusivamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 7, 24; Mc 7, 27 suaviza un poco). Pero su libertad hace (literalmente) explotar al "judaísmo" (como también al "cristianismo"). Para él lo primero es la fe: por eso, admirado, cura a la hija de la mujer siria, a quien al principio había rechazado (Mt 7, 28; Mc 7, 29-30). Ante la fe del centurión (capitán de las tropas romanas) de Cafarnaum, Jesús se queda admirado y exclama: "Os aseguro que en Israel no he encontrado a nadie con una fe tan grande" (Mt 8, 10; Lc 7, 9). El añadido de Mateo, "Os digo que vendrán muchos de oriente y de occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos" (8, 77), quizá no responda a palabras explícitas de Jesús, pero está implícito en su actitud ante la fe de estos extranjeros.

Para Jesús el hombre es antes que la Ley: "El sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. De manera que el hombre es señor incluso del sábado" (Mc 2, 27-28). Mateo y Lucas desvirtúan un poco este dicho de Jesús (alguien podría decir que más bien Marcos lo acentúa), pero Lucas tiene el equivalente en el relato de la curación por Jesús de una mujer en día de sábado (Lc 13, 10-17). Los rabinos admitían que en peligro de muerte se pudiera quebrantar el reposo sabático para salvar una vida. Pero Jesús no se anda con casuismos. Se puede hacer el bien al hombre siempre, porque el hombre está por encima del sábado.

El amor y la intimidad con el Padre son el núcleo de la existencia de Jesús. Pero, para Jesús, el primer mandamiento es liberador, porque Dios quiere al hombre.

Hay que buscar el bien real del hombre. Vivir la caridad con sentido común. Jesús no admite que el bien tangible y verificable del hombre sea sacrificado a una inhumana "obediencia" a Dios, que se escudaría en el "misterio".

Dios no es un Dios de "curas", de ritos y de votos. Es Padre de los seres humanos. [105-106]

Cuando los fariseos y los teólogos le preguntan: "¿se puede saber por qué tus discípulos se saltan la tradición de los mayores, comiendo con manos no purificadas?", Jesús responde: "Vosotros anuláis el mandamiento de Dios para sacar a flote vuestra tradición. Porque Moisés dijo: *Honra a tu padre y tu madre y el que maldiga a su padre o a su madre será reo de muerte*. Pero vosotros decís que, si uno le comunica a su padre o a su madre: "los bienes con que podría ayudarte los consagro como ofrenda al Templo de Dios", ya no le es lícito hacer nada por su padre o por su madre. Así invalidáis la Palabra de Dios a causa de esa tradición que os habéis transmitido. Y hacéis muchas cosas de este jaez" (Mc 7, 5, 9-13; Mt 15, 7-6).

Estoy convencido de que Jesús, en lo más íntimo de su conciencia, se sentía vinculado al Padre de manera singular y única. Tenía una conciencia imprescriptible de ser hijo de Dios. ¿Llegaba a ser consciente de una cierta unidad "metafísica" con el Padre? ¿Era conciencia de una unidad moral tan incomparable, que quedaba abierta a un "más todavía"? Su conciencia ¿fue creciente o estuvo fijada de una vez para siempre? Y esto, si fue así, ¿en qué momento acaeció?

No sabemos nada de todo esto.

Parece enteramente cierto que Jesús, en su vida, nunca se atribuyó a sí mismo algo equivalente a la cristología del Concilio de Nicea.

Un autor judío actual, Geza Vermes, gran y muy respetuoso conocedor de Jesús, (informadísimo del judaísmo palestino de aquel tiempo), llega a afirmar que, ante una doctrina como la de Nicea, "jamás sabremos si el propio Jesús habría reaccionado con asombro, cólera o pesar". Esta afirmación, a mí, (creyente en Jesucristo, Hijo —con mayúscula— de Dios), no me parece ni una tontería ni una blasfemia. Con toda probabilidad encierra algo (profundo e importante) de verdad con referencia al Jesús histórico.

Esto debería llevar a los obispos y a los teólogos a una singular modestia (yo diría a una "ironía" —a un humorismo teológico muy trascendente—) en el uso y en la aseveración de las formulaciones dogmáticas. [106-107]

Por mi parte, sospecho esto: la unidad de Jesús con el Padre era "más" de lo que en la conciencia de Jesús se abría camino. Entonces, lo que en Jesús habrá sido desde el principio cualitativamente distinto respecto a cualquier otra criatura humana, quizá haya que ponerlo en el inconsciente. Un inconsciente de hijo-más-que-adoptivo-de-Dios. ¿Cómo habrá sido? ¿Qué sabemos?

Quizá se pueda decir que lo que diversificó siempre a la conciencia de Jesús de la nuestra, fue el estar encuadrada y condicionada en/por un inconsciente diverso.

La religión judía, la de los israelitas de verdad, sin falsía, era (es) una religión profundamente ética (y profética).

Pero era originariamente muy discriminatoria de "buenos" y "malos", elegidos y rechazados.

Esta concepción entra en crisis, siglos antes del nacimiento de Jesucristo, por el creciente sentimiento de que hay que tener misericordia y de que no se puede decir quién es bueno (Ben Sira, 28, 2-5).

Pero Jesús va infinitamente más lejos. El Evangelio de San Mateo ha conservado la parábola de los obreros de la viña (20, 1-16). Un propietario sale al amanecer a contratar jornaleros para su viña, contratándolos por un denario al día (el jornal de costumbre). Sale otras tres veces (a media mañana, a mediodía y a media tarde), y va contratando a otros. Al caer la tarde, sale de nuevo, encuentra a unos parados, y les dice: —Id vosotros también a la viña. Poco después, al hacerse de noche, le dice al encargado: —Llama a los jornaleros y págales el jornal, empezando por los últimos y acabando por los primeros.

"Llegaron los del atardecer y cobró cada uno su denario. Al llegar los primeros (los del amanecer), se creían que iban a cobrar más, pero les dieron también un denario a cada uno. Al cobrarlo, empezaron a protestar contra el propietario, diciendo: —Estos últimos han trabajado sólo una hora, y les has pagado como a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y del calor.

Pero el dueño le contestó a uno de ellos:

—Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste conmigo en un denario? Toma lo tuyo y vete. Por [107-108] mi parte, quiero darle a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser malo tu ojo porque yo sea bueno?"

Aquí Jesús rompe los moldes. El, que es un profeta escatológico, tiene vivísimo el sentido de la justicia y está contra toda injusticia y opresión. En lo tocante a la justicia social, es duro incluso con los pecados de omisión, como lo demuestra la parábola del pobre Lázaro y el rico insensible (Lucas, 16, 19-31). Sus exigencias son tan perentorias, que incluso los discípulos se sienten desconcertados y se preguntan: —Entonces, ¿quién se podrá salvar? (Mt 19, 25; Mc 10, 26; Lc 18, 26).

Con todo, Jesús es consciente de que la justicia de Dios no es la de una economía de mercado. Existe. Lo mejor de la nuestra, al lado de ella, es inconsistente. Pero esta justicia del Padre es inconmensurable. No cabe en ninguna de nuestras computadoras. Hay en ella posibilidades de una misericordia creadora, que se nos escapa. "Es profundamente moral, pero, al mismo tiempo, está más allá del bien y del mal. A la luz de esta intuición genial, todo lo 'importante', las virtudes habituales y la personalidad más consumada, la dignidad terrena y el orgulloso empeño por el cumplimiento formal de la Ley, son deleznable y vanos. Sócrates hizo cuestionable el aspecto intelectual de la persona, Jesús el aspecto moral. Ambos fueron ajusticiados. ¿Es una simple casualidad?" (David Flusser).

A esta luz, comprendemos que Jesús responda con desabrimiento al personaje que, para hacerle una pregunta, lo llama "maestro bueno": "Nadie es bueno, sino sólo Dios" (Mc 10, 17-18, Lc 18, 18-29). También es profundamente significativa la parábola del fariseo y el publicano, conservada por Lucas (18, 9-14). Materia de meditación para los "puritanos", de cualquier signo que sean.

José Klausner, en una obra famosa sobre Jesús de Nazaret, señaló cuántas ideas morales de Jesús pueden hallarse equivalentemente en documentos rabínicos. Es un puzzle interesante e instructivo, pero sin la vida del evangelio.

El centro de la moral de Jesús, y también de su vivencia incomparable del amor al Padre, es el amor al prójimo. Un amor sin sofisticaciones, realista, cargado de sentido común. [108-109]

Esto se expresa en la "regla de oro" del sermón de la montaña: 'Todo lo que querríais que hiciesen los hombres por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque en eso consisten la Ley y los profetas' (Mt 7, 72; Lc 6, 31).

En el rabino Hillel se encuentra esta misma regla en forma negativa y muy bellamente: "Lo que no te gusta a ti, no se lo hagas al prójimo; esto es toda la Ley, el resto no es más que explicación".

La forma positiva de Jesús parece superior. Pero lo verdaderamente peculiar de él es su doctrina del amor a los enemigos (Mt 5, 43-48). Aquí la originalidad de Jesús es absoluta. En el mandamiento del amor fue más lejos que todos.

En este contexto puede pensarse en el problema de la violencia. Ante ella, ¿cuál fue la actitud de Jesús, el pacífico (Mt 5, 9) que no vino a traer paz, sino espada (Mt 10, 34) y fuego (Lc 12, 48)?

La no-violencia de Jesús no es legalista. Consiste en el amor a los enemigos y en aplicarles también a ellos la "regla de oro": tratadlos como querríais que os trataran a vosotros.

Los esenios propugnaban la no-violencia frente a los enemigos. Pero era una no-violencia cargada de odio escatológico. Viene el Día del Señor, en que descargará sobre ellos la cólera. No les hagamos nada nosotros, para que su iniquidad se consume y su castigo sea mayor. En un pasaje ambiguo de la carta de Pablo a los Romanos, podría estar latente un eco de esa actitud antigua (Rm 12, 19-20).

Jesús es distinto. Posiblemente sean históricas las palabras que, según Lucas (23, 34), decía él, cuando lo estaban crucificando: "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen".

Lo que Jesús predica y propone, más que una ética, es una actitud, un espíritu. Las direcciones que nos da no son "reglas" que puedan "cumplirse", como los ayunos y las observancias legales.

Jesús nos señala metas imposibles. ¿Quién puede amar abiertamente a todos, incluso a los enemigos, como a sí mismo, de la manera que él nos dijo? [109-110]

Son orientaciones acuciantes, para que avancemos en ese surco, sostenidos por el Espíritu que lo impulsaba a él.

Y, seguramente, para que apartemos de nosotros cualquier veleidad de considerarnos "buenos", de pretender estar "en regla". Según Jesús, a todos nos concierne la plegaria humilde del publicano: "¡Dios mío, ten compasión de mí, que soy pecador!" (Lc 18, 13).

Con la inigualable libertad y humanidad que hemos podido ver, Jesús fue un judío religioso, que se alimentó de la Escritura y adoró a Dios en el Templo. Pero entró en conflicto con el sacerdocio de Israel, y esto le costó la vida.

Hay un versículo en el Evangelio de San Lucas que podría acercarnos a la realidad de este drama. Jesús dice: —"Conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (Lc 13, 33).

Jesús va a Jerusalén a enfrentarse cara a cara con los sacerdotes, consciente del peligro que esto entraña. "Entrando en el Templo, comenzó a echar fuera a los que vendían, diciéndoles: —Está escrito: mi casa será casa de oración, pero vosotros la habéis convertido en una cueva de bandidos" (Lc 19, 45).

Parece que Jesús profetizó realmente la destrucción del Templo (Lc 21, 6). Pudo hacerlo hablando en primera persona ("yo destruiré"), ya que hablar proféticamente en nombre de Dios era propio de la apocalíptica judía. Jesús fue acusado ante los sacerdotes de haber dicho "yo destruiré el

Templo". Marcos (14, 57) dice que ese testimonio era falso. Pero Mateo (26, 60-61) no lo afirma. Los otros dos Evangelios omiten esa acusación.

La expulsión de los mercaderes y la profecía de la destrucción del Templo son la cumbre de la misión profética de Jesús en Jerusalén. Después viene la cruz.

Los tres Evangelios sinópticos (Mc 14, 62; Mt 26, 64; Lc 22, 69) nos dicen que, en respuesta a una pregunta del Sumo Sacerdote, Jesús se aplicó a sí mismo la profecía escatológica del "hijo del hombre" de Daniel. ¿Responde esto a la realidad histórica? No es imposible. Tampoco parece seguro. [110-111]

El momento de la muerte es descrito por los cuatro Evangelios. Según Marcos (15, 37) y Mateo (27, 50) antes de morir dio un gran grito. Probablemente esto nos acerca a lo que realmente pasó. Quizá murió Jesús con la angustiada turbación que reflejan las tres narraciones sinópticas de su agonía en Getsemaní.

Nosotros creemos que Dios lo resucitó, y que él es el Mesías, el Hijo del Dios viviente. [111]

Capítulo X: LIBERADOS PARA SER LIBRES

A un lector no familiarizado con los escritos de San Pablo, podrá parecerle que el título de este capítulo es una perogrullada o una redundancia. Pero está tomado a la letra de la carta a los Gálatas: "Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud" (Gal 5, 7).

El problema de Pablo era que los cristianos judaizantes, que consideraban a Santiago de Jerusalén como su líder, querían imponer a todos los cristianos la obediencia de la Ley mosaica.

San Pablo reacciona con enorme energía, propugnando la libertad. Cristo nos liberó para que fuéramos libres, no para que nos sintiéramos tan esclavizados como antes, o más todavía.

El problema que plantea la carta a los Gálatas ¿se acabó al caducar la pretensión legalista de aquellos cristianos, o continúa bajo otra forma y en otros contextos en el "mundo católico" de hoy?

Hace unos veinte años, estaba yo pasando unos días en un pueblecito de la Renania, en Alemania, en compañía de un cura español, amigo mío, que pertenecía a la diócesis de Colonia y estaba de párroco allí.

Una noche nos invitaron a cenar en casa de una familia conocida. Eran muy católicos. Hubo una sobremesa larga, en que se habló de lo divino y de lo humano. En un cierto momento, el dueño de la casa, que era el maestro del pueblo, dijo: -¡Qué suerte tienen los que no son católicos, porque a ellos les basta con seguir su conciencia, mientras que nosotros estamos tremendamente atados! [113-114]

Esta frase me impresionó tan profundamente, que me ha venido a la memoria espontáneamente, al ponerme a escribir este capítulo.

Porque realmente la sensación vivida de muchos católicos es que ellos han sido liberados (o "comprados") para pasar a otra esclavitud.

San Pablo dice que tenemos que defendernos activamente contra operaciones de este tipo. Hemos de luchar para mantener la tónica de nuestra libertad cristiana, porque van a tratar de estrepeárnosla, echándonos encima un yugo de esclavos que nos oprima de nuevo.

San Pablo logra acuñar esta bella formulación: "hermanos, habéis sido llamados a la libertad; solamente que esta libertad no sirva de pretexto para los bajos instintos; todo lo contrario, servíos unos a otros por amor, ya que la Ley entera queda cumplida con un único mandamiento: amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Gal 5, 13-14).

En su lucha contra los judaizantes, Pablo se dejó llevar de un cierto optimismo. Está convencido de que la eficacia pedagógica de la Ley, para llevarnos al bien, se salda con un fracaso total. De hecho, la Ley excita las pasiones pecaminosas, la prohibición tiende a despertar el deseo, y, de este modo, el mandamiento, que trataba de dar vida, se convirtió en ocasión de muerte (Rm 7, 5. 7-10). [114-115]

La solución que prospecta Pablo es luminosa. La fe en Jesucristo nos libera del yugo de la ley. La fe auténtica, que es un "don" de Dios, lleva consigo la comunicación del Espíritu, que es la efusión en nosotros del amor de Dios. Este abre nuestros corazones al amor al prójimo, no como resultado de un trabajoso esfuerzo ascético, sino como una "gracia", como un principio de vida, que actúa en nosotros.

Si, de veras, estamos "establecidos" en el amor, todo lo que de bueno y justo podría "mandarnos" la Ley, lo haremos espontáneamente por exigencia de nuestra caridad: "Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la Ley. De hecho, lo de no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no envidiarás y cualquier otro precepto, queda resumido en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la Ley en plenitud" (Rom 13, 8-10)

Pero, ya en tiempo de San Pablo, era un hecho que los cristianos no siempre actuaban tan plenamente poseídos del Espíritu. Los entusiastas de Corinto, pensando que la resurrección de Cristo nos había transportado ya a un nivel celeste, en que el drama de la vida se había terminado y la libertad podía ejercitarse sin cuidado, sin el menor autocontrol moral, incurrieron en extremos que Pablo desapruaba. Por su parte, propone él que se conjugue la libertad con la responsabilidad y hasta con el buen sentido: "Todo me es lícito, sí, pero no todo es provechoso; todo me es lícito, pero yo no me dejaré dominar por nada" (1 Cor 6, 72).

En casos de desorden moral que le parecen extremos, como la unión marital de uno con su madrastra, (prohibida por la Ley de Moisés y por el derecho romano), Pablo quiere que intervenga la comunidad cristiana y haga sentir su autoridad moral sobre el culpable, rompiendo con él (1 Cor 5, 2-5).

En contradicción con su principio de libertad regida por el Espíritu en el ámbito de la caridad, propone a veces en sus cartas, (por ejemplo, en Gal 5, 79-22), listas de virtudes y de vicios, inspiradas no sólo en el evangelio, sino también en la tradición moral judía, en la filosofía estoica y en la ética popular helenística. (Tales "catálogos" no son una verdad revelada, sino el producto de una reflexión moral, histórica y culturalmente condicionada). Pero, en conjunto, hay que decir que Pablo no pretende con esto volver al sistema de la "justicia de la Ley", sino dar orientaciones para ayudar al ejercicio de una libertad personalmente responsable. No quiere que el incontrolado y destructor capricho pretenda cubrirse con el manto de la libertad cristiana. Ciertos desórdenes no son obra del Espíritu.

A fin de cuentas, Pablo se mantiene fiel a su principio del primado de la libertad y de la buena fe: "¡Aténgase cada cual a su conciencia!" (Rm 14, 5). El de criterios amplios que no desprecie al estrecho. Y éste que no juzgue a aquél, "pues Dios le ha acogido. ¿Quién eres tú para juzgar al servidor de otro? Que se mantenga en pie o se caiga es cosa de su señor; pero permanecerá en pie, pues poderoso es el Señor para sostenerlo" (Rm 14, 2-4). [115-116] Hay que proceder de buena fe, con respeto a los demás, procurando no escandalizar, pero con libertad en seguir la propia convicción, "pues todo lo que no procede de la buena fe es pecado" (Rm 14, 23). También el legalismo puede ser pecado. Esto lo indicó claramente Jesús.

El clima general del catolicismo moderno no ha sido el de la libertad de conciencia, sino el de una sofocante legalidad doctrinal, ética y jurídica, en que se ahogaba el espíritu humano y apenas podía actuar el Espíritu que procede de Dios.

El teólogo Carlos Rahner, en un escrito apologético (ya citado) sobre la infalibilidad de la Iglesia (Católica), afirma que las únicas razones por las que a ésta no se la puede tildar de totalitaria serían dos: que se "entra a formar parte de ella únicamente a consecuencia de una elección libre", y que el Espíritu Santo se arreglará para que la Iglesia no abuse de una estructura proclive en sí misma al totalitarismo.

Los dos límites que traza Rahner me parecen inconsistentes. Dada la costumbre generalizada de bautizar a los niños en la primera infancia, lo de entrar en la Iglesia a consecuencia de una elección libre es, en la realidad concreta, enteramente falso. Por lo demás, la Iglesia ha creado siempre todas las trabas psico-sociológicas que ha podido, para dificultar una posible opción de abandonarla por parte de un bautizado. Y, aunque no puede ya recurrir a las cárceles y a la hoguera, continúa utilizando todos los medios a su alcance para evitar las "defecciones".

Respecto al Espíritu Santo, si hubiera puesto en marcha realmente una institución virtualmente totalitaria, ¿por qué había de garantizar luego que sus dirigentes no iban a caer nunca en la tentación de totalitarismo que él mismo habría creado?

Es curioso que un teólogo tan valioso como Rahner, cuando se pone a hacer apologética católico-papalista, caiga en semejantes incongruencias. Algo hay en la mentalidad "católica" que no funciona bien.

Para mí es evidente que cuanto en la Iglesia proviene de Jesús y de su Espíritu es absolutamente ajeno al totalitarismo. [116-117] Los aspectos totalitarios son producto humano ("demasiado humano").

La autoridad de la Iglesia y de sus responsables es mucho menos absoluta de lo que éstos se han imaginado o han pretendido.

Esto es especialmente claro por lo que se refiere a la vida moral.

La increíble exageración con que la jerarquía católica ha concebido sus posibilidades y funciones de magisterio ético, ha llevado a la Iglesia, sobre todo en los últimos siglos, a restaurar una situación equivalente a la que los cristianos judaizantes del siglo I querían imponer. San Pablo luchó con todas sus fuerzas contra tal pretensión durante toda su vida.

Por fidelidad al Nuevo Testamento, y en último término a Jesús, tenemos que desmontar este tinglado.

Pío XII, en una Alocución del 2 de noviembre de 1954 (a los cardenales y obispos presentes en Roma), afirmó que la Iglesia tiene autoridad divina para la enseñanza, interpretación y aplicación de toda la materia de la ley natural en cuanto norma moral. En el mismo sentido, el Concilio Vaticano II, en el Decreto sobre el apostolado de los laicos (n. 24), asevera: "Por lo que se refiere a las obras e instituciones de orden temporal, la función de la Jerarquía eclesiástica es enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en las cosas temporales".

Aquí hay equívocos muy graves. Al hablar Pío XII de autoridad divina de interpretación de la ley natural, parece estar concibiendo un "código" de preceptos morales (¿escrito en las estrellas?) y una jurisdicción que, al interpretar los artículos de ese código, crea ella misma una norma obligatoria en

razón de su "poder" de interpretación. Así se entiende la potestad de "interpretación auténtica" en el derecho positivo.

El Concilio Vaticano II, al hablar de "principios morales", en vez de referirse a la "ley" natural, suaviza la expresión y moderniza el concepto, pero, al reclamar para la Jerarquía la función de "interpretar auténticamente los principios", mantiene en realidad la misma tónica. [117-118]

Todo esto es enterrar la libertad cristiana, por la que San Pablo luchó tan rudamente como quien pelea contra fieras (1 Cor 15, 32).

Aquí ya no se trataría de mantener en pie la Ley mosaica, sino de imponer una "ley romana", haciendo del Papa una especie de nuevo Moisés. Esto es quimérico. El Vaticano está demasiado lejos del Sinaí.

Propiamente hablando, la llamada "ley natural" no es una ley. Trataremos de esto en otro capítulo.

Los grandes teólogos escolásticos, por ejemplo Santo Tomás de Aquino y sus mejores comentadores del siglo XVI, hablaban ciertamente de "ley natural", aunque con bastante sentido de su carácter fluido y condicionado. Pero su teoría necesita ser revisada a la luz de conocimientos antropológicos, históricos y sociales que ellos no tenían.

En todo caso, para la buena teología clásica, la "ley natural" era una ley "divina", y su promulgación se hacía exclusivamente en la conciencia de cada hombre. Llamaban a la conciencia "pregonero de la ley natural".

La idea de una "interpretación auténtica" de la ley natural a cargo de una jurisdicción humana, aunque fuera la del Papa, es absolutamente ajena a la gran tradición de la teología católica. Es una aberración.

Los responsables de la Iglesia pueden (y en ocasiones deberán) ejercer un cierto magisterio moral. Esto no lo pongo en duda. Pero esta enseñanza no puede ser dogmatizante, pues carece por completo de infalibilidad. Es una reflexión que el Papa y los obispos han de hacer con su cabeza, igual que los fieles de a pie. Tampoco puede tener la menor pretensión legislativa. La Jerarquía trataría de ayudar a los fieles a formarse su conciencia, por vía de diálogo y de convencimiento. Para ello, los responsables tendrían que mostrarse muy receptivos frente a las experiencias, a los puntos de vista y a las convicciones que vienen de los seglares, de la base social, e incluso del entorno socio-cultural humano. Esto hizo San Pablo las veces que se arriesgó a redactar catálogos de virtudes y/o vicios.

Los fieles deberían escuchar con respeto y espíritu abierto las palabras de los responsables, pero conservando su libertad de conciencia y decidiendo por sí mismos. Pues, [118-119] como les decía San Pablo a los cristianos de Corinto, "¿acaso va a ser juzgada la libertad de mi conciencia por una conciencia ajena?" (7 Cor 10, 29).

De todos modos, heredamos una situación, en que el magisterio moral del Papa y los obispos está desacreditado, e inspira poca confianza a amplios sectores de fieles. Haría falta, quizá, una cierta cura de silencio.

En materia de ética sexual, por ejemplo, el magisterio arranca, prácticamente, del supuesto de que el sexo es malo, aunque necesario para la procreación y, por ello, tolerable dentro del matrimonio. Con esto ha metido a los hombres (varones y mujeres) en un callejón sin salida, dejándolos aprisionados entre inhibiciones insanas e hipocresías inconfesables. La vía de escape era una práctica atormentadora y absurda del sacramento de la confesión: "pecar, hacer penitencia, luego volver a empezar".

Claro que la vida sexual debe estar sometida a un sano autocontrol moral: aunque todo sea lícito —dijo San Pablo—, no todo es provechoso, y uno debe conservar un autodominio personalizante y humano, así como el respeto y aprecio a la otra persona. Sobre todo, lo de "amarás a tu prójimo como a ti mismo" es la gran regla para hacer éticas y humanas nuestra vida y nuestras relaciones sexuales.

Pero, dicho esto muy claramente, hay que afirmar la bondad y belleza del erotismo y del sexo. Hay que superar tabúes insensatos.

Uno de los libros de la Biblia se llama Cantar de los cantares (que quiere decir "el cántico por excelencia"). Es un maravilloso poema de amor. La amada desea con anhelo los besos de la boca de él (7, 2). "Mi amado es para mí una bolsa de mirra que descansa en mis pechos" (7, 13). Desfallece ella de amor, mientras él pone la mano izquierda bajo su cabeza y la abraza con la derecha (2, 5-6). Los amores de ella son mejores que el vino (4, 10): "Un panal que destila son tus labios, y tienes, novia mía, miel y leche debajo de tu lengua" (4, 77).

La novia canta el cuerpo del amado: la cabeza, los rizos, los ojos, las mejillas, los labios, los brazos, el cuerpo, las piernas (5, 10-15). "Es muy dulce su boca, todo él pura delicia" (5, 76). [119-120]

El coro canta la belleza corporal de la mujer:
 "Tus pies hermosos en las sandalias, hija de príncipes;
 esa curva de tus caderas como collares, labor de orfebre;
 tu ombligo, una copa redonda, rebosando licor
 y tu vientre, montón de trigo, rodeado de azucenas;
 tus pechos, como crías mellizas de gacela;
 tu cuello es una torre de marfil;
 tu cabeza se yergue semejante al Carmelo;
 tus ojos, dos albercas de Jesbón,
 junto a la Puerta Mayor;
 es el perfil de tu nariz igual que el saliente del Líbano,
 que mira hacia Damasco;
 tus cabellos de púrpura,
 con sus trenzas, cautivan a un rey".

El amante, extático, confirma:
 "¡Qué hermosa estás, qué bella,
 qué delicia en tu amor!
 Tu talle es de palmera; tus pechos, los racimos.
 Yo pensé: prepararé a la palmera para coger sus dátiles;
 son para mí tus pechos como racimos de uvas;
 tu aliento, como aroma de manzanas.
 ¡Ay, tu boca es un vino generoso que fluye acariciando
 y me moja los labios y los dientes!".
 (7, 2-10, traducción de Alonso Schökel).

