



controversia

HANS KÜNG

**LIBERTAD
DEL
CRISTIANO**

*LIBERTAD
DEL CRISTIANO*

HANS KUNG

CONTROVERSIA

19

HERDER

Versión castellana de DANIEL RUIZ BUENO
y ALEJANDRO ESTEBAN LATOR ROS,
de la obra de HANS KÜNG, *Freiheit des Christen*,
Benziger Verlag, Zürich

© Benziger Verlag Zürich Einsiedeln Köln

© Editorial Herder S. A., Provenza, 388, Barcelona (España) 1975

ISBN 3-7970-0128-2 edición original

ISBN 84-254-0958-6

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 39.719-1974

PRINTED IN SPAIN

GRATIAS - Nápoles, 249 - Barcelona

Prólogo	7
1. ¿QUÉ ES EL MENSAJE CRISTIANO?	11
1. La libertad de Jesús	13
2. La libertad cristiana	17
3. Un mensaje y muchas fórmulas	21
2. LIBERTAD DE CADA UNO	23
1. ¿Un santo en el mundo?	23
2. Propiedad, familia, Estado	26
3. Vivir según el Evangelio	31
4. Libertad del cristiano	42
5. Muerte y vida	48
3. LIBERTAD DE LA IGLESIA	55
1. Libertad amenazada	55
2. La Iglesia, campo de la libertad	61
3. La libertad como tarea	68
4. Manifestaciones de la libertad	75
4. LIBERTAD DE LA TEOLOGÍA	87
1. ¿Quién representa a la Iglesia?	87
2. Orientación pastoral. Carácter científico	90
3. Vinculación eclesiástica. Examen crítico	99
4. Variedad en la libertad	112
5. ¿Secesionistas o vanguardia?	120
6. Teología y Evangelio	127

5. LIBERTAD DE LAS RELIGIONES	131
1. ¿Fuera no hay salvación?	131
2. Problematicidad del eclesiocentrismo	139
3. La gracia universal de Dios	147
a) Antiguo testamento	147
b) La predicación de Jesús	151
c) La predicación apostólica	152
4. Las grandes religiones ante la Iglesia	158
5. La Iglesia para las religiones del mundo	171
6. LIBERTAD DE UN PAPA	183
1. Libertad evangélica	183
2. ¿Apertura hacia la izquierda?	187
3. Libre para todos los cristianos y para todo el mundo	191
7. ¿POR QUÉ PERMANEZCO EN LA IGLESIA?	199
1. Las causas de abandono	200
2. ¿Por qué sigo?	201
3. La causa de Jesucristo	204
4. En manos de la Iglesia está superar la crisis	206

Ya han pasado los tiempos en los que en los diccionarios de teología católica, o bien se buscaba en vano el término *libertad*, o bien sólo se hallaba en él una referencia al artículo *ley*. Hoy día, no sólo en la cristiandad, sino también en la Iglesia católica se tiene la plena convicción de que la libertad no puede ser para los cristianos una mercancía rara o un artículo de lujo para determinados sectores. La libertad es un derecho o, mejor dicho, la oportunidad de todo cristiano. La libertad es el presente de Dios a los hombres. La libertad es el gran quehacer del hombre al servicio de Dios.

En estas páginas se expone lo que esto significa en nuestros días:

Para *cada cristiano* en el mundo, en base al ejemplo de Tomás Moro, ¿qué significa vivir libres en el mundo según el Evangelio?

Para la *Iglesia*, ¿en qué consiste la verdadera libertad de la Iglesia con respecto al mundo y cómo ha de realizar la Iglesia para sí misma esta libertad?

Para la *teología*, ¿en qué medida y, sobre todo, para qué debe ser libre también la teología, de la que depende en alto grado la libertad de la Iglesia?

Para las *religiones*, ¿cómo puede la Iglesia mostrar su libertad a las religiones del mundo y qué libertad puede comunicarles?

Para un *papa* (el caso del inolvidable Juan XXIII), ¿en qué medida realizó éste ejemplarmente la libertad de un cristiano?

Los diferentes temas se interfiere, ¿qué sería, por ejemplo, la libertad de los individuos sin la libertad de la Iglesia, o qué sería la libertad de la Iglesia sin la libertad de la teología y viceversa? Desde diferentes puntos de vista hay que iluminar la libertad cristiana, que debe extenderse a todo y surtir efecto en todos los sectores. Desde luego, en las páginas que siguen se hablará con diferente tono de acuerdo con los temas de las diferentes secciones: más personalmente cuando se trate de modelos concretos de libertad cristiana: Tomás Moro y Juan XXIII; más materialmente, más en relación con la cosa misma, en las demás secciones, aunque en éstas la exposición objetiva de la problemática no tiene por qué excluir el sobrio ardor teológico.

Con esto habrá quedado también claro desde ahora que el tema libertad no representa un tema marginal o uno de tantos temas del cristianismo. Aquí se trata del centro y núcleo mismo: *el mismo mensaje cristiano es un mensaje de libertad*. Y por esta razón desde el comienzo de este libro habrá que afrontar el riesgo de exponer algo que, en las innumerables cuestiones acerca de la religión y del cristianismo, se olvida con no poca frecuencia: ¿De qué se trata propiamente en el cristianismo? ¿Qué es el mensaje cristiano?

Ahora bien, aquí salta claramente a la vista que es precisamente la Iglesia la que tantas veces deja de atenerse a este su propio programa y más bien lo traiciona. Así no escasean quienes sacan la conclusión de que en interés de la libertad del cristiano hay que abandonar esta Iglesia, toda Iglesia. Por esta razón, para terminar toda la exposición, se responderá a la pregunta tan apremiante en nuestros días: *¿Por qué permanezco yo en la Iglesia?*

Los siete capítulos de este libro se han compuesto en el transcurso de siete años largos, en situaciones muy variadas. Si alguien quiere descubrir aquí alguna evolución, la hallará sin duda en el empeño por una creciente concentración en lo decisiva y distintivamente cristiano. De ahí un consejo para el lector. Los diferentes artículos no deben leerse indistintamente, de carretilla. Precisamente porque todo gira en torno al mismo centro y en un círculo se puede comenzar por donde se quiera, cada uno puede comenzar aquí por la sección que crea interesarle más. Si se pregunta al autor qué capítulo tiene él por el más importante, no cabe duda de que él indicará el primero. Sólo que quien no es teólogo comprenderá de la mejor manera las consecuencias de este capítulo básico cuando haya visto los desarrollos en las partes que siguen.

Tubinga, 15 de abril de 1972

HANS KÜNG

¿QUÉ ES EL MENSAJE CRISTIANO?

Como cristianos, como Iglesia que somos, debemos saber lo que queremos: para nosotros, para los otros, para el mundo. No sólo debemos saber lo que sabemos, sino que todo, la teoría y la práctica, el mensaje y la vida, la verdad y la obra, el programa y la acción deben ser relacionados mutuamente de antemano. Si se pregunta a un marxista qué es lo que quiere, responderá con diferentes fórmulas: la revolución mundial, la dictadura del proletariado, el hombre nuevo, la sociedad sin clases. También el cristiano puede responder diversamente: fe y conversión, justificación, libertad, amor, vida en el Espíritu, el hombre nuevo, el reino de Dios. Sin embargo, aun cuando hay diferentes fórmulas — en el marxismo como en el cristianismo, en el Nuevo Testamento como en la Iglesia de hoy —, en definitiva el mensaje, el programa, el fin, la cosa de que se trata es sencillamente *una*. De lo contrario se procedería en diferentes direcciones, y no habría una comunidad. Por consiguiente, si las diferentes fórmulas han de ser auténticas, genuinas, de-

ben reflejar el único mensaje, el único programa, la única y misma cosa.

Ahora bien, ¿qué es este mensaje único? ¿Qué es lo que mantiene en cohesión a los veintisiete escritos del Nuevo Testamento? ¿Qué es lo que mantiene en cohesión a los veinte siglos de historia y predicación cristiana? Un nombre: Jesucristo. El mensaje cristiano es, dicho con una palabra, Jesús como el Cristo. Sólo es marxista quien puede remitirse a Marx. De manera mucho más radical se puede decir: sólo es cristiano, sólo es Iglesia cristiana quien puede remitirse a Cristo, o mejor, quien sigue las huellas de Jesucristo.

Aquí podemos dar por supuesto que constantemente hay necesidad de volver a formular el contenido del mensaje cristiano. Aquí nos aventuramos a hacer la tentativa, casi temeraria, de exponer en veinte minutos cómo podría volver a formularse hoy este mensaje. Ahora bien, no nos proponemos presentar una suma de la fe cristiana. Sólo destacaremos lo que es necesario aquí y ahora: orientado hacia el mañana, pero en permanente vinculación con su origen.

Es posible excogitar diferentes formulaciones del mismo y único mensaje. Yo estimo que la siguiente es hoy día especialmente apropiada. ¿Qué es el mensaje cristiano? El mensaje cristiano es éste: *a la luz de Jesús y en virtud de Jesús podemos vivir, obrar, sufrir y morir en el mundo de hoy de forma verdaderamente humana, porque estamos constantemente sostenidos por Dios, empeñados en favor del hombre hasta lo último.* Esta fórmula breve está al alcance de todos, aunque en sí reclama alguna explicación.

1. *La libertad de Jesús*

¿Qué significa «a la luz de Jesús y en virtud de Jesús»? ¿Qué quería Jesús? Jesús no predicó teorías ni leyes, ni siquiera se predicó a sí mismo, sino el *reino de Dios*.

Ciertamente no era un sacerdote acomodado (saduceo): era seglar, sorprendentemente célibe, y no sólo predicaba el reino de Dios existente desde el principio, sino el futuro reino de Dios de los últimos tiempos, el reino de Dios escatológico.

Pero tampoco era un revolucionario político (zeleta): no anunciaba una teocracia terrena nacional, política y religiosa, sino el inmediato e incircunscrito reinado de Dios mismo sobre el mundo.

Tampoco era un monje asceta (esenio u hombre de Qumrán): viviendo en medio de los hombres, no creía en un castigo de venganza contra los hijos del mundo y de las tinieblas, sino que anunciaba la buena nueva de la gracia de Dios precisamente para los pecadores y los impíos.

Tampoco era, finalmente, un devoto moralista (fariseo): él, que no era teólogo de la Escritura ni tenía el menor sentido de la casuística, veía venir el reino de Dios no por el fiel cumplimiento de la ley, sino por la acción misericordiosa de Dios mismo, que sólo aguarda de los hombres una aceptación confiada y una entrega con fe y amor.

Así Jesús desborda todos los esquemas: provocador hacia la derecha y hacia la izquierda, más cerca de Dios que los sacerdotes y más libre para con el mundo que los ascetas, más moral que los moralistas y más revolucionario que los revolucionarios, preconizó la

voluntad de Dios como norma suprema e inmediata. ¿Y qué es la voluntad de Dios? Para Jesús es claro: *el bien de los hombres*.

Por eso Jesús, que en general vive con total fidelidad a la ley, en casos particulares no se arredra ante comportamientos contrarios a la ley. Nada de reparos rituales: la pureza ante Dios sólo proviene de la pureza del corazón. Nada de ascetismos de ayuno: él mismo se dejó tachar de comedor y bebedor.

Por eso relativiza de hecho y de forma escandalosa tradiciones e instituciones consagradas: relativizar la ley, pues los mandamientos existen en interés del hombre. Relativiza el templo, pues la reconciliación y el espíritu de servicio son antes que el culto.

Por eso preconiza el amor, que ha de ser a la vez piadoso y razonable, que se demuestra en el hecho de no excluir a nadie, ni siquiera a los enemigos, sino que más bien está dispuesto a llegar hasta la extrema entrega y renuncia: modificación de la sociedad mediante modificación de los particulares.

Por eso se identifica, para escándalo de los devotos, con todos los infelices y los «pobres diablos»: con los herejes y cismáticos (samaritanos), con los inmorales (rameras y adúlteras), con los comprometidos políticamente (publicanos, o recaudadores de impuestos, y colaboracionistas), con los excluidos de la sociedad y los postergados (leprosos, enfermos, miserables), en general con el pueblo bajo (que no conoce o no practica la ley).