Se suele decir que la visión judeo-cristiana del mundo es enemiga del amor humano. Hay motivo para que la gente piense así. Pero se trata de una deformación, desgraciadamente prevalente durante siglos, de la tradición genuina y completa.

A cada uno de los cristianos le toca en este punto reconquistar, personal y responsablemente, su libertad. [120-121]

Hay otro ámbito, en que también resulta indispensable liberarse de la vieja tiranía del magisterio católico-romano: el de la ética social y política. La moderna "doctrina social de la Iglesia" es originariamente una ética "ideológica" de las clases pudientes, de carácter reformista-conservador. A partir de 1891 (encíclica "Rerum novarum"), ha ido progresando, a veces notablemente, haciéndose más sensible al clamor de los oprimidos. Pero, hasta ahora, no ha logrado romper con sus orígenes. Se ha hecho ya acreedora a la atención respetuosa de los cristianos comprometidos en un verdadero (cualitativo) cambio social. Pero debe ser tomada con reservas. Es demasiado abstracta. Con frecuencia resulta irreal e inconsecuente, si no contradictoria. Su pretendida neutralidad interclasista, todavía prevalente en ella, nos parece a muchos "idealista", es decir, ideológica, al servicio de las clases dominantes y, a fin de cuentas, de los explotadores.

Existen hoy obispos, por ejemplo en Brasil, que interpretan ya la "doctrina social de la Iglesia" con una actitud realista, como exigencia sincera de cambio social. Esto es reconfortante.

En el caso del arzobispo de San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, la conciencia social cristiana de un miembro excepcional de la jerarquía católica rompió a fondo con la hipoteca ideológica del "reformismo" centrista. Al llegar a este punto, fue asesinado.

Los cristianos progresistas de hoy deben hacerse cargo de la complejidad creciente del magisterio social de la Iglesia. Como recomendaba Pablo a los cristianos de Tesalónica: "examinarlo todo y quedarse con lo bueno" (7 Tes 5, 27).

Pero, en último término, debemos sentirnos enteramente libres para llevar adelante nuestro compromiso histórico, según nuestra conciencia, inspirándonos, como cristianos, en el evangelio de Jesús.

El juego de los "consejitos" episcopales a los católicos con ocasión de las elecciones, tiene que terminar. Y somos los católicos quienes, obrando con entera y responsable libertad, tenemos que acabar con él. [121-122]

Esto vale en primer lugar para los cristianos de las clases populares que luchan por un mundo distinto, por una tierra nueva, en que habite la justicia.

A ellos, antes que a nadie, hay que transmitirles la consigna de San Pablo: Manteneos firmes en aquella libertad para la que Cristo os liberó. No os dejéis avasallar. [122]

Capítulo XI: CLAMOR DE LO PROFUNDO

Siempre me ha impresionado esta afirmación de San Pablo: "nosotros no sabemos bien qué debemos pedir en nuestra oración; pero el Espíritu en persona intercede por nosotros con gemidos inenarrables" (Rm 8, 26).

Cuando el cristianismo era vivido como una "religión cosmológica", (Dios se concebía como una especie de maquinista mágico, capaz de tapar los agujeros de nuestra ignorancia e impotencia), todos sabían lo que tenían que pedir: que llueva, que escampe, que no haya tormenta, que no vengan epidemias, que se den bien los tomates, que se encuentren los objetos perdidos. De esto último se encargaba San Antonio, al que había que rezarle un Padre nuestro.

Yo, en mi infancia, le recé bastantes veces, y me parece que casi siempre encontré lo que había perdido. Las cosas como son. Y muy contento que me ponía.

Siempre le conservé afecto al popular San Antonio. En un viaje a Padua, con ocasión de un congreso internacional de filosofía, celebré la eucaristía en su sepulcro. Luego pude comprobar que no había sido ni un mandadero ni un mentor de beatas, sino un tremendo fustigador de obispos feudales y depravados, que decía cosas de este tenor: "El obispo de nuestro tiempo (primer tercio del siglo XIII) es como Balaam, que estaba sentado sobre la burra que veía al ángel, al que Balaam no podía ver... Pero el pueblo sencillo, creyendo rectamente, obrando bien, ve al Ángel del buen consejo, ama y conoce bien al Hijo de Dios" (*Sermones*, Padua, 1895, p. 115). "La gloria de nuestra conciencia depurada en el crisol de nuestro propio examen. Este es el sitio para el oro; no la lengua de los hombres, que si en ella se funde el [123-124] oro, se consume" (p. 292). "El siervo que reina es el Prelado siervo del pecado, engreído con espíritu de soberbia, una mona en el tejado presidiendo al pueblo de Dios" (p. 348). "El verdadero José, Jesucristo, es vendido hoy por los negociantes Arzobispos y Obispos y demás prelados de la Iglesia" (p. 392). "Samaría es la Iglesia, cuyo novillo, o sea el Prelado lascivo y petulante, que avanza con el cuello extendido y la barriga echada para adelante, ha sido arrojado por el Señor" (p. 560). "El pastor que abandona el rebaño que le ha sido encomendado, es un ídolo en la Iglesia, porque (es) un Dagón (ídolo de los filisteos) al lado del Arca del Señor, que no tiene más que la apariencia, no la verdad. ¿Para qué ocupa, pues, un sitio?" (p. 918).

San Antonio, cuando decía estas cosas, era un franciscano muy joven (murió a los treinta y seis años). No fue sancionado, sino canonizado por Gregorio IX un año después de su muerte. (Murió el 13 de junio de 1231. La canonización tuvo lugar el 30 de mayo de 1232). La Iglesia, en la historia, ha sido siempre una realidad muy compleja, llena de contradicciones.

Pero volvamos al tema de la plegaria.

Hoy en día, es cada vez menor el número de cristianos que viven su cristianismo en actitud de "religiosidad cosmológica". Esto es un gran progreso en la fe.

En cambio, son cada vez más aquellos para quienes la oración (la petición a Dios) ha perdido todo sentido.

—Yo creo que Dios no puede hacer nada en este mundo, y por tanto carece de significado pedirle algo —me decía un cura de emigrantes, hombre de fe, abnegado y caritativo.

No participo de esta situación de espíritu. Pero me hago cargo de ella. Me obliga a reflexionar y a interrogarme a mí mismo.

La confianza en Dios y la plegaria a El son fundamentales en mi modo de vivir la fe.

Todos mis conocimientos y actitudes de hombre de la civilización industrial de occidente, todas mis amargas experiencias de lo absurdo del mal y del dolor, no han echado por tierra para mí el profundo sentido de estas palabras de Jesús: "¿No se venden cinco pajarillos por cuatro perras? [124-125] Y, sin embargo, ni uno de ellos está olvidado por Dios. Incluso los pelos de vuestra cabeza están todos contados. No tengáis miedo. Valéis más que todos los pajarillos" (Lc 72, 6-7).

Desde lo profundo de mi ser, yo confío en Dios. Esta confianza no me exonera del análisis riguroso de los problemas reales, de la conciencia de los fracasos y de las aporías (contradicciones insolubles). Me libera de la angustia desesperada. No del dolor, de la perplejidad ni de la compasión.

Claro que estas palabras de Jesús, y otras semejantes ("si Dios viste a los lirios, ¿cuánto más a vosotros?"), son palabras poéticas, en el más profundo sentido. No son fórmulas pragmáticas y operativas. Nos empujan a vivir en nosotros un misterio.

No se confía en Dios como en el fontanero. Por eso, ni la confianza en Dios me dispensa de recurrir al fontanero, ni el hecho de haber encontrado a éste interfiere en el plano de mi confianza en Aquél. No me es un poquitín menos necesario confiar en Dios por el hecho de contar con un técnico para arreglar una avería. Y la confianza en El no modifica en nada el problema de una tuerca que no ajusta bien.

La entrega confiada a Dios (el abandono "en" El) es una vivencia de fe. De pura fe. Por eso, no se puede explicar satisfactoriamente. Se vive con la fe misma.

Algunos se sienten un poco molestos (me lo han dado a entender) de que uno tenga esta fe-confianza y ellos no. (Quizá otros nos miren con la indulgente conmisericordia con que se contempla la ingenuidad de los niños). Pero ¿qué podemos hacer los que la tenemos? Yo le pido a Dios por mis hermanos. Aquí tocamos el otro punto: la plegaria, inseparable de la confianza y esperanza "en" Dios y "en" Jesús, que es para mí —en fe— el Hijo de Dios.

Yo no puedo renunciar a mi esperanza ni siquiera por amor a los hermanos que no la comparten. Es dura como el diamante. Resiste todos los embates. Y yo vivo este hecho con un gozo profundo, pidiendo a Dios (otra vez la plegaria vivida) que persevere en mí. [125-126]

Pero esta vivencia honda, inmovible, de confianza, que está a la base de mi oración, no me impide examinar la dificultad que nos plantean la presencia ingente del mal y el "silencio de Dios".

Ni comprendemos a Dios, ni entendemos la acción de Dios (que quizá no deba ser concebida como "acción"), ni podemos penetrar el misterio de su providencia.

Las más antiguas expresiones de fe dicen que Dios es omnipotente. El monoteísmo bíblico está vinculado a la convicción de que sólo Yahvé lo puede todo. Mi confianza en El, mi plegaria a El, responden a esta fe. Pero probablemente hay que replantear radicalmente la teología de esta omnipotencia (el esfuerzo reflexivo por acercarnos, desde la fe, a este misterio).

Dios es omnipotente, pero no es un puédelo-todo. Lingüísticamente, la primera palabra resulta grandiosa, mientras que la segunda suena a banalidad y entrometimiento.

Se ha concebido la omnipotencia de Dios como el poder de hacer cualquier cosa en este mundo (en el cosmos).

Yo pienso que una omnipotencia así concebida no responde a la realidad de Dios.

Dios es el creador de todo lo visible y lo invisible, (estoy reflexionando sobre la fe de los que creemos), porque está al principio (y al fin), es el alfa y la omega. Pero es inimaginable para nosotros el cómo de la "acción" creadora. Quizá —repito— no sea acertado llamarla acción. En la base de todo, hay un misterio de amor que no podemos comprender. Sería la fundamentación creadora. Pero su modo de inserción en el cosmos (su "enganche" con él) se nos escapa por completo.

En el plano de nuestro conocimiento empírico (experimental) y científico, el despliegue de la realidad cósmica está regido por el azar y la necesidad. Esto es inherente al carácter evolutivo de la realidad mundana. Las cosas no "son" de otra manera. No pueden serlo. En la existencia humana interfiere un elemento de "responsabilidad". El desarrollo de la historia no es "natural", pero sí condicionado y azaroso.

Desde nuestro punto de vista, en el que estamos inexorablemente situados, y que no es en sí engañoso, es verdad [126-127] que Dios no puede intervenir en cualquier momento, haciendo lo que le dé la gana. Que en otro nivel de realidad y de conocimiento, que se nos escapa, sea verdad que Dios es omnipotente (sin que podamos circunscribir este misterio), es otra cuestión. Creemos en su omnipotencia y ese es el fundamento de una esperanza indestructible. Por eso nuestro corazón se eleva hacia El y lo invoca en cualquier coyuntura. Lo invoca con fe, con profundo sentimiento del misterio, sin ritos ni expectativas mágicas, incondicionalmente, con amor.

Se da realmente una impotencia de Dios. Si El pudiera impedir el sufrimiento de los inocentes y la opresión de los pobres, no habría sufrimiento y opresión.

Pero, por encima de esa impotencia, creemos que hay otra instancia, otro ámbito, en que quedan abiertas posibilidades de Dios. Lo que, desde nuestro punto de vista y nuestra experiencia, queda definitivamente sin sentido, no acabó sin remedio. Abierta queda una esperanza. Esto es fe.

El Dios vivo, el Padre de Jesús, no tiene nada que ver con ese Señor impasible que, para su mayor gloria, permite "en sus justos juicios" que las criaturas padezcan horriblemente. Esa impasibilidad es una concepción helénica, que se introdujo en la teología cristiana y la alejó del evangelio. Dios se parece más a la mujeruca que barre incansablemente en busca de una monedilla perdida. Al fin la encuentra, y se lleva una gran alegría (*Lucas, 75, 8-10*).

Jürgen Moitmann ha puesto de relieve que en Jesucristo, condenado por Pilato, crucificado y muerto, Dios Padre no es impasible. Si el Hijo sufre y muere, con él, de otro modo, pero con la más honda realidad, el Padre sufre y hasta muere.

¿Qué Dios es éste? ¿El Dios de los "teístas" o el Dios de los "ateos"?

Es el Dios misterioso y escondido; el Dios humano que, en su Hijo, ha probado el dolor.

Es el Dios que no puede evitar que el Hijo muera, porque lo ha entregado por amor a los hombres. Lo ha hecho entrar en la brega.

Es el Dios impotente, fuerte sólo en su amor. Su debilidad es nuestra salvación. [127-128]

Pero es el Dios que resucitó a Jesús, abriendo una esperanza allí donde no parecía quedar ninguna.

"Si Dios da una muestra de su divinidad resucitando a este crucificado, ¿dónde estaba y quién era ese Dios cuando Jesús sufría la crucifixión? ¿Acaso toleró Dios todo esto manteniéndose al margen? ¿Se escondió mientras esto sucedía? Si la fe en la resurrección hace que la cruz del abandonado parezca un enigma, sin duda es la cruz la que debe dar el sentido de esta fe pascual" (Moitmann).

La muerte y la resurrección de Jesús nos hacen tocar la verdad de aquella palabra del cuarto Evangelio: "A Dios nadie lo ha visto nunca: el Hijo único, que está en el seno del Padre, lo ha manifestado" (Jn 1, 18). Lo manifiesta misteriosamente en el amor, en la esperanza y en la fe.

Con Jesús, elevo yo mi oración a ese Padre impotente-omnipotente, que se entrega a los hombres, es oprimido con los pobres y sufre con los desgraciados.

Es el Dios de los aplastados. Y, sin embargo, como dijo Jesús, "no es un Dios de muertos, sino de vivos" (Mc 72, 27; Mt 22, 32; Lc 20, 38). Por eso en El, a pesar de todo, sigue viva la esperanza. En Dios están la cruz y la resurrección, sin que seamos capaces de explicarlo.

La real impotencia con que el Padre se entregó en Jesús y en él sufre por y con nosotros, es un acicate enorme que consolida y azuza nuestra responsabilidad.

El Dios del Génesis (4, 9-10) nos interpela: "¿Dónde está tu hermano?, ¿qué has hecho?". Y el Jesús del día postrero nos dirá: "lo que hicisteis con uno de los más pequeños, me lo hicisteis de veras a mí" (Mt 25, 40).

La fe nos llama conjuntamente a la praxis, a la responsabilidad y a la plegaria.

En esta misteriosa dialéctica, que no pretendo haber comprendido ni haber acertado a aclarar, pero que, de algún modo, creo vivir, desde lo más profundo me apropio la oración del Padre nuestro. Pido que venga el Reino, pido el pan de los que no lo tienen, pido y otorgo perdón.

Toda nuestra praxis, la más racional y la más generosa que podamos imaginar, queda complejamente prendida del azar. Detrás del azar Dios puede estar y puede no estar. ¿Cómo? Lo ignoro. [128-129]

La necesidad puede desembocar en opresión o en libertad. Es compleja, ambigua y problemática.

Dios está en juego y entra en el juego. Pero sus cartas nos son desconocidas.

En el corazón del hombre es donde más presiento posibilidades de un influjo trascendente, creador de humanidad. Es posible la "gracia" del Espíritu que viene de Dios. Esta convicción pertenece a mi fe. Hacia ahí apunta la oración que Jesús nos propone, en la versión que de sus palabras nos da Lucas (11, 9-13): "Yo os digo: Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe; el que busca, halla; y al que llama, se le abre. ¿Quién de vosotros que sea padre, si su hijo le pide pescado, le va a dar en vez de pescado una culebra? ¿O, si le pide un huevo, le va a dar un escorpión? Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan?".

De hecho, como los primeros cristianos, a casi dos mil años de distancia, muchos de nosotros todavía perseveramos en la oración. Día tras día, buscamos a Jesús en la fracción del pan.

Como decía San Pablo con profundo sentido, no sabemos bien lo que debemos pedir. Pero el Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables. [129]

Capítulo XII: EL SECUESTRO DE MARÍA SANTÍSIMA

Lo que sabemos históricamente de María es que fue una sencilla mujer del pueblo, de un rincón de la periférica Galilea. Y que fue la madre de Jesús.

Las narraciones contenidas en los dos primeros capítulos de Mateo y de Lucas no son históricas. Son una construcción teológica, que sirve de prólogo a los respectivos Evangelios.

El relato de la concepción virginal de Jesús tiene, con toda probabilidad, un significado cristológico, no mariológico. Nos quiere indicar que con Jesús se le da a la humanidad un hijo que supera las intrínsecas posibilidades de lo humano. Jesús nace de Dios.

Si se quiere entender la narración también (secundariamente) en sentido mariológico, la virginidad de María significa ante todo la entrega plena y sin desfallecimiento al Señor. Esto responde al lenguaje bíblico. En el Apocalipsis, para expresar la fidelidad perfecta de los que siguen a Jesucristo sin claudicaciones, se dice de ellos que son vírgenes: y en su boca no se encontró mentira" (Ap 14, 1-5).

Los cristianos (sobre todo los católicos y los greco-ortodoxos) tenemos la convicción vivísima, radicada en la fe, de que María fue la incomparablemente escogida, la "llena de gracia" (Lc 1, 28), la "bendita entre las mujeres" (Lc 1, 42).

La carta a los Efesios (1, 18) habla de los ojos del corazón iluminados por Dios. Con esos ojos miramos nosotros a María. Y la vemos como la más próxima a Jesús. La sentimos madre nuestra. Con toda el alma. [131-132]

María es para nosotros, inseparablemente, una pobre mujer galilea de carne y hueso y la "llena de gracia". Esta sorprendente "unidad" es la llave que nos puede abrir la puerta para comprender lo que es ella como "signo" de Dios.

Jesús, en su respuesta a los enviados de Juan Bautista, da esta señal, como prueba de que el Reino de Dios está ya en acción: "se anuncia a los pobres la Buena Noticia" (Mt 11, 5; Lc 7, 22).

Pues María de Nazaret es en sí misma la personificación de esa Buena Noticia para los pobres.

La escogida entre todas es tan del pueblo (una de tantas), que la gente se escandaliza de que su hijo puede ser profeta. Marcos da cuenta de la visita de Jesús a Nazaret. "Cuando llegó el sábado se puso a enseñar en la sinagoga. La multitud, al oírle, quedaba maravillada, y decía: -¿De dónde le viene esto? y ¿qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos? ¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago José, judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí entre nosotros?-. Y se escandalizaban a causa de él. Jesús les dijo: -Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa, carece de prestigio" (Mc 6, 2-4).

María es una confirmación espléndida de que Jesús es de los pobres y no de los ricos.

Por eso los poderosos, que han secuestrado el evangelio, privándolo de su mordiente, para adaptarlo a un consumo manipulable y banal, han secuestrado igualmente a María, convirtiéndola en una princesa de cuento de hadas, irreal e intemporal, para quitársela a los pobres y para tapar con su culto la más graves falsificaciones del mensaje de Jesús.

Es preciso rescatar a María, sacándola de la jaula dorada y traicionera en que la tienen metida, para que los que quieren y buscan el genuino evangelio puedan acercarse a ella, quererla y venerarla con alma y vida, como corresponde a los seguidores de Jesús.

El Evangelio de San Lucas pone en boca de María el cántico que llamamos Magnificat, por la palabra inicial de su versión latina. En él proclama María la gloria del Señor: [132-133] "porque ha puesto los ojos en la humillación de su esclava" (Lc 1, 48).

Esta frase remite a las palabras que Ana, la que iba a ser madre de Samuel, le dirige a Yhavé: "Si te dignas mirar la humillación de tu sierva"... (1 Sam 1, 11). En Ana la humillación era su esterilidad, de la que se mofaba la otra mujer de su marido. Pero en el Magnificat la humillación cambia de sentido. No se trata ya de la humillación privada de una estéril en el seno de la familia poligámica (concepción primitiva y caduca), sino de la humillación social de los pobres, de las clases oprimidas.

El *Magnificat* probablemente procede de un himno judeo-cristiano que exaltaba las esperanzas de los pobres: "El brazo (del Poderoso) se hace sentir con fuerza, desbarata los planes de los arrogantes, derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despidе sin nada" (Lc 1, 51-53).

Lucas aplica a María este himno de las primitivas comunidades cristianas populares, porque María es una manifestación excepcional de que Dios elige a los pobres y no a los poderosos. Esto lo afirma taxativamente otro documento judeo-cristiano-primitivo, que figura en el Nuevo Testamento con el título de carta de Santiago.

"Escuchad, queridos hermanos, ¿es que no ha escogido Dios a los pobres en el mundo para que fueran ricos en la fe y herederos del Reino que prometió el a los que lo aman? Vosotros, en cambio, habéis despreciado al pobre. ¿No son los ricos los que os oprimen y os arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que ultrajan el hermoso nombre que os impusieron?" (St 2, 5-7).

La humillación de María es la humillación social de los pobres. La elección por Dios de ella sobre todos los otros es un signo profético de consecuencias incalculables. [133-134]

Pero el significado de la elección de María sólo es comprensible a partir de la relación de María con Jesús.

Jesús tiene que ser del pueblo, porque es el Mesías, y el Reino de Dios es de los pobres: de los pobres de carne y hueso, social e históricamente (Lc 6, 20), que son pobres con espíritu (Mt 5, 3: hay que referirlo a la profecía de Sofonías, 2, 3, donde, entre el 640 y el 630 a. de J. C., se habla ya de los "pobres de Yhavé").

Jesús genética y socialmente es del pueblo-pueblo y es, a la vez y sobre esa base, la cumbre de la pobreza con Espíritu. Para esto, tiene que nacer de una mujer de los pobres.

Sólo desde esta perspectiva se comprende con profundidad el misterio de Jesús.

Un día se le acercó un teólogo (Mateo, 8, 19) -para Lucas 9, 57 simplemente "uno"- y le dijo: "Maestro (el *quidam* de Lucas omite el título) te seguiré adondequiera que vayas".

La respuesta de Jesús tiene dimensión social histórica (y no ascético-religiosa, como se ha supuesto inconscientemente):

"Las zorras tienen madrigueras, y las aves del cielo nidos,
pero el hombre (el ser humano) no tiene dónde reclinar la cabeza"
(Mt 8, 20; Lc 9, 58).

Los negros de América lo han comprendido bien y lo han expresado en uno de sus "espirituales": Las zorras tienen guaridas en el suelo y los pájaros sus nidos en el aire. Cada bestia tiene su escondrijo; pero nosotros, pobres pecadores, no tenemos nada.

Seguir a Jesús es entrar en el mundo de los pobres, no por una decisión ascética o espiritual, sino por una opción histórica y real. Porque Jesús es "el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón", y sus hermanas están en Nazaret, entre la gente (Mc 6, 5).

San Pablo, exhortando a los cristianos de Corinto a ser generosos en la colecta de solidaridad con la comunidad pobre de Jerusalén, les dice. "Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por [134-135] vosotros para enriquecemos con su pobreza" (2 Cor 8, g). La riqueza de Jesús de que aquí habla Pablo, se refiere al misterio de su transcendencia, de aquella "condición divina" a que alude el himno incluido por Pablo en la carta a los Filipenses (2, 6). Como hombre, Jesús no se hizo pobre, sino que "fue" pobre. Y el factor condicionante para esto consistió en ser su madre la "señá" María de Nazaret. En esa condición pobre y popular de María, la bendita entre todas las mujeres, está una raíz y entraña de la totalidad del evangelio, de la "buena noticia" para los pobres.

Jesús, verdadero hombre y Mesías de los pobres. Este es el misterio de Dios. Y María está imbricada en la médula de este sacramento, que es el evangelio.

Los cristianos tenemos el convencimiento vivo, cordial, anclado en nuestra fe hondamente, de que María es el número uno, incomparablemente, en la participación de la gracia salvadora de Jesucristo. Pero también aquí nos encontramos con la paradoja evangélica.

María no es una especie de monja que tuvo un hijo por obra y gracia del Espíritu Santo, y esto la hizo mucho más monja todavía.

Mi mayor respeto por las monjas, que han sido y son, a veces, admirables. Pero María de Nazaret, psico-sociológicamente, no tiene nada absolutamente de monja. Es una mujer-mujer del pueblo-pueblo. Así nos la presentan los acercamientos más históricos de las fuentes evangélicas.

Todavía podemos y debemos dar un paso más en este camino.

Los tres evangelios sinópticos dejan traslucir una tensión entre Jesús y sus parientes. También el Evangelio de San Juan afirma taxativamente (7, 5) que "ni siquiera sus hermanos creían en él". Marcos (3, 21) dice crudamente que los parientes, enterados del movimiento multitudinario que se producía en torno a Jesús, "fueron a echarle mano, porque decían que no estaba en sus cabales".

Ningún texto dice ni sugiere que María participase de la incredulidad de los hermanos de Jesús. Probablemente callaba. [135-136]

En este contexto, los tres sinópticos nos dan una indicación importante.

"Llegaron su madre y sus hermanos, y desde fuera lo mandaron llamar. Tenía gente sentada alrededor, y le dijeron:

-Oye, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera.

El les contestó :

-¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?

Y paseando la mirada por los que estaban sentados en el corro, dijo:

-Aquí tenéis a mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios ése es hermano mío y hermana y madre" (Mc 3, 31-35; comp. Mt 12, 46-50 y, con menos dramatismo, Lucas, 8, 19-21).

Los cristianos pensamos que María fue madre para Jesús porque, en su sencillez, fue la más fiel cumplidora de la voluntad de Dios. Mucho más que el vehemente, generoso y complicado Pablo, por ejemplo.

Pero el dicho de Jesús pone de relieve su oposición a todo espíritu de nepotismo. Y este dato es importante, porque en el mundo judío los vínculos de consanguinidad tenían un papel preponderante. En este sentido hay un antagonismo, evangélicamente significativo, entre la actitud de Jesús respecto de su madre y la del rey Salomón respecto de la suya (1 Re 2, 19). María no es para Jesús la "Reina Madre".

Lucas nos ha conservado un detalle lleno de frescura, en que la cordial e ingenua alabanza de una mujer del pueblo a María es transportada por Jesús a otra clave:

"Mientras (Jesús) decía estas cosas, una mujer de entre la gente le dijo gritando:

-¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que mamaste!

Pero él repuso:

-Mejor: ¡Dichosos los que escuchan el mensaje de Dios y lo cumplen!" (Lc 11, 27-28).

Todos estos incidentes nos hacen entrever situaciones muy realistas, enteramente ajenas a la tentación del "cuento de hadas". [136-137]

Esto nos lleva a captar otro rasgo importante del gran signo evangélico que es María.

La fe de María no está teologizada. No es elitista. No se engarza en especulaciones profundas.

Más bien hay que decir que María no entiende. Pero calla, espera y es fiel.

La fe de María es sólo fe. Por eso es discreta e impalpable. Como un gran diamante solitario, montado al aire, en que todo engarce desaparece.

San Juan de la Cruz dice que el rayo de sol se hace visible por las motas opacas de polvo que embiste a su paso. Un rayo de pura luz sería invisible. San Juan de la Cruz aplica esta comparación a la experiencia mística de Dios. Yo la aplicaría a la fe de María. Ella es tan transparente, que en el Nuevo Testamento desaparece. Luego, una piedad mal entendida ha pretendido inflarla de materiales opalescentes.