Por eso se atreve hasta a proclamar, en lugar de las sanciones legales, el perdón de Dios — ¡gratis! — e incluso a otorgar el perdón personalmente, y de esta manera hacer posible la conversión y el perdón a los semejantes.

Verdaderamente un buen mensaje, una «buena nueva» (Evangelio), buena nueva de gracia, de esperanza, de libertad, de amor y de gozo, buena nueva vivida de forma convincente por el mismo que la proclama, acompañada llamativamente de acciones carismáticas, curación de enfermedades y de posesiones diabólicas: todas ellas, señales escatológicas de la venida del reino de Dios, que alcanza al hombre hasta en su corporeidad. Ahora bien, precisamente así, este Jesús, en el que la teoría y la práctica coinciden sin contradicción, representa un desafío sin precedente al entero sistema sociorreligioso (ley) y a sus representantes.

Pero ¿con qué *autoridad* hace él todo esto? Así preguntan amigos y enemigos. En efecto, aquí alguien proclama, en lugar del cumplimiento incondicional de la ley, una extraña libertad con respecto a Dios y al hombre. ¿No predica en el fondo un Dios diferente, que no está del lado de los devotos, sino de los indevotos, de los pecadores? ¿No se hace él superior a Moisés (la ley), superior a Salomón (el templo), superior a Jonás (los profetas)? ¿Cómo él — de humilde extracción, sin el respaldo de ninguna institución o partido — tiene la idea de hablar y obrar con tal autoridad y con tales exigencias, en base a una extraña inmediatez con Dios, considerado como su Padre, de hablar y obrar como en nombre de Dios y en lugar de Dios?

Jesús había venido a ser en persona el gran signo del tiempo y de la decisión. Su proclamación y su comportamiento se convierten en su *sino*: el conflicto a vida y muerte aparece inevitable. ¿Podían acaso los guardianes de la ley, de la moral y del orden hacer otra cosa que liquidarlo como a despreciador de la ley y de su Dios, como a seductor del pueblo? Mejor

uno que muchos. Jesús es arrestado, pero responde de todo: como despreciador de la ley y del tiempo es sometido a interrogatorio por los judíos, como rebelde político es condenado a muerte por los romanos. Los romanos fueron fautores de los judíos, los judíos, fautores de la ley. La ley le dio muerte, y Pablo sacará de ello consecuencias radicales tocante a la libertad del cristiano. Así murió Jesús: entre dos facinerosos, identificado en toda regla con los pecadores, abandonado por aquel cuya proximidad había él anunciado de palabra y obra, e incluso con su persona. Parece demostrado el fracaso de éste que ha sido abandonado por Dios, y el Dios al que él ha anunciado parece haber muerto con él.

¿Se había, pues, acabado todo con su muerte? Evidentemente no. Como un hecho en la historia universal consta que el movimiento que partió de Jesús comenzó propiamente después de su muerte. ¿En qué se funda este movimiento? Si miramos a través de todas las variadas tradiciones contradictorias y de todos los adornos legendarios, queda el testimonio concorde de los primeros creyentes, que veían su fe cimentada en algo que habían experimentado realmente: *el crucificado vive*. Lo decisivo no es el cómo, cuándo y dónde, sino el hecho de la nueva vida: Jesús, el abandonado por Dios, vive con Dios; una nueva vida le ha sido otorgada. Él es el triunfador. Su mensaje, su comportamiento, su persona están justificados. Su camino era acertado.

Sólo ahora, a la luz de su nueva vida y de la experiencia de su espíritu, resulta claro e indubitable para sus discípulos cómo Dios — y se trataba, por cierto, del verdadero Dios — había estado desde un principio con él, y cómo y hasta qué punto él, en su

persona, está por Dios mismo y por los hombres, y cómo así precisamente la cruz no es un acontecimiento de maldición, sino un acontecimiento de la salvación sin más y cómo con ella ha hecho ya irrupción el reino de Dios de la reconciliación, de la libertad, de la justicia, del amor y de la paz. Con ello adquiere su persona una trascendencia definitiva y singular para todos los que con fe se fien de él: Jesús es el Cristo de Dios, su enviado ungido, la última y definitiva revelación de Dios, su Palabra encarnada. Títulos y representaciones tomadas del contorno (especialmente tocante a su preexistencia y postexistencia) le vienen transferidos y por él mismo adquieren su significado concreto. Y ahora es cuando, confesándole a él, se forma como comunidad de los creyentes la Iglesia que lleva su nombre y es sostenida por su espíritu, el Espíritu Santo.

Así el proclamador del mensaje ha venido a ser el proclamado, su portador ha venido a ser su contenido: Jesús, en su vida y muerte, es ahora el compendio y al mismo tiempo la realización concreta del mensaje del reino de Dios. Él mismo es el colofón de la historia, él mismo es el mensaje cristiano, él mismo, lo distintivamente cristiano.

2. *La libertad cristiana*

¿Qué significa esto en *el mundo de hoy*? Los cristianos no son menos humanistas que todos los humanistas. Pero ellos ven al hombre y a su Dios, ven la humanidad, la libertad, el amor, la vida, la justicia y la paz en función de este Jesús. No pueden olvidar que todo esto se ha comprado al precio de la muerte,

que para ellos el que vive es idéntico con el Crucificado. Así la cruz no es sólo ejemplo y modelo, sino fundamento y fuerza de la fe: el gran distintivo que distingue radicalmente la fe cristiana y a su Señor de las otras religiones y de sus dioses, que separa la fe de la incredulidad y de la superstición. Sólo por la cruz pasa el camino que conduce a la nueva vida y a la nueva libertad. La cruz de Cristo, en tanto que cruz de Jesús de Nazaret, no fue nunca un mito intemporal o un símbolo profundo, sino un hecho histórico, duro y cruel. Nadie, fuera judío o pagano, en el tiempo de Jesús y en el ambiente del cristianismo, habría pensado en poner la ignominiosa muerte profana de esclavos y rebeldes políticos en relación con una idea religiosa. «Nosotros predicamos a Cristo, el Crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los paganos, pero para los llamados, poder y sabiduría de Dios» (1Cor 1, 23s).

Aquí se ve la fe requerida a entrar en el *seguimiento* vivido de Jesucristo y a reconocer la cruz, no ciertamente como signo de un rebajamiento propio forzado y violento, sino como signo de la esperanza liberadora: esperanza de la presencia de Dios incluso en su ausencia, de la vida resultante de la muerte. Este seguimiento no significa imitación, sino correspondencia, correlación. Nosotros no vivimos en el tiempo de Jesús, sino en nuestro tiempo, en nuestro lugar, con nuestros problemas. Constantemente hay necesidad de traducir el mensaje de Jesucristo. El cristiano *en el mundo de hoy*, tomando sobre sí su propia cruz con fe y confianza en el Crucificado, puede en su propia situación, poniendo su esperanza en la vida del Crucificado, no sólo obrar, sino también padecer, puede no sólo vivir, sino también morir. Y todavía

brilla algún sentido para él allí donde la pura razón tiene que capitular, incluso en la absurdidad de la miseria y de la culpa, porque *aun ahí se sabe constantemente sostenido por Dios*. El mensaje de la cruz toma en serio la inseguridad, la ansiedad, la obscuridad, la alienación y la culpa del hombre; el hombre no tiene por qué hacer el héroe. El mensaje de la cruz sólo dice esto: Dios se halla también en la inseguridad, en la ansiedad, en la obscuridad, en la soledad, alienación y culpa del hombre. Al hombre que se siente desamparado, que no sabe ayudarse, le viene por principio la ayuda de Dios, que está ahí para el hombre, que hace que el hombre triunfe de toda amenaza, desamparo y culpa humana. Nada de represión, sino liberación del hombre por el perdón, la reconciliación, la redención de Dios que él recibe. Liberación para la vida, para el sentido, para el amor, para la gratitud, para la esperanza.

La fe en el Crucificado confiere paz con Dios y con uno mismo, pero no toma a la ligera los problemas del mundo. No puede ni quiere hacer superfluo el derecho, no puede ni quiere abolir el poder en la sociedad. Pero la fe en el Crucificado envuelve el derecho y el poder, los relativiza radicalmente y hace así al hombre verdaderamente humano, porque lo hace *verdaderamente fraternal*, hermano del hombre, empeñado hasta el extremo *en favor del otro que tiene necesidad de nosotros*, el «prójimo».

La fe en el Crucificado hace al hombre tan libre dentro del orden jurídico, que lo capacita para renunciar a un derecho en interés del otro y sin contra-prestación, y hasta para caminar dos millas con uno que lo había forzado a caminar una, como dice el Evangelio. Hace al hombre tan libre en la lucha social

por el poder, que lo capacita para hacer uso del poder a costa suya en favor del otro y así dar al otro no sólo la túnica, sino también el manto (Evangelio).

El mensaje cristiano, las palabras del sermón de la Montaña, por ejemplo, documentadas con la vida y muerte de Jesús, no quieren establecer una ley nueva ni crear un nuevo orden jurídico. Quieren liberar al hombre de la ley. Quieren hacer posible algo que no se puede pedir a la sociedad capitalista ni a la marxista y que, sin embargo, tiene la máxima importancia para la convivencia humana de los individuos, como de los pueblos, lenguas, razas y también para la Iglesia: en lugar de cargar en cuenta la culpa, saber perdonar sin reserva, en lugar de salvaguardar posiciones, saber reconciliarse incondicionalmente, en lugar de la perpetua disputa por el derecho, la justicia superior del amor, en lugar de la lucha encarnizada por la influencia, la paz que rebasa toda razón. Tal mensaje no se convierte en opio de vanas promesas y esperanzas. Mucho más radicalmente que otros programas, remite a la vida presente, de tejas abajo, persigue el cambio y la reforma allí donde los dominantes amenazan con oprimir a los dominados, las instituciones a las personas, el orden a la libertad, el poder al derecho.

A este objeto la Iglesia, en tanto que comunidad de los que creen en Cristo, debe trabajar activamente en su predicación y con su ayuda positiva. Pero sobre todo debe tratar de realizar esto en sí misma, reuniendo a los desiguales en una solidaridad de amor: a los cultos y a los incultos, a los blancos y a los negros, a los hombres y a las mujeres, a los ricos y a los pobres, a los altos y a los bajos.

De esta manera el mensaje cristiano hace que desde ahora ya, como don anticipado del Espíritu, irrumpa

en la sociedad humana lo que, pese a todos los esfuerzos de los hombres, no se puede lograr con estos esfuerzos — ni con el progreso de la sociedad burguesa ni con los logros de una sociedad socialista sin clases — sino que es dado como presente del Dios que lleva todo a la perfección, a saber: el reino de la justicia total, de la libertad insuperable, del amor inquebrantado, de la reconciliación universal y de la paz perpetua.

De esta manera el mensaje cristiano hace que el hombre tenga iniciativa y actividad en esta sociedad, en la ciencia, en la economía, en la política, en el Estado, en el derecho y en la cultura, y al mismo tiempo hace posible mantenerse al pie del cañón aun cuando las cosas no marchan, donde ni la evolución social ni la revolución socialista pueden superar las contradicciones de la existencia y de la sociedad humanas.

El mensaje cristiano hace que el hombre, aun en medio de una injusticia abismal, en medio de la falta de libertad y de paz no desespere de la justicia, de la libertad y de la paz. Hace que se tenga esperanza aun donde ya no hay nada que esperar, hace que se tenga amor, un amor que incluye hasta al enemigo, hace que se fomente la humanización del hombre y de la sociedad donde los hombres propagan inhumanidad.

3. *Un mensaje y muchas fórmulas*

Con todas estas consecuencias es Jesús, en cuanto Cristo crucificado y viviente, el mensaje cristiano. Y lo es, no sólo en abstracto, sino muy en concreto, no sólo en teoría, sino en la práctica, no al margen, sino en el centro mismo, no sólo de hecho, sino

en forma deliberadamente programática. Sólo él es el mensaje: no lo es ni Sócrates ni Buda, ni Moisés ni Mahoma, ni Marx ni Freud.

¿Qué es, pues, el mensaje cristiano? Ahora comprendemos mejor la fórmula fundamental propuesta al principio. El mensaje cristiano es: A la luz de Jesús y en virtud de Jesús podemos vivir, obrar, sufrir y morir en el mundo de hoy de forma verdaderamente humana: porque estamos constantemente sostenidos por Dios, empeñados en favor del hombre hasta lo último.