Los dos capítulos de la infancia de Jesús en el Evangelio de San Lucas nos dan una versión poética, preciosa y significativa, de la figura de su madre. Pero hacen notar expresamente que, cuando María y José encuentran al niño Jesús en el Templo, al cabo de tres días de angustiosa búsqueda, la madre se le queja y no comprende la respuesta que Jesús le da (Lc 2, 46-50).

También en el relato, de tonalidad maravillosa, de la visita de los pastores al recién nacido, anota este Evangelio: "todos los que lo oyeron (también María) se maravillaban de lo que los pastores les decían. María, por su parte, guardaba todas estas cosas meditándolas en su corazón" (Lc 2, 18-19).

Jesús ha dicho que "los últimos serán primeros y los primeros últimos" (Mc 20, 16). Esto nunca se ha manifestado tan claramente como en María.

Por eso ella misma es el evangelio, la buena noticia para los pobres, la realidad de las bienaventuranzas de Jesús.

Hay que liberarla de todos los falsos oropeles con que la han desfigurado, para devolverla a los suyos, que son aquellos pobres de la tierra que buscan la justicia de Dios (Sof 2, 3). [137]

Capítulo XIII: LOS ARZOBISPOS NO SE QUIEREN DESARZOBISPAR

El título de este capítulo evoca un trabalenguas en el que nos ejercitábamos siendo yo adolescente: "El arzobispo de Constantinopla no se quiere desarzobispoconstantinopolitanizar, el desarzobispoconstantinopolitanizador que lo desarzobispoconstantinopolitanizare buen desarzobispoconstantinopolitanizador será". Este rudo ejercicio silábico me sirvió bastante para agilizar la pronunciación.

La Iglesia, para llegar a ser más cristiana, tendría que despapalizarse, descartenalizarse, desarzobisparse, desobisparse y desclericalizarse. Pero este es un hueso muy duro de roer. No aparece en el horizonte un desarzobispador tan fenomenal, que pueda llevar a término la desarzobispación.

La mayor esperanza está en que los fieles, sin desentenderse de la Iglesia (todo lo contrario: interesándose en ella activamente), desmitifiquen de tal manera el aparato clerical, que lo reduzcan a sus justos límites, creando un ámbito de libertad y democracia evangélicas en la estructura real de la Iglesia.

Si los clérigos llegáramos a experimentar que los fieles no nos hacen caso cuando evangélicamente no tienen por qué hacérselo (que es casi siempre), renunciaríamos al fin a nuestro secular afán de dominio despótico sobre las conciencias. Me parece que bastantes curas y algunos obispos ya lo están haciendo. Están haciéndolo bien. (Yo no tengo problema, porque estoy jubilado).

Para caminar con paciencia y esperanza hacia esa meta, que es irrenunciable para el porvenir del cristianismo, hay que partir de una eclesiología sólidamente desmitologizada. [139-140]

La "clericalización" de la Iglesia ha comportado la tendencia a hacer un "mito" del "sacerdote". El "sacerdote" sería un hombre "sobrehumano" (hoy habría que decir, quizá, "extraterrestre"), mediador de influjos misteriosos, que él tendría a su disposición. Es una concepción de resonancias mágicas, muy ligada a la consolidación de un "poder" clerical con facetas indudablemente opresivas. No va por ahí el significado profundo de las palabras de Mateo: "todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo" (76, 19; 18, 18) y las de Juan: "a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos" (20, 23). Estas palabras, cuyo sentido originario no puede delimitarse con una fijeza legalista, nos remiten a una conciencia viva de la trascendencia de la comunión fraternal en la fe y en el amor dentro de la vida cristiana, así como a la importancia de un ministerio de "reconciliación" en el seno de la comunidad. "Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque estaba Dios en Cristo reconciliando al mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos, y poniendo en nuestras manos el mensaje de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, y es como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os lo suplico: ¡dejaos reconciliar con Dios!" (2 Cor 5, 18-20).

La creencia mitológica de que el "sacerdote" es un hombre "sobrehumanizado" (y consiguientemente "deshumanizado") lleva a pensar que entre el hombre-sacerdote y Cristo (Dios) hay una relación privilegiada por encima de la relación de la fe y de la caridad. Entonces la suspensión disciplinar en el ejercicio del ministerio, y más aún la secularización del "sacerdote", son concebidas como una decadencia irreparable.

Esta "mitología sacerdotal" sociológicamente actúa en el sentido de favorecer una estructura autoritaria en el interior de la Iglesia. El Papa domina a los obispos, los obispos a los curas y éstos a los fieles. Es como la realización de una vieja tonadilla infantil que yo recuerdo: "Mi padre manda [140-141] a mi madre, mi madre me manda a mí, yo mando a mis hermanitos, ¡todos mandamos aquí!".

El Nuevo Testamento es absolutamente contrario a toda esta mitología clerical. Para el Nuevo Testamento no hay más sacerdote que Cristo Jesús. Los que ejercen el ministerio son denominados con nombres seculares: "encargados que trabajan y presiden" (1 Te 5, 72; Hb 13, 17); "servidores y colaboradores" (1 Cor., 16, 15-16); "presbíteros", expresión hoy clericalizada, pero que en el lenguaje del Nuevo Testamento evoca la función de senadores seculares (Mt, 16, 21; 21, 23; etc.) o de concejales (Lc 7, 1), y se puede traducir por "responsables"; "episcopos", que significa "encargados" (Fil, 1, 1) o "dirigentes". Nuestro término "obispo" ha experimentado un notable cambio semántico, adquiriendo una tonalidad sacral que no responde a los orígenes.

Me resultaba especialmente significativo el uso litúrgico que se hacía, en el Misal Romano anterior a la reforma llevada a cabo a partir del Concilio Vaticano II, de la carta a los Hebreos.

En la carta a los Hebreos se establece un paralelismo de contraste entre el sacerdocio levítico de Israel y el sacerdocio de Cristo. La tesis de la carta es que, en adelante, el sacerdocio de Jesús es exclusivo: ha acabado con toda otra posibilidad de sacerdocio, porque él dura para siempre y "puede también salvar hasta el final a los que por su medio se van acercando a Dios, pues está siempre vivo para interceder por ellos" (Hb 7, 23-25). Y, sin embargo, la antigua liturgia de papas y obispos canonizados les aplicaba los textos que en la carta a los Hebreos se refieren a los pontífices levíticos, los que ya en la Iglesia cristiana no pueden existir, porque Cristo no deja lugar para ellos.

Esto nos indica de un modo sugestivo que en la Iglesia se había ido produciendo una clericalización que no se corresponde con las fuentes cristianas.

Con un lenguaje popular, podríamos explicar el punto de vista de la carta a los Hebreos en esta síntesis: en el Antiguo Testamento los pontífices eran pontífices; pero al ser puros hombres mortales y pecadores, su sacerdocio no resolvía nada, era radicalmente insuficiente. Jesús realiza un [141-142] sacerdocio suficiente y, por tanto, único y definitivo: "donde el perdón es un hecho, se acabaron las ofrendas por el pecado" (Hb 10, 18). En la Iglesia puede haber obispos y presbíteros, pero son "ministros", no "pontífices". Son, por decirlo así, "monaguillos" del sacerdote único, al servicio de la comunidad.

Pero ocurrió que, a través de los siglos, los ministros de la Iglesia quisieron darse importancia, ser sacerdotes y pontífices de veras y no modestos "monaguillos", y por ese camino tienden a restaurar un "sacerdocio humano" carente de eficacia, dejando en la sombra el sacerdocio único, perennemente actual y presente de Jesús. Con eso, de alguna manera, se restaura una disposición anterior que había sido derogada "por ser ineficaz e inútil, pues la Ley no consiguió transformar nada" (Hb 7, 19).

Acaben, pues, de darse importancia clerical los "sacerdotes". Dejen ya de decir: nosotros somos los elegidos y vosotros seculares los del montón; nosotros los constituidos en poder y dignidad y vosotros los indigentes, que tenéis que arrodillaros delante de nosotros, porque de nosotros depende vuestra salvación.

Estoy caricaturizando un poco, pero para poner de relieve deformaciones de la conciencia cristiana que han tenido y tienen todavía un peso no leve.

La carta a los Hebreos nos dice que ya sólo Jesús es "sacerdote". Y, en otro sentido, la primera carta de Pedro dice que todos los fieles forman un "sacerdocio santo" y son un "sacerdocio real" (1 Pedro, 2, 5.9), idea que repite el Apocalipsis (1, 6; 5, 10; 20, 6). La liturgia y sacrificios que responden a tal sacerdocio son la fe, expresada en la alabanza (Fil 2, 77; Hb 13, 15), y el amor fraterno, demostrado haciendo el bien (Fl 4, 18; Hb, 13, 16), en particular anunciando la buena noticia (Rm 15, 16). Culto a Dios es la existencia entera (Rm 12, 1). Entre estos dos "sacerdocios", el oficio de los obispos y presbíteros es "ministerio", "servicio" a la comunidad de fe y de caridad.

Por tanto, no se trata de postular una Iglesia sin Papa, sin obispos y sin presbíteros o diáconos (los cardenales no hacen falta, pero se les podría dejar por aquello de que son [142-143] "rojos"), pero sí una Iglesia sin papalismos, episcopalismos y presbiterianismos. Los diáconos nunca pudieron subirse a mayores. Ahora se trataría de redescubrirlos como auténticos "ministros" (servidores) de la comunidad.

Hoy se está procurando recuperar en la Iglesia Católica (aunque todavía de mentirijillas) la "colegialidad": sustituir el monarquismo papal por la corresponsabilidad del "colegio" de los obispos. Pero sustituir la monarquía del Papa por una oligarquía episcopal sería un magro remedio y hasta un flaco servicio.

La corresponsabilidad tendría que llegar, en todo lo posible, hasta el último de los fieles. Y, por supuesto, tendría que acabar cualquier tipo de marginación eclesial de la mujer.

Se dice que la Iglesia no puede ser una "democracia". Tal vez eso sea, en parte, verdad. No lo sé. Pero de lo que estoy enteramente seguro es de que nunca debería ser una "monarquía absoluta". Y, sin embargo, lo es, o le falta muy poco para serlo.

¿Nos preocupa que la Iglesia Católica, de hecho, concretamente, pueda resultar un obstáculo a la liberación de los oprimidos y una aliada de estructuras de privilegio, montadas sobre la explotación?

Pues entonces tenemos que caer en la cuenta de que el totalitarismo autoritario-piramidal de la Iglesia hacia dentro es condición de posibilidad (más todavía, es determinante) de su papel histórico reaccionario, de su amplia colusión con los explotadores. Hemos de trabajar constructivamente en contra de esta situación. Pero con muchísima paciencia, porque no se ganó Zamora en una hora.

No se trata de marcharnos de la Iglesia, aunque los que no aguanten más y lo juzguen conveniente en conciencia, pueden irse en buena hora.

Nosotros no nos vamos. Estamos dispuestos a soportar muchas cosas desagradables sin desfallecer.

Pero tenemos que ir avanzando, cuanto podamos en cada momento, hacia la verdadera libertad cristiana. Procurando (como el siervo de Yahvé del libro de Isaías) no vociferar, no partir la caña resquebrajada, no ahogar la mecha [143-144] que todavía humea; pero sin desmayar ni ceder, hasta que quede implantado lo justo (Is 42, 2-4).

Quiero terminar este capítulo con una referencia a la candente cuestión del celibato eclesiástico obligatorio de la Iglesia Católica Latina, que, por anómala y extravagante extensión, es también anglosajona, germana y tercermundista.

Es algo muy relacionado con la problemática que hemos examinado aquí.

Las erróneas ideas de que el sexo es malo y de que los "sacerdotes" son "extraterrestres" están, sin duda, a la base de la descabellada institución del celibato obligatorio de los obispos y presbíteros. (La llamo descabellada, porque la experiencia histórica demuestra que es una cabezonería humana en que el Espíritu Santo no ha entrado, y que, por eso, siempre funcionó a trompicones).

Pero hay otra razón profunda para la intransigencia en mantener, contra viento y marea, la obligación del celibato.

La estructura totalitario-autoritaria de la Iglesia exige un clero separado de los fieles, dominante respecto a éstos, y mantenido él mismo en un puño por la jerarquía. Un poco como los jenizaros del antiguo sultán de Turquía.

Para conseguir esto, es conveniente que sean célibes (psicológicamente el celibato impuesto se compensa con un afán de dominio), y que no puedan ganarse la vida mediante un trabajo civil.

En ambas cosas se muestra interesada la autoridad eclesiástica, considerada globalmente. Pero, evidentemente, lo del trabajo no han podido imponerlo a raja tabla. En cambio, en lo del celibato son irreductibles. Durante el Concilio Vaticano II, el Papa Pablo VI ni siquiera permitió que pudiera discutirse el asunto.

Yo creo que es posible un celibato carismático. Y que ha existido en la Iglesia desde el comienzo. Y que realiza valores positivos en la línea del Reino de Dios.

Yo mismo, francamente modesto en cuanto a caudales de espíritu, lo he mantenido de por vida y no me siento traumatizado. Creo que en mi celibato he realizado valores de libertad y disponibilidad. Y eso sin ninguna misoginia. Las mujeres (¡tantas mujeres!) me han inspirado tanto interés, [144-145] admiración y ternura, que constituyen una dimensión significativa de mi existencia. Me moriré sin haber hecho el amor, pero no sin haber sentido positivamente la hospitalidad del corazón.

Al ocaso de mis días, pensando en lo que ellas han representado y aún representan en mi vida, encuentro retratado mi secreto en cuatro versos señeros de Miguel Hernández:

Tu puerta no tiene casa ni calle: tiene un camino por donde la tarde pasa como un agua sin destino.

Ese agua que canta sin cauce, escondida vena, también riega y hace florecer.

En cada existencia hay un misterio.

Lo que he querido dejar muy claro es que ni teórica ni prácticamente estoy en contra de un celibato carismático por el Reino de Dios.

Pero soy absolutamente contrario al celibato obligatorio de los curas, porque con él resulta inevitable que muchos se encuentren cogidos en la trampa de verse obligados a permanecer célibes sin suficiente "don" para ello. En tal caso, el pretendido celibato por el Reino de Dios se convierte en una fábrica de locos. Lo dije hace ocho años en mi libro "Yo creo en la esperanza". Un psicoanalista católico chileno establecido en Roma me escribía pocos días después en estos términos: "He leído en el diario las noticias acerca de usted y me ha surgido escribirle dos líneas para expresarle mi admiración, mi simpatía y solidaridad con Vd. En particular, deseo decirle que mi experiencia psiquiátrica y psicoanalítica confirma sus afirmaciones. La castidad impuesta y no carismática va acompañada de serios problemas que lesionan la dignidad básica del individuo. Veo muy difícil la solución, porque aquellos que deberían resolverla sufren de los mismos problemas, y eso impide la visión serena. ¡Su libro es una esperanza para el futuro del catolicismo, que desde tantos puntos de vista se ve negro, por la ceguedad!".

Pablo VI abrió una vía de escape, estrecha e insuficiente, a este conflicto, porque comenzó a conceder la secularización [145-146] con dispensa del celibato a los presbíteros que la solicitaban.

Pero resultaba duro condicionar la posibilidad de contraer matrimonio a la renuncia al ministerio o secularización, en aquellos casos en que la persona en cuestión se siente con vocación y aptitud para el presbiterado y la comunidad desea su permanencia en el oficio.

San Pablo parece haber considerado el problema mucho más libremente, a pesar de una visión demasiado negativa del matrimonio.

Los que ejercitaban el ministerio apostólico itinerante solían viajar en compañía de una mujer cristiana que les ayudaba (2 Cor 9, 5). Se concibe, pues, que, a veces, pudieran surgir problemas afectivos entre quienes trabajaban juntos. Pablo enfoca el asunto con una gran naturalidad: "Supongamos que uno con mucha vitalidad piensa que se está propasando con su compañera y que la cosa no tiene remedio; que haga lo que desea, no hay pecado en eso; cásense. Otro, en cambio, está firme interiormente y no siente una compulsión irresistible, sino que tiene libertad para tomar su propia decisión y ha determinado dentro de sí respetar a su compañera; hará perfectamente. En resumen, el que se casa con su compañera hace bien, y el que no se casa, todavía mejor" (1 Cor 7, 36-38).

De todos modos, la decisión de Pablo VI de conceder dispensas fue un pequeño progreso en la línea de la libertad y de la sinceridad.

Hoy esta apertura ha quedado bloqueada.

Bastantes curas que actúan rectamente en conciencia, no se sienten ligados delante de Dios por una disciplina que vulnera derechos fundamentales del hombre. Manteniendo íntegra su fe, desde ella, optan por secularizarse de hecho (renunciando a ejercitar el ministerio) y contraen matrimonio civil.

Estoy persuadido de que no hay el menor error moral en su decisión, porque Dios no avala disposiciones legales que atenten al bien del hombre, a los derechos fundamentales del mismo y al verdadero bien de la comunidad eclesial. [146-147]

Hacen muy bien estos hermanos y hermanas en apelar a su conciencia. Con su sinceridad y libertad están ayudando a la Iglesia.

Se está produciendo, con todo esto, una situación verdaderamente anómala. Porque, según la disciplina canónica vigente, los presbíteros que, sin haber sido canónicamente dispensados del celibato, contrajesen matrimonio civil, incurrirían en pena de excomunión. Pero, por otra parte, según el mismo Derecho Canónico, las excomuniones no pueden resultar efectivas si de hecho no hay culpa moral grave en quien realiza la acción canónicamente sancionada. De modo que los sacerdotes autosecularizados que, con buena conciencia, contraen matrimonio civil, ni pecan ni incurrir en excomunión. Y hacen muy bien las comunidades cristianas parroquiales o extraparroquiales, muy numerosas ya, que los mantienen sin discriminación alguna en su seno y participan con ellos en la comunión y en todas sus actividades eclesiales. Hacen lo que deben hacer y lo que Dios quiere.

Algunos pensarán que en una situación de este tipo hay mucho de dramático y no poco de grotesco. Desde luego, es de desear que la disciplina canónica cambie cuanto antes.

Pero yo creo también, por otra parte, que hay en todo esto una manifestación de vida. La Iglesia no es un regimiento, sino una comunidad (una asamblea), en la que late el Espíritu. "Y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad" (2 Cor 3,17). [147]

Capítulo XIV: EN MEDIO DEL MUNDO SECULAR

Entré en el noviciado de los jesuitas el 15 de agosto de 1930, en Aranjuez, cuando iba a cumplir diez y nueve años. En febrero de 1932 nos trasladamos a Bélgica. Acabamos instalándonos en un edificio que había servido de morada a los benedictinos franceses de la Abadía de Poitiers durante varios años. Estaba situado en el pequeño pueblo de Chevetogne, cerca de Ciney, en la región de las Ardenas.

Procuramos adaptarnos algo al estilo gastronómico de los belgas. Sustituimos los garbanzos por habichuelas (menos los días de fiesta, en que nos solazábamos con garbanzo mexicano, importado como rareza), y el aceite de oliva por el de cacahuetes. De postre nos ponían ruibarbo en compota.

En el desayuno tomábamos unos emparedados, a los que se llamaba *tartines*, de pan con margarina.

El uso de esta sustancia constituyó una novedad para nosotros, que en España habíamos utilizado pan sin untar, mojado en chocolate (los golosos) o ensopado en el café con leche.

En Chevetogne, empezamos tomando una margarina marca Solo. Cada tres o cuatro días venía una pequeña furgoneta, que tenía bien visible el nombre de fábrica, esmaltado con grandes letras.

A los pocos días dejó de verse este vehículo. Le pregunté a un compañero más enterado que yo:

— ¿Qué pasa con la margarina Solo que ya no viene? Me contestó:

—No, es que nos avisó el párroco (un señor gordo, casi apoplético y muy amable, que se llamaba Monsieur Crucifix), [149-150] que la margarina Solo es de los masones, y que los católicos tenemos que tomar la nuestra, que es de otra marca.

Esa respuesta no me pareció entonces tan grotesca como me hubiera parecido hoy, pero no dejó de chocarme. Por eso, nunca se me ha olvidado la anécdota, que es muy significativa para comprender la mediocridad del liberalismo y de la democracia de que eran capaces los católicos de la primera mitad del siglo XX.

Porque Bélgica era el único país católico de Europa en que los fieles habían aceptado en el siglo XIX el liberalismo y la democracia (la libertad de conciencia y de religión), sin que el Vaticano los fulminase por ello.

Pero ¿qué liberalismo y qué democracia?

En Bélgica los católicos constituían un universo aparte y enclaustrado, en que había escuelas católicas, colegios católicos, Universidad Católica (muy buena, por cierto), periódicos católicos y, al final, margarina católica.

La libertad política y socio-religiosa de Bélgica consistía en la coexistencia pacífica de tres orbes, extranjero cada uno a los otros: el mundo católico, el mundo socialista y el mundo liberal, al que los buenos católicos consideraban masónico.

El más cerrado de estos mundos era el católico.

Es muy curioso comprobar que el sistema real de libertad religiosa montado por los belgas era el mismo que regía en la España medieval, tanto en Córdoba como en Toledo. Para la Edad Media resultaba notablemente progresivo. En el siglo XX me parece una antigualla, que, como suele suceder, funciona en provecho de un conservatismo más o menos reaccionario.

El estudio histórico de las vicisitudes de la libertad religiosa en el mundo cristiano es extraordinariamente instructivo.

El punto de partida en la historia universal es el de una cierta confusión de las esferas religiosa y política. Se daba en los antiguos imperios de oriente y en Egipto. Se daba en Israel. También el imperio romano, en el momento en que nace el cristianismo, tenía su religión oficial, el culto de Roma y de los Emperadores, que eran considerados como Señores (Kyrioi) de rango divino. [150-151]

En el imperio, la libertad religiosa tomaba la forma de "sincretismo religioso". Admitido el culto oficial (al menos externa y socialmente, pues el asunto era político), cada cual podía adscribirse libremente a las diversas religiones de "misterios", de origen oriental.

Con los judíos no surgió un conflicto básico, a pesar de su riguroso monoteísmo, quizá en razón de su particularismo muy minoritario.

En cambio, cuando el cristianismo se abrió plenamente a los "griegos", acabó produciéndose el choque. Para los cristianos el Kyrios (Señor) era sólo Jesús, el Cristo (Mesías). No pueden plegarse al

culto oficial. Son acusados de "ateos", adoradores de un asno crucificado y "enemigos del género humano", en su calidad de disidentes.

Esta situación condujo a los apologistas cristianos de los tres primeros siglos a inventar la doble (orgánica) concepción de la laicidad del Estado y de la libertad religiosa. Lo que constituía el "coco" de los católicos del siglo XIX, en particular de los Papas, era producto del genuino y primitivo cristianismo. Así se escribe la historia.

Justino, Ireneo, Orígenes y Lactancio afirman que el Estado debe ser laico y mantenerse en una esfera secular. No debería inmiscuirse en el ámbito religioso. Sobre esta base, no habría dificultad alguna para la inserción de los cristianos en la vida civil. La tesis de estos autores es la siguiente:

El Estado no puede imponer más que obligaciones de tipo cívico, y éstas los cristianos pueden y deben cumplirlas con toda lealtad; debe, pues, cesar el conflicto del imperio con los cristianos.

Que los cristianos hayan de vivir a cuerpo limpio en medio de un mundo secular, pertenece a la concepción que de la vida cristiana nos da el Nuevo Testamento.

San Pablo, escribiéndoles a los de Corinto, les dice que tienen que convivir con toda la gente, sin asustarse ni retraerse, pues, de otro modo, "tendríais que marcharos del mundo", cosa que a Pablo no le parece ni posible ni conveniente (1 Cor 5, 9-13).

No hay en el Nuevo Testamento ninguna invitación a una actitud de ghetto (grupo separado, cerrado sobre sí mismo). [151-152]

En *Hechos de los Apóstoles* tenemos una narración de coloración fuertemente legendaria, pero (doctrinalmente) muy expresiva de la posibilidad y necesidad de ser cristianos en medio del mundo (Hch 8, 26-39).

Felipe, uno de los responsables de la comunidad cristiana judeo-helenista, recibe la moción de ir al camino de Jerusalén a Gaza. Pasa por allí el ministro de hacienda de la reina de Etiopía, que era creyente en Yahvé y regresaba de Jerusalén, donde había subido a adorar.

El etíope iba leyendo (en voz alta, según era costumbre), un pasaje del libro de Isaías. Felipe se ofrece a explicarle el sentido de la profecía. A partir de ella, le anuncia que Jesús es el Mesías. Entonces llegan a unas fuentes. El etíope propone:

—Aquí hay agua, ¿qué dificultad hay en que yo me bautice? Hace detener la carroza, se bajan y Felipe lo bautiza. "Cuando salieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe. El eunuco (ministro etíope) no volvió a verlo y siguió su viaje lleno de alegría".

Sin ningún tipo de encorsetamiento eclesiástico, un creyente en Jesús es devuelto a su medio, para vivir su cristianismo en medio de un mundo no cristiano, apoyado en su fe.

El sistema llamado de "cristiandad" no tiene el menor fundamento neotestamentario. A él se llega por una serie de deslices muy graves.

Se empezó por negar la libertad religiosa.

La iniciativa fue de los emperadores cristianos. Desde el 12 de diciembre de 320 hasta el 11 de mayo de 391, una serie de disposiciones de Constantino, Constancio, Valentiniano I, Valente, Graciano, Valentiniano II, Teodosio y Arcadio van aplicando medidas coactivas cada vez más rigurosas contra los herejes y cismáticos, contra ciertas prácticas paganas, contra los maniqueos y contra los apóstatas del cristianismo.

A la vez, tienden a intervenir en los asuntos de la Iglesia. Constancio lo hace en favor de los arrianos, y entonces los obispos occidentales (anti-arrianos) del Concilio de Sárdica (Sofía), el año 343, vuelven a afirmar la laicidad del Estado, y la libertad de conciencia, como los apologistas del [152-153] siglo III. O sea, que se acuerdan de Santa Bárbara cuando truena.

A partir del año 406, San Agustín trata de justificar teológicamente la coacción en materia religiosa, en virtud de razonamientos falsos de claro signo totalitario. Esto, desde el punto de vista del evangelio, fue una catástrofe, una sarna de la que la Iglesia todavía no se ha librado, porque nunca ha querido rascársela a fondo, ni siquiera después del Concilio Vaticano II.

Para San Agustín, el Emperador imponía la religión cristiana coactivamente por iniciativa propia, al servicio de Dios y de la verdad. Para un Emperador romano, incluso en la mayor decadencia, resultaba impensable considerarse a sí mismo como ministro o brazo ejecutor de la jerarquía eclesiástica. La tendencia de los Emperadores era al "césar-papismo" (el Emperador domina a la Jerarquía), no a la "hierocracia" (la Jerarquía manda y el Emperador tiene que obedecer).

La concepción llamada "hierocrática" surge en la situación histórica creada por las invasiones germánicas, que dan al traste con el imperio romano occidental.

El imperio bizantino continuaba en la línea del césar-papismo, y frente a él los Papas seguían sacando a colación lo del laicismo del Estado y la libertad religiosa. Así Gelasio I, el año 495, en un documento muy importante y sugestivo, llamado "Tomo acerca del vínculo del anatema"; Gregorio II,

entre 726 y 730, en carta al Emperador León III Isauro; Nicolás I en una carta escrita el año 865 al Emperador Miguel.

En cambio, en Occidente, al hundirse el Imperio, lo que queda de su herencia cultural lo recoge la Iglesia (la "clerecía") y esto, unido a la pronta conversión de los "bárbaros" (o extranjeros), facilita una situación de "tutela" de la Iglesia sobre los reyes cristianos, que da origen al sistema medieval de "cristiandad".