Ahora bien, esta fórmula fundamental se puede expresar también de otra manera, o bien en forma más cosmológica, o bien en forma más teológica.

Cosmológicamente: A la luz de Jesús y en su virtud podemos liberarnos de los poderes (esclavización por la economía, la ciencia, el Estado), ídolos (culto a las personas) y fetiches (adoración de la riqueza, del placer, del poder) del mundo: con fe en Dios, ni hostiles al mundo ni entregados de pies y manos a él, le servimos, fiados en un sentido de la historia y en el futuro de un mundo reconciliado.

Teológicamente: A la luz de Jesús y en su virtud, en el mundo de hoy podemos invocar a Dios como nuestro Padre: el misterio del amor que conserva a todos los hombres, perdona la culpa a los culpables y se muestra triunfador del pecado y de la muerte.

Estamos terminando. ¿Puede el mensaje cristiano cambiar el mundo?

En realidad lo ha cambiado: esto es un hecho histórico. Pero no ha cambiado el mundo con suficiente profundidad. De ello es culpable la cristiandad.

Sin embargo, el mensaje cristiano volverá a cambiar el mundo. Cristo es la razón de esta esperanza. «Mirad, todo lo hago nuevo» (Ap 21, 5).

LIBERTAD DE CADA UNO

1. *¿Un santo en el mundo?*

¿Es éste el rostro de un santo? Se trata ciertamente de un rostro maravilloso: ojos tranquilos, serenos, críticos y hasta casi escépticos, y, no obstante, no duros, sino bondadosos; nariz y boca marcadas por la disciplina y medida, por natural seguridad y firmeza; en conjunto, un rasgo natural y sencillo que hace simpático este rostro. Rostro fino y enérgico; pero ¿rostro de un santo?

Por él puede casi leerse su pasado: a los 14 años estudiante ya de Oxford y luego de Londres, a los 19 amigo de Erasmo de Rotterdam, y él también brillante humanista y jurista, a los 26 diputado del parlamento, sub-sherif de la ciudad de Londres y lector jurídico de Lincolns Inn, a los 37 diplomático y embajador, a los 43 submaestro del tesoro de Inglaterra y luego orador de la cámara baja y procurador de las universidades de Cambridge y Oxford, finalmente a los 51 lord canciller y primer hombre de estado del reino.

Tal es Sir Thomas More (= Tomás Moro), cuyo retrato («inmensamente más hermoso que toda reproducción del mismo») nos regaló Hans Holbein. Pero volvemos a preguntar: ¿Es éste el retrato de un santo?

La pregunta no carece de importancia para el cristiano que quiere vivir en el mundo según el evangelio. Puesto que no se hace sólo teóricamente y en abstracto, sino dirigida a un hombre de carne y hueso, la pregunta puede convertirse en interrogación urgente, en un test, sobre la propia existencia cristiana en el mundo.

Con harta frecuencia se le plantea al cristiano la cuestión de si es en absoluto posible vivir en el mundo no como quiera, sino de acuerdo con el evangelio. Si de verdad se quiere vivir según el evangelio, ¿no será menester más bien abandonar el mundo y marchar a un desierto o meterse en un convento? Tomás Moro vivió en el mundo y hasta fue lo que se llama un hombre de mundo. Hombre de mundo, seguro de sí mismo, de dotes superiores, de perfectas formas de trato, que ya de joven aprendiera en casa del lord canciller Morton, este gran sabio, diplomático y orador dominaba no sólo el latín, sino también el griego — con el que tuvieron que bregar los primeros humanistas — a la par que alcanzaba suma maestría en la prosa inglesa. Era personalmente conocido de los más grandes sabios no sólo de Inglaterra (Colet, Grocyn, Linacre), sino también de Europa entera y con ellos sostuvo extensa correspondencia: con el español Vives, con el francés Budé y con el holandés Erasmo; Holbein fue por mucho tiempo su huésped. Su historia de Ricardo III, que ejerció profundo influjo sobre Shakespeare, abrió la moderna historiografía inglesa. Su *Utopía*, a la que siguieron toda una serie de «Estados ideales», fue, junto con *El príncipe* de Maquiavelo, aparecido

por los mismos años, el libro sobre el Estado que más influyó en el siglo XVI. Pero este hombre de mundo, de inteligencia superior, voluntad de hierro, alto sentido de la justicia y comportamiento intrépido (de ello había dado ya testimonio como joven parlamentario en un debate financiero contra el codicioso Enrique VII, sin cuidarse de los peligros), era juntamente de una modestia, afabilidad y amabilidad que hechizaban. Según testimonio de sus contemporáneos, distinguíanlo la *gravitas* no menos que la *suavitas* y *festivitas*. Una profunda seriedad corría parejas en este «hombre para todas las estaciones del año», con un humor que se hizo proverbial. Excelente actor ya de joven paje (él mismo escribió algunas piezas), fue, después de Sócrates, uno de los mayores maestros de la ironía, de forma que Erasmo le dedicó, aludiendo a su nombre de More, la más popular de sus obras, el *Moriae Encomium* (*Elogio de la locura*). Moro sabía decir sus bromas con aire tan solemne que constantemente desconcertaba a su propia familia; en él era difícil discernir las bromas y las veras.

¿Es de maravillar que sir Thomas More fuera admirado en toda Europa y hasta se lo imitara deliberadamente en Inglaterra? Hubo un hombre, de espíritu muy diferente al suyo, quiso por lo menos asemejarsele, llevando la capa, a estilo de Moro, terciado descuidadamente al hombro. «Tomás Moro, lord canciller de Inglaterra, cuya alma fue más pura que la más pura nieve, cuyo genio fue tan grande cual no lo tuvo nunca Inglaterra, ni lo volverá a tener, aunque Inglaterra es madre de grandes genios...» Así escribía Erasmo al llegarle la noticia de la muerte de Tomás Moro. Tomás Moro, un gran genio y un gran humanista. ¿Fue también Tomás Moro un gran «santo»? ¿Podemos em-

plear sin vacilar esta palabra que tantas veces no responde al criterio de la Escritura? El evangelio pide más que una pura y noble humanidad; el seguimiento de Cristo, más que un genio creador.

2. *Propiedad, familia, Estado*

¿Se nota en este hombre algún impacto del sermón de la Montaña? He ahí la pregunta que se dirige a Tomás Moro, pero que se nos aplica a nosotros, cristianos en el mundo. La pregunta puede ilustrarse en base a los tradicionales «consejos» evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), frecuentemente mal entendidos en el sentido de una moral «de doble piso». Cierto que los tres consejos evangélicos así formulados son una sistematización de la teología posterior; pero precisamente los dos primeros tienen un fundamento directo en el Nuevo Testamento. Y si bien toda existencia cristiana no ha de medirse por principio por ellos y sólo por ellos, sin embargo, éstos, rectamente entendidos, es decir, entendidos bíblicamente, pueden constituir para el cristiano en el mundo cuestiones críticas candentes, que conducen a la decisión fundamental exigida por el evangelio.

No podemos librarnos de la impresión de que Tomás Moro está comprometido precisamente en la dirección opuesta. Sociólogos cristianos señalan a menudo como las tres columnas básicas del orden social la familia, la propiedad y el Estado. Y nos lo explican así: La tarea asignada al hombre por Dios es la realización de su propia persona dentro de la naturaleza humana. Realización de la persona humana primeramente, como si dijéramos, hacia adentro: en la comu-

nión conyugal por la mutua entrega amorosa y la solicitud por el sustento y educación de los hijos. De ahí la institución social y función ordenadora de la familia, porque sólo así puede garantizarse un orden razonable en este terreno. Pero realización de la persona humana también hacia afuera, en dirección del mundo material, sin el cual no puede vivir el hombre. De ahí la institución social y la función ordenadora de la *propiedad*, pues sólo así pueden servir los bienes materiales para dar pleno desarrollo y rigor a la libre personalidad humana, para la solicitud por el futuro del individuo y su familia y finalmente para la conservación y fomento del bien común, del orden y de la paz social. Ahora bien, como las condiciones de la familia, lo mismo que las de la propiedad y economía, cambian constantemente y con independencia unas de otras, y estos dos ámbitos vitales están entre sí en tensión y evolución dialécticas, es necesario un orden jurídico, y juntamente un poder que confiera duración a ese mismo orden. De ahí la institución social y la función ordenadora del *Estado*, que, como garante supremo, si ya no único, del orden jurídico, tiene la misión de coordinar los derechos y deberes de los individuos y conferirles duración, a fin de que la persona humana pueda hallar así su plena y duradera integración en seguridad y libertad.

Tal es, pues, la explicación que nos dan los sociólogos. Familia, propiedad y Estado como garante del orden jurídico, son según ellos necesarios para el cumplimiento de la misión de la vida humana, para la realización de la persona. Comoquiera que el hombre sólo puede existir como ser social, son precisamente tan necesarios para el orden de toda la vida social, en el ámbito familiar, social y político. Familia, propie-

dad y Estado aparecen como los tres pilares en que estriba el orden de la vida social.

Ahora bien, ¿no es cosa extraña el que partiendo del Evangelio — para despecho del sociólogo — precisamente estos tres pilares del orden se pongan en tela de juicio para el cristiano que se alista en las filas de Cristo? ¿No es chocante lo exactamente que se corresponden, o, por mejor decir, se contradicen los tres pilares del orden y los tres consejos evangélicos? La perfección del cristiano consistirá en la pobreza, castidad y obediencia. ¿No contradice la voluntaria pobreza a la propiedad, la continencia voluntaria a la familia, la libre obediencia, como renuncia al derecho y al poder, al orden jurídico obligatorio, que es garantizado por el Estado?

Tomás Moro, empero, parece haberse abrazado fuertemente a las columnas del orden social mundano.

Propiedad: Sir Thomas poseía una casa de maravillosa belleza, en Chelsea, a las orillas del Támesis, con una biblioteca, una galería, una capilla y un parque con huerta. Su servidumbre era numerosa y su casa estaba llena de objetos dignos de admiración: cuanto venía del extranjero o era importante por otros motivos, comprábalo él inmediatamente, y veía de buen grado que otros también hallaran complacencia en lo comprado. Gusto especial hallaba él en estudiar la forma y costumbres de los animales. Sostenía todo un parque con incontables especies de aves y otros animales raros: castores, comadreja, zorros... Quería especialmente al mono, al que Moro quiso inmortalizar con su familia en el cuadro familiar y cuya inteligencia se hizo célebre por obra de Erasmo, que observó cómo jugaba con una comadreja. Así vivía Tomás Moro, que se divertía especialmente con bufones, tenía uno

en casa, y llevaba en medio de su familia, de sus numerosos visitantes y amigos, una vida feliz: «Sin repugnancia a los placeres inocentes.»

Familia: A los 26 ó 28 años, Sir Thomas casó con Jane Colt, de 17 años, a la que amó mucho y trató de formar; de ella le nacieron tres hijas: Margaret, Cecily y Elisabeth y un hijo, John. Muerta prematuramente su mujer, contrajo nuevas nupcias; la señora Alice, aunque mayor y menos amable, fue, sin embargo, buena ama de casa. Moro amaba mucho a sus hijos. A las hembras les hizo dar la misma formación humanística que al hijo, plenamente convencido de que así introducía una audaz innovación, que le acarrearía críticas; Margaret alcanzó saber considerable y una latinidad muy admirada. Moro pensaba en sus hijos aun en medio de las solicitudes de su actividad política, aun encontrándose de viaje en legaciones o en el séquito del rey. Cada día esperaba carta de ellos. Él les contestaba en prosa o en versos latinos, que componía incluso calado por la lluvia, sobre los lomos de un caballo renqueante o hundido en el barro. Gusta de recordar los lindos vestidos que les había regalado, los pasteles y frutos con que los regalaba y cómo, si alguna vez había sido necesario, sólo les había pegado con plumas de pavo real. ¿Es de maravillar que la hija adoptiva de Moro, Margaret Gigs, cometiera pequeñas faltitas, sólo por tener el placer de ser reprendida y notada por él?

Estado: Sir Thomas llevaba una vida consagrada de todo en todo al Estado y a la defensa del orden jurídico. En su ciudad natal, Londres, la memoria de Moro vino a ser legendaria sobre todo por su actividad judicial. Jamás antes ni después se adjudicó a nadie en Inglaterra lo suyo tan bien y tan rápidamente.

te. «Comoquiera que sea, hijo mío», escribía Moro a uno de sus yernos, «sólo una cosa quiero aseverarte en mi honor: Si las partes me pidieran justicia y de un lado estuviera mi padre y de otro el diablo, si la causa del diablo fuera buena, le daría la razón al diablo.» Muchas anécdotas ilustran la sabiduría salomónica de Moro. Bajo su antecesor en la cancillería, Wolsey, los asuntos se habían amontonado enormemente. Al ocupar Moro el cargo, hubo de despachar casos que se habían incoado hacía veinte años. Sus profundos conocimientos jurídicos y su deslumbrante rapidez de comprensión le permitieron vivir el día de triunfo, en que, sentado en su tribunal, despachó un caso, citó al siguiente, y ya no quedaba ninguno más. Moro hizo registrar este hecho en los protocolos del tribunal. A par de su humor, nada le hizo tan popular como esto. Aún décadas después se lo celebraba en epigramas: «Cuando Moro fue un tiempo canciller, se despachaban todos los procesos; la cosa ya no se dará nunca hasta que Moro vuelva aquí otra vez.»

Con la misma capacidad y entrega despachaba Moro todos los asuntos de Estado. A diferencia de Erasmo, que en ninguna parte estaba en su casa, y lo estaba en todas, Moro estaba penetrado de un auténtico patriotismo inglés, a par que europeo, que le hizo incluso aceptar un pleito con un humanista francés en pro de su patria inglesa. Este político Moro que ya en la *Utopía* había demostrado su interés por los descubrimientos y la colonización transatlánticos, ponía todo su interés, a diferencia de su antecesor Wolsey, en asegurar la paz a Inglaterra y al continente europeo. De este modo trataba de servir con toda lealtad a su rey, cuya ambición apuntaba al continente. Hasta qué punto estaba Moro comprometido con el poder civil,

muéstranoslo con evidencia sin par aquel cuadro que nos transmitió su yerno Robert: Enrique VIII se presentó sin previo aviso a comer en Chelsea y, después de la comida, estuvo paseando con Moro en el huerto durante una hora, con el brazo sobre el hombro del canciller.

Todo esto es el hombre de mundo Sir Thomas More. ¿No se parece muy poco en todo esto al tipo del que llamamos «santo»? ¿Puede justificarse desde el punto de vista del Evangelio parejo compromiso con el mundo? ¿Puede ser esto seguimiento de Cristo, puede ser perfección del cristiano? El amigo y profesor de griego de Moro, Linacre, naturalista y fundador de las cátedras de medicina de Oxford y Cambridge, con ser sacerdote, en medio de sus muchos cargos eclesiásticos, sólo tardíamente vino a abrir el Nuevo Testamento. Tropezando casualmente con el sermón de la montaña, leyó profundamente sorprendido los tres capítulos de Mateo, y exclamó luego: «O esto no es el Evangelio, o nosotros no somos cristianos.» ¿No fue por lo menos consecuente, cuando este hombre tiró el libro y se enfrascó de nuevo en sus estudios de medicina?

3. *Vivir según el Evangelio*

Pero la pregunta puede hacerse también a la inversa: ¿Basta para ser cristiano, para vivir conforme al Evangelio, para seguir a Cristo, renunciar a todo y abandonar el mundo? En una palabra: ¿debe un cristiano, para ser santo, encerrarse en un convento?

Es indiscutible que puede uno renunciar a todo, y vivir en el «estado» de perfección, de los consejos evangélicos y, sin embargo, ser todo menos un santo.

¿Por qué? ¿Porque falta el espíritu! Entonces faltaba harto frecuentemente. En su *Elogio de la locura*, Erasmo expresó bien claro su desprecio por los monjes ignorantes e inmorales, sin espíritu evangélico. El libro fue escrito en casa de Moro, que lo patrocinó. Es que la fuga del mundo puede proceder también de debilidad, incapacidad, desilusión o comodidad. Huir del mundo no es forzosamente un huir hacia Dios. La fuga del mundo puede ser disimuladamente otra fuga al mundo: al mundo del propio *ego*, nuevamente mundanizado.

Sin embargo, Moro vio también las posibilidades positivas del monacato o de la vida religiosa en general, mucho mejor que Erasmo, encerrado de muchacho, sin vocación alguna, en un convento y que tuvo grandes dificultades para lograr la dispensa del voto de obediencia. Los conventos son la única institución europea que admiten específicamente los «utopianos» de Moro. Es más, él mismo, de estudiante de derecho, participó durante cuatro años en la vida religiosa del monasterio de cartujos de Londres. Se cuenta que también por entonces anduvo con la idea de hacerse fraile franciscano. Moro vio la posibilidad positiva de dejar el mundo como marcada protesta contra el amundamiento del hombre, y como una forma de tener tiempo para dedicarse expresamente a Dios. En toda su vida no abandonó a Moro un anhelo secreto de consagrarse a Dios. Pero tras largo y profundo examen, llegó a la conclusión de que no había sido creado para la vida del claustro, ni estaba llamado a abandonar el mundo.

¿Dejó por ello Moro de vivir según el Evangelio, dejó de seguir a Cristo? Un «estado» de perfección evangélica sin *espíritu* de perfección evangélica no se

compagina con el cristianismo. ¿Y no puede ser la vida en el *espíritu* de perfección evangélica, sin el «estado» de perfección evangélica, una solución auténticamente cristiana? ¿Qué significa entonces «Evangelio»? ¿Cuál es la buena nueva de Jesús?

El mensaje de Jesús está cifrado en estas palabras: «Se ha cumplido el tiempo y se acerca el reino de Dios» (Mc 1,15). El reino de Dios no está todavía presente, pero está ya llegando. Su amanecer se está ya anunciando. La aparición de Jesús, su acción y predicación son señal de ello. No son los hombres, sino Dios quien erige su reino, el reino que quita todo pecado y todo dolor del mundo, y otorga al pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las promesas proféticas, el perdón de los pecados y la salud eterna:

«¡Bienaventurados los pobres,
porque vuestro es el reino de Dios!
¡Bienaventurados los que ahora tenéis hambre,
porque seréis hartos!
¡Bienaventurados los que ahora lloráis,
porque reiréis!» (Lc 6, 20s).

Con este mensaje, se requiere al hombre a tomar una decisión: «Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1, 15). Jesús mismo, en su persona significa este requerimiento de Dios a tomar una decisión: «Pues aquí está quien es más que Salomón... Aquí está quien es más que Jonás» (Lc 11, 31s). Por el llamamiento de Jesús habla Dios imperiosamente, y ante Dios no hay escapatoria. La opción es inequívoca y radical: O Dios y su reino o el mundo y sus bienes. Ni familia, ni propiedad, ni orden jurídico pueden impedir al hombre esta radical opción entre Dios y el mundo. Jesús mismo abandonó familia, casa y patria. Asimismo

mo arrancó a un pequeño grupo de hombres de su familia, patria y casa para que lo siguieran como discípulos. Ciertamente que no a todos ordenó que abandonaran familia, patria y casa; Jesús no fue un revolucionario social. Pero sí que puso a todos y *cada uno* ante la radical alternativa de unir su corazón a Dios o a los bienes del mundo. Ni propiedad, ni familia, ni orden jurídico pueden apartar al hombre de *unir su corazón única y exclusivamente al Señor, su Dios*.

No la *propiedad*: «No atesoréis para vosotros tesoros sobre la tierra... Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón» (Mt 6, 19-21). «Nadie puede servir a dos señores, porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o al uno se adherirá y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a Mamón» (6, 24). ¡Qué peligrosa es la riqueza! «¡Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!... Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja, que no que un rico entre en el reino de Dios» (Mc 10,23.25). Hay que prevenir contra las solicitudes terrenas: «No os acongojéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos o con qué nos vestiremos? Todo esto lo buscan los gentiles. Porque vuestro Padre celestial sabe que todas esas cosas habéis menester; pues buscad primeramente el reino de Dios y su justicia y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6, 31-33).

No la *familia*: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, y a su mujer y a sus hijos, y a sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26). «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada. Pues he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la

nuera de su suegra, y los enemigos del hombre los de su propia casa. El que ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10, 34-37).

No el *orden jurídico y del Estado*: «Oísteis que se dijo a los antiguos... yo, empero, os digo...» (Mt 5, 21-45). No sólo obligan al hombre los mandamientos que constan en la ley; no sólo van contra el mandato de Dios el homicidio, el adulterio y el perjurio, sino también la ira, los malos deseos y la mentira. Por encima de todo derecho formulado exige Dios la entera voluntad del hombre. Y exige precisamente la renuncia a los derechos: «Pero yo os digo: no resistir al malo; sino a quien te diere una bofetada en la mejilla derecha, vuélvele también la otra. Y al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto. Y a quien te forzare a andar una milla, vete con él otras dos más» (Mt 5, 39-41). Esto lleva a la inversión de toda categoría humana: «Sabéis que los que son tenidos por jefes de las naciones, se enseñorean de ellas, y los grandes entre ellos las dominan. Mas no ha de ser así entre vosotros; entre vosotros, el que quiera ser grande, sea vuestro servidor; y el que quiera ser entre vosotros el primero, sea esclavo de todos» (Mc 10, 42-44).

He ahí, pues, lo que significa el seguimiento de Cristo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame» (Mc 8, 34). La decisión es radical: «Nadie que echa mano al arado y mira hacia atrás, es apto para el reino de Dios» (Lc 9, 62). Así que Dios quiere al hombre entero, quiere su corazón. No para que el hombre abandone el mundo envió Jesús sus discípulos al mundo; pero sí para

que el hombre, libre y sin trabas del mundo, esté de todo en todo preparado. ¿Preparado para qué? Para cumplir la voluntad de Dios y ser así precisamente apto para el reino de Dios: «El que hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (Mc 3, 35). ¿Qué pide la voluntad de Dios? No una renuncia negativa al mundo, sino una entrega positiva: el *amor*. No se formulan nuevas leyes, no se dan nuevas prescripciones particulares. Sólo una exigencia enteramente concreta, absolutamente ilimitada y que, sin embargo, se aplica a todo caso especial: «Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el primero y más grande mandamiento. El segundo es semejante al primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos pende toda la ley y los profetas» (Mt 22, 37-40). Precisamente en el amor a los enemigos se muestra la perfección cristiana: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen para que seáis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos e injustos... Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (Mt 5, 44s. 48).

¿Quién sigue, pues, a Cristo, quién vive de manera perfecta según el evangelio de Cristo? El que, libre de todas las ataduras del mundo, está en todo momento apercebido, pronto para Dios y su voluntad, que le sale al paso en el prójimo todos los días, en el diario quehacer mundano.

Tomás Moro estaba diariamente apercebido. No había entregado su corazón a los bienes de este mundo. Estaba en el mundo, pero no se dejaba atar por el mundo. Se había guardado la última independencia del mundo y la libertad interior para Dios.

Sir Thomas More gozaba de sus *bienes*, pero sin ser esclavo de ellos. El hombre de mundo, Moro, no era un epicúreo. La interior superioridad de Moro respecto de las cosas de este mundo se mostraba en su indiferencia tocante a su atuendo y a la comida. En general prefería los manjares sencillos a los exquisitos. No sabía lo que era ni la rapacidad ni la codicia, sino que repartía liberalmente de sus bienes y en Chelsea levantó una casa para pobres. En cambio, después de su cese como Lord canciller, hubo de someterse a duras restricciones. Tenía mucho empeño en que también sus hijos estuvieran libres de vanidad. A su nuera Anna Crisacre trató de curarla de ese vicio: una vez que le pidió un collar de perlas blancas, le regaló uno — para no perder la ocasión de dar una broma — de guisantes blancos. Su libertad interior frente a sus bienes se puso de manifiesto de manera especialmente llamativa, cuando, en su ausencia, su granero fue devorado por un incendio. A su mujer Alice le escribió que indemnizara a los vecinos, a cuyos bienes se había propagado el fuego: «Y aun cuando no me quedara ni una cuchara, ninguno de mis pobres vecinos habría de sufrir el más mínimo daño por un siniestro que se produjo en mi casa. Ruégote que te alegres en Dios con mis hijos y mi casa.» Que su mujer provea de trigo la casa y decida si ha de conservarse o no todavía la finca: «Pero no quisiera que nadie de nuestra gente sea despedido súbitamente y tenga que ir sabe Dios dónde.» Así, Moro gozaba de sus bienes, pero su corazón lo tenía puesto en Dios, su Señor. El futuro se encargaría de mostrar cuán en serio tomara su radical opción entre Dios y los bienes terrenos y su radical prontitud para con Dios.