El reino hispano-visigótico (tras la conversión del arriano Recaredo al catolicismo) fue uno de los focos donde tuvo origen la idea medieval de una Iglesia de la que el Estado forma parte: el Estado de los cristianos es concebido como "eclesiástico" y queda subordinado a la jerarquía de la Iglesia. [153-154] La concepción fue elaborada temáticamente en el siglo VII por San Isidoro de Sevilla en sus "Sentencias" (lib. 3, c. 51, nn. 3-6).

La tendencia a fundir el Estado y la Iglesia en una sola y misma sociedad "cristiana" se hace sentir cada vez más a partir del año 800, en cuya Navidad el Papa León III impuso a Carlomagno la corona imperial de Emperador de los Romanos.

En el sistema de "cristiandad" la sociedad de los cristianos es totalmente (totalitariamente) cristiana, y ser cristiano es también un deber social y cívico.

El condicionamiento que imponía a cada uno de los sujetos una comunidad de este tipo era tan fuerte, que resultaba imposible que los hijos de cristianos en un país cristiano no fuesen ellos mismos cristianos. Con esta situación, contraria al evangelio, vino a articularse la costumbre, que acabó por prevalecer de un modo absoluto, de bautizar a los niños en la primera infancia. Esta práctica, que carece de toda base teológica sólida y sólo puede invocar hoy a su favor la secular tradición, introduce la enorme ambigüedad en que se debate el cristianismo actual. Donde todos somos cristianos no hay modo de saber quiénes somos y lo que somos los cristianos. Pero los responsables eclesiásticos prefieren no tocar este asunto, por miedo a ver disminuir las cifras estadísticas de cristianos. Lo importante es que sigamos siendo "todos católicos".

Cabría pensar, con un granito de humor, que por el afán de que todos estemos bautizados, quizá nos hayan llevado a la paradójica situación de que ninguno de nosotros lo esté. Porque la teoría sacramentaria general afirma, con toda congruencia, que nadie puede recibir válidamente un sacramento, si no tienen alguna forma de intención de recibirlo. Pero, en el caso del bautismo de un bebé, suponen que puede haber un sacramento válido, no obstante la absoluta falta de intención del rorro, que, evidentemente, no sabe nada de nada. Parten de un supuesto muy inconsistente: que algo que la Iglesia está haciendo desde hace siglos, tiene que estar bien hecho, o sea, que Dios tiene que pasar por el aro que a la Iglesia se le antoje ponerle. ¡Están frescos! [154-155]

Por lo que a mí toca, no me preocupa nada la posibilidad de que los bautizados en la primera infancia no estemos en realidad válidamente bautizados con el sacramento del agua. Porque lo que Juan Bautista anunció, según los cuatro Evangelios, es que Jesús bautizaría con Espíritu Santo (Mc 7, 8; Mt 3, 11; Lc 3, 76; Jn 1, 33). Y tenemos la esperanza de que ese bautismo no nos falte.

Establecido en España el sistema de "cristiandad" en la sociedad godo-romana, la invasión islámica planteó el problema del pluralismo religioso. La solución del Islam fue de tolerancia. Se respetó la libertad religioso-social de los cristianos y se les concedió una autonomía bastante amplia. Al ir avanzando luego los cristianos sobre territorios islamizados, aplicaron la misma norma a los musulmanes. Así se llegó al sistema de las tres religiones, cristiana, mahometana y judía, que coexistían pacíficamente, pero constituyendo cada una un mundo aparte. Las tres gozaban de libertad y autonomía social, pero la de los dominadores (musulmanes o cristianos, según los casos), era privilegiada: podía hacer proselitismo, mientras que esto quedaba severamente excluido para las religiones no dominantes. Las *Partidas* de Alfonso X, compuestas en los años 1256-1263, establecen pena de muerte para los judíos que traten de atraer cristianos a su ley (*Setena Partida*, tit., 24, ley 2).

La sociedad medieval española no era, pues, pluralista y secular, sino que era, más bien, una articulación plural de varios grupos sociales, cada uno de ellos confesional y autónomo. El sistema, que para su tiempo era un progreso, fue roto por la intolerancia totalitaria de los Reyes Católicos y sus sucesores.

Algo parecido a aquello es lo que en el siglo XIX pretendían restaurar los católicos belgas. Naturalmente, no en el plano jurídico-político, porque esto ya no era posible, pero sí en el plano socio-cultural. De aquí el sistema escolar de belgas y holandeses.

Es un modelo posible de sociedad, pero no el modelo "ideal". No es un sistema de "derecho natural", al que tengan obligación de atenerse los católicos. Ni es una panacea [155-156] contra el totalitarismo, sino más bien un modo de posibilitar totalitarismos sectoriales.

El sistema de libertad de enseñanza contemplado por muchos católicos españoles, (incluidos los obispos colegialmente considerados), es que se puedan establecer, costeadas íntegramente por el erario público, escuelas "ideológicas" de tipo (hacia dentro) totalitario-dictatorial.

Quizá el punto de vista de los católicos belgas no sea tan imprudente. Pero por estos pagos soplan fuertes vientos en esa dirección. Se pretende mantener unas "escuelas de la Iglesia", pagadas por el Estado, en que los obispos u otras jerarquías eclesiásticas puedan disponer autoritariamente la separación de aquellos profesores que no se sometan a los criterios doctrinales de los amos.

(Por otra parte, conviene tener en cuenta, que muchas de las doctrinas que se desea imponer monóticamente desde la escuela, están lejos de ser "dogmas de fe católica". Son elementos de "doctrina católica" o a veces, de pura "ideología" católico-conservadora. Por ejemplo, la indisolubilidad del matrimonio sacramental y consumado, la malicia intrínseca de la masturbación y de toda relación sexual extramatrimonial, la malicia intrínseca de todo aborto provocado, la maldad de la despenalización del aborto o de la institución del divorcio civil, la incompatibilidad de cristianismo y socialismo moderno o de cristianismo y movimientos de inspiración marxista, etc., etc.).

Como demócrata, tengo paciencia con la gente que así piensa, y con lo que puedan obtener democráticamente por vías legales a favor de sus tesis.

Pero lo que no puedo admitir es que se engañe a la gente, haciéndoles creer que un católico, por serlo, tenga que comulgar con ruedas de molino totalitario.

Un católico puede ser partidario de que las escuelas sostenidas con fondos públicos (provengan de iniciativa pública o privada) tengan que ser autogestionarias y respetuosas del principio de no discriminación (tanto de profesores como de alumnos) por motivos de raza, religión, ideología, credo político, clase social, etc. En esas escuelas sería obligado el sincero respeto a la libertad de conciencia y a los sentimientos (religiosos o a-religiosos) de todos. Habría que [156-157] evitar "sectarismos" confesionales o ideológicos de cualquier tipo. El sistema democrático de autogestión (con participación de profesores, padres y alumnos) sería la mejor garantía posible de que no introdujeran abusos.

El "catolicismo" convencional, para exigir la existencia de escuelas autoritarias con "ideario" impuesto inquisitorialmente a todos, recurre hoy a un pretendido derecho de los padres a que sus hijos reciban una educación conforme en todo a sus deseos y a su ideología. ¿Existe en realidad un derecho tan absoluto y autocrático? ¿Son los hijos una propiedad de los padres, para que éstos pretendan un dominio despótico sobre su educación? Los padres tienen derecho a no verse nunca forzados, directa o indirectamente, a enviar sus hijos a una escuela "sectaria" que hiera sus convicciones y sentimientos. Pero los padres sectarios que deseen para sus hijos una escuela sectaria (trátese de sectarios católico o de otro signo) no tienen estricto derecho a que el Estado subvencione esos deseos aberrantes.

En el asunto de la "escuela católica" hay una curiosa convergencia de autoritarismos. La Iglesia convencional (pongámonos hace cincuenta años) mantiene una posición rígida de clérigo-autoritarismo respecto a los padres (que han de pensar y hacer lo que digan los curas) y una posición rígida de patriarca-autoritarismo respecto a los hijos (que han de pensar y hacer lo que quieran sus padres). Lo que le interesaba a la Iglesia convencional era mantener, por todos los caminos todavía posibles, el dominio de la inquisición.

Hoy están en crisis, a la vez, el autoritarismo religioso y el familiar. Aunque sean muy respetables los verdaderos derechos de los padres, no se puede hablar de ellos de manera simplista y absoluta.

También los hijos tienen su libertad de conciencia, su derecho a una información imparcial y a que no se les imponga una educación opresiva ni un autoritarismo escolar absolutista.

En favor de las "escuelas católicas" a todos los niveles (incluso el universitario) se suele esgrimir un argumento especioso. [157-158]

Se dice que la "concepción del mundo" del creyente cristiano ha de tener un carácter tan fuertemente unitario, que la fe y la teología han de "permear" toda la cultura. Eso es querer mantener hoy, de una manera vergonzante, la concepción medieval de una teología "reina", de la que la filosofía y las ciencias serían "esclavas".

Tal pretensión "permeante" es en realidad... "regar" fuera del tiesto. Una actitud que condujo a aberraciones como la del "caso Galileo", a quien le obligaron a retractar su convicción de que la tierra giraba en torno al sol, porque los teólogos opinaban lo contrario. El empleaba el telescopio y ellos un texto legendario del libro de Josué. Tenía razón Galileo. Los teólogos actuaron en esta ocasión (y en muchas otras) como verdaderos zopencos.

No es la teología la que tiene que condicionar a la ciencia, sino que tiene que afrontar y asumir ella una ciencia metodológicamente autónoma y sacar las consecuencias.

La concepción de una ciencia (cultura) teologizada llevó a la inquisición romana a decretar que la tierra no podía moverse alrededor del sol. *Eppur si muove!* Esa era una mala teología. Si hubieran

dejado libre e independiente a la astronomía, que afirmaba el movimiento de la tierra, la teología habría tardado mucho menos tiempo en depurar y profundizar sus posiciones, cayendo en la cuenta de la complejidad del texto bíblico.

Los signos de los tiempos y una sana "vuelta a los orígenes" nos empujan a situarnos sin miedo en medio del mundo secular, nadando libremente, sin ir pegados a un chaleco salvavidas.

San Pablo consideraba a Abraham como padre y modelo de todos los creyentes cristianos. Pues la historia de este patriarca empieza en la llamada de Dios para que salga de su tierra patria y de la casa de su padre. Para emprender de veras el camino de la fe, hay que desinstalarse.

Me parece que los católicos hoy tenemos que romper de veras las viejas ortopedias de "cristiandad", y salir por el mundo a cuerpo limpio, llevando la fe en las entrañas y el sentido común en la cabeza.

Tal vez podamos ser todavía, en modesta medida, luz y sal. [158-159]

Quiero terminar estas consideraciones con unas palabras muy certeras de Kásemann:

"Quizá respiraría más de uno, no ya en el mundo, sino incluso dentro de la comunidad eclesial, y sentiría ganas de seguir a Jesús, si no se le restregase continuamente por los ojos el catecismo. Incluso entre los eclesiásticos y maestros se puede ver cómo la fe es cosa rara, hasta un milagro, en tanto que la quimera piadosa se vende por arrobas a precios mínimos. Ninguna estadística dice a cuántos mantiene lejos y excluye del Reino de Dios el terrorismo ejercido sobre las conciencias por una minoría fanática. En compensación, se toma nota de cada uno que se imagina haber sido atacado en su fe por una observación crítica, aunque su fe está más blindada que un rinoceronte por su piel. Si la gente se queda fuera de la Iglesia no es porque haya demasiados teólogos críticos. Ni siquiera el demonio está metiendo siempre baza en el asunto. Simplemente, a veces resulta imposible oír una vez más lo que se ha oído mil veces. Lo aburrido de la predicación cristiana representa, sin duda, un peligro más grande para la Iglesia, que toda la crítica histórica reunida en fascículos. Mientras la cristiandad mida la fe cuantitativamente será muy difícil cambiar este estado de cosas". [159]

Capítulo XV: EL ROLLO DE LA MORAL

El título de este capítulo hace referencia a una realidad sociológica: la moral tiene cada vez menos prestigio, especialmente entre los jóvenes. Es un "rollo" que no interesa. Cosa de "carrozas".

Y, sin embargo, el hombre (la persona humana) es un ser responsable y, por tanto, irremisiblemente moral (para bien o para mal). Ser "inmoral" o ser "amoral" es tener una calidad (negativa) de tipo moral.

Un niño pequeño no es ni "moral" (en sentido bueno) ni "inmoral", ni "amoral".

Es un ser irresponsable.

Pero cuando llega un cierto momento, el hombre se hace moralmente consciente, tiene —quiera o no— que decidir responsablemente. Negarse a decidir es ya una decisión.

Se acaba el paraíso terrenal, pero entra la vida humana, que tiene capacidad de bien y de mal en sentido "humano".

Un escéptico radical podría decir que todo esto (responsabilidad, decisión, bien y mal del hombre como hombre) es quimérico y carece de sentido. No creo que se le pudiera responder con una argumentación apodíctica (es decir, tumbativa) de tipo cuasi-matemático. Pero responsabilidad y moralidad son, a mi entender, vivencias radicales y originarias de la existencia humana. No discutiría con quien negase a rajatabla la cuestión. Pero me daría pena.

Vivir a la deriva, sin cuestionarse a sí mismo sobre el bien y el mal, puede parecer lo más sencillo, pero en realidad es meterse en un embrollo existencial, del que la persona humana saldrá malparada si no ya absolutamente [161-162] frustrada. Y, además, casi seguramente, se habrá hecho mal al prójimo, real y concretamente.

El "pasotismo" moral puede ser tan inhumano como el "puritanismo".

Pues entonces ¿cómo se ha podido llegar a esta ambigua situación, en que la moral resulta para muchos simplemente un "rollazo"?

El otro día vino a verme un amigo, Carlos, que lleva más de veinte años de misionero católico en el Japón. Es religioso, pero no presbítero. Su acción misional allí, rompe los moldes. Es obrero y trabaja entre la gente. Aprende mucho y enseña muy poco. Dice que ha hablado de Dios con compañeros albañiles o zapateros, (pues de todo ha hecho), sin emplear para nada nuestro concepto de Dios.

Ahora es trapero.

La experiencia de este amigo cuestiona nuestras teologías hasta niveles muy profundos.

Un día, un colega albañil le preguntó: — ¿Puedo permitirme ser infiel a mi mujer?

Carlos le respondió: — ¿Por qué me preguntas a mí una cosa que tú sabes?

Este diálogo brevísimo me hace captar cosas importantes.

La respuesta de mi amigo se podría completar de este modo: —Supongo que tú lo sabes, pero si de veras lo ignoras, entonces no te lo puedo decir yo.

Efectivamente, la moral es cosa de la conciencia, y ésta es una luz que brilla en mí: "centelleo de la mente" la llamaban los teólogos medievales, quienes, a pesar de la aridez escolástica, no carecían de algún vislumbre de poesía.

El problema está en que la autonomía, que es rasgo propio de la verdadera moral, se fue cambiando en puro sometimiento a una "leyes" impuestas desde fuera socialmente con calzador.

En vez de normas morales se nos suministraron tabúes. Las primeras enriquecen a la persona desde dentro. Los segundos se fundan siempre en terrores atávicos, que tienden a perturbar la personalidad. Los impulsos morales de la conciencia son estimulantes y razonables. Las "prohibiciones" [162-163] por tabú son paralizantes y tienden a pudrirse dentro del ánimo, degenerando en angustia.

Parece que, en estadios primitivos de la historia y de la biografía personal de cada quisque, hay que empezar por dar normas hechas que encuadren la conducta, evitando una disolución (del grupo o del individuo) en el marasmo de la incoherencia.

Pero el ser humano, para realizarse, tiene que dejar (lo antes posible) ese estadio del tabú, para acceder al de la verdadera conciencia moral, que es autónoma y se alumbra desde dentro.

Ahora bien, en el plano de la conciencia ¿puede hablarse realmente de una "ley" moral? Si admitimos la posibilidad de objetivar normas morales válidas en conciencia y verdaderamente

interiores al hombre, no impuestas desde fuera, esta "ley moral" ¿es inmutable y universal o es esencialmente variable en el tiempo y en el espacio?, ¿es absoluta o es relativa?

Yo creo que no hay que admitir ese dilema tan tajante. Esto nos lleva a plantear el problema de la "estructura" de la supuesta ley moral.

¿Es esta "ley" reducible a proposiciones estáticas expresadas de una vez para siempre, tipificando con precisión de contornos las cosas que "deben" hacerse y las que "deben" evitarse? ¿Se puede hacer con tales proposiciones un código con su serie de artículos (como los del derecho positivo de tipo legal), que luego habrá que aplicar a los casos concretos, buscando solución para la complejidad de lo real en una interpretación más o menos sutil y rebuscada de la proposición teóricamente inmutable frígida e inexorable)?

Así fue concebida la ley natural (o el derecho natural), al menos tendencialmente, por los filósofos racionalistas sistemáticos del siglo XVII-XVIII, (en la época llamada "Iluminismo" o "Ilustración"), y luego por la neo-escolástica católica del siglo XIX-XX.

Por un deseo, positivo y humano en sí mismo, de no sofocar al hombre dentro de este "legalismo" moral, se desarrolló entre los moralistas católicos (sobre todo a partir del siglo XVII) un casuismo sutil y con frecuencia extravagante y mistificador. Se llama casuismo el intento de eludir [163-164] en casos concretos el rigor de la norma mediante distinciones alambicadas o incluso subterfugios. Es lo que Jesús achacaba a los fariseos y letrados de Israel, que enseñaban: "Jurar por el Santuario no es nada, pero jurar por el oro del Santuario obliga" (Mt 23, 16). También nuestros moralistas decían hace cuarenta años: la mujer que en el coito con su marido no logra el orgasmo, puede lícitamente provocárselo inmediatamente después de la cópula, pero sería pecado provocárselo inmediatamente antes. Jesús había llamado "necios y ciegos" a los casuistas de su tiempo.

Por la línea de una "norma absoluta" y luego del "casuismo", se ha podido llegar a paradojas de este tipo:

En un caso clínico, en que la no interrupción del embarazo condujese con moral certeza a la muerte de la madre y del feto, habría que permitir, en aras de la inmutable e inexorable ley natural, esa doble muerte, porque la interrupción del embarazo, para librar a la madre de una gestación letal para ella, entraña una acción directamente mortífera de una vida inocente. En cambio, en una guerra justa, (y los moralistas llegaban casi a decir que los simples ciudadanos tenían el deber de considerar justa toda guerra declarada por los gobernantes de su país, porque el simple ciudadano no tenía elementos de juicio), se consideraba lícito el bombardeo de ciudades o campañas con millares de víctimas inocentes, porque allí la matanza de los inocentes sería "indirecta", aunque los cañonazos fueran muy directos.

Tales cavilaciones resultan cada vez menos convincentes para los hombres que no renuncian al sentido moral y no quieren eludir el peso de las exigencias y de la responsabilidad morales, pero desean afrontar los problemas con sinceridad, de una manera concreta.

Si se investigan las realidades sociales que subyacen a los análisis abstractos, las sutilezas de todo ese casuismo están con frecuencia desequilibradas. Hay una parcialidad al servicio de las relaciones de poder. Se sutaliza hasta lo inverosímil en favor de los intereses de los poderosos y se aplica la norma a lo bestia sobre los infelices que nada pueden.

Para resolver el problema de estar en la realidad y, al mismo tiempo, no ser juguete de un pragmatismo sin principios, [164-165] en vez de perderse en la manigua sospechosa del casuismo, hay que ir a una comprensión distinta de la estructura misma de la "ley moral".

El contenido de ésta no es de orden de un "código de proposiciones". Es una ética de "principios": por ejemplo, el amor al prójimo, el no tratar a la persona de otro como puro "medio", el reconocimiento efectivo de la dignidad de la persona (entendida en su dimensión antropológica, social e histórica), el respeto a la vida humana, el tratar a los otros como quieres que te traten a ti (correlativamente: no hacer a los otros lo que no querrías que te hicieran a ti), la búsqueda de la justicia (que entraña solidaridad recíproca abierta a la entera sociedad, sentido de la igualdad y de la dignidad de los hombres, conciencia de las necesidades de la persona), etc.

Como se ve, estos "principios" éticos están muy lejos de ser puramente "formales". Un principio puramente formal sería, por ejemplo, el principio de "respetar la justicia", si después se dijese que cualquier cosa puede ser *justa*, porque el concepto de *justicia* se reduciría a una "forma mental", absolutamente neutral respecto a los posibles contenidos materiales, que serían suministrados por la pura realidad de los hechos (el "hecho bruto"). Algo parecido a esto dijeron en el siglo pasado ciertos filósofos del derecho alemanes de la escuela neo-kantiana. En este supuesto, el contenido material (real, concreto) del concepto de justicia sería radicalmente variable y totalmente condicionado por la arbitrariedad de la voluntad individual o por el mecanismo ciego de las fuerzas sociales. La "justicia" sería literalmente un concepto vacío.

No son así los "principios" éticos válidos. Pero tampoco tienen la concreción estática de una "proposición" (un artículo de código, estrictamente delimitado y tipificado, y promulgado de una vez para siempre).

Los principios éticos de la ley moral tienen prevalentemente el carácter de "direcciones de valor": apuntan a algo nada abstracto, sino muy concreto y que está pidiendo ser realizado, como la liberación de los oprimidos, por ejemplo. Pero se trata de objetivos de realización compleja, difícil, a veces contradictoria, porque, al tratar de realizar un [165-166] valor, nos exponemos a entrar en conflicto con otro. Hay que abrirse camino, a veces trabajosamente, hacia la plena realización del conjunto de los "valores" morales. Y hay que saber que, en esta vida, no siempre es posible alcanzar la deseada plenitud.

Los "principios" morales son insoslayables y, al menos los más fundamentales, creo que son perennes. Pero, a la vez, son dinámicos, potentes y plásticos, como la vida (la "razón vital"). Están abiertos a la evolución de los condicionamientos históricos, sociales y antropológicos. Pero dentro de una interna y permanente coherencia. Por ejemplo, el "principio" del respeto a la persona o el "principio" de solidaridad no son puros conceptos vacíos y formalistas. Son siempre exigentes y determinantes en el campo del contenido material y de la conducta concreta. Pero, al mismo tiempo, es imposible prefijar estáticamente, para todos los tiempos y lugares, un conjunto de "proposiciones", que delimiten positiva y adecuadamente los modos de realizar el respeto a la persona y la solidaridad social.

Los "principios", precisamente porque son "direcciones de valor" en un campo con contenido material (el de la conducta humana personal, histórica y social), tienen que ser, de alguna manera, traducidos en proposiciones, en normas concretas de conducta, que realicen realmente en la vida los valores indicados por los principios.

¿Es posible que, a la luz de los principios, puedan ser determinadas algunas "proposiciones-límite", de carácter prevalentemente negativo (cosas determinadas que no pueden absolutamente hacerse), que expresen algunas exigencias válidas concretamente para todos los tiempos y circunstancias? En todo caso, tales "proposiciones-límite" serían ciertamente muy pocas.

En general, las proposiciones en que pueden y deben traducirse las exigencias éticas, con contenido material concreto, derivadas de los "principios" de la ley natural, serán relativas al tiempo histórico y a la situación social. A veces serán relativas a las circunstancias muy concretas de una situación irrepetible e incluso a la condición personal intransferible de *esta* persona (*este* sujeto personal), llámese a esta peculiar idiosincrasia "vocación", "gracia", "radical [166-167] libertad", "misterio" o "ángel". Se trata, pues, en todo caso de proposiciones condicionadas, a la vez, por los principios mismos (que son poderosas "direcciones de valor") y por las circunstancias histórico-sociales y personales.

Estas "proposiciones" representan un esfuerzo del espíritu humano (de la "conciencia moral") para integrar y aplicar los principios éticos a la realidad concreta humana, esencialmente histórica y social, dando, finalmente, un contenido vivo, en la historia y en la convivencia humana, a aquella "chispa" de "sabiduría", en que consiste la ley moral.

Ahora bien, la posibilidad de llegar a conocer (a captar) esas "proposiciones" éticas de conducta no es independiente de ciertas "opciones" de la conciencia humana, que no es nunca una función *especulativa, teórica y neutral*. Estas opciones de conciencia (cuando son éticamente positivas, moralmente valiosas) no son "arbitrarias" (caprichosas). Representan una "respuesta" a una "llamada" que viene de la realidad, del sentido real de la existencia, a la vez que una proyección de la luz interior (de la sabiduría moral de los "principios"). Pero, por otra parte, su contenido no es deducible con un rigor, por decirlo así, matemático, a partir de una especie de contemplación intelectual de las exigencias de un orden objetivo de ideas (en todo momento claras y distintas, como quería el filósofo francés Descartes). Tampoco es deducible de un análisis cientísta de estructuras, ni determinable a base de puro análisis científico sociológico. Esos conocimientos pueden ayudar a la formación de la conciencia. Pero hay algo más, que es decisivo. Y en nuestras opciones queda casi siempre un elemento de "riesgo", que es correlativo a la indeclinable "responsabilidad" personal. Pretender sustraerse a él sería tanto como traicionar la vocación misma del hombre como "persona", como ser moral.

Si no me engaño, la referencia del Concilio Vaticano II a la ley moral natural, incluida en su doctrina sobre la conciencia (cosa ya de suyo significativa), está enteramente en la dirección aquí propuesta. Dice así la Constitución Pastoral acerca de la Iglesia en el mundo contemporáneo (*Gaudium et spes* n. 16): [167-168]

"En lo hondo de la conciencia, descubre el hombre una ley, que no se da él a sí mismo, a la que debe obedecer, y cuya voz resuena llegado el caso a los oídos de su corazón, llamándolo a hacer el

bien y a evitar el mal: haz esto, apártate de aquello. El hombre tiene, en efecto, una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya observancia consiste su propia dignidad, y conforme a la cual será juzgado. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está a solas con Dios, cuya voz resuena en su intimidad. En la conciencia se revela de modo admirable aquella ley, que se cumple en el amor de Dios y del prójimo. Mediante la fidelidad a la conciencia, se unen los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y para resolver verdaderamente tantos problemas morales, como se plantean tanto en la vida de los individuos como en la comunidad social. De aquí que, cuanto más se impone la recta conciencia, tanto más las personas y los grupos se alejan de la ciega arbitrariedad y se esfuerzan por adecuarse a las normas de la moralidad objetiva. Sucede, sin embargo, no raras veces, que la conciencia, por una ignorancia invencible, se equivoca, sin perder por esto la dignidad que le es propia. Pero esto no puede decirse cuando el hombre se despreocupa de la búsqueda de la verdad y del bien, y cuando la conciencia, a causa del hábito de pecar, poco a poco llega casi a obsecarse".

Con su lenguaje mítico-religioso, este texto sobre la conciencia y la moralidad es de lo mejor que nos ha dejado el Concilio Vaticano II.

Pero, desgraciadamente, las actuaciones del "magisterio moral" de la jerarquía católica posteriores a él proceden con un dogmatismo legalista que no tiene para nada en cuenta esa matizada doctrina conciliar.

Los responsables de la Iglesia Católica siguen en la línea de los tabúes y de las imposiciones morales heterónomas (dictadas desde fuera).

Ante eso la gente (no sólo la gente joven) dice, cada vez más, que "naranjas de la China".

De este modo, hay muchos que, en vista de que la moral les parece un "rollo" intolerable, renuncian a plantearse el problema y viven a salto de mata en la arbitrariedad. (A [168-169] veces, torturados por secretos escrúpulos y amarguras, porque los tabúes continúan agazapados en su inconsciente).

Un magisterio moral dictatorial es una contradicción. Porque la conciencia no admite dictaduras.

Lo que podemos hacer por la moralidad, es ayudar a los otros a darse cuenta de lo que ya saben. Esto se consigue por vía de diálogo, no de imposición. Y hay que contentarse con el nivel a que cada conciencia, en cada momento, sea capaz de llegar "moralmente", es decir, por auténtica interiorización de los "valores". Porque es mejor una conducta menos "perfecta" en abstracto, pero vivida con convencimiento y amor en la autonomía de la conciencia, que no un comportamiento pretendidamente sin tacha, pero que no es realizado humanamente, sino sufrido como un insano tabú.

Los obispos (Papas incluidos) y los moralistas católicos, en su enseñanza moral, tendrían que ser como Sócrates: parteras que ayudasen a las conciencias a dar a luz lo que ellas llevan en su entraña; el fruto vivo. Y no fabricantes de muñecos que no respiran; de leyes muertas.

Pero quizá, muchísimas veces, tendrían que empezar por librarse ellos mismos de un inconsciente que los atenaza. [169]

Capítulo XVI: EL ROLLO DEL DIVORCIO

En este capítulo y en el siguiente voy a exponer mis puntos de vista sobre el divorcio y sobre el aborto.

En ambas cuestiones (sobre todo en la segunda, en que la postura "católica" es más monolítica todavía), opino lo contrario de lo que opina el "catolicismo" convencional con los obispos y el Papa. Tengo derecho a hacerlo, incluso como católico, porque la opinión contraria a la mía no es una verdad de fe, y porque yo creo modestamente que está equivocada.

Pero, evidentemente, respeto a los que no piensan como yo, aunque oponiéndome a que pretendan imponer a los demás sus convicciones como si fuesen un dogma.

Creo que el problema del divorcio es complejo y el del aborto muy espinoso, porque está por medio el respeto a la vida de un ser humano en gestación, que es una cosa muy seria.

Por eso, quizá nadie debería presentar sus puntos de vista como verdades de Perogrullo, como algo "blanco sobre negro".

En uno y otro caso, sobre todo en el segundo, se dan aspectos contrastantes, que deberían llevar a una actitud de modestia en el mantenimiento del propio parecer. Por mi parte, procuraré satisfacer esta exigencia.

Respecto a lo que he llamado "catolicismo convencional", lo que más me desagrade no es que mantengan posiciones absolutamente anti-divorcio y anti-aborto, sino que lo hagan con un simplismo y una seguridad, como si no hubiera ninguna razón en contra. [172-173]

No es que "lleguen" a una conclusión negativa sin excepciones, es que "parten" de ella, en posición exasperadamente polémica, sin capacidad de análisis sereno, sin posibilidad de reconocer que los que opinan lo contrario tienen sus razones, que no son baladías.

¿Por qué este monolitismo, esta "pasión de ánimo" de los "católicos" al tocar los temas del divorcio y, sobre todo, del aborto?

Quizá esté la raíz en algunos recovecos de un inconsciente colectivo. Voy a apuntarlo solamente como hipótesis estimulante, que puede ayudarnos a reflexionar.

El pecado histórico del cristianismo del siglo XIX es que aceptó la filosofía económica y social del capitalismo (la aceptó de hecho), al mismo tiempo que rechazaba los aspectos positivos del liberalismo político. Esta aceptación de los presupuestos del capitalismo se acentuó a partir de 1848, por la reacción totalmente negativa de los cristianos de la época (con pocas excepciones) ante la revolución socialista. La oposición demasiado monolítica y acrítica al fenómeno histórico del socialismo moderno es otra cara del pecado histórico y social de la Iglesia en el siglo XIX, que todavía hoy constituye una pesada hipoteca.

Pero aquí surge espontáneamente una cuestión: ¿cómo pudo el cristianismo decimonónico aceptar una visión de la sociedad fundada en la admisión del egoísmo radical y del equilibrio de egoísmos, siendo la esencia del cristianismo caridad, fraternidad, comunidad de corazones y de bienes, solidaridad, sentido de la justicia?

El problema ha sido bien iluminado por el teólogo Juan Bautista Metz en un trabajo (publicado en la obra colectiva *La Théologie du renouveau*, en Montreal y París, en 1968) sobre "Las relaciones entre la Iglesia y el mundo a la luz de una teología política".

La contradicción entre el cristianismo y la concepción egoísta del hombre y del equilibrio social es tan patente, que los cristianos, para aceptar la filosofía social del capitalismo, hubieron de recurrir a un expediente: el de la distinción entre el plano de las relaciones macro-sociales y el plano de las relaciones micro-sociales (familiares, etc.). Todo esto se hizo de manera inconsciente, implícita, tácita. En el [172-173] plano macro-social de las relaciones socio-económicas propias de la época industrial y de la economía de mercado objetivado y universalizado, los cristianos aceptaban acríticamente (y egoístamente) la concepción económica liberal del mercado de egoísmos. En tanto, los valores cristianos se reservaban para la "familia cristiana", para el plano personal estrictamente privado. De este modo, tampoco veían los cristianos que las posibilidades de vivir de veras los valores cristianos evangélicos en el plano familiar y privado están condicionadas por la necesidad de plantear los principios de comunidad y solidaridad en el plano social. Porque quien acepta la filosofía del egoísmo en el plano macro-social no puede pretender vivir evangélicamente en el plano micro-social. Porque el amor cristiano no puede quedar circunscrito en el ámbito personal y familiar.

Es muy probable, que, en el inconsciente colectivo del "catolicismo" convencional, haya una especie de mala conciencia de pecado social de injusticia (en el plano macrosocial), que tiende a cubrirse y a equilibrarse con una buena conciencia de defensores de los valores morales de la familia (en el plano micro-social).

Resultaría, pues, que la oposición absoluta al divorcio y al aborto sirve de coartada a la enorme traición que se comete en el plano macro-social.

Como, encima, los enemigos del conservatismo capitalista son partidarios de la institucionalización del divorcio y de la despenalización de determinados casos de aborto, resulta que, oponiéndose a las fuerzas socialistas en el plano de la legislación familiar y de la represión del aborto, están defendiendo la idolatría capitalista del dinero; pero cubiertos con una capa de buena conciencia "cristiana".

Esta trama del inconsciente explicaría el carácter "ideológico", pasional y acrítico de la postura "católica" frente al problema del divorcio y, más aún, del aborto.

Es verdad que hay católicos que, habiéndose desembarazado del conservatismo socio-económico del "catolicismo" convencional, siguen manteniendo, no obstante, el mismo anti-abortismo monolítico y emocional, ("ideológico" en este sentido), de los católicos reaccionarios. Estos católicos, a la vez anti-capitalistas e ideológicamente anti-abortistas, podrían [173-174] quizá participar de algunos elementos del inconsciente colectivo católico-conservador, aun habiéndose liberado de otros. Porque el inconsciente no es ni lógico ni lúcido, y tiene una especie de inercia, capaz de mantener en pie ciertas parcelas, cuando han sido eliminadas otras, en que aquellas se sustentaban.

De todos modos, las reflexiones anteriores no hacen más que sugerir una hipótesis.

Yo la dejo en interrogación, y paso a analizar, en el plano fenoménico consciente, el "rollo" eclesiástico del divorcio.

Para un cristiano (sea o no católico) lo primero es reflexionar sobre los datos que tenemos en el Nuevo Testamento.

Jesús se pronuncia contra el repudio de la mujer por parte del marido, que la Ley judía autorizaba en estos términos: "Si un hombre se casa con una mujer, y resulta que esta mujer luego no le gusta, porque descubre en ella algo que le desagrade, le redactará un libelo de repudio (acta de divorcio) y la despedirá de su casa" (Deuteronomio, 24, 1).

Frente a esta institución rígidamente machista, que dejaba a la mujer a merced del capricho de su marido, Jesús afirma que el repudio de la mujer por el hombre es una mala acción; que el matrimonio del hombre que repudia a su mujer con otra, es un adulterio contra la primera; y que quien se casa con una repudiada, comete adulterio (Mt 5, 32 y 19, 9; Lc 16, 18; Mc 10, 11).

Esta afirmación de Jesús no es ni jurídica ni ético-legalista, sino profética y evangélica. Mateo (5, 32) la coloca en el sermón de la montaña, en inmediato paralelismo con otras contraposiciones a la Ley mosaica: no sólo no matar, sino ni siquiera encolerizarse (Mateo, 5, 21-22); no sólo no cometer adulterio, sino ni echarle el ojo a la mujer ajena (5, 27-28); no sólo no jurar en falso, sino no jurar en modo alguno (5, 33-36); no sólo no exigir ojo por ojo y diente por diente, sino no defenderse, ofrecer la mejilla al que abofetea, ceder en los pleitos más de lo que pide el demandante, [174-175] darles el doble a los que vengan con exigencias, no negar nunca un préstamo (5, 38-42).

Los que quieren interpretar las palabras de Jesús contra el divorcio como una norma ético-legalista sin excepciones, que habría que urgir incluso jurídicamente, ¿están dispuestos a interpretar de este mismo modo lo de no jurar nunca, no defenderse, ceder en todos los pleitos y acceder con creces a cualquier pretensión?

Jesús, con la fuerza que le es característica, propone como ideal la indisolubilidad de la unión de los cónyuges; pero no una indisolubilidad puramente jurídica, sino una comunión existencial, que permanece en medio de las dificultades, porque, como dice el Génesis (2, 24), "un hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer y se hacen una sola carne"; y, como dice el Cantar de los Cantares (8, 7), "las aguas torrenciales no podrán apagar el amor/ ni anegarlo los ríos".

Este es el ideal que Jesús propone. Un ideal por el que habrá que esforzarse, pero que no se puede convertir en rígida norma legal.

La Iglesia Católica, que no admite el divorcio, admite la separación legal (definitiva) de aquellos cónyuges que no pueden convivir pacíficamente. Pues bien, este tipo de separación es contrario al ideal de Jesús no menos que el divorcio, porque el ideal de Jesús no es jurídico, sino existencial; no de papeles, sino de realidad social vivida, de amor realizado.

Los escritores neo-testamentarios parecen haber comprendido que Jesús propone un ideal ético-existencial y no una norma legalista absoluta. Porque el Evangelio de San Mateo añade al pronunciamiento de Jesús contra el divorcio una excepción: "salvo caso de porneia" (palabra de significado incierto), que seguramente no estaba en el dicho original de Jesús, pues Lucas y Marcos lo

expresan en forma absoluta. Y San Pablo, escribiendo a los fieles de Corinto, después de recordar que Jesús ordenó que la mujer no se separe del marido, añade él por su cuenta que, en los matrimonios de una persona creyente con una no creyente, si la parte no creyente quiere separarse, que lo haga: [175-176] "en semejantes casos, el cristiano o la cristiana no están ligados; Dios nos ha llamado a una vida de paz" (1 Cor 7, 10-15).

Esto parece indicar que, cuando la realización del ideal resultaba imposible, las comunidades primitivas buscaban soluciones, según los casos, con un sentido de humanidad.

Yo creo que, en 1980, un católico puede ser partidario de la institución del divorcio civil. Y, afirmando clara y conscientemente que el ideal cristiano es la perennidad del matrimonio como unidad de paz y amor, puede pensar que, cuando este ideal se ha hecho imposible, y los cónyuges tienen que proceder por bien de paz a separarse, la condena de los separados al celibato no es una exigencia evangélica, porque puede resultar inhumana y estéril.

La doctrina oficial de la Iglesia Católica en materia matrimonial tiene puntos oscuros y es poco coherente. Según ella, el matrimonio-sacramento de los cristianos (llamado matrimonio rato), si se contrajo válidamente y ha sido consumado, sería absolutamente indisoluble, sin excepción posible. En cambio, si el matrimonio contraído válidamente no ha sido consumado, puede ser disuelto con gran facilidad por el Papa. ¿Por qué esta diferencia? ¿Es que un solo coito, quizá realizado en condiciones humanamente precarias, puede tener un efecto tan enorme, mucho más que el sacramento mismo, que se efectuaría con el acto de declarar el mutuo consentimiento ante la Iglesia, en la debida forma?

La potestad de disolver los matrimonios ratos no consumados empezaron los Papas a atribuírsela tardíamente (por primera vez, al parecer, en el primer tercio del siglo XV). ¿No podrían un día empezar a disolver también los consumados?

Por lo demás, siempre según la doctrina oficial del magisterio católico, ni la indisolubilidad sin excepciones del matrimonio rato y consumado, ni la potestad del Papa para disolver el no consumado son datos de fe. Son simplemente "doctrina católica" (es decir, sustentada oficialmente por el magisterio católico). Puede tratarse de una doctrina equivocada. Su falibilidad es un dato teológico. [176-177]

La jerarquía de la Iglesia Católica y la teología convencional suponen que el matrimonio rato de los cristianos tiene una indisolubilidad distinta y mayor que la del matrimonio en general. Esta distinción no tiene apoyo en las palabras de Jesús. Estas, así como el dicho del Génesis "se hacen una sola carne", se refieren al matrimonio como institución natural humana. Jesús no habla del "matrimonio cristiano", sino del judío. Pues bien, la absoluta indisolubilidad del matrimonio "humano" no es ni de fe ni "doctrina católica". Es una cuestión discutible. Así ha sido considerada por grandes teólogos católicos, por ejemplo, por Tomás Sánchez, Francisco Suárez y Roberto Belarmino en el siglo XVI-XVII, y por Domingo Palmieri en el XIX. Es claro que ninguno de ellos consideró las palabras proféticas de Jesús como ético-legalistas o como jurídicas.

La mayor incongruencia de la postura actual de la Iglesia Católica, por lo que se refiere a la disciplina matrimonial, está en el curioso juego entre "divorcio" y "nulidad".

Teóricamente, es bastante clara la distinción entre "nulidad" y "disolución" del vínculo matrimonial. Si uno se casa sin libertad, obligado por amenazas, no hay consentimiento verdadero. El matrimonio sería "nulo". Si uno se casa con su hermana, ignorando su condición de tal, hay objetivamente un impedimento oculto, que invalida el consentimiento. Al descubrirse su existencia, queda patente la "nulidad" del matrimonio.

Pero lo que ha ocurrido es que la Iglesia, por una parte, tiende a condenar la institución civil del divorcio, (cosa que ni la fe ni la misma "doctrina católica" avalan, pues la legislación civil se refiere al matrimonio como institución humana), pero, por otra parte, tiende a ensanchar de tal modo la jurisprudencia de la "nulidad" del matrimonio canónico, que ésta se convierte en una institución (disfrazada) de divorcio.

No quiero referirme aquí a abusos que pueda haber en los tribunales eclesiásticos. Conozco jueces de una honestidad absoluta y sentimientos verdaderamente humanos y cristianos. [177-178]

El ensanchamiento de las "causas de nulidad" ha obedecido, al menos en parte, al deseo limpio de dar solución a aquellos casos en que los cónyuges separados quedarían en una situación de inhumana dureza. Es decir, obedece a las mismas razones que legitiman la institución del divorcio. ¿Por qué, pues, oponerse a este último de una manera tan emotiva e irracional?

El ensanchamiento de la "nulidad" se consigue, entre otras vías, por una singular. La de exigir una profundidad tan grande en el acto de consentimiento (habría que decir un sí "metafísico"), que, cuando una vida matrimonial fracasa y se hace inviable, siempre se puede decir retrospectivamente: no hubo consentimiento suficientemente maduro, consciente y libre. Puestos en este plan, lo que

habría que hacer es no admitir a la gente a casarse hasta que fueran viejas "carrozas" cargadas de años, de experiencia y de... desencanto. Capaces de mucha metafísica, pero no de amor "conyugal".

A mí me parece que, llevando al plano jurídico estas "profundidades" del consentimiento nupcial, se mezcla indebidamente la "antropología existencial" con el derecho.

Claro que el orden jurídico no puede manejar sólo datos objetivos. Tiene que tomar en consideración elementos de la subjetividad humana, como el libre consentimiento, la ausencia de extorsión, etc., pero sin demasiadas complicaciones, porque entonces la seguridad de la vida jurídica se pierde en la selva inextricable de un análisis existencial que no se acaba nunca, y en que toda certeza desaparece.

Yo creo que jurídicamente (trátase del derecho civil o del canónico) las causas de nulidad de orden subjetivo deben ser pocas y constatables (engaño, coacción, demencia, etcétera). Cuando no concurrió ninguna de ellas y, sin embargo, la vida matrimonial fracasa y se hace imposible, creo mucho más sensata la solución de "disolver" jurídicamente el vínculo. Desde un punto de vista antropológico-existencial ¿se tratará más bien de nulidad, porque el "sí" inicial no alcanzó un nivel suficientemente profundo de compromiso radical de la persona en sus más íntimos estratos? Es muy posible, pero eso los hombres no lo sabemos nunca con certeza. [178-179] Querer meter estos problemas en la práctica jurídica me parece una equivocación.

En el mejor de los casos, la gente no entiende que la Iglesia diga tanto "divorcio no", y luego haga tanta nulidad. La actual posición católica convencional e institucional sobre el divorcio produce la impresión de ser un "rollo" poco sincero y nada convincente.

Creo yo que se pueden establecer, para concluir, algunas indicaciones precisas, que me parecen sólidas:

1) Los católicos son perfectamente libres para optar en favor de una legislación civil de divorcio. No es verdad (dígallo quien lo diga) que un buen católico tenga que estar contra la institución del divorcio en el ordenamiento jurídico estatal. La cuestión es opinable y discutible tanto por los católicos como por los que no lo son.

2) Los católicos casados canónicamente y divorciados civilmente podrán en conciencia, delante de Dios, contraer lícitamente nuevo matrimonio (civil), cuando en las concretas circunstancias parezca esto la solución que más acerca (o menos aleja) de los ideales de una moral verdaderamente humana y sinceramente evangélica. Reconstruir una vida matrimonial puede ser, en una ética concreta y vivida, mucho más "moral", que permanecer en un celibato imposible, viviendo de expedientes. En este punto, la moral católica convencional es absurda: considera pecadores públicos a una pareja que está realizando una unión conyugal éticamente valiosa, si uno es divorciado (o lo son ambos). En cambio, una persona divorciada, que lleve una vida sexual "a salto de mata", quizá con aspectos inhumanos, se considera pecador ocasional. A éste se le admite a los sacramentos (a la eucaristía) y a aquéllos no. Un católico puede estar en profundo desacuerdo con esta doctrina y con estas prácticas.

3) Una comunidad eclesial puede juzgar colectivamente que los católicos divorciados que han contraído nuevo matrimonio (civil) y están viviendo una vida conyugal llena de valores morales, cumpliendo lo mejor posible los deberes que pueda plantearles su situación, no son rechazados por Dios. (Yo estoy convencido de ello). En ese caso ¿podría [179-180] cristianamente rechazarlos la comunidad y excluirlos de su comunión? Aquí está en marcha, de hecho, una mutación de la disciplina eclesiástica, que se va abriendo camino desde abajo. Es un avance irreversible. Creo que es bueno que esté sucediendo así.

4) Pero queda en pie la exigencia evangélica de orientarse lo más posible, dentro de la realidad concreta con sus posibilidades, hacia el ideal que Jesús nos propuso: lo que Dios unió que no lo separe el hombre" (Mt 19, 6; Mc 10, 9). [180]

Capítulo XVII: EL FOLLÓN DEL ABORTO

Una reflexión sobre el aborto (de tipo ético, no técnico), empieza, por lo que a mí concierne, con la afirmación no ya del respeto a la vida, sino del amor a la vida. Dice el libro bíblico-alejandrino de la Sabiduría que "Dios no goza destruyendo a los vivientes" (Sab 1, 13). Yo me alinee con toda mi alma en el partido de Dios.

Un aborto (natural o provocado) es siempre algo triste, que hay que hacer lo posible por evitar. Pero no se puede impedir que se produzcan muchísimos abortos naturales. No se debe considerarlos como una catástrofe, ni como un hecho comparable a la muerte de un ser humano (niño o adulto) nacido y viviente a la luz del sol. Pienso especialmente en los abortos precoces. Aparte cuestiones metafísicas muy inciertas, es imposible amar a un cigoto como se ama a una persona humana. Si no queremos obcecarnos, me parece que éste es un dato bastante sólido de la fenomenología antropológica.

Evidentemente, el aborto provocado plantea un problema muy distinto del aborto natural. Pero tampoco aquí se debe partir de una exageración retórica de la terribilidad del aborto. Hay un problema de responsabilidad en el aborto provocado. Pero desde el punto de vista, por decirlo así, del embrión, la calamidad no parece sustancialmente distinta.

Cualquiera que sea la posición final que adoptemos, podemos proceder en nuestras reflexiones con serenidad. No es indispensable comenzar proclamando a voz en cuello que todo aborto provocado es un "crimen". Mi gran amor a los niños no me obliga a ello. [181-182]

En el planteamiento del problema del aborto hay que distinguir cuidadosamente entre el plano Jurídico y el plano moral.

Lo que se discute políticamente son las soluciones que puedan adoptarse en el plano jurídico.

¿Debe considerarse siempre delictiva y punible la provocación del aborto o puede la ley permitir (no imponer) el aborto en determinados casos (por ejemplo, en las primeras semanas o cuando concurren circunstancias especiales de tipo terapéutico o eugenésico)? La ley permisiva no se pronuncia sobre el problema ético, sino que lo remite a la conciencia de los interesados. Por eso permite el aborto, no lo impone.

Algunos piensan que el aborto provocado es siempre éticamente malo (transgresión moral) y *por eso* debe ser penalizado jurídicamente.

El razonamiento no es válido. No se debe ni se puede penalizar jurídicamente todo lo que pueda ser negativo desde el punto de vista moral.

Otros arguyen que se trata de que el Estado defienda frente a la madre los derechos del embrión.

Esto me parece poco convincente y además, salvada la sinceridad subjetiva de los sostenedores de este tipo de argumentos, bastante hipócrita.

La relación madre-embrión (sobre todo en los primeros meses) es de una naturaleza tan especial, que parece absurdo que nadie pretenda atribuirse frente a la madre la representación litigiosa de los derechos de aquél. Sin duda la madre tiene deberes muy sagrados. Pero son deberes radicados en una exigencia de amor, no en una relación estrictamente jurídica. Los deberes de conciencia de la madre (y sus derechos frente a la sociedad) son muy ciertos. Los "derechos" del embrión incipiente son bastante problemáticos. El embrión y el feto necesitan "donación" de la madre, no procesos y amenazas del derecho penal.

Porque, además, hay aquí una hipocresía, consciente o no. Una sociedad que deja a los niños pobres del mundo en la situación en que están ¿podría presumir de defensora de los derechos del embrión? Se trata de que obligue el Estado a las madres, bajo amenaza penal, a llegar hasta el [182-183] parto, para desentenderse luego de la suerte de la madre y del niño dado a luz. ¿Se puede decir que, en una sociedad así constituida, la penalización de todo aborto provocado se hace para tutelar el bien del niño?

Hay una manera de luchar contra la plaga del aborto mucho más eficaz que el recurso al derecho penal. Este último no suprime el aborto, sino que lo empuja a una clandestinidad de la que se siguen sólo males. Lo eficaz sería crear unos derechos sociales que ofrecieran a las gestantes tales posibilidades de llevar adelante su embarazo y la consiguiente atención al niño después del parto, que pudieran optar sin coacciones por realizar la maternidad. Pero tomarse en serio tales derechos sociales

exigiría un cambio cualitativo de la estructura económica de nuestra sociedad. Y de esto no se quiere ni oír hablar. En cambio, se pretende defender a los concebidos no nacidos con el derecho penal. Esto es colar el mosquito y tragarse el camello (Mt 23, 24).

Desde el punto de vista de la teoría del derecho, hay una razón que me parece muy fuerte, en favor de una despenalización del aborto. La ley que penaliza el aborto es vulnerada de modo, por decirlo así, normal. Las infracciones se cuentan por decenas o centenas de miles al año. Y el tanto por ciento de infracciones sancionadas es mínimo y recae casi siempre sobre las personas que menos lo merecen. Caen bajo la ley, porque son las más infelices, las más dignas de venia.

Una ley que sociológicamente funciona de este modo, se convierte en injusta.

No se puede mantener en pie una norma penal que es vulnerada impunemente en el noventa y nueve por ciento de los casos.

La ley no puede fundarse en una moral abstracta, sino que ha de atender a los hechos sociales, a las posibilidades reales, tratando de impulsar hacia una mejora, pero sin salirse de la realidad. De lo contrario, la ley se convierte en una farsa. Y aplicar el peso de esa ley fantasmal al pobre infeliz que por casualidad cae en la trampa, se convierte realmente en una injusticia.

Como conclusión de todo lo dicho, me atrevo a afirmar que una persona (sea o no católica) amante de la vida puede [183-184] ser partidaria, en el plano jurídico, de la despenalización del aborto (dentro de ciertos límites) y del reconocimiento legal del derecho a una asistencia, cuando la gestante opta por el aborto, en los casos permitidos por la ley.

Pero pasemos del plano jurídico al plano ético.

¿Qué se puede pensar (y qué *puede* pensar un católico) a este nivel? ¿Hay que afirmar que todo aborto procurado es moralmente reprobable? ¿Se pueden mantener posiciones menos absolutas?

Respetando ajenos pareceres, quiero decir con sinceridad lo que yo pienso. Creo que mi punto de vista es sólidamente probable. Basta esto. No pretendo dogmatizar.

1) Me parece básico, como principio orientador, el respeto (no frío y jurídico, sino cálido y humano) a la vida del concebido no nacido, incluso cuando no sea cierto todavía que el embrión humano sea ya "persona". De este principio se deduce que será siempre éticamente reprobable plantear con ligereza (por capricho, comodidad o conveniencia egoísta) la decisión de provocar un aborto.

2) Por otra parte, el presunto deber de llevar adelante la gestación no puede separarse del deber de atender al nacido, física y espiritualmente, durante el tiempo y con la atención necesarios. Porque la generación humana (a diferencia de la génesis de los animales) no es un hecho meramente biológico, sino propiamente "antropológico". Parir a un niño condenándolo de hecho al abandono, a la inopia física y/o moral, a la inseguridad total, plantea un problema ético no menos grave que la interrupción del embarazo. Cuando Job (3, 3-10) maldice el día de su nacimiento, "porque no me cerró las puertas del vientre y no escondió a mi vista tanta miseria", plantea un problema humano muy real. Un problema aporético (siempre abierto, insoluble), que no puede llevarnos a abandonar la apuesta por la vida, pero que tampoco podemos eludir, afirmando sin más que parir es un deber incondicionado y nacer un bien absoluto (siempre mejor que no nacer), como pretendía Santo Tomás de Aquino con una visión abstracta e idealista de la existencia.

3) Si el deber de atender debida e inexcusablemente al nacido no puede ser cumplido de manera mínimamente satisfactoria, [184-185] la obligación moral de llegar hasta el parto deviene problemática. No quiero decir que en ese caso sea un deber interrumpir la gestación, sino que estamos ante una situación éticamente conflictiva, en que habría que respetar la opción que en conciencia haga la gestante.

4) La ética y el sentido común nos han dicho siempre que "nadie está obligado a lo que es imposible para él". La imposibilidad se entiende en sentido moral y humano, no en sentido de pura posibilidad/imposibilidad física. ¿Por qué se pretende excluir a las mujeres gestantes del ámbito de aplicación de ese principio ético general? Si se admite que también a ellas y a sus problemas les concierne esta regla, no se puede seguir afirmando que los abortos provocados por muy graves razones de índole terapéutica, eugenésica, ética o social sean moralmente condenables. Esa afirmación no me parece cierta, ni siquiera sólidamente probable, por más que sea opinión muy extendida entre los católicos y, evidentemente, respetable, cuando es sincera.