Sir Thomas More amaba a su *familia*, pero no se

dejó absorber por la vida conyugal y familiar. Dentro de la alegría de una bien cuidada atmósfera familiar y de una animada vida social con su mujer y sus hijos y numerosos huéspedes, Moro reconocía muy bien que esta, por así decir, dimensión horizontal de la convivencia humana no es la decisiva; lo que importa en todo es tener viva conciencia de la dimensión vertical del estar con Dios, que es la decisiva. De ahí su empeño de que en su familia no se olvidara a Dios en el diario quehacer de la misma. Por eso, dentro de las formas de su tiempo, cuidaba la vida de oración en familia y la lectura en común de la Sagrada Escritura. Todas las noches que se hallaba en casa el señor, juntábase toda la familia para orar en común. Los domingos y fiestas iban todos a la Iglesia, y en las grandes solemnidades asistían a la misa de medianoche. Moro mismo se levantaba ordinariamente a las dos de la madrugada; hasta las siete se ocupaba en sus estudios y en la oración. Todas las mañanas asistía a la misa. Una vez que el rey mismo lo reclamaba reiteradamente y con urgencia, se negó a acudir antes de que hubiera acabado la misa: Enrique VIII se mostró condescendiente. Durante las comidas ordinarias, uno de los miembros de la familia leía capítulos de la Sagrada Escritura con comentarios de Nicolás de Lira. Sólo después que se discutía la lectura de la Biblia, podía el bufón de la familia dar otro sesgo a la plática. Así amaba Moro a su familia; pero su corazón estaba puesto únicamente en el Señor su Dios. El futuro se encargaría de mostrar cuán en serio tomara su opción fundamental entre Dios y su familia y su radical prontitud para con Dios.

Sir Thomas More estimaba altamente *el orden jurídico y del Estado*, pero éste no era para él el bien

supremo. Moro se había consagrado como pocos al derecho, al reino y al rey, pero conservó respecto de todo ello un distanciamiento interior y una soberana libertad. Ante la noticia de que Moro había sido llamado por el rey a la corte, observa Erasmo con cierta melancolía: «... ya no escucharemos más novedades de la utopía, que provocan nuestra risa». Y añade: «Sé que Moro preferiría reír a representar un papel oficial.» De hecho, Moro evita cuanto puede la corte, en la misma medida que otros la buscan. Al comienzo de su actividad cortesana, escribe complacido al obispo Fisher: «Todo el mundo sabe que yo no quería ir a la corte, y el rey me gasta con frecuencia bromas sobre ello; me siento tan incómodo, como un jinete torpe sobre la silla.» Precisamente después de ascender a segundo tesorero y juez, escribió Moro el más serio de sus libros: *Las cuatro postrimerías*. El tema de la vida es la meditación sobre la muerte. El mundo, aun para el que tiene en él poder y autoridad, es una prisión, en que el preso está aguardando ser llevado al patíbulo: «Porque, si lo comprendierais bien y considerarais el lugar como una prisión y a vosotros mismos como un preso, condenado a muerte, a la que no puede escapar, no pensaríais de esta indumentaria mejor de lo que un ladrón de alcurnia camino de Tyburn pensaría del blasón de sus antepasados que hubiera pintado para recuerdo en un pilar de la prisión de Newgate. Realmente, yo imagino que los hombres no se engreirían en sus corazones por tener en este mundo algún poder y autoridad, que pueden ver claramente no ser mejor que la que tiene un preso sobre sus compañeros... o, a lo sumo, como un preso que se ha ganado hasta tal punto la confianza del carcelero, que casi viene a ser un segundo carcelero entre sus colegas,

hasta que viene el *sheriff* y el carro a llevárselo.» Aun cuando Moro no había recibido sólo «alguna autoridad y poder», sino el poder y autoridad del lord canceller, siguió siendo el mismo hombre sencillo, llano, humilde y abnegado de siempre: como el servidor de todos en el puesto más alto en el Estado después del rey. Sir Thomas viste con sencillez y sólo lleva su cadena de oro cuando no tiene más remedio; descuida las formas externas y ama la igualdad y libertad. Ninguno de sus servidores cayó nunca en desgracia. Su fiel secretario John Harris tiene orden de llamarle la atención sobre cualquier falta. Moro es siempre de una servicialidad natural y espontánea, en la que gasta tiempo y dinero y para la que aprovecha su valimiento con el rey y las autoridades del Estado. Con sus palabras bondadosas y alegres sabe levantar el ánimo de los oprimidos y desafortunados. «Se le podría llamar el protector universal de los que se hallan en apuros.» Personalmente, no tiene respecto de los otros pretensión alguna. El lord canceller Wolsey escribió una vez en una carta al rey sobre Moro, que éste «no ponía gran empeño en hablar y actuar en causa propia». Y a Polidoro Virgilio, que pensaba que Moro estaba ofendido por alguna razón, le escribió Erasmo: «Lo que me escribes sobre Moro, es puro desatino; Moro no se acuerda ni siquiera de graves ofensas.» Moro era capaz de dejar, por amor, al prójimo hasta su capa, de caminar con él dos millas y de presentar la otra mejilla. Así, Moro estimaba altamente el orden jurídico y del Estado, pero su corazón estaba puesto únicamente en el Señor, su Dios. El futuro se encargaría de mostrar cuán en serio tomara su opción fundamental entre el orden del Estado y Dios y su radical prontitud para con Dios.

Procediendo así, no se cuidaba tanto Tomás Moro de la ecuanimidad estoica, como del seguimiento con vencido de Cristo, que significa siempre renuncia y cruz. Cuando su esposa o alguno de sus hijos se ponía enfermo, solía decir: «No hemos de mirar a nuestro gusto, para ir al cielo en lecho de plumas. No es éste el camino, pues nuestro Señor mismo fue allá pasando por muchos tormentos y tribulaciones. Éste es el camino, por donde llegó allá, y el criado no debe desear que le vaya mejor que a su señor.»

Enrique VIII y su canceller eran, los dos, hombres de mundo, y los dos querían ser cristianos. Enrique VIII, que se hizo proclamar audazmente «protector único y cabeza suprema de la Iglesia y del clero de Inglaterra», aparece como esclavo del mundo, en el orden familiar, social y político. Sensualidad, riqueza y poder fueron sus ídolos, que antepuso al reino de Dios. No se trata de juzgar sobre Enrique VIII, pero el contraste con Moro muestra claramente de qué se trata. También para Moro significaban mucho la familia, la propiedad y el Estado; pero ni la familia, ni la propiedad, ni el Estado eran sus ídolos. Sólo Dios era Dios para él. Como hombre de mundo, que sinceramente gozaba del mundo, Sir Thomas procuraba vivir en medio del mundo conforme al Evangelio, en seguimiento de Cristo. Y lo hacía sin apariencias, sin llamar la atención. ¿A quién se le hubiera ocurrido pensar al contemplar el cuadro de Holbein, que este hombre, tan poco parecido en lo externo a un santo, llevara durante mucho tiempo bajo una suntuosa capa de pieles — ¡escándalo acaso para muchos hombre de hoy! — un áspero cilicio, que lo atormentaba, le empapaba a veces en sangre los vestidos, cosa que sólo sabía su hija predilecta Margaret, que los lavaba?

Más importante que estos pormenores es que, en toda su vida de mundo, Tomás Moro verificaba las palabras de Pablo, que expresan, como pocas, la situación del cristiano en el mundo:

«... Quienes tienen mujer
sean como si no la tuvieran,
y los que lloran, como si no lloraran,
y los que están alegres, como si no lo estuvieran,
y los que compran, como si no poseyeran,
y los que usan del mundo, como si no disfrutaran de él»
(1Cor 7, 29-31).

Ésta es la libertad del cristiano, que vive «en Cristo», y sin llamar la atención, rige por Cristo todo su diario quehacer. Ésta es la libertad del cristiano, que va más allá de lo que, esquemáticamente, se designa con los tres «consejos evangélicos»: la libertad del sermón de la montaña, que no trata de dar «consejos», sino que formula exigencias, y exigencias para todos. Ésta es, pues, la gozosa libertad del cristiano, que es otorgada al hombre en el mundo por la gracia de Dios en la fe. Dios, que es la libertad misma, hace libre, en Cristo, al hombre que no lo es.

4. *Libertad del cristiano*

¿Es, pues, menester que el cristiano deje el mundo y sus bienes? No es ello lo decisivo. No es ni siquiera lo normal. Dejar el mundo o un sector especial del mundo puede ser carisma concedido a un individuo, puede ser llamamiento especial que Dios dirija a un individuo. Así recibió Pablo el carisma del celibato, signo escatológico del advenimiento del tiempo final:

«el tiempo es breve» (1Cor 7, 29); «pasa la figura de este mundo» (7, 31). Signo, pues, visible del pasar del mundo y de la creación del hombre nuevo que se cumple en Cristo. Pablo celebra el carisma del celibato, pero se apresura a añadir: «Sin embargo, cada uno tiene de Dios su propio don, uno de una manera y otro de otra» (1Cor 7, 7; cf. Mt 19, 11s). Según Pablo son carismas del Espíritu no sólo dones que llaman especialmente la atención, sino también todas las actividades de la caridad fraterna. «Teniendo, pues, dones diversos según la gracia que nos ha sido dada: ora profecía, según la proporción de la fe; ora ministerio, en el ministerio; ora el que enseña, en la enseñanza; o bien el que exhorta, en la exhortación; el que da de lo suyo, con sencillez; el que preside, con diligencia; el que da limosna, con alegría» (Rom 12, 6-8).

El cristiano ha de estar alegre con los que están alegres y llorar con los que lloran (Rom 12, 15). Ha de gozar, sin ansiedad ni hipocresía, del mundo y de sus bienes. Jesús mismo, en contraste absoluto con el asceta Juan, asistió a banquetes y hubo de aguantar que se le tachase de «comilón y bebedor» (Mt 11, 19). Estimó altamente el matrimonio, encareció su indisolubilidad y abrazó a los niños. No atentó a las condiciones de la propiedad ni intentó nuevo reparto de bienes. Aceptó el poder estatal y su derecho a imponer tributos y adoptó una actitud positiva ante los deberes ciudadanos. Jesús no quiso tampoco sacar a sus discípulos del mundo. No quiso que sus discípulos se apartaran, como los esenios, del resto del pueblo y fundaran comunidades cerradas con un riguroso código de costumbres. No quiso tampoco formar grupos aparte dentro de la comunidad del pueblo. Jesús envió sus discípulos al mundo. Pero los hermanos del Señor y

los restantes apóstoles llevaron consigo a sus mujeres en la predicación del evangelio (1Cor 9, 5).

La «perfección» evangélica, la perfecta orientación de la existencia cristiana hacia Dios, se le exige a *todo* cristiano. Pero deja abiertos diversos caminos. Lo decisivo para el cristiano no es que abandone los bienes del mundo, sino que no se abandone, que no se entregue él a ellos, que no se pierda en ellos: ni en el sexo, ni en la riqueza, ni en el poder. Abandonarse, entregarse, perderse, sólo puede hacerlo el cristiano en Dios, por quien ha optado fundamental y radicalmente en la fe. Sólo Dios es absoluto, todo lo demás es relativo. Lo decisivo, pues, para el cristiano no es que deje el mundo y sus bienes, sino que no se deje arrastrar por ellos; dicho positivamente: que mantenga la grandiosa *libertad* del cristiano frente al mundo, que se hace patente en la *distancia* interior respecto de las cosas de este mundo. Lo que importa no es la distancia exterior en el espacio, sino la personal distancia interior. Pablo no rechaza la «abundancia» del mundo, también sabe vivir en la abundancia. Pero conserva la soberana distancia del hombre libre, que lo hace a la postre *indiferente* a la abundancia y a la escasez: «... porque yo he aprendido a bastarme con lo que tengo. Sé vivir en la escasez y sé vivir en la abundancia. En todo y por todo estoy iniciado, en estar harto y pasar hambre, en tener sobra y en tener falta. Todo lo puedo en Aquel que me conforta» (Flp 4, 11-13). He ahí la verdadera y gozosa postura del cristiano en el mundo; no el crispamiento de «tener que sacrificarse», sino la *autarquía*, como la llama Pablo, la suficiencia, la libertad en cualquier situación.