5) En particular, en el caso de previsión de malformaciones muy graves y/o subnormalidades profundas, creo que hay que respetar la decisión de los padres (sobre todo de la madre) acerca de la continuación o interrupción del embarazo. Si libremente, sin coacciones físicas o morales, optan por llevar adelante la gestación, pueden realizar un acto de elevado valor humano y una especie de

vocación carismática extraordinaria de amor desinteresado y creativo. Pero no veo que esto se pueda imponer a nadie como un deber.

6) Los católicos, por el hecho de serlo, no están obligados a pensar que todo aborto provocado es inmoral. Tienen derecho a disentir del Papa, de los obispos y del catolicismo "convencional". Tienen razones suficientes para ello.

Quienes mantienen posturas rígidas y absolutas de condena moral y aun penal, que sigan su conciencia.

Por mi parte, rogaría a unos y otros, sobre todo si son clérigos, que pensasen alguna vez en las palabras que Mateo (23, 4) pone en boca de Jesús, refiriéndose a los escribas y fariseos:

"Lían fardos pesados y los cargan en las espaldas de los demás, mientras ellos no quieren empujarlos ni con un dedo". [185]

Capítulo XVIII: VIOLENCIA Y NO VIOLENCIA

La utopía escatológica judeocristiana apunta hacia una superación total de la violencia, como destino de la humanidad.

El profeta Isaías ha expresado esto en forma mítica y poética con una fuerza incomparable:

"Porque todo calzado de combate,
todo manto arrastrado por la sangre
son quemados,
devorados por el fuego.
Ya que nos ha nacido un niño,
se nos ha dado un hijo,
ha recibido sobre el hombro el imperio,
se le da este nombre:
Consejero maravilloso, Dios fuerte,
Padre eterno, Príncipe de la Paz.
Se extiende el imperio
en una paz infinita,
para el trono de David
y su realeza,
que establece y asegura
en el derecho y la justicia.

.....

Saldrá un vástago del tocón de José,
y brotará de sus raíces un retoño.
El espíritu de Yahvé hará morada en él,
espíritu de sabiduría e inteligencia,
espíritu de consejo y fortaleza,
espíritu de ciencia y acatamiento de Yahvé. [187-188]

No juzgará por las apariencias,
ni sentenciará de oídas.
Juzgará con justicia a los débiles,
con rectitud a los pobres de la tierra.
Herirá al violento con la vara de su boca,
al malvado con el respiro de sus labios.
Su cinturón será justicia,
su ceñidor fidelidad.
Serán vecinos el lobo y el cordero,
reposará con el cabrito el leopardo,
comerán juntos el novillo y el cachorro
y un parvulillo los conducirá.
La vaca pacerá con la osa,
juntas acostarán a sus crías;
el león comerá, como los bueyes, paja.
El pequeñuelo hurgará en el boquete del áspid
y en la guarida de la víbora.
Nadie hará daño a nadie, ninguno hará mal
en todo mi santo monte,
porque estará llena la tierra del conocimiento de Yahvé,
como las aguas cubren el mar".

Evidentemente esta descripción es poética e ideal, pero apunta a un significado real e histórico. Es una meta que conquistar. Algo difícil y complejo, que no tenemos a la vuelta de la esquina.

El mismo texto profético, no obstante su simplificación mitologizante, nos está indicando que la paz infinita no va a venir sin esfuerzo y sin contrastes. El violento y el malvado tendrán que ser reducidos. Habrá que hacer justicia sentenciando.

A la luz de esta utopía mesiánica, el problema que se plantea a la reflexión de un cristiano de nuestro tiempo es éste: ¿qué podemos hacer nosotros para encaminarnos hacia esta meta, para progresar (histórica, real y socialmente) en el camino de superación de la violencia?

He hecho un esfuerzo para iluminar este problema complejísimo en mi breve libro "Proceso a la violencia", publicado en 1978. [188-189]

No puedo reproducirlo ni siquiera resumirlo aquí.

Intento sólo dejar establecidos algunos puntos de referencia.

La violencia que hay que superar, es ante todo, la "violencia institucional", porque ésa es la que está a la base de todas o casi todas las explosiones de violencia armada, de casi todos los actos de violencia cruenta. Se trata de la existencia de estructuras económicas, sociales, Jurídicas y culturales (también religiosas), que causan la opresión del hombre e impiden que el hombre sea liberado de esa opresión.

Cuando se producen, por ejemplo, fenómenos de guerrilla o incluso de terrorismo, a veces absolutamente inhumanos, pero que son en realidad un fenómeno inducido por violencias estructurales muy profundas, ¿qué pensar de los que claman: "muerte sin contemplaciones al terrorista, porque éstos no son hombres sino fieras", y, a la vez, son feroces conservadores del orden establecido con todas sus contradicciones y prejuicios?

¿Dónde está aquí la mayor violencia?

La máxima y primaria lucha ha de ir dirigida contra la violencia institucional. No es un camino fácil, y la gente no está muy dispuesta a emprenderlo, pero es la dirección en que se encuentra la salida del embrollo.

Este punto de vista me parece fundamental. Hay que aplicarlo siempre, aunque teniendo en cuenta la diversidad de proporciones con que se plantean los diversos casos: mayor o menor violencia institucional, más o menos violenta sublevación.

Si queremos ir a la raíz, hay que sacar siempre a la luz la violencia institucional, y tratar de suprimirla.

Pero ¿cómo?

Esta es la cuestión.

Porque se trata de combatir (para superarlas) situaciones de violencia real (estructural y armada) que son complejísimas y ahondan sus raíces en el espacio y en el tiempo históricos.

No hay recetas simples y absolutas para responder a este problema acuciante. Ni en el orden fáctico ni en el plano ético. [189-190]

Yo, por lo menos, no las tengo. Y las que se me proponen, si son abstractas, simplistas y absolutas, no llegan a convencerme.

Pienso que es un problema en que hay que dejar amplio margen a la búsqueda sincera de las conciencias y al análisis de la realidad social e histórica, con respeto y capacidad de diálogo de unos con otros. Me parece, modestamente, que frente a este tremendo problema ninguno tiene en su mano una verdad absoluta y definitivamente válida para todos los tiempos y circunstancias. Un sí y un no rígidos, blanco sobre negro.

Partiendo del evangelio (del Nuevo Testamento), podemos decir que el espíritu del Cristianismo es opuesto, a la vez, al "espíritu de violencia" (violencia fundada en el deseo de venganza, en el odio contra la persona del enemigo, en el rencor, en el desprecio de la persona a la que se hace violencia) y al "espíritu de conformismo" con las injusticias sociales e históricas. Si hay una "violencia" antievangélica, hay también una "cobardía" antievangélica que no tiene nada que ver con la "mansedumbre" a que nos exhortan los escritos del Nuevo Testamento. El Apocalipsis (21, 8) rechaza a los "cobardes", juntamente con los renegados, los depravados, los asesinos, los impuros, los hechiceros, los idólatras y todos "los hombres de mentira".

Teniendo en cuenta, conjuntamente, estas dos líneas evangélicas de "violenta" oposición a la iniquidad (sin decirse que haya de ser "violencia de las armas") y de "mansedumbre" evangélica, no hay duda de que las actitudes de "no violencia activa", llevadas a cabo con valor y con "riesgo" personal (eventualmente incluso de la vida), constituyen la línea a que naturalmente apunta la moral evangélica. Una actitud enérgica y consecuente de "no violencia activa", radicada en la caridad (llegando eventualmente al testimonio máximo de dar la vida por los amigos, como dice Jesús en el evangelio de Juan, 15, 13), es un testimonio privilegiado del Reino de Dios, un testimonio escatológico (es decir, una señal de la final plenitud que se espera y que empieza a realizarse aquí y ahora), una

acción carismática, cuya escasez y debilidad en la Iglesia históricamente existente constituye [190-191] un problema e indica un grave *déficit* de vida evangélica en la comunidad cristiana.

El arzobispo de San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, nos ha dado en estos días un ejemplo supremo de esta "violencia-no-violenta". Le costó la vida, y afrontó con plena conciencia la muerte. Como Jesús.

Pero con esto no queda enteramente resuelto el problema de la "violencia armada". Lo que ahora se pregunta es esto: la dialéctica de violencia y no violencia que aparece tan clara en el Nuevo Testamento, ¿a qué actitud conduce respecto al posible uso de las armas en la lucha contra la iniquidad? El cristianismo del Nuevo Testamento ¿condena absolutamente la violencia de las armas? ¿Declara incompatible cualquier uso de armas con la profesión del cristianismo?

El Nuevo Testamento no condena el uso de coacción armada en defensa de la justicia dentro de la sociedad temporal y humana.

Pero el problema sería más bien este otro: admitido que el uso de la fuerza armada en defensa de la justicia no sea necesariamente y en todas las circunstancias reprobable, ¿sería todavía reprobable *para los cristianos* el uso de las armas de una manera absoluta?

A la luz del Nuevo Testamento, creo que no se puede afirmar que el uso de la fuerza armada sea absolutamente incompatible con la profesión del cristianismo. En la generación apostólica nos encontramos con la actitud de Pedro, que, hacia el año 43, bautiza al centurión Cornelio sin hacer problema de su profesión militar (Hch 10, 48). Y Pablo, durante su primera misión (entre el 45 y 49), recibe en la Iglesia al procónsul Sergio Paulo. Y, como aparece en la carta a los Romanos (escrita en el invierno 57-58), San Pablo era bien consciente del aspecto coactivo armado inherente a las funciones de un procónsul.

En conclusión puede decirse, a lo que pienso, que el cristiano genuino es un "no-violento-activo"; su espíritu es antitético de la violencia de las armas. Mas esto no significa necesariamente que no pueda hacer uso, ocasionalmente, de las armas al servicio de la justicia, en oposición [191-192] a la injusta violencia. Pero, aun en este caso, su espíritu seguirá siendo antitético de la violencia de las armas, opuesto a toda injusta violencia.

Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, creo que esta conclusión es sólida.

Sin embargo, los escritores cristianos que escriben entre los años 170 y 313 después de J. C., nos plantean un nuevo problema.

No se puede negar que la Iglesia antigua, desde Atenágoras (que escribe hacia el año 177) hasta Arnobio y Lactancio (que escriben entre 304 y 313), tendía a interpretar la oposición entre el espíritu cristiano y cualquier tipo de violencia armada en términos absolutos. En este sentido se puede citar a Atenágoras, Tertuliano, Minucio Félix, Hipólito, Orígenes, Cipriano, Arnobio y Lactancio. En el mismo sentido hablan todavía los *Cánones* de Hipólito (probablemente de mediados del siglo IV) y el *Testamentum Domini*, Testamento del Señor (de la segunda mitad del siglo V), ambos dependientes de la Tradición Apostólica de Hipólito, redactada hacia el 215.

Sin embargo, creo que esta posición no puede ser considerada como absoluta en la Iglesia de aquel tiempo. Por una parte, estos autores no pretenden negar la legitimidad de un uso moderado de la fuerza por parte del Estado. La abstención de las armas sería considerada como una exigencia especial, derivada para los cristianos de su profesión de vida cristiana. Pero tampoco esta exigencia para los cristianos se planteó como algo incondicionado, sino más bien como una "dirección de valor", cuya aplicación no fue elaborada suficientemente, con todas sus consecuencias.

En realidad la comunidad cristiana mantuvo una cierta ambivalencia en el siglo II, respecto a la cuestión del servicio de armas prestado por cristianos. En la década 170-180, el filósofo Celso acusa a los cristianos de negarse a prestar servicio militar. Pero en el año 173 encontramos una legión (la legión XII, llamada *Fulminata, Melitensis*) en que los cristianos son muy numerosos. Hacia el año 200, Clemente de Alejandría afirmaba que el soldado que se [192-193] convertía al cristianismo podía seguir siendo soldado, pero había de obedecer a Cristo como jefe.

Respecto al problema del servicio militar, persistió entre los cristianos un cierto pluralismo hasta el siglo IV. Conservamos las actas auténticas del proceso de Maximiliano (12 de Marzo de 295), obligado al servicio de armas por ser hijo de un veterano, y que se niega a ser soldado, por considerarlo incompatible con su calidad de cristiano. Maximiliano reconoce, no obstante, que hay soldados cristianos en la guardia de Diocleciano, de Maximiano, de Constancio y de Galerio, y se abstiene de juzgarlos.

En la segunda mitad del siglo IV, cuando la posibilidad del servicio (y del mando) militar ejercitado por cristianos está fuera de discusión, San Basilio muestra todavía la aversión de los

cristianos a cualquier forma de derramamiento de sangre, aconsejando que aquellos cuyas manos no están limpias de sangre se abstengan de la comunión por tres años.

En realidad podemos decir hoy, en mi opinión, que la Iglesia primitiva establecía, como "principio", una norma muy firme de "no violencia armada", de respeto a la vida. Hubo una tendencia a considerar este principio orientador como una "proposición" (que debía aplicarse de manera rígida e incondicionada). Esto condujo a aporías (contradicciones), que no fueron nunca resueltas.

Parece claro, después de todo lo dicho, que el espíritu del verdadero cristianismo es, a la vez, violento y no violento. Violento, en razón de su disponibilidad para una "revolución de estructuras" y para actitudes muy enérgicas (muy fuertes, en este sentido muy "violentas") de contestación y denuncia de la injusticia por los procedimientos de la "no-violencia-activa". Y, a la vez, el espíritu del cristianismo es "no violento" por su "principio" de oposición a la violencia armada.

Pero la "no violencia" cristiana es un "principio", que no puede ser traducido, sin más, a una "proposición" que afirmase, rígida e incondicionadamente, que toda acción armada es intrínsecamente mala o, al menos, intrínsecamente incompatible con la vida cristiana, con la comunión con Jesús. [193-194]

El "espíritu de violencia" es ajeno al cristianismo. Pero no se puede confundir, sin más, todo ejercicio de violencia armada, en caso de necesidad y en defensa de derechos fundamentales, con el "espíritu de violencia".

La razón de que el "espíritu de violencia" sea incompatible con el cristianismo es que la actitud radical, esencial y determinante del cristianismo genuino es el amor al prójimo, incluso al enemigo.

Si se parte del amor al prójimo, abierto incluso al enemigo, es difícil poder llegar, sobre esta raíz, a acciones armadas contra otros hombres. Es difícil, pero no podemos decir *a priori* (es decir, dogmatizando anteriormente a toda experiencia), que sea absolutamente imposible en todos los tiempos y en todas las circunstancias. No se puede vincular absolutamente la posibilidad del amor al prójimo al hecho material de la "no violencia armada". No se puede decir incondicionalmente que, quien ejercita acciones de violencia armada (cualesquiera puedan ser las circunstancias y modos de acción), no puede tener amor al prójimo, incluso al enemigo. Hay que decir, en cambio, que quien recurre a la violencia armada porque ha cerrado su corazón a un amor al prójimo, que incluye al enemigo, está fuera del cristianismo vivido.

Es realmente difícil, poder ejercitar la violencia armada contra un hombre que es reconocido como prójimo. Pero no se puede decir *a priori* que sea imposible. Aquí entra en juego la complejidad de una situación histórica y social, que es una situación de "pecado". (Pretender obrar "angélicamente" en una situación de pecado, ¿no puede a veces convertirse en una trampa de iniquidad?). Hay que tener en cuenta la ambigüedad del concepto y de la realidad de la violencia en el mundo. ¿Es posible que una persona, en un determinado momento, al rechazar el empleo de las armas (en determinada medida), esté contribuyendo, de manera inexorable (dadas sus condiciones personales y su situación), a formas de violencia injusta (estructural o incluso armada), de las que vendrían a hacerse corresponsables? En este caso, sin traicionar el amor al prójimo y la capacidad de perdón, se podría llegar a la violencia armada. [194-195]

El problema queda, a mi entender, abierto, tanto en la moral de la conciencia humana, como en lo que podríamos llamar inspiración cristiana. Pero es fuerte la llamada a tratar de vencer la violencia (armada) con la no violencia (enérgicamente activa): a vencer el mal con el bien.

Volviendo ahora de un plano de reflexión específicamente cristiano a un nivel de consideración común a todos los hombres, creo que se puede establecer otro punto de referencia sólido, para calibrar los diversos aspectos del problema real de la violencia.

A pesar del pavoroso incremento del terrorismo en nuestros días (a nivel planetario), es claro que el máximo de "violencia armada" en la historia contemporánea sigue siendo patrimonio de la moderna guerra internacional de carácter mundial (1914-1918 y 1939-1945). No se quiere caer de veras en la cuenta, por parte de los "bien pensantes", de que el empleo por Harry S. Truman de las dos bombas atómicas arrojadas sobre Hiroshima (el 6 de agosto de 1945) y sobre Nagasaki (el 9 del mismo mes y año) constituyó una doble acción de terrorismo en el sentido más estricto del término. Y de una envergadura incomparable.

Teniendo en cuenta todo esto, me atrevo a decir que quienes rechazan cualesquiera movimientos populares de guerrilla y, a la vez, mantienen una actitud de conformismo prácticamente total frente al moderno sistema de armamentos de los Estados, están inmersos en la más sangrienta de las contradicciones.

Respecto a las contiendas internacionales, hay que aplicar también el principio de que su raíz está en violencias estructurales de carácter básicamente económico. En ese nivel habría que buscar el remedio.

Por lo que atañe a la Iglesia, este asunto de la guerra descubre fallos muy graves del cristianismo histórico.

Muchos hombres de buena voluntad se preguntan si, a lo largo de la historia, los cristianos que han tenido influjo y responsabilidad en el desarrollo de la misma no han traicionado la vocación de paz, que es una dimensión esencial del mensaje bíblico y cristiano del Reino de Dios. [195-196]

Hay un hecho penoso, curioso, interesante, trágico y grotesco a la vez. Y es que, a través de la historia, las comunidades cristianas de cada pueblo han aceptado sin crítica la legitimidad de todas las guerras del propio país. Por esta vía, todavía durante la guerra 1914-1918, los cristianos del bando aliado consideraban absolutamente legítima la guerra por su parte, y los alemanes y austriacos lo mismo por la suya. Cuando es evidente que, en una guerra, si uno de los contendientes podría proceder legítimamente, es imposible que puedan hacerlo los dos.

¿No es una de las sombras más graves de la historia del cristianismo de carne y hueso su laxismo frente a la realidad de la guerra? ¿No hay un fallo de la conciencia cristiana, que en nada ha contribuido a modificar la actitud general de los hombres respecto a la violencia bélica? ¿Qué ha pasado aquí?

Los teólogos cristianos, concretamente Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII y sus grandes comentaristas del siglo XVI, plantearon una *doctrina moral* de la guerra: una doctrina de la "guerra justa", de las exigencias que una guerra ha de cumplir para ser justa. (Y, correlativamente, una doctrina de la *guerra injusta*, que no realiza aquellas condiciones de las que depende la justicia de la guerra).

Esta doctrina teológica tradicional de la guerra justa era una doctrina *teóricamente* matizada, cuyas exigencias resultaban severas. Me parece que, si se hubiera aplicado con rigor y con objetividad, muy pocas guerras de las que los cristianos han llevado a cabo a través de los tiempos habrían podido ser consideradas como "justas". ¿Por qué la doctrina moral de los teólogos acerca de la guerra ha tenido tan poca eficacia histórica?

Santo Tomás de Aquino exigía tres condiciones para que la guerra pueda considerarse justa: que haya *justa causa* para emprenderla, *recta intención* en quien la hace y que la declare la *legítima autoridad*. La causa justa era, para Santo Tomás, una injusticia perpetrada por el otro Estado (por el otro "príncipe" decía él, con referencia a las estructuras medievales) y a cuya reparación se negaba éste. De este modo, la guerra no era concebida como pura defensa para impedir la perpetración de una injusticia, sino que se interpretaba [196-197] como una acción pública de justicia internacional, en que el Estado supuestamente justo actuaba como juez del Estado injusto. La recta intención estribaba en que la acción de quien hace justamente la guerra fuese encaminada exclusivamente a restablecer la justicia (incluso *castigando* al agresor injusto). Esto suponía que en los medios *empleados para llevar a cabo la guerra no se incluyesen* medios injustos. Tal exigencia fue explicitada por los teólogos del siglo XVI, añadiendo a las tres condiciones de Tomás de Aquino una más: que en el desarrollo de la guerra se guarde el "modo debido". La legítima autoridad para declarar justamente la guerra se entendía que era la autoridad soberana interna de un Estado (en términos medievales, el "príncipe soberano"), cuando actúa dentro de las otras dos condiciones (justa causa y recta intención).

En la primera y tercera condiciones establecidas por la teoría de Santo Tomás aparece la tremenda ambigüedad de la doctrina de los teólogos sobre la guerra justa. Esta ambigüedad es la raíz de que esta doctrina haya resultado ineficaz y haya funcionado casi siempre como cobertura ideológica de puras relaciones de poder (de la ley del más fuerte). Ha sido, de hecho, históricamente, una doctrina pseudoteológica.

Tratemos de explicar esto un poco más.

La concepción de los teólogos, tradicionalmente, ha sido la siguiente. Es necesario que en las relaciones internacionales exista un poder judicial y una fuerza coactiva capaces de obligar, en caso necesario, incluso con imposición coactiva y penal, al cumplimiento de la justicia a quienes faltan a ella y se niegan a reparar voluntariamente la injusticia cometida. Ahora bien, dado que no existe una autoridad supranacional dotada de poder judicial y coactivo, capaz de imponerse a cada uno de los Estados (a cada uno de los "príncipes") soberanos, es necesario que la autoridad suprema interna del Estado que ha sido víctima de la injusticia (o de otro Estado que se solidarice con él) esté legitimada para proceder judicial y coactivamente contra el Estado que ha cometido la injusticia y se niega a repararla.

Los teólogos no dejaron de caer en la cuenta de la contradicción que existe entre la proscripción absoluta que la [197-198] doctrina católica ha hecho del duelo entre particulares para dirimir litigios y la admisión de la guerra entre naciones. Trataban de salvar la dificultad afirmando que el particular no puede ser juez y parte, porque no ofrece garantías de imparcialidad, pero que la autoridad suprema de un Estado, en sus querellas con otro Estado, ofrece mayores garantías de objetividad y de sentido de la justicia. Afirmación ridícula, que no resiste a la crítica de los hechos. De aquí que toda la doctrina teológica de la "guerra justa" tenga, en su base, una fisura insanable, que explica por qué ha sido, de hecho, casi enteramente inoperante.

Una segunda dificultad, muy próxima a la anterior, es ésta: la doctrina moral católica concede al particular un derecho a la legítima defensa contra una agresión injusta actual, que se puede evitar con la acción defensiva, con tal que la defensa se mantenga en los límites de la debida moderación; pero no concede jamás al particular el derecho de ejercitar una justicia penal frente al que ha perpetrado una injusticia. ¿Cómo, pues, podría concederse a un Estado, respecto a otro Estado independiente de él, y sobre el cual no tiene autoridad política, el derecho no sólo a la estricta legítima defensa, sino a hacer de juez de él y condenarle penalmente por la injusticia cometida?

Los teólogos respondían que al particular no le puede corresponder nunca una función penal y coactiva sobre otro particular, porque carece de garantías de imparcialidad. Por eso la ley natural se opone, según ellos, a que ese particular pueda quedar investido de función punitiva respecto de otro particular. Pero el caso de un Estado (de la autoridad suprema de un Estado) frente a otro Estado sería diverso. Es la misma solución reseñada antes. Una "solución" que no resuelve nada porque se funda en un supuesto enteramente inconsistente.

En realidad, la razón última en que se apoya esta doctrina clásica de la "guerra justa" es la siguiente, en la que insisten con vigor: la vida social humana no puede subsistir sin una función penal y coactiva, capaz de restablecer equitativamente el orden jurídico violado. Dentro de cada Estado existe una autoridad pública a la que compete esta función. De aquí que al particular, que, por otra parte, carece [198-199] de garantías para poder asumirla imparcialmente, no puede competirle nunca. Pero entre Estados soberanos no hay ninguna autoridad superior a las partes, que pueda asumir tal función. Como ésta no puede quedar en suspenso de manera normal y continua, hay que admitir que un Estado pueda asumir la función coercitiva y penal, llegado el caso, cuando otro Estado le hace injusticia y se niega a repararla por vías pacíficas.

Este razonamiento no convence lo más mínimo. Según estos mismos teólogos, del hecho de la necesidad de una función pública coercitiva y penal sobre los particulares no se deduce que los particulares puedan asumir por sí y ante sí tal función cuando se creen víctimas de una injusticia, sino que se hace patente la necesidad de constituir una comunidad civil dotada de poderes superiores, y que los particulares tienen el deber de organizarse civilmente. Exactamente lo mismo debería haberse concluido respecto al orden internacional. La necesidad de que entre los Estados haya una posibilidad de función pública coercitiva y penal no demuestra que un Estado pueda constituirse, a la vez, en juez y parte, sino que pone de relieve la urgencia de organizar jurídicamente una comunidad internacional dotada de poderes y medios públicos suficientes.

El laxismo de la conciencia moral colectiva de la humanidad (incluida la conciencia de los cristianos) acerca del problema de la guerra y sus violencias ha sido causa de este retraso de la organización humana. La aceptación efectiva de que la guerra no es admisible como instrumento de política internacional (y mucho menos como función judicial en el orden internacional), llevaría a los pueblos más fácilmente a la creación de un orden jurídico, dotado de estructuras y de poderes adecuados para mantener la justicia entre los pueblos (y para garantizar los derechos del hombre a nivel universal).

Pero, entre tanto, surge un problema grave. Desechada la teoría clásica de la "guerra justa" por sus contradicciones, ¿podemos denegar a los pueblos todo derecho de estricta legítima defensa en el orden internacional? ¿Podemos denegar [199-200] toda legitimidad al mantenimiento de medios militares de defensa?

Por otra parte, si no negamos absolutamente esas posibilidades de defensa, ¿qué límites podemos señalar?

Me parece difícil poder dar soluciones muy tajantes.

Me atrevo a decir que el actual nivel de armamentos es absolutamente inadmisibile.

Me atrevo a decir que el uso de armas de destrucción masiva e indiscriminada es *siempre* inadmisibile. Concretamente, armas atómicas, bacteriológicas o químicas de tipo estratégico, es decir, de efecto masivo e incontrolable sobre comarcas o ciudades enteras con su población.

Me atrevo a decir que si el uso de tales armas es absolutamente inadmisibles (sin que pueda ser coonestado por la utilización que de ellas haga el adversario), tampoco es admisible su fabricación y almacenaje.

Me atrevo a decir que es falaz la distinción apuntada por algunos moralistas, que declaraban absolutamente inmoral el uso efectivo de ese tipo de armas, pero no su uso como instrumento de disuasión (es decir, tenerlas como amenaza frente al otro, pero dispuesto a no usarlas nunca, pase lo que pase). Esto son disquisiciones de una moral ideológica y falaz. Si de veras no se usarían *nunca*, no se tendrían a tan tremendo coste. Otra cosa es que, en razón del equilibrio del terror, se tenga la esperanza de poseer siempre esas armas sin llegar a emplearlas nunca. Una esperanza probablemente engañosa.

Quizá alguien diga ahora que estoy cayendo en una "moral de recetas". No es esa mi actitud. Pero creo que la moderna guerra total es de tal naturaleza, que una "moral de principios" nos lleva a decir en algún punto: "absolutamente no". Y esto no por un rígido dogmatismo, sino con el riesgo de una opción y una responsabilidad histórica.

Por lo demás, volviendo al tema de las posibilidades de defensa armada, dentro de ciertos límites, quiero apuntar aquí que una cosa es no condenar éticamente el ejercicio de la legítima defensa y otra muy distinta "canonizar" esa defensa armada, tanto la ejercida por Estados o pueblos como la efectuada por particulares. [200-201]

En toda violencia armada, por más que en determinadas circunstancias podamos llamarla legítima, hay siempre un elemento de mal, algo que es éticamente ambiguo, que mortifica el impulso moral a la solidaridad y al respeto del prójimo. Hay casos en que no rechazamos la posibilidad o la necesidad de la defensa, pero viendo siempre el elemento de negatividad que comporta. No cabe, pues, canonizarla, pero es posible no condenarla en términos absolutos y dejar su responsabilidad a la conciencia personal y colectiva.