En esta libertad está el hombre libre de la ansiedad del hombre esclavo del mundo, que está bajo el «espí-

ritu de servidumbre», cuya consecuencia forzosa es la ansiedad (Rom 8, 15). El hombre esclavo del mundo «está preocupado»: «se preocupa de las cosas del mundo» (1Cor 7, 33), como si con su preocupación se asegurara el porvenir. El hombre esclavo del mundo «codicia»: «codicia lo malo» (1Cor 10, 6), como si en las obras de la carne pudiera encontrar descanso y paz. El hombre esclavo del mundo «se gloria» de su propia fuerza, de su rendimiento y de sus obras (1Cor 4, 7), como si tuviera algo de su cosecha. El hombre esclavo del mundo «pone su confianza en la carne», «confía en sí mismo», como si en sí mismo pudiera tener respaldo alguno. Este hombre, que se deja arrastrar del mundo y de sus bienes; que no sólo vive «en la carne», sino también «según la carne», se halla en el error, mejor dicho: en el pecado. En lugar de hipotecarse al creador del mundo, se hipoteca al mundo creado, para hallar aquí —en balde— norma y fuerza para su vida. Así cae en la «enemistad» contra Dios (Rom 8, 7).

El cristiano, empero, que no es esclavo del mundo, sino, en su libertad frente al mundo, siervo e hijo de Dios, no está solícito por las cosas del mundo, sino «por las cosas del Señor» (1Cor 7,32), para no tener así precisamente «solicitud alguna» (Flp 4,6). No codicia las obras de la carne, sino «estar con Cristo» (1,23). No se gloria de nada propio, sino que se gloria en el Señor (2Cor 10,17) y así precisamente viene a gloriarse de sus flaquezas (2Cor 11,30). No pone su confianza en sí mismo, sino «en Dios que resucita a los muertos» (2Cor 1,9). El cristiano en el mundo «no se pertenece a sí mismo» (1Cor 6,19), sino a Dios. No vive según la carne, sino según el espíritu (Rom 8,4): no se apega a lo visible, perecedero y mortal,

sino a lo invisible, a lo imperecedero y a la vida. No vive para sí, sino para Dios, y así vive en aquella «libertad para la que nos liberó Cristo» (Gal 5,1). Esta libertad no consiste en una arbitrariedad desenfrenada, sino en un nuevo y gozoso servicio de Dios y del prójimo. Libertad quiere decir, a la vez, obligación: «... no os amoldéis a las normas de este mundo, antes bien trasformaos por la renovación de vuestra mente para que logréis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto» (Rom 12,2).

Así rige para el cristiano la gran sentencia paulina: «Todo me es lícito» (1Cor 6,12). Pero: «yo no me haré esclavo de nada» (6,12). Y es que en el mundo «nada es en sí impuro», ni en el orden familiar, ni el social o en el político; ni en el sexo, ni en la propiedad, ni en el poder. Pero yo puedo abdicar mi libertad en algo del mundo, y dejarme dominar por ello, de forma que para mí se convierta en ídolo. Entonces rige: «Todo me está permitido, pero no todo es provechoso» (1Cor 6, 12). Además, es posible que lo que de suyo me es lícito y hasta lo que de suyo me es provechoso, pueda ser perjudicial para el prójimo. La regla es entonces: «Todo es lícito, pero no todo edifica. ¡Nadie busque su propio interés, sino el del otro!» (1Cor 10,23s). El cristiano sirve a los otros (1Cor 9,19) pero así precisamente, con libertad: «No os hagáis esclavos de hombres» (1Cor 7,23). A la postre, el cristiano no está atado a opiniones, juicios, criterios, convenciones y tradiciones de hombres: «Pues ¿por qué mi libertad va a ser juzgada por otra conciencia?» (1Cor 10,29). Mi conciencia, que discierne el bien y el mal, me obliga a mí (1Cor 8,7-12; 10,25-30).

La libertad del cristiano es libertad en el mundo,

es liberación del mundo, para Dios solo, en servicio del prójimo por amor: en el orden familiar, social y político. Esta libertad se exige del cristiano siempre que goza del mundo; se le exige siempre que usa del mundo (1Cor 7,31). Nunca ha de caer en la tentación de querer gozar, de querer poseer, de querer dominar; nunca ha de entregarse al dominio demónico del sexo, de Mammón y del poder. Puede amar mujer y familia, puede gozar de sus bienes, puede reclamar el orden jurídico y del Estado, todo con libertad. Ahora bien, esta fundamental libertad del cristiano que usa del mundo puede tomar en todo momento forma de renuncia, por Dios, en servicio del prójimo. En la renuncia a los bienes del mundo, el cristiano no renuncia a su libertad. Por el contrario, en la renuncia, hace que su libertad actúe y se realice hasta el máximo: ¡como cristiano puede llegar hasta la renuncia voluntaria! En la reclamación máxima se pone a prueba la libertad del cristiano. En la renuncia, en esta renuncia *hic et nunc*, muestra el cristiano hasta qué punto toma en serio, *siempre y en todas partes*, su libertad. Aquí muestra que su opción libre y radical, inspirada por la fe, por Dios solo, opción que entre las alegrías y lágrimas, el ajeteo de la vida cotidiana, con frecuencia apenas puede reconocerse como tal, no es sólo palabra vacía, no sólo bello programa, no sólo piadoso ideal, no sólo «intención» interior, sino hecho decidido. En la renuncia efectiva, *hic et nunc*, demuestra el cristiano que es y está libre para Dios. Las pruebas en que la libertad del cristiano debe acreditarse por la renuncia, son numerosas, son de todos los días. ¡Cuántas veces tiene que renunciar el cristiano a *algo* por Dios para servir al prójimo en el orden familiar, social y político!

Pero la gran prueba de la libertad del cristiano se inicia cuando el cristiano tiene que optar por el efectivo abandono no sólo de algo, sino de todo por Dios y por su reino; cuando ha de dejar «todo lo que tiene» para poseer el campo con el tesoro oculto, para poseer la perla preciosa (Mt 13, 44-46). La gran prueba de la libertad del cristiano se inicia cuando se le pide estar pronto no sólo a una renuncia, sino a la renuncia total. Ante esta gran prueba de la libertad fue situado sir Thomas More.

5. Muerte y vida

Para el cristiano que ha optado radicalmente por Dios y su reino en la fe, a fin de estar apercibido para todo, la gran prueba no significa una quiebra, sino un nuevo paso adelante en la fe. Tampoco para Tomás Moro significó la gran prueba una conversión, sino la activación de aquella radical prontitud de creyente que teóricamente había mantenido como estudiante, jurista, juez, diplomático y lord canciller; estar pronto para todo sacrificio. Esta prontitud teórica fue ahora requerida plenamente.

Indignatio principis mors est. La desgracia del príncipe significa la muerte, dijo el duque de Norfolk. «Si todo esto, mi lord, es verdad, en tal caso no hay más diferencia entre vuestra gracia y yo, sino que yo moriré hoy y vos mañana», fue la respuesta de Tomás Moro. Moro no podía seguir a Enrique VIII que, de resultas de un *affaire* matrimonial, se hizo declarar «protector único y cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra y de su clero». Trató de soslayar el conflicto y retirarse a la vida privada; por «motivos de

salud» presentó su dimisión. No buscó el martirio. Una y otra vez recalcó que respetaba la conciencia de los que pensaban de distinto modo que él, y que no pretendía apartarlos de su actitud: «no pretendo censurar o reprender la conciencia, la lealtad o la sabiduría de otros hombres; sólo quiero preocuparme de mí mismo y de lo que me manda mi conciencia. Y esta conciencia precisamente me recuerda tantas imperfecciones de mi vida, que tengo que pedir misericordia a Dios». Pero la libertad que él dejaba a otros, no le fue otorgada a él mismo: fue acusado de alta traición. Aquí no podemos intentar juzgar la decisión de Moro frente a Enrique VIII. Moro no era ciertamente un papista a ultranza que divinizará el papado: «El papa es un soberano como vuestra majestad. Las cosas pueden ir tan lejos, que haya pugna entre vuestra majestad y él», así advertía Moro a Enrique VIII cuando, en el primer período de su reino, exaltaba demasiado la autoridad del papa (aun en cosas temporales). Pero tampoco era ciertamente Moro un realista a ultranza, que divinizará la realeza: «... en cuanto que esta acusación se funda en un acto parlamentario que está en abierta contradicción con las leyes de Dios y su santa Iglesia, cuyo gobierno supremo, ora en su totalidad, ora sólo en parte, ningún príncipe puede arrogarse en virtud de ley alguna, pues compete de derecho a la santa sede de Roma... entre cristianos no es posible según la ley dirigir contra un cristiano semejante acusación», así contestó Moro al tribunal de Enrique VIII que, en el segundo período de su reinado, despreció la autoridad del papa (en las cosas espirituales). Tómese la actitud que se quiera ante esta decisión de Moro; siempre habrá que respetarla: era la honrada decisión de conciencia de un creyente cristiano, que estaba dis-

puesto a pagarla a cualquier precio: «La verdadera y pura necesidad de mi conciencia me fuerza a decir eso. Por eso, invoco a Dios, cuyo ojo sólo penetra las profundidades del corazón humano, que sea mi testigo.»

Ahora que la opción de Moro entre Dios y el mundo viene puesta a la prueba extrema, este hombre de mundo lo entrega resueltamente todo por la voluntad de Dios que ha conocido.

Renuncia a su posición en el *Estado*: Se retira de sus cargos y devuelve al rey el gran sello. A los calabozos de la Tower es arrojado el hombre que era el más alto hombre de Estado de Inglaterra.

Renuncia a su *propiedad*: Pierde sus ingresos, despide a su servidumbre, tiene que ver cómo son embargados sus bienes. Pobre, viejo y enfermo, apoyado en un bastón, el ex-lord canciller está ante sus jueces.

Renuncia a su *familia*: Se despide de su mujer e hijos que, finalmente, no lo pueden visitar más en la cárcel. Solo completamente ha quedado el hombre que, en la carta de despedida a su amigo italiano Antonio Bonvisi, añade a la firma: «Tomás Moro (vano fuera que quisiera yo añadir “tuyo”, pues no puedes dudar de ello, tú que te lo has merecido con tantos beneficios. Yo no soy ya un hombre, del que intese saber de quién es).»

A su hija predilecta Meg (Margaret) le confesó su miedo en la cárcel: «Seguramente no puedes tú, Meg, tener un corazón más débil y de más delicados sentimientos que tu padre. Y aunque mi naturaleza se rebela tan violentamente contra el dolor y un papirotazo en la nariz me hace temblar, mi fuerza consiste precisamente, hija querida, en que, no obstante todas las angustias de muerte por que he pasado, nunca, por

la misericordia y poder de Dios, he pensado en consentir en nada que fuera contra mi conciencia.» En su angustia había pedido a Dios le diera fuerza para sufrir todo dolor con paciencia, «y acaso también con un poco de alegría». A su amigo Bonvisi escribió lo que vino a ser su adiós a sus amigos humanistas internacionales: «Y entre tanto, mi querido Bonvisi, que el Dios omnipotente nos conceda a ti y a mí y a todos los mortales sobre la tierra la fuerza para tener en nada, por amor de aquel gozo, todas las riquezas de este mundo con toda su gloria, y hasta el gozo de la presente vida.»