Esto nos aboca a un problema muy importante, el de la objeción de conciencia frente al servicio militar. Porque una cosa es no excluir toda posibilidad de defensa, y otra muy distinta imponer a una persona legal y coactivamente su participación en la acción armada supuestamente defensiva.

Estoy convencido de que la objeción de conciencia al servicio de armas debe ser reconocida y amparada legalmente, como uno de los derechos del hombre.

Si no me equivoco, gran parte de los "objetores" basan su actitud en el convencimiento de que toda violencia armada contra personas humanas es "intrínsecamente mala". Esta convicción no me parece acertada. Supone una concepción ética legalista y rígidamente codificable, cuya inconsistencia hemos examinado anteriormente, y una concepción abstracta del ser humano, que no resulta convincente.

Pero no es necesario partir de tal supuesto para considerar el derecho a la objeción de conciencia frente al servicio militar como uno de los derechos inviolables del hombre.

Conceder que el servicio de armas y su ejercicio bélico no son necesariamente y en todos los casos injustos e inmorales no es afirmar que se pueda imponer a uno coactivamente, en contra de su íntima vocación, el ejercicio por su parte de la fuerza armada.

Pueden existir hombres que, realmente y con toda verdad, se sientan llamados a realizar en su vida una vocación de "paz", incompatible con el empleo de las armas. Jesús de Nazaret fue uno de ellos.

Es imperdonable que no se respeten plenamente y sin reticencias tales vocaciones. [201-202]

Yo pienso que es más cierto que un servicio militar estrictamente obligatorio (impuesto a todos, sin alternativa posible de un servicio pacífico sustitutivo) es injusto e inmoral, que no que el servicio de armas pueda no ser en sí mismo inicuo. La idea del servicio militar obligatorio es moderna y ha conducido inexorablemente a la inhumanidad inadmisibles de la "guerra total".

Lo menos que podría empezar a hacerse en pro del desarme, sería mitigar la obligatoriedad del moderno servicio militar mediante un correcto reconocimiento de la objeción de conciencia.

Por lo demás, cuando se piensa en las condiciones de la guerra moderna (en lo difícil que es el cumplimiento, en las concretas acciones de guerra, de los severos requisitos necesarios para que la acción bélica no sea injusta; en la situación de pasividad a que se ven reducidos los soldados, arrastrados, de manera casi fatal, en un dinamismo bélico que se escapa a sus posibilidades de control responsable y que, sin embargo, plantea gravísimos problemas de orden moral, sin que, a la luz de la experiencia y de la historia, resulte razonable depositar una confianza ciega en los mandos políticos o militares), si se tiene en cuenta todo esto, parece necesario admitir que la "objeción de conciencia" de

quien se niega al servicio de armas es algo muy digno de reconocimiento. Los objetores de conciencia no son unos generosos ilusos. La cosa es mucho más seria y compleja.

No temo afirmar que el derecho a la "objección de conciencia" frente al servicio militar es uno de los derechos del hombre, que está por encima del arbitrio del Estado. Un derecho que, lejos de entrar en colisión con el bien de la comunidad, lo favorece, por cuanto es uno de los elementos que pueden obstaculizar la carrera de armamentos e impulsar a la búsqueda real de alternativas no guerreras en la solución de los conflictos.

Un último punto de referencia en el problema de la violencia armada es el reconocimiento del derecho de los pueblos a defenderse, eventualmente con las armas, de violencias estructurales (o también armadas), intolerables. Porque, si se afirma la posibilidad de empleo lícito de la fuerza [202-203] armada del Estado en defensa de la justicia en el orden internacional (o en la defensa interior de un justo orden público), sería absolutamente inadmisibles decir que esa posibilidad no la tienen de ningún modo los pueblos oprimidos, que vean conculcados, de manera evidente y prolongada, sus más fundamentales derechos. Parece claro que la violencia armada revolucionaria se justificaría, en este caso, mejor que la mayoría de las acciones bélicas posibles de orden internacional, y mejor que la violencia represiva del aparato estatal en el caso de regímenes democráticos tarados por fuertes injusticias de tipo estructural. (En cuanto a la coacción represiva y a la violencia policial en regímenes dictatoriales opresivos de los derechos fundamentales y mantenedores de estructuras económicas radicalmente injustas, no hace falta decir que ése es el tipo de violencia que nunca puede justificarse. Y, sin embargo, suelen aceptarlo, a fin de cuentas, los "contrarrevolucionarios"; los pro-fascistas lo propugnan; el "catolicismo convencional" se ha mostrado casi siempre demasiado conformista en este punto).

Ciertamente la teología clásica, tanto la medieval como la de los siglos XVI-XVIII, no cayó en la incongruencia de admitir la posibilidad de la "guerra justa" y negársela a la revolución armada de los pueblos para defenderse de una tiranía opresora. Admitieron claramente la posible licitud de esta lucha armada.

Pero la clara admisión del derecho de los pueblos a la propia defensa deja abiertos problemas ingentes de cara a la praxis.

No existen "recetas" ni soluciones prefabricadas para cada una de las cuestiones. Ni "reglas universales" que nos digan de antemano y para siempre lo que se *debe* o lo que no se *puede* hacer.

Por eso, me permito terminar este capítulo con las últimas páginas de mi "Proceso a la violencia".

La violencia revolucionaria armada sólo podría justificarse, en caso extremo, como última posibilidad o, más bien, necesidad (agotados todos los recursos), y dentro de una dialéctica de "no-violencia". Se pretende acabar con un orden [203-204] de violencia institucional (de "desorden"), procediendo en la lucha con la máxima economía posible de violencia.

De aquí se deriva una consecuencia importante. Para que sea lícito el recurso a la violencia armada es necesario que se prevea razonablemente la posibilidad concreta de llegar, por ese medio, a un resultado positivo, a un orden más justo. Actividades violentas que sólo sirvan para embarcar a la gente en una aventura desesperada, que acabe produciendo un recrudescimiento de la violencia institucional que se pretendía superar, serían inadmisibles, también desde el punto de vista ético. Esto parece bastante claro en abstracto y yo creo que vale como "orientación". En concreto, puede haber situaciones sumamente complejas, en que haya que suspender el juicio, y respetar opciones trágicas, en que se opta por un supremo sacrificio de sí mismo.

Ciertamente, una cosa es admitir la posibilidad de una defensa armada lícita contra la injusticia por parte de los pueblos oprimidos, y otra cosa sería pretender un uso sin límite de la fuerza, con el único criterio de la eficacia. La legitimidad de la actuación de la defensa, en un caso determinado, no legitima cualquier acción concreta que pueda hacerse. La necesidad de la defensa, su legitimidad, *no lo hacen todo lícito*.

Lo que una ética correcta, y más profundamente aún, un genuino cristianismo excluyen *absolutamente* es el "espíritu de violencia", del que serían manifestaciones el odio *a las personas*, la depreciación de la dignidad de la persona (sea o no enemiga, sea o no culpable), la pasión de la venganza, el sadismo, la tortura, la injusta opresión del prójimo, la muerte directamente pretendida y perpetrada de personas no beligerantes, aunque se considerase como medio eficaz para un fin en sí bueno. Esto excluye, evidentemente, ciertos procedimientos de guerra "psicológica", así como el "terrorismo" en sentido estricto.

La pena de muerte es absolutamente rechazable. Merece ser notado aquí que un Papa del siglo IX, Nicolás I, en una respuesta a los búlgaros (recién convertidos al cristianismo), el año 866, se pronunció claramente contra la pena de muerte, para vergüenza de los cristianos que, después, la han [204-205] defendido y aplicado en medida espantosa. He aquí las notables palabras del Papa Nicolás: "Así también vosotros, después de haber sido llamados por la elección de Dios e iluminados con su luz, no debéis ya, como antes, tener el afán de matar, sino que debéis en toda posible ocasión llevar a todos a la vida, tanto del cuerpo como del alma, y así como Cristo, de la muerte eterna en la que estabais presos, os trajo a la vida eterna, así vosotros esforzaros por librar a todos de la perdición de la muerte, no solamente a los inocentes, sino también a los culpables" (*Monumenta Germaniae Histórica*, Ep. t.6 Kar. Aevi t.4, p. 579s).

Aun en los casos en que, en el orden de la finalidad, la acción armada se justifique, se plantea el problema de la concreta ejecución. Porque ésta puede fácilmente, por su interna dialéctica, desencadenar un "espíritu de violencia" y conducir así a acciones inaceptables desde el punto de vista moral y desde el punto de vista cristiano. No es que se pueda separar el plano de los medios del plano de los fines y juzgar éticamente de las acciones ejecutivas (medios) sin tener en cuenta los fines a que se dirigen. En este sentido, por ejemplo, no se podrían equiparar sin más violencias de una revolución que fuese en sí justa y justificada (en razón de una violencia institucional gravísima, duradera y defendida tenaz y rígidamente por la fuerza), con violencias de la "contrarrevolución" que se le opone, que en el caso supuesto sería radicalmente injusta. Pero tampoco se pueden separar, por el otro extremo, los fines de los medios, pretendiendo que la justicia del fin (o, si se quiere, la injusticia del adversario) lo justifica todo, sin otra medida que la eficacia. Esto vale lo mismo de unas fuerzas revolucionarias que de la fuerza pública de un Estado.

Hay una incidencia dialéctica de medios y fines. Si de verdad me mantengo en una dinámica de justicia, esto se reflejará en mi sentido de la acción. Si en la acción ejecutiva me dejo aprisionar por la dialéctica de un "espíritu de violencia" (o si, obsesionado por la eficacia, llego a extremos que desencadenan aquel espíritu), entonces esta situación existencial incidirá inexorablemente en el plano de mi finalidad. En la concreción existencial y social, mi impulso [205-206] finalístico acabará por perder, en realidad, su carácter de *dialéctica de justicia*. Esto, que puede parecer muy abstracto, es en realidad concretísimo y lleno de consecuencias. No se trata de entrar en una casuística de la realidad, que es complejísima, pero sí de no perder de vista ciertos principios orientadores firmes, que no pueden ser sacrificados a un impulso emocional de protesta desesperada contra la injusticia, por ejemplo. Por otra parte, en el juicio concreto de las situaciones, habrá que tener en cuenta también las complejidades de la realidad y cierto margen de aproximación en la aplicación concreta de los juicios de valor.

Sobre la base de estas consideraciones se plantea el siguiente problema *práxico*: ¿Será posible ir a la violencia revolucionaria armada, sin perder el equilibrio dialéctico de medios y fines, sin caer en acciones violentas con tal carga de injusticia (o de inhumanidad) que resulten generadoras de la *dialéctica de la violencia*?

Debemos tener una conciencia lúcida de que tal posibilidad es reducida. El peligro de que una violencia revolucionaria armada, hecha necesaria por los excesos de una violencia institucional inflexible, acabe cayendo en una dialéctica de violencia ("espíritu de violencia") no justificable (aunque pueda ser comprensible), *ese peligro*, es muy grande. Sería grave que el apasionado amor a la justicia (y a los oprimidos) nos llevase a perder la lucidez en este punto. Pues esa lucidez debería venir también (para ser de veras "clarividencia"), de un sincero amor a la justicia (de un amor al prójimo que sea, en primer lugar, amor a los pobres oprimidos).

Tenemos, en definitiva, dos claves de orientación: primera, que la posibilidad real de una violencia armada, por la que se llegue a una revolución de estructuras al servicio de la liberación del hombre no puede ser negada dogmáticamente *a priori*; segunda, que tal posibilidad es muy angosta y problemática, en concreto.

Esto orienta hacia la búsqueda continua y paciente de todas las posibilidades de la "no-violencia-activa". Donde, por la impreparación de las masas, no aparezca posible, hoy por hoy, una "no-violencia-activa" suficientemente eficaz (ni tampoco una acción revolucionaria armada con posibilidades [206-207] suficientes de éxito, en una perspectiva de justicia y de superación de la "violencia institucional"), habrá que emprender con longanimidad una labor de sensibilización de las conciencias, de educación social y política, de promoción cultural, no mediatizada por los intereses injustos de las minorías privilegiadas.

Para que la "no-violencia-activa" se ofrezca como una alternativa seria a la "violencia armada", ha de tratarse de una "no-violencia-activa" vivida en serio, con toda la violencia-no-violenta que

entraña, si ha de ser verdaderamente "activa", comprometiendo la existencia en esta lucha no armada contra la injusticia.

Pero, a la vez, esta "no-violencia-activa", alternativa *revolucionaria* de la lucha armada, ha de ser un movimiento social histórico y no una pura postura personal profética. Por eso, tenemos que comprender con realismo que, en el plano macrosocial y político, las posibilidades de la "no violencia activa" son también problemáticas. Hay que admitir, porque es evidente, que una solución romántica de moralismo o profetismo anárquico individualista no sería satisfactoria.

Vocaciones personales proféticas, cuando son auténticas, tienen su significación ética y religiosa e incluso su "rol" social, que puede devenir histórico. Jesús fue un profeta, el mayor e imperecedero: modelo de aquella libertad del amor, capaz de negar el egoísmo y combatir por la liberación y la justicia hasta el don de sí mismo. El es la suprema inspiración para el cristiano.

Pero una vocación profética no es una alternativa política. Y el problema de la revolución de estructuras es socio-político.

Existe, por tanto, el peligro de que la llamada "no-violencia-activa", propuesta como solución *política* única, universal, absolutizada y excluyente, se quede, de hecho, en utopía fantasmagórica, que, como dice Bloch, se basa en un *posible* vacío y no en un *posible* real.

Sobre la base de una reflexión realista (aunque no conformista, no "achatadamente pragmática"), de cara a la cruda realidad, me pregunto todavía: ¿Por qué la vía de la [207-208] no-violencia-activa no presenta hoy, con suficiente claridad e inmediatez, las características de eficacia y de *validez histórica*, que muchos hombres de buena voluntad anhelan en su compromiso por la causa de una revolución de estructuras, capaz de orientar la marcha del hombre hacia una auténtica liberación?

Seguramente entran en juego factores complejos no sólo de tipo personal voluntario, sino también de tipo estructural y colectivo. No obstante, a cierto nivel de análisis, se puede dar esta razón: porque los "no-violentos", empeñados en serio en la causa de la justicia (de la lucha contra la violencia estructural), son sólo una pequeña minoría. Sería distinto si masas humanas, si pueblos de hombres, fueran movilizados en una acción no violenta (empezando por utilizar al máximo todas las posibilidades legales), en una no-violencia auténticamente activa.

Sería un equívoco grave rechazar la acción revolucionaria armada (condenarla), en razón de su violencia, sin empeñarse, a la vez, a fondo, en la lucha por la justicia, vivida con todas sus consecuencias, cada uno desde su propia circunstancia.

A mi juicio, sería un grave pecado histórico contra los "signos de los tiempos", cerrar los ojos ante la violencia institucional del mundo en que vivimos. Por lo que toca a los cristianos, es esto una traición al evangelio. Nuestra fidelidad a él nos compromete a la búsqueda de aquellas condiciones institucionales en que sea posible y efectiva la "reconciliación" del hombre. Parece cierto que esto es comprometerse a llevar a cabo, junto con otros hombres de buena voluntad, una revolución de estructuras a nivel nacional e internacional.

Si es posible, sin la violencia de las armas. [208]

Capítulo XIX: RECUERDOS A MARX DE PARTE DE JESÚS

Es posible que algún lector, al llegar a este capítulo, se pregunte para sus adentros:

—¿Por qué tiene este señor que meter a Carlos Marx en un libro de teología?

Pues, sencillamente, porque el anti-marxismo ideológico y visceral que se rezuma del catolicismo, entraña un problema teológico.

Quiero transcribir aquí una anécdota, que he contado ya en "Proceso a la violencia".

Creo que fue en 1960, con ocasión de un Congreso Eucarístico Internacional que se celebró en Munich, cuando los jesuitas alemanes organizaron un congreso privado de representantes de revistas europeas publicadas por Jesuitas. Yo fui invitado y asistí a ese congreso.

En él, un gran moralista alemán defendió una ponencia sobre "Problemas morales de la defensa armada".

En el breve escrito y, con más claridad, en las explicaciones orales, llegó a mantener la siguiente posición: ante el peligro de una invasión comunista (¿en el mundo?, ¿en Europa occidental?, ¿en la Alemania Federal?), sería lícito hacer explotar una bomba atómica tal, que acabara con la humanidad.

Defendía la licitud moral de semejante despropósito acudiendo al "principio del doble efecto": lo que se pretendía era que no triunfara el comunismo. El exterminio de toda la humanidad era un efecto concomitante, que se podía considerar secundario, y que era lícito *permitir* en razón del bien mayor que se trataba de obtener. [209-210]

Doy mi palabra de honor de que esto es verdad, y yo fui testigo. No doy el nombre del profesor de moral que mantuvo esta tesis, porque espero que habrá evolucionado hacia posturas mejores. Creo que sí. Fue uno de los teólogos asesores del Concilio Vaticano II. Era un hombre muy importante. Era, privadamente, consultor ético del canciller Adenauer, en sus tiempos.

Se nos rogó que no hiciéramos público lo que se había dicho y oído en aquella sesión, por razones de prudencia. Pero han pasado veinte años, las circunstancias son muy distintas, los protagonistas han cambiado bastante y no me siento obligado a dejar de contar esta anécdota, que pertenece a la historia y cuyo conocimiento puede ser útil para hacernos reflexionar, en búsqueda de la verdad práctica y del bien.

Momentos antes de la sesión en que la ponencia sobre "Problemas morales de la defensa armada" iba a ser desarrollada, un jesuita francés, conocido y estimado por un estudio sobre Marx, vino a saludarme a mi habitación del Colegio de Pullach (cerca de Munich), donde tenía lugar el Congreso. Este jesuita, a quien yo había conocido en París, no era ningún progresista, pero también él estaba impresionado por los puntos de vista de la ponencia escrita. Recuerdo que me dijo algo así como esto: "Yo consideraría una desgracia que el comunismo triunfara en Francia. Pero si esto ocurriera, la Historia seguiría adelante. Ya saldríamos. Acabar con la Humanidad y con la Historia, para que no pueda realizarse el comunismo, me resulta una aberración absurda. Veremos lo que explica el padre X en su exposición oral". (Yo, José María Díez-Alegría, pensando ahora estas cosas, quiero decir que considero una desgracia grande que el capitalismo, en Francia y en España, esté tan duro de pelar. No participo del miedo al comunismo que tenía —y debe de seguir teniendo— aquel jesuita francés. Pero estoy de acuerdo en su fe en la marcha de la Historia. Considero que la bomba atómica no es un medio aplicable para impedir la perpetuación y la reproducción de la explotación capitalista. La historia marcha adelante, y ya llegaremos a salir del capitalismo y sus contradicciones y opresiones. [210-211]

Acabar con la Humanidad y con la Historia para acabar con el capitalismo, sería la explosión de una locura).

En la exposición oral que se tuvo momentos después de mi conversación con mi amigo francés, las perspectivas, en vez de matizarse, se hicieron aún más radicales. No había dudas ni vacilaciones. Ante el "peligro comunista" era lícito provocar la "muerte atómica" de la Humanidad. El fin del mundo.

La organización del Congreso dejaba muy limitadas las posibilidades de discusión. Un pequeño turno, muy breve, de observaciones. Y luego la última palabra del ponente.

Fui yo, un muy modesto profesor español (entonces enseñaba en la Facultad de Filosofía que tenían los jesuitas en Alcalá de Henares), quien se atrevió a oponerse a aquellas tesis ultraviolentas y super-anti-comunistas del ilustre colega alemán. Lo hice con gran moderación (entre otras razones, para no ganarme un trompazo, pues el clima no era tranquilizador).

Argüí, en tono muy pacato y con actitud interrogante, utilizando tres líneas de discurso.

Primero —dije—, el "principio del doble efecto" es esencialmente relativo: parte de una proporcionalidad entre males y bienes que se contraponen porque entran en conflicto. Por tanto, no se lo puede invocar para cohonestar algo absoluto (acabar con la Humanidad), que está fuera de toda proporción.

Segundo, si la tradición moral de la Iglesia Católica se ha opuesto y se opone tan radicalmente a considerar lícito el suicidio, ¿cómo se podría considerar lícita la supresión violenta de toda vida humana, el "suicidio de la Historia"?

Tercero, el ponente ha dicho que aquí entran en comparación bienes espirituales (para él "evitar el comunismo" era un "bien espiritual", o sea, la *General Motors* sería el moderno Pentecostés) contra bienes materiales. Pero lo que entra en juego es la vida humana, la totalidad de la especie, la "imagen de Dios en la tierra". ¿Es esto un valor puramente material, despreciable desde el punto de vista del "espíritu"?

El ponente despachó mis objeciones en un minuto, con una decisión impresionante: acabar con la Humanidad no [211-212] era, en último término, un mal tan grande, pues lo que se hacía con eso era nada más que adelantar el "día del juicio", forzar la "parusía" (la segunda venida de Cristo, al final del tiempo histórico).

Así quedó la cosa. Y la gente se calló.

Hasta aquí la anécdota.

Pues bien, que un "teólogo católico", profesor de teología moral en una Facultad de la Iglesia, pudiera pensar y decir semejantes despropósitos en el ámbito eclesiástico de 1960, eso, para mí, constituye un problema que atañe a la teología.

Nueve años más tarde, empezaba el drama de Julio Girardi, catedrático de filosofía teórica en la Universidad de los salesianos de Roma (Ateneo Salesiano). En Julio de 1969 se le privó de la cátedra. Fijó su domicilio en París, donde fue muy bien recibido por la comunidad salesiana, y continuó una docencia que había venido ya ejerciendo en el Instituto Católico de París» con el doble tema de filosofía y de introducción al marxismo. Pero en 1973 fue privado también de esta enseñanza. Le quedaba una cátedra en el Instituto Superior de Pastoral *Lumen Vitae* de Bruselas. Pero en noviembre de 1974, fue también separado de aquel Instituto.

Girardi se estableció en Turín, dedicado a un trabajo de investigación sobre cultura obrera. Aquí le asestaron un nuevo golpe. En la primavera de 1977, fue excluido de la Congregación de los salesianos y, al no contar con un obispo que lo recibiera en su diócesis, quedó suspendido del ejercicio del ministerio presbiteral.

¿Por qué esta persecución implacable?

Como razón, se adujo su actitud crítica frente al funcionamiento de la institución eclesiástica y de su ministerio jerárquico.

De hecho, Girardi es uno de los teóricos más profundos; del movimiento "Cristianos por el socialismo". De aquí viene el conflicto.

"Sobre todo al principio —afirmó él en una entrevista publicada en Roma el 12 de junio de 1977— no pensaba que el camino que emprendía fuese tan duro y de tan radicales [212-213] consecuencias. Estaba convencido de que la reflexión sobre el marxismo tenía que tener su espacio en la Iglesia y podía contribuir a renovar desde dentro su reflexión y su praxis. Pero he de decir también, que no lo pensaba porque ni yo mismo preveía hasta qué punto el cristianismo dominante estaba identificado con el sistema económico y político que yo empezaba a contestar. Para mí ha sido una toma de conciencia de la radicalidad de los problemas y también de las posiciones objetivas en que se encuentra la Iglesia".

A pesar de la profundidad de nivel a que ha llevado su crítica, Girardi mantiene la fe. El camino por él recorrido es compatible con una "búsqueda de fe". "Estoy profundamente convencido de ello —afirmaba en la misma entrevista— y diría que hoy todavía más, aunque hoy veo que es una búsqueda que pasa por un examen crítico del cristianismo oficial. Y veo también cuán difícil es para una iglesia que no quiere en ninguna forma ponerse en discusión, llegar a reconocer la mera legitimidad de una investigación de este tipo".

Cristianos por el socialismo, tal como Girardi entiende su postura y la comparte, no propugnan una filosofía materialista y atea ni un materialismo histórico economicista (reductor, determinista); rechazan la reducción del hombre al conjunto de sus relaciones, porque no excluyen toda iniciativa, toda problemática, todo valor, toda clase de destinos personales; no admiten una explicación de la historia en términos exclusivamente estructurales, que entrañarían la negación de toda dialéctica

cultural autónoma; no admiten un marxismo entendido como sistema monolítico y definitivo, que haya que aceptar en bloque.

Según Julio Girardi, los cristianos que se llaman marxistas, al presentarse como tales, no quieren decir que asumen la totalidad del pensamiento de Marx, ni siquiera todos los aspectos que para Marx eran esenciales; sino simplemente que el pensamiento de Marx los ha transformado y, desde ahora, es parte viva del suyo. Para estos cristianos, "el proyecto revolucionario con el rigor científico que impone, con los conflictos que provoca, con la concepción del hombre que comporta, puede ser vivido plenamente en la esperanza de la Resurrección". Aquí su postura difiere [213-214] en profundidad de la de Marx e incluso de marxistas tan abiertos a los valores revolucionarios del cristianismo como puede ser Ernesto Bloch, por ejemplo. Girardi ha señalado nítidamente todo esto en una ponencia leída en Barcelona en mayo de 1979, en una jornada organizada por el PSUCy sobre el tema "Cristianismo y socialismo en libertad".

No hay, pues, la menor duda de que estos cristianos mantienen sin equívocos la fe. ¿Por qué no se les puede dejar en paz a ellos y a los demás que militan en movimientos marxistas, que continúen su búsqueda "práctica" y teórica, tratando de servir al Jesús ejecutado como subversivo por los poderes conservadores de su tiempo, con la inserción histórica en las luchas reales ("materiales") por la liberación de los oprimidos?

"Todo ocurre —ha escrito Girardi— como si el problema central del cristianismo fuera la Iglesia; y como si el problema central de la Iglesia fuera el de su poder. Más aún, si en una lógica abstracta, el poder absoluto de la Iglesia es una consecuencia de la 'transcendencia de lo espiritual', en una lógica concreta, institucional, la defensa del poder absoluto de la Iglesia es la que desvía la doctrina en una dirección determinada. La afirmación de este poder dogmático se convierte en el dogma generador" (*Cristianos por el socialismo*, Barcelona, 1977, p. 143).

Pero no se trata sólo ni últimamente del autoritarismo de la Iglesia, sino de que la institución eclesiástica y el catolicismo convencional (consciente o inconscientemente) están identificados desde hace más de un siglo con los intereses de la burguesía capitalista. Por eso, les molesta mucho que los católicos puedan ser socialistas o comunistas y abrirse al marxismo. Y les molesta, porque eso tiende a disminuir las defensas de su idolatrada "economía social de mercado". Para ellos era estupendo que los cristianos no pudiesen ser comunistas ni socialistas ni marxistas. De ese modo disminuía el número de posibles adversarios del capitalismo, y éste se fortalecía.

Por eso, mientras los cristianos que se hacen comunistas sin abandonar su fe y muchos comunistas no cristianos (agnósticos o ateos) están de acuerdo en que tales cristianos son buenos comunistas y no necesitan abandonar su fe [214-215] o esconderla para seguir siéndolo hasta el cabo, los cristianos anticomunistas (entre ellos casi todos los obispos), siguen emperrados en que no se puede ser cristiano y comunista. Es como si un señor tullido estuviera sentado al borde de un camino por donde pasa todo el mundo, y él se empeñase en decir que por esa vía no se puede andar.