El seguimiento de Cristo se había hecho literalmente realidad para Tomás Moro. Así escribía en la cárcel: «Ahora bien, sin cabeza no puede nadie llegar a tan alta gloria. Nuestra cabeza es Cristo, y por eso debemos estar unidos con Él, y seguirle como miembros, si queremos llegar allá. Él es nuestro guía, que allá nos acompaña... No sabéis que Cristo hubo de sufrir y entrar así en su gloria? ¿Quién puede, sin avergonzarse, entrar sin esfuerzo en el reino de Cristo, cuando Él mismo no entró en él sin tormento?»

De la pasión de Cristo sacaba Moro su fuerza. Con un «tratado sobre la pasión» se preparaba para el fin. Cuando llegaba a las palabras: «Pusieron en él las manos», le fueron quitados sus libros, sus papeles y todo lo que tenía en la cárcel. Con un trozo de carbón pudo escribir en una carta: «... de las cosas del mundo no deseo más que lo que tengo... escrito con un trozo de carbón por vuestro padre, que tiernamente os quiere, y a ninguno de vosotros olvida en sus pobres oraciones... y, ahora, adiós de todo corazón, pues se me acaba el papel. Nuestro Señor os guarde siempre veraces, fieles y honrados.»

Y así murió Sir Thomas More, como pocos murieron antes ni después de él: en el cadalso, alegre, con una sonrisa, con la regia libertad del cristiano. Brevemente pide la misericordia de Dios, abraza al verdugo que le pide perdón, confiesa luego su fe católica, e invita a todos los circunstantes a orar por el rey: él moría, dijo, «como buen servidor del rey, pero primero como servidor de Dios». Sus últimas palabras fueron un chiste sobre su barba, que, para que no fuera cortada, puso a un lado del tajo, pues su barba no había, efectivamente, cometido ninguna alta traición.

Tomás Moro perdió su vida para ganarla. En él se cumplió visiblemente la paradoja de la vida del cristiano:

«Baldonados, bendecimos;
perseguidos, soportamos;
maldecidos, somos bondadosos» (1Cor 4, 21s).
«Como embusteros, aunque veraces;
como desconocidos, aunque bien conocidos;
como quienes mueren, aunque cata aquí que vivimos;
como castigados, aunque no muertos;
como tristes, pero siempre alegres;
como pobres, pero que enriquecemos a muchos;
como quienes nada tienen, pero todo lo poseen»
(2Cor 6, 8-10).

En atuendo mundano, con formación mundana, en medio de su familia, de sus bienes y del Estado, Tomás Moro fue un santo. No porque no tuviera faltas y pecados; los tuvo como todo mortal y antes de su muerte los reconoció más de una vez: «Yo no he llevado una vida tan ejemplar, que pueda sin más ofrecerme a la muerte. Dios me castigaría por pareja arrogancia. Por eso no quiero adelantarme, sino aguardar con re-

serva. Si Dios quiere que muera, confiaré en su misericordia, que no me negará en mi última hora gracia y compasión.» Pero, con todos sus pecados, fue un santo, porque él, hombre pecador, fue poseído y escogido por la gracia de Dios en Cristo — un «santificado en Jesucristo», un «santo por llamamiento» (1Cor 1,2) — había optado radicalmente para Dios, estuvo durante su vida entera en el mundo pronto para Dios, para, finalmente, en la muerte someter a la prueba suprema su prontitud para con Dios. Así había de experimentar el amor de Dios en Cristo, del que nada, ni la vida ni la muerte, puede separar al hombre:

«Porque todo es vuestro...
sea el mundo, sea la vida, sea la muerte;
lo mismo lo presente que lo por venir;
todo es vuestro;
vosotros, empero, sois de Cristo,
y Cristo de Dios» (1Cor 3, 21-23).

Ahora bien, al cristiano se le ha mostrado con el ejemplo que es posible al hombre, en tanto que cristiano, poseído y escogido por la gracia de Dios en Cristo, vivir en el mundo según el evangelio; que le es posible seguir a Cristo en el mundo en medio de la familia, la propiedad y el Estado; posible vivir, sobriamente, sin patetismo, honradamente, sin exaltación, sin beatería, una vida santa. ¿Qué es, pues, lo importante para el cristiano en el mundo? Lo que importa es que, a despecho de su condición pecadora, opte radicalmente por Dios, el Señor, y por su reino, y mantenga por la fe esa opción en el diario vivir. Lo que importa es la fundamental libertad con respecto al mundo en medio del mundo, de la familia, de la propiedad y del Estado, sirviendo a Dios y al prójimo. Lo

que importa es la gozosa prontitud para actualizar esa libertad en la renuncia de todo momento y, si fuere menester, en la renuncia total. Sólo esta libertad del cristiano — que es don de la gracia de Dios, libertad con respecto al mundo, en el mundo, para Dios, el Señor —, reside la fuerza, el consuelo, el poder, la alegría y... victoria del cristiano*.

LIBERTAD DE LA IGLESIA

1. Libertad amenazada

¿Iglesia y libertad? «¡Muy interesante!», me decía con una amable sonrisa un simpático colega de una célebre universidad americana: «Sé que hay una Iglesia, sé que hay libertad; pero no sabía que hubiera Iglesia y libertad juntas.»

Con esta declaración, acompañada de amable sonrisa, queda ya expresado todo el problema. ¿Puede aquí emplearse siquiera la «y»: Iglesia y libertad? ¿Se la puede emplear en sentido verdaderamente copulativo? De modo distinto, por tanto, de cuando con frecuencia se dice «comunismo y libertad» y en el fondo se quiere decir: «comunismo *contra* libertad». Aquel colega americano no era cristiano; probablemente hubiera expresado sus dudas no sólo respecto de la Iglesia católica, sino de todas las iglesias cristianas. «The intolerance that spread over the world with the advent of Christianity is one of its most curious features» (la intolerancia que se extendió por el

* Los datos de la vida de Tomás Moro están tomados de la excelente biografía de R.W. CHAMBERS, *Thomas More*. Penguin Books, (Londres 1963 [Cape 1935]). Cf. igualmente el epistolario selecto de T. Moro en la edición de la *Utopía*, preparada por G. Sampson (Bell, Londres 1910).

mundo con el advenimiento del cristianismo es uno de sus rasgos más extraños), dice Bertrand Russell, en un libro que lleva por título: *Por qué no soy cristiano* (*Why I am not a Christian*, Londres 1957, p. 27).

Pero haría falta estar ciego para no ver, como católicos, que el reproche de servidumbre totalitaria se dirige especialmente contra la Iglesia católica. Uno de los mejores conocedores de la ideología comunista, el antiguo rector del pontificio *Collegium Russicum*, Gustav A. Wetter, en su conocido libro sobre el *Materialismo dialéctico* (Viena 1952), ha puesto de relieve con toda precisión como teólogo católico las palmarias semejanzas fenotípicas entre el sistema católico y el comunista. Como el catolicismo, el comunismo parte del hecho de que el mundo «va de mal en peor» y necesita de «redención». La «revelación» que ha tenido lugar en la plenitud del tiempo, o en el punto culminante de la evolución dialéctica, está también consignada para el comunista en cuatro textos canónicos (Marx, Engels, Lenin y su eventual sucesor). Aquella revelación es custodiada, protegida e interpretada por el magisterio infalible del partido, por el santo oficio del comité central y, personalmente, por el infalible secretario general del partido. Faena del filósofo particular no es enriquecer ni acrecentar este legado doctrinal, sino solamente enseñar a los hombres su aplicación a todos los órdenes de la vida y velar por su pureza desenmascarando herejías y desviaciones. El magisterio infalible del partido condena públicamente las herejías. Cuando el partido ha hablado, el hereje disidente no tiene sino someterse y abjurar de su herejía. Si no cumple su deber, se le excomulga, se le echa del partido. Así demuestra el partido ser «columna y fundamento de la verdad»,

baluarte de la ortodoxia, que es, a la par, defensiva y ofensiva. En su defensiva, el comunismo es a la vez ofensivamente misionero. Como solo mensaje verdadero y salvador, aspira por necesidad natural a propagarse por todos los medios sobre el mundo entero, y desde su centro de propaganda envía por doquiera a sus misioneros. Exigese rigurosa organización, obediencia ciega y disciplina de partido. Todo bajo el gran guía, al que casi se le tributa culto con manifestación de devoción, grandes marchas, desfiles y peregrinaciones a su sepulcro (cf. WETTER, p. 574-580).

¿No son chocantes estas semejanzas entre el sistema comunista y el católico? ¿No coinciden ambos en ser absolutistas, centralistas y totalitarios, en una palabra: enemigos de la libertad del hombre? ¿No es esto lo que aún hoy día se afirma machaconamente en muchos escritos de enemigos de la Iglesia católica?

Pero el reproche va más a fondo: La Iglesia habría traicionado el Evangelio mismo de Jesucristo y la libertad que Él nos trajo. El capítulo de Dostoievski sobre el gran Inquisidor en su incomparable novela: *Los hermanos Karamazoff* es un grandioso himno a la libertad que Cristo nos trajo y, a la par, una tremenda acusación contra la Iglesia que ha arrebatado a los hombres la libertad de Cristo. He aquí el reproche que, en la figura del gran Inquisidor, lanza la Iglesia al Señor que anda otra vez sobre la tierra: «¿Por qué has venido a turbarnos?» Después de mil quinientos años se había logrado — se dice — corregir la obra de Jesús, superar la libertad que Él nos trajo y superarla definitivamente en un riguroso sistema eclesiástico en el que, sin ellos notarlo, para su salud y provecho espiritual, se les ha quitado a los hombres la libertad de conciencia. Es que los hom-

bres no son capaces de ser libres. Abusarían de la libertad y la sentirían finalmente como carga espantosa. Por eso deben los hombres ofrecer en sacrificio su libertad a la Iglesia, que los redime de la preocupación y tortura de la personal decisión libre y de la responsabilidad, y en la obediencia a la autoridad les da seguridad y los hace felices. «Los hombres nos admirarán», dice el gran Inquisidor a Jesús, «y nos tendrán por dioses, porque nosotros, que estamos a su cabeza, estamos prontos a soportar la libertad, aquella libertad de que ellos se espantan, y porque estamos dispuestos a dominar sobre ellos, tan espantoso ha de ser finalmente para ellos el ser libres. Pero nosotros diremos que te *obedecíamos a ti*, y que sólo dominábamos *en tu nombre*. Los engañaremos otra vez, porque a ti no te admitiremos más con nosotros.» Sí: «¿Por qué has venido para turbarnos?» El gran Inquisidor quiere hacer quemar en la hoguera en nombre de la Iglesia a este Jesús que ha vuelto y trae otra vez la libertad.

La acusación es monstruosa. Va directamente contra la Iglesia católica. Pero, si queremos ser sinceros, no sólo contra ella. ¿O es que en las Iglesias de Calvino y Lutero no se quemaron herejes y brujas, y se combatió con la fuerza a los adversarios en vez de ganarlos por la caridad? Un historiador, de ascendencia hugonote, Veit Valentin, pinta así la Ginebra de Calvino: «Los maestros eran espíados por los discípulos, los padres por los hijos; en cuatro años hubo, en una ciudad de 20 000 almas, 58 ejecuciones y 76 destierros; por la peste, se procesó a personas completamente inocentes, al estilo de los procesos de brujas, y se las condenó a muerte. La crítica de sus ideas era perseguida por Calvino con tortura y muerte como

rebelión e impiedad» (cit. según F. HEER, capítulo séptimo de la *Geschichte des Schreckens*, Zurich s. a., p. 16). Todo lo que de servidumbre, arbitrariedad, autoritarismo y totalitarismo se echa en cara a la Iglesia católica, se da también bajo otros modos y formas, más o menos veladamente, entre cristianos de otras confesiones, y a menudo en pequeñas sectas más aún que en las grandes iglesias. Ahora bien, contra Dostoievski y otros acusadores es fácil protestar y decir: eso es parcial, eso es injusto, ésa no es toda la verdad, hay que entenderlo por la mentalidad de los tiempos, y todo eso se da también fuera de la Iglesia. Ciertamente, y el mismo Dostoievski lo concede. Pero con esta respuesta no queda desvanecida la acusación. ¿No sería más cristiano, es decir, más conforme con el evangelio, que, puestos en el trance de una defensa propia sumamente problemática, no miráramos enseguida a la paja en el ojo del prójimo y buscáramos una apologética equivocada que ve todo de color de rosa? ¿No sería una prueba precisamente de la libertad cristiana que, a pesar de todo, aún existe entre nosotros, si los cristianos de todas las confesiones tuviéramos el valor de decir serenamente y sin remilgos que entre nosotros, en nuestra propia Iglesia, se ha pecado por desgracia incontables veces y se sigue aún pecando hasta el día de hoy contra la libertad de los hijos de Dios?