Ahí hay gato encerrado. Lo que se quiere es que no aumente el número de comunistas (o de socialistas o de marxistas), para que no peligren los privilegios opresivos que el conservatismo defiende con tesón. Para esto sería muy útil que no se pudiera ser creyente y marxista. En cambio, para la unión del pueblo de los oprimidos es muy necesario deshacer ese error interesado y poner claro que es perfectamente posible y nada incoherente ser cristiano y comunista, por ejemplo.

La eficacia conservadora (antilibertadora) del cristianismo convencional históricamente existente (de la "religión" cristiano-conservadora) se articula muy consistentemente con el anti-socialismo, que a su vez toma la forma de antimarxismo. Éste necesita para mantenerse en su potencia ideológica conservar intacta (inconmovible) una concepción simplista y monolítica del marxismo. Hay una resistencia visceral (ideológica) a admitir que un marxismo pueda ser crítico, no monolítico; que pueda entenderse en un sentido científico no más ateo (ni menos) que lo es la ciencia positiva moderna (incluida la economía política de los clásicos).

Una de las maneras más sólidas de librarse de toda esta carga ideológica conservadora, incompatible con el acceso al Jesús real (a la "causa de Jesús"), es la de asumir una praxis política de signo marxista. No quiero decir que éste sea el único camino para liberarse de la traicionera ideología "cristiano-conservadora".

Tampoco sería admisible la pretensión de adoptar un análisis marxista por razones teológicas o con finalidades religiosas. Esto carecería de sentido, tanto desde un punto de vista cristiano, como desde un punto de vista marxista.

Una praxis de signo socialista-marxista sólo puede ser adoptada por razones históricas, sociales y políticas, en las que puede ciertamente integrarse una fuerte carga ética. [215-216]

Pero, sin duda alguna, si uno entra en la dinámica de una opción socialista o comunista de este tipo, por esa vía puede llegar a una superación radical del complejo católico-conservador. Y esa

liberación le abre posibilidades de progreso en la vía de una actitud cristiana que no esté en contradicción con lo que realmente corresponde al verdadero Jesús.

Hay que tener en cuenta que el anti-marxismo (y más en general el anti-socialismo) tradicional de los católicos puede actuar como elemento "ideológico" reaccionario a través de disfraces sutiles, aparentemente anti-conservadores. En la mentalidad católica pueden coexistir actitudes inconformistas en la esfera consciente con fuertes cargas reaccionarias que actúan en el inconsciente. Un inconsciente colectivo reaccionario es muy potente dentro del mundo católico.

De aquí que la opción política (libre y humanamente responsable), por parte de católicos (de cristianos en general), de una praxis socialista y marxista, sea, donde se dé, un elemento positivo e importante para ir modificando ese inconsciente colectivo reaccionario, que es un obstáculo para que los creyentes, personal y comunitariamente, puedan referirse real y verdaderamente a Jesús.

Una praxis política de signo socialista-marxista es un camino eficaz para liberarse de la ideología "cristiano-conservadora". Por esta razón puede suponer un enriquecimiento cualitativo del cristiano, en tanto que cristiano. También la comunidad eclesial, como tal, quedará sin duda enriquecida por la libre multiplicación en su seno de cristianos que se abren al marxismo y al comunismo o socialismo.

Por otra parte, una praxis política socialista, sinceramente asumida, puede ser ocasión de múltiples experiencias, que enriquecen la vivencia del cristianismo.

Todo esto me lleva a hacer memoria aquí de un cristiano extraordinario, Alfonso Comín, muerto el 23 de julio de este año 1980. Fue un admirable propugnador, teórico y práctico, de la plena posibilidad de que un cristiano sea comunista y un comunista cristiano. Fue un convencido de la fecundidad que había de tener (y está teniendo), para el [216-217] cristianismo y para el comunismo, la multiplicación de cristianos que, en plenitud de su fe, son comunistas a carta cabal. Era algo que él veía y vivía, y, no obstante, una penosa enfermedad, que duró siete años, trabajó denodadamente por convencernos de ello, con un fuego sereno y una entrega incomparable.

Alfonso Comín fue un cristiano de ardiente fe. Esto, en su personalidad, es lo primero y está a la base de todo.

Pero la fe de Comín no es cualquier fe. Es una fe cristiana escatológica. La fe de los profetas bíblicos y la del Jesús de carne y hueso, que predica la inminencia del Reino. Educado en el catolicismo conservador e integrista, la llama de su fe acabó abrasando la envoltura ideológica de aquel cristianismo convencional.

Se acercó en Málaga al mundo de los pobres. Y su adscripción a la tradición emancipatoria del movimiento obrero fue irreversible. En ese sentido, fue definitivamente marxista. Con un marxismo tan abierto y crítico como lo fue su cristianismo. Pero también tan irrenunciable como éste, aunque a un nivel distinto.

Aceptó el hecho del conflicto de clases, impuesto por la realidad objetiva, y lo vivió desde el amor cristiano, optando por los explotados contra los explotadores. Para él un cristiano consecuente tenía que estar presente en la lucha de clases, alineado con los de abajo. Ésta fue una convicción que permaneció en él hasta el fin.

Estaba convencido de que para la causa de Jesús (que es la liberación de los pobres oprimidos) era importantísimo que llegara a verse por todos experimentalmente la posibilidad de ser marxista sin ser ateo. Esto, según Alfonso Comín, era importante para el marxismo, para su efectividad como elemento positivo del movimiento revolucionario hacia una tierra nueva, en que la explotación del hombre por el hombre pertenezca al pasado.

Comín era un marxista no dogmático, para el que no había textos inmutables en el marxismo. Pero el *Manifiesto comunista* era una palabra liberadora, aunque hubiera que discutir una por una sus afirmaciones.

El Capital de Carlos Marx no era para Alfonso un texto definitivo, sino un libro que había que dejar siempre abierto, [217-218] como instrumento de búsqueda. Según Alfonso Comín, la matriz marxista debe ser ampliada y enriquecida (también depurada) gracias a un pluralismo de culturas revolucionarias y de conocimientos científicos, fruto de una investigación libre. Pero Marx no ha muerto.

A Comín le parecía que la corriente proveniente del cristianismo puede ampliar y enriquecer el movimiento histórico revolucionario que viene del marxismo.

De aquí su empeño en ser cristiano en el Partido Comunista (PSUC y PCE) y comunista en la Iglesia. Y su trabajo porque pudieran serlo muchos con él.

Superficialmente, esto podría considerarse anecdótico. (Y Alfonso Comín fue enormemente respetuoso con las opciones políticas de sus hermanos de fe. Nunca pretendió que los cristianos tuvieran que ser forzosamente comunistas). Pero, en un sentido profundo, la plena y fácil posibilidad

de que hubiese comunistas en la Iglesia y cristianos en el Partido apuntaba, según él, a algo muy importante para la realización de la esperanza escatológica y de la esperanza utópica.

Y Comín fue un hombre de esperanza: no de una desencarnada salvación en el "más allá", sino de la realización de una nueva tierra en que habite la justicia. "Como cristiano comunista —escribió en la primavera de 1979— empeñado en la reconstrucción de una tierra sometida a incesantes guerras civiles, tierra en que el cristiano ha crecido como enemigo del hombre contemporáneo, deseo que, de ahora en adelante, allí donde se pronuncie la Palabra de Jesús haya esperanza, esperanza activa, liberadora, compañera silenciosa, pero arrolladora, del corazón de una nueva humanidad sin clases, reconciliada consigo misma".

Así fueron la fe cristiana y el comunismo marxista de Alfonso Comín. Su actitud admirable vivida hasta el fin, es el testamento que nos deja.

Aquí podría poner punto final. Pero quiero añadir algo más, que dé razón del título que he puesto a este capítulo.

Ni Carlos Marx es un "cristiano de incógnito", ni Jesús es una especie de Carlos Marx de su tiempo. [218-219]

Es más, como nota Girardi, un cristiano marxista, por el hecho de su fe cristiana, se aparta de Marx en algo que éste no consideraba meramente accesorio.

Esto no debe resultar demasiado grave desde el punto de vista de un marxismo crítico. Al fin y al cabo, fue el mismo Carlos Marx quien le dijo un día a su yerno Pablo Lafargue: "Lo cierto es que yo no soy marxista". Tampoco nosotros tendremos que ser incondicionalmente "marxianos", por narices.

Un marxista crítico podría no sentirse demasiado lejano del punto de vista del economista independiente José A. Shumpeter: "No hay que pensar que una gran conquista ha de ser forzosamente un manantial de luz o verdad impecables en todos los dominios. Podemos creer, al contrario, que es una fuente de oscuridad: podemos estar convencidos de su carácter fundamentalmente erróneo o estar en desacuerdo con ella en diversos puntos particulares. En el caso del sistema marxista, este juicio adverso e incluso la refutación exacta, por su misma incapacidad de herirlo mortalmente, sólo sirven para poner de relieve la fuerza de la estructura".

Todo lo que Marx dijo se puede discutir, pero queda en pie algo imperecedero. Su crítica perforó para siempre el caparazón del capitalismo, aunque, en el lento y difícil desarrollo histórico, éste siga siendo un hueso muy duro de roer.

Las encantadoras palabras de su enamorada esposa, en una carta escrita en 1844, hacen justicia a las luces y sombras del gran escritor: " ¡Por favor, no escribas en tan amargo e irritado estilo! Escribe llanamente y de modo preciso o con gracilidad y humor. Por favor, corazón mío, deja que la pluma corra por las páginas, y aun si en ocasiones tropieza y desatina y repite frases, con todo, ahí están tus pensamientos, enhiestos como granaderos de la vieja guardia, resueltos y bravos (...) ¿Qué importa si su uniforme cuelga con desaliño y no está bien abrochado? Mira qué elegantes parecen los uniformes sueltos, ligeros, de los soldados franceses. Piensa en nuestros rebuscados prusianos, ¿no te da escalofríos? Deja que los participios corran y pon las palabras donde quieran ir. Semejante tropa no debe marchar [219-220] con demasiada regularidad. ¿Van tus tropas al campo? Buena suerte a su general, mi maestro moreno. Adiós, corazón, cariño, vida mía".

A pesar de los pesares, esas tropas de Marx no han sido barridas del campo. Siguen en pie, como lo demuestra la apasionada virulencia del antimarxismo.

Por lo que se refiere a la religión, Marx pretende expresamente superar la crítica de Feuerbach, que él considera abstracta y metafísica. Pero, al estimar cerrada la crítica histórico-social del hecho religioso con una descalificación definitiva y universal (y, por consiguiente, abstracta), queda prisionero (tal vez sin darse cuenta) del pensamiento de Feuerbach. En esto me parece a mí, modestamente, que hay en Marx cierta incoherencia.

Pero para él lo más importante no es la crítica de la religión, sino la crítica de la sociedad humana en su entraña socio-económica. "Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; lo importante es transformarlo", escribió en 1845. Y, un año antes, había escrito: "El ateísmo es una negación de Dios y trata de afirmar mediante esta negación la existencia del hombre. El socialismo no requiere ya esa mediación; parte de la conciencia teórica y de la conciencia práctica sensible del hombre y la naturaleza como seres esenciales".

Ahora bien, ¿qué busca Marx con su crítica de las estructuras de la sociedad capitalista?

Quiero imaginar que Jesús se me presenta hoy, y me lo pregunta. "Oye —me dice— ¿qué pasa con ese Carlos de Tréveris, que pone tan nerviosos a la mayoría de mis obispos?"

Señor —le respondería yo—, no estoy especializado en el tema, pero te comunicaré lo que yo sé.

Marx busca devolverle al hombre su dignidad. Ya en una carta de 1843 se subleva contra el desprecio del hombre que es característico del despotismo: "La única idea del despotismo es el desprecio del hombre, el hombre vaciado de su humanidad, y esta idea tiene la ventaja sobre muchas otras de corresponder al mismo tiempo a un estado [220-221] de hecho. El déspota no ve nunca a los hombres de otro modo que despojados de su dignidad". (*Carta a Ruge*).

Su meta es una sociedad plenamente humana fundada en radical solidaridad: "Supongamos ahora que producimos como seres humanos: en este caso, cada uno de nosotros se afirmaría doblemente en la producción (afirmándose) a sí mismo y (afirmando) al otro. En mi producción realizaría yo mi individualidad, su particularidad; por tanto, experimentaría al trabajar el gozo de una manifestación individual de mi vida y, en la contemplación del objeto, tendría la alegría individual de reconocer mi personalidad como una potencia real, concretamente tangible y libre de toda duda. Por otra parte, en tu gozo o en tu empleo de mi producto, tendría yo el gozo espiritual inmediato de haber satisfecho, por mi trabajo, una necesidad humana, de haber objetivado la naturaleza humana y, por consiguiente, haber procurado a la necesidad de otro ser humano el objeto de su necesidad. Tendría también la conciencia de haber sido para ti el mediador entre tú y la especie humana, de ser reconocido por ti mismo como un complemento de tu propia naturaleza y como una parte necesaria de tu ser, por tanto de haberme afirmado tanto en tu pensamiento cuanto en tu amor. En fin, tendría la alegría de haber producido en la manifestación individual de mi vida la manifestación directa de tu vida, por consiguiente, de haber afirmado y realizado en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi naturaleza humana, mi sociabilidad humana. Nuestras producciones serían otros tantos espejos en que nuestros seres irradiarían el uno sobre el otro" (*Estudios económicos*, 1844).

Marx aspira a una humanidad en que el amor y la confianza puedan florecer: "Imagina al hombre como humano y sus relaciones con el mundo como relaciones humanas, y sólo podrás dar tu amor a cambio del amor, tu confianza a cambio de confianza, etc." (*Manuscritos económico-filosóficos*, 1844).

No es Marx ningún idólatra de la productividad y del economicismo. Lo que él busca es hacer posible el reino de la libertad. "El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y la coacción [221-222] de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, sólo puede florecer, tomando como base aquel reino de la necesidad" (*El Capital III*, 1864-1865, edición póstuma en 1894).

La crítica marxiana de la propiedad privada parte del hecho de que la codicia se apodera del hombre y seca en él el "ser", para dejarlo reducido al "tener" y esclavo de éste. "La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales, que un objeto es sólo *nuestro* cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es directamente comido, bebido, usado como vestido, habitado, etc., es decir, *utilizado* de alguna manera, aunque la propiedad privada misma sólo concibe estas diversas formas de posesión como *medios de vida* y la vida para la cual sirven como medios es la *vida de la propiedad privada*: trabajo y creación de capital. Así todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de *todos* estos sentidos: el sentido de *tener*". (*Manuscritos*, 1844).

Marx se subleva contra una sociedad-mercado, en que se [222-223] compran y venden la virtud, el amor, la conciencia, el honor, la ciencia y la opinión:

"Vino al fin un tiempo en que todo lo que los hombres habían considerado como inalienable se convirtió en objeto de cambio, de tráfico, y podía venderse. Es el tiempo en que las cosas mismas que hasta entonces eran comunicadas pero nunca permutadas; dadas, pero nunca vendidas; adquiridas, pero nunca compradas —virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc.— en que todo, en fin, entró en el comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal". (*Miseria de la filosofía*, 1847).

"La forma precio no sólo admite la posibilidad de una divergencia cuantitativa entre el precio y la magnitud del valor, es decir, entre esta última y su propia expresión monetaria, sino que puede entrañar además una contradicción absoluta, de suerte que el precio cesa totalmente de expresar valor, a pesar de no ser el dinero sino la forma valor de las mercancías. Cosas que, en sí misma, no son mercancías, como, por ejemplo, el honor, la conciencia, etc., pueden convertirse en venales y adquirir así por el precio que se les da la forma mercancía". (*El Capital I*, 1867).

En el capitalismo el hombre queda esclavizado al dinero. Por eso se opone Marx a él. "La tesis principal (de la economía política capitalista) es la renuncia a la vida y a las necesidades humanas. Cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café, y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etc., más podrás ahorrar y *mayor* será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: *tu capital*. A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida, tendrás más, más *enajenada* estará tu vida y más economizarás de tu propio ser enajenando. Todo lo que el economista te quita en forma de vida y de humanidad, te lo devuelve en forma de *dinero* y de *riqueza*. Y todo lo que no puedes hacer, tu dinero puede hacerlo por tí (...). Pero, aunque puede hacer todo esto, sólo *desea* crearse a sí mismo y comprarse a sí mismo, porque todo lo demás le está sometido". (*Manuscritos*, 1844).

En la economía capitalista, el hombre queda subordinado al capital y parece o se deshumaniza; "El desprecio [223-224] de los hombres aparece y se manifiesta por la dilapidación de bienes que podrían alimentar cien vidas humanas —o también en la infame ilusión de que su prodigalidad desenfrenada y su consumo incontrolado, improductivo, son la condición para que haya el trabajo y consiguientemente la subsistencia de los demás. La riqueza no conoce la realización de las facultades humanas sino en tanto que realización de su nada, de su capricho y de sus ideas arbitrarias". (*Manuscritos*, 1844).

Marx se preocupa de la liberación de los obreros de su tiempo, cuyas condiciones de vida nos son conocidas por la historia. (El problema, a nivel mundial, sigue planteado en la actualidad). "Ciertamente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero para el trabajador, produce la desnudez. Produce palacios, pero para el obrero sólo hay tugurios. Produce belleza, pero para el obrero hay enfermedad. Reemplaza el trabajo por las máquinas, pero rechaza a una parte de los obreros hacia un trabajo bárbaro y transforma a la otra parte en máquinas. Produce el espíritu, pero para el obrero es el embrutecimiento, el cretinismo". (*Manuscritos*, 1844).

Marx no ve en el capitalismo capacidad para salvar al hombre y a la sociedad: "A pesar de su tacañería, la producción capitalista es, por lo demás, terriblemente pródiga del capital humano; exactamente lo mismo que, por otra parte, por el método de reparto de sus productos mediante el comercio y por los procedimientos de la competición, dilapida inmensos medios materiales, perdiendo por un lado para la sociedad lo que gana por el otro para el capitalismo individual". (*El Capital III*, 1864-1865).

Como los Padres de la Iglesia del siglo IV (Basilio, Ambrosio, Juan Crisóstomo), Marx proclama que la tierra es de todos, y el sistema de propiedad privada de la misma un absurdo. "En una organización de la sociedad superior a la nuestra, el derecho de propiedad de ciertos individuos sobre el globo terráqueo resultará tan absurdo como el derecho de propiedad de un ser humano sobre otro. Una entera sociedad, una nación, incluso el conjunto de todas las sociedades existentes en una época dada no podrían ser propietarias de la tierra. Son únicamente sus poseedores, sus [224-225] usufructuarios, que deben, al modo de buenos padres de familia, legarla en un estado mejorado a las generaciones futuras". (*El Capital III*, 1864-1865).

Para desentrañar la explotación del obrero que el sistema capitalista constitutivamente acarrea, Marx partió de la teoría del valor del economista inglés David Ricardo (1772-1823). Tal vez se enrolla un poco en sus disquisiciones. Quizá no todo es tan claro y cierto en la teoría ricardiana. Pero los economistas neo-liberales se sacaron luego de la manga una teoría, llamada marginalista, que tiene tantos bemoles, por lo menos, como la del valor-trabajo.

Lo que no puede negarse es el hecho fundamental de que el valor de cambio es un producto social (no un dato natural ni menos metafísico) y de que el capitalista se queda con una parte del valor que produce el obrero gracias al monopolio de los medios de producción.

En la sociedad moderna, con su costosa y elaborada técnica, y con procesos productivos de intrincada mecanización y especialización, un sistema de propiedad privada de los medios de producción implica necesariamente, de hecho, una concentración de la propiedad relativamente en pocas manos. El hecho de esta concentración tiene como reverso este otro hecho: la carencia de propiedad de capital por parte de otros, en realidad la mayoría de la población. De esta forma, unos tienen y otros trabajan para los que tienen. En realidad, se ven obligados a ello, ya que no teniendo

propiedad alguna ni (por consiguiente), acceso a los medios de producción, carecen de todo otro medio de vida.

Se podría decir que una minoría acapara la totalidad del capital y de esta manera, por una especie de chantaje, obliga a la mayoría a trabajar en beneficio suyo.

Naturalmente, el fenómeno total del capitalismo burgués es mucho más complejo que eso. Pero su "esqueleto" está ahí. Marx lo dejó al descubierto certeramente. (Por eso, pienso yo, entre paréntesis, mientras haya capitalismo, el marxismo tendrá vigencia).

Respecto a la estrategia del cambio social, Marx no era dogmático. No defiende ningún tipo de dialéctica economicista mecánica. En el tomo III del *Capital* afirma que una [225-226] misma base económica, por razón de factores naturales, históricos y culturales, puede dar lugar a una infinidad de variaciones y gradaciones. Y, el 25 de agosto de 1852, había escrito en el *New York Daily Tribune* que "el sufragio universal sería en Inglaterra una conquista que contendría más espíritu socialista que cualquier otra medida a la que se ha honrado con este nombre en el continente".

Marx deseaba que el cambio social se realizase, siempre que fuera posible, por vía pacífica y legal, no cambiando las instituciones sino en la medida en que el progreso social lo exigiera. Según él, si en la Inglaterra de su tiempo no llegara a conseguirse esto, la falta no sería sólo de las clases dominantes, sino también de la clase obrera, que no habría sabido cómo ejercitar su poder y hacer uso de sus libertades, cosas ambas que posee legalmente. Estos puntos de vista de Carlos Marx se hallan en unas notas de 1878 y en una carta a Hyndman de 1880.

Terminada mi modesta exposición, me dirigí (imaginativamente) al Señor, en estos términos:

—Señor Jesús, esto es lo que yo he podido sacar en limpio sobre los intentos de Carlos Marx.

En mi soñado coloquio, Jesús me respondió así:

—Pues mira, hombre, yo te digo de veras que ese Carlos de Tréveris no está lejos del Reino de Dios. Si te encuentras con él, no dejes de darle recuerdos de mi parte.

Esto imagino yo. Otros lo verán de otro modo. Allá ellos.

Pero, por favor, que no digan que baje fuego del cielo sobre nosotros. Ni bombas atómicas.

Ese no es el espíritu de Jesús. [226]

Capítulo XX: ALIENTO DE DIOS SOBRE LAS AGUAS OSCURAS

Al principio,
cuando creó Dios los cielos y la tierra,
la tierra era desierto y vacío,
oscuridad sobre el abismo,
y un aliento de Dios aleteaba por encima de las aguas.
Génesis 1, 1-2.

Este capítulo sólo quiere ser un breve epílogo.

Quiero terminar este libro con una confesión de esperanza.

Ser cristiano, como yo lo entiendo, es caminar con esperanza por las vías de la historia en dirección al Reino de Dios, hacia la perfecta libertad de los hombres en la fraternidad, la solidaridad y el amor.

¿Dónde y cómo se realizará definitivamente la cita?

No lo sabemos.

El capitalismo explotador y fetichista pasará, como pasó el imperio colonialista de Roma, para alegría de aquellos cristianos que nos dejaron en el Apocalipsis el testimonio vivo de su confianza (Ap 18, 9-24).

El "socialismo real" de nuestros días queda demasiado lejos de la meta.

Esperamos un mundo nuevo (Ap 27, 4-5). Pero no es un mundo para los cobardes (27, 8), Tenemos que irlo construyendo nosotros.

Los creyentes estamos convencidos de que, por encima de la historia y de las vicisitudes de nuestro interminable éxodo, el hálito de Dios aletea. No estamos desamparados. [227-228] Pero sí estamos, de alguna manera, solos, porque la presencia de Dios es la huella de una ausencia. Es el misterio.

Nos da esperanza y nos señala el fin, el punto omega. Pero deja a nuestra responsabilidad la búsqueda del camino, de las posibilidades reales de cada momento, que hay que empujar denodadamente hacia lo que es distinto y está más allá.

El Génesis describe a Dios realizando en el comienzo un cosmos perfecto: creando un paraíso, que el hombre, instigado por la serpiente, pierde por su culpa, inaugurando una existencia de dolor, que irá remontando trabajosamente, hasta aplastar al adversario (Gen 1, 1-3.15).

¿Cuál es el sentido profundo de este mito?

No que el paraíso fue al principio, sino que será al fin. Que vamos hacia él construyéndolo.

La plenitud no es el punto de partida, sino la meta.

El mito bíblico la da como realizada al inicio (y perdida después), porque, misteriosamente, el hombre siente la nostalgia de aquello que no ha sido nunca, pero que está llamado a ser.

De aquí que el hombre sea constitutivamente un sujeto expectante. La desesperación lo aniquila y la desesperanza lo ahoga. Un hombre sin esperanza es menos hombre.

Ahora se habla mucho, por bastantes, de que ya no hay lugar para la utopía. Se nos dice que no hay nada que hacer, sólo dar vueltas a la noria, recogiendo el agua que nos caiga de los cangilones.

Esta postura tiene un antecedente ilustre en un autor bíblico del siglo III antes de J. C., que se presenta a sí mismo como Cohélet (en griego el Eclesiastés), es decir, el hombre que habla en la asamblea.

Cohélet no ve solución al enigma de la vida y de la historia. Las cosas son como son. Hay que dejarlas a su curso, y refugiarse en las fugaces posibilidades de una felicidad privada: "Anda, come tu pan con alegría y bebe de buena gana tu vino, que Dios ya tiene bastante con tus obras. En toda ocasión viste de blanco, y no le falte perfume a tu cabeza. Vive la vida con la mujer que amas, cuanto dure la vana existencia que se te ha concedido [228-229] bajo el sol, porque ésta es la parte que te toca en la vida y en tus afanes" (Eclesiastés 9, 7-9).

Claro que Cohélet era un hombre rico e inteligente, cuyas condiciones materiales le permitían refugiarse en un resignado escepticismo, pasablemente epicúreo y discretamente devoto: "Acuérdate

de tu Creador en tus años mozos, antes de que vengan los días malos y se echen encima los años en que digas: no me gustan" (12, 1).

Cohélet es un instalado.

En cambio Job, que es un marginado total, que ha llegado a la negación absoluta, es el hombre que, en medio de la desesperación, mantiene una esperanza suprema:

"Yo sé que mi Vengador está vivo,
y que al cabo de todo surgirá sobre el polvo.
Aunque me despellejen,
con mi propia carne veré a Dios.
Lo veré yo mismo, ningún otro; lo mirarán mis ojos.
En mi interior languidecen mis entrañas".

El autor del libro de Job escribe a principios del siglo V antes de J. C., cuando la idea de la resurrección está fuera del horizonte religioso de Israel.

Su esperanza tiene, por tanto, algo de contradictorio, pero, a la vez, algo de absoluto, de incondicionado.

Es una esperanza de fe. Una esperanza que se abre al misterio.

Nosotros, los cristianos, creemos en la Resurrección. Pero esto, para el creyente de fe escatológica, que no renuncia en el mundo a la esperanza, no da por resuelto el enigma de la historia.

La muerte será vencida, pero como fin de nuestro caminar colectivo aquí, como sello del problema resuelto.

Esto lo indica bastante claramente San Pablo (hablando un lenguaje mítico), al decir que la muerte será el último enemigo destruido, después que hayan sido sojuzgadas todas las potencias que se oponen en el mundo histórico a la causa del Reino de Dios (1 Cor 15, 24-26).

De aquí que la esperanza cristiana de fe no sirva como sustitutivo de la responsabilidad y de la iniciativa humana [229-230] para llevar adelante el destino histórico del hombre. Todo lo contrario. Es un impulso.

No nos dice lo que debemos hacer. Nos indica que debemos buscar siempre, e ir adelante arriesgadamente.

La meta es la libertad de los hombres en la fraternidad, la solidaridad y el amor.

¿Es un fin imposible?

A esto la ciencia no responde. Ni sí ni no.

La confusión caótica de nuestro tiempo podría instigarnos a la renuncia.

Pero yo confío en que un hálito misterioso se cierne sobre las aguas.

17 de Septiembre de 1980