Es y será siempre un lunar en la historia de la Iglesia el que ésta, apenas había pasado su período de persecuciones, se convirtiera en muchos casos en violenta perseguidora de los heterodoxos, de quienes no pensarán como ella: de los arrianos, donatistas y maniqueos en la antigüedad; de los cátaros, albigenses, valdenses y templarios en la edad media. Grandes

teólogos (Optato, León Magno y Tomás de Aquino) defendieron la pena de muerte contra los herejes, defendieron la quema de los herejes. En la edad moderna persiguieron los cristianos a los moros y reiteradamente a los judíos, persiguieron los católicos a los protestantes y los protestantes a los católicos. La Inquisición en particular, con sus horribles procesos, confiscaciones de bienes, encarcelamientos, torturas e incontables penas de muerte, por muy explicable que sea por las circunstancias históricas, no puede en ningún caso justificarse cristianamente. Y no fue precisamente la reforma, sino la ilustración, la que puso fin a sus formas más crasas. Y es grave que hasta hoy no ha muerto del todo el espíritu de inquisición y de opresión.

Aquí hay que decir sin ambages que toda manifestación de falta de libertad en la Iglesia, por muy inocua, por muy velada que sea, por mucho que se la quiera exornar religiosamente, contribuye a desacreditar a la Iglesia misma ante el mundo y los hombres, y esto es infinitamente lamentable. Porque la verdad es que cuanto de falta de libertad se acusa en la Iglesia, no es manifestación de su esencia buena y luminosa, sino revelación de lo que hay en ella de malo y tenebroso. La Iglesia, en tanto que compuesta de hombres y de hombres pecadores, no está exenta sin más de la servidumbre de este mundo. Pero en su ser más íntimo, en absoluto contraste con el comunismo que no conoce la dignidad y libertad del individuo, sino que diviniza la colectividad, todo el sentido y finalidad de la Iglesia no es la exclusión de la libertad, la servidumbre o esclavización de los hombres, sino la libertad, la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Por su lado malo exterior puede la Iglesia ase-

mejarse en algunos puntos al comunismo esclavizador de los hombres; pero en su esencia íntima, la Iglesia es el polo opuesto de esa falsa iglesia y de esa falsa fe. En su ser más íntimo — a despecho de todos los signos externos en contra — la Iglesia es el campo de la libertad.

2. *La Iglesia, campo de la libertad*

La historia de occidente está marcada desde el principio por la idea de libertad. No sin razón intentó el historiador inglés lord Acton escribir la historia entera de occidente como *History of liberty*. Esta historia no se concibe sin la Iglesia de Cristo.

La inteligencia cristiana de la libertad fue preparada por la idea que los griegos tenían de ella. Los griegos ensayaron una y otra vez responder a la pregunta: ¿Quién es libre? Libre es el que es independiente de toda tiranía, y piensa y obra en consecuencia: así responde la helenidad clásica, que plasma su concepto de libertad sobre todo conforme a la *polis* griega, al Estado griego. Libre es el que, como hombre que piensa — lo mismo si es sociológicamente libre que esclavo — es independiente de las funestas pasiones y sentimientos: así respondía la filosofía de la Stoa, cuando se había hundido la libertad externa, política, del Estado griego. Es libre el que es independiente, el que está redimido del mundo insano y de sus potencias hostiles a Dios que rigen sus destinos: así responden las religiones místicas y la gnosis del helenismo. La libertad gnóstica del mundo insano y vano podía interpretarse en forma ascética y libertina. Si el mundo es insano y carece de valor, no le es lícito

al gnóstico entregarse a él, perderse en él: debe abstenerse del mundo. De ahí el ascetismo: máxima abstinencia de los bienes de este mundo en la comida, sexualidad, etc. O — y ésta es la segunda posibilidad, si el mundo es ya sin valor e indiferente — el gnóstico puede entregarse a la sensualidad, pues está siempre libre del mundo. De ahí no el ascetismo, sino el libertinismo: máximo desenfreno en la vida de este mundo, en la sexualidad, comida, bebida, etc.

La libertad cristiana no tiene nada de ascetismo ni libertinismo. Debe realizarse en la comunidad, en la *Iglesia*. Cierto que, como dice Pablo, esta comunidad cristiana tiene su patria en el cielo (Flp 3,20) y aguarda la bajada de arriba de la Jerusalén libre, de la ciudad santa del cielo (Gál 4,26; cf. Heb 12,22; Ap 3,12, etc.). Sin embargo, no es en manera alguna una colonia de utópicos ciudadanos celestes sobre la tierra, a quienes nada importaran las circunstancias o situaciones mundanales. No, la comunidad cristiana toma parte — aunque con soberano distanciamiento — en el tráfico y trajín del mundo (1Cor 7,29-31). Se alegra con los que están alegres y llora con los que lloran (Rom 12,15). Debe prestar a la autoridad profana una obediencia que obliga en conciencia (13,1-7). Debe además ser a su vez creadora de comunidad, arreglando ella misma sus diversos conflictos (1Cor 5-7) y haciéndolo con esa caridad que edifica y no se limita a la comunidad, sino que en principio no conoce límites (1Cor 8-14). En esta caridad activa *en* el mundo y *para* el mundo, que viene del amor de Dios, se hace patente la libertad de los cristianos y de su comunidad. Esta libertad está tan lejos de todo ascetismo hostil al mundo, como de todo libertinismo que se entrega al mundo (1Cor 6,12-20; cf. 1Pe 2,16).

La Iglesia que predica el evangelio de Jesús debe, pues, traer a los hombres la libertad, la verdadera libertad. Ésta no es la libertad que el hombre se imagina poder lograr por sí mismo. El hombre concreto no es el puro ser racional, ideal, de los estoicos, susceptible de seguir la ley de la razón. El hombre se engaña con harta facilidad pensando ser por sí mismo el soberanamente libre de que fácilmente presume; pero, si no quiere cerrar los ojos a su propia triste realidad, ha de reconocer que constantemente se encuentra prisionero: encadenado a las cosas, bienes y poderes de este mundo; encadenado, sobre todo, a sí mismo, al yo que se ha ido haciendo él mismo. «Porque el querer el bien lo tengo a mi alcance; pero el hacerlo, no. Porque lo bueno que quiero, no lo hago, y lo malo que no quiero, eso hago... Descubro, pues, esta ley cuando quiero hacer el bien, y es que lo malo lo tengo a mi alcance... ¡Desdichado de mí! ¿quién me librará del cuerpo de esta muerte?» (Rom 7,18-24). Y el Apóstol da la respuesta que predica la Iglesia: «¡Gracias sean a Dios por Jesucristo nuestro Señor!» (7,25).

A la verdad ¿cómo puede el hombre, por sí solo, sacarse del lodazal de la servidumbre? ¿Cómo puede borrar su propio yo, esclavo y pecador, y adquirir un nuevo yo libre? No, no nos engañemos, el hombre no se hace verdaderamente libre a sí mismo. La verdad es lo que dice Pablo categóricamente: «*Cristo* nos ha liberado para la libertad» (Gál 5,1). O el evangelio de Juan: «Si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres» (8,36). En efecto, en Cristo se dio Dios libremente a los hombres, en Cristo Dios mismo se creó al hombre libre, enteramente abierto a él. En Cristo se prometió y abrió a todos los hombres el acceso

a la nueva y verdadera libertad. Al hombre que se imagina hallar su libertad en el hecho de disponer de sí mismo autónomamente, se le notifica que sólo adquiere libertad cuando deja que se disponga de él; cuando deja que dispongan de él no hombres que lo rebajan a condición de esclavo, sino Dios que lo levanta a dignidad de hijo suyo libre. Aparente, falsa libertad es hacer lo que yo quiero; auténtica libertad es querer lo que Dios hace.

Síguese que la razón y origen de la libertad del hombre no está en el hombre mismo que, de su cosecha, es esclavo del pecado, sino en la libertad de Dios, en la libertad de su gracia que nos libera en Cristo. Esta nueva libertad de Dios en Cristo viene hecha presente en la Iglesia de todos los tiempos por obra del *Espíritu*. El Espíritu, el Espíritu de vida en Cristo Jesús nos ha liberado de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8,2): «Donde está el Espíritu del Señor, allí impera la libertad» (2Cor 3,17). En el Espíritu nos llama e ilumina Cristo para la libertad por su *palabra*: «Porque vosotros, hermanos, a la libertad fuisteis llamados», dice Pablo (Gál 5,13; cf, 1Cor 7, 21-24; Jn 8,31s). En el Espíritu nos despierta y vivifica Cristo para la libertad por el signo del *bautismo*: «Así también vosotros haceos cuenta que estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6,11).

He ahí la libertad de Dios en Cristo que es predicada y concedida a los hombres por el Espíritu en la Iglesia, en su palabra y sacramento, y de ahí, sin ser detenida por muralla alguna eclesiástica, irradia a la humanidad entera, que, en su totalidad, está ya abrazada por la gracia salvadora de Dios en Cristo. Esta libertad no es mera libertad vacía y formal de

algo. Libertad ¿para qué? Ésa es la cuestión, la verdadera cuestión sobre el sentido de la libertad. Y a esta cuestión responde la Iglesia predicando el mensaje de Cristo: Libertad de la servidumbre del pecado ¿para qué? ¡Libertad para la gracia salvadora de Dios! Libertad de la agobiante presión de la ley ¿para qué? Libertad para el evangelio, la buena nueva del reino de Dios y la salud del hombre en la fe y el servicio del prójimo. Libertad del poder nihilizante de la muerte ¿para qué? ¡Libertad para la vida, para la vida eterna en la gloria de Dios!

¿No es un maravilloso mensaje, el que debe proclamar la Iglesia al mundo en nombre de Cristo? ¿No es una espléndida libertad, esta libertad de los hijos de Dios que ahora ya puede hacerse realidad en la Iglesia por la gracia de Dios, ocultamente, sí, como arras y en esperanza, pero ya realidad? Porque todos los que son movidos por el Espíritu de libertad, son hijos de Dios (Rom 8,14s). «Y si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, si es que con Él padecemos, para que con Él seamos también glorificados. Porque estimo que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de revelarse en nosotros» (Rom 8,17s). Entonces, en efecto, se descubrirá, como dice Pablo, «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (8,21). Mas precisamente en la esperanza cierta en la gloria que está aún por revelarse, puede Pablo y puede con él la Iglesia regocijarse ya ahora, en medio de toda la miseria y angustia de este mundo, por la libertad de que le hace Dios merced: «Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?... ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro,

o espada?... Pero en todas estas cosas vencemos plenamente por Aquel que nos ha amado. Porque persuadido estoy de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni potestades, ni altura ni profundidad, ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8, 31-39).

He ahí la grandiosa libertad de los hijos de Dios, cuyo campo puede ser la Iglesia. Y esta libertad de la Iglesia no es sólo afirmación huera, no sólo pálida teoría, o bello ideal, es — desde luego, sólo para los que creen — realidad. Ciertamente que a quien sólo desde fuera mira críticamente a la Iglesia, sus muros pueden parecerle los muros de una fortaleza y hasta de una prisión, más bien que no las paredes de un santuario del libre Espíritu de Dios. Ciertamente que hasta el que mira a la Iglesia desde dentro advierte constantemente en ella servidumbre por todas partes: advierte servilismo que se vende por obediencia, y cobardía que se hace pasar por prudencia; advierte política de poder que se disfraza de servicio espiritual, e hipocresía que se enmascara como defensa de la verdad; advierte sobre todo — en altos y bajos — un cobarde miedo mundano, que una y otra vez viene a resultar alarmante; un miedo que en tantos y tantos puede matar y enterrar toda responsabilidad, valor, audacia e iniciativa cristianas, toda libertad cristiana.

Esta servidumbre existe en la Iglesia, exactamente como una y otra vez existe en ella este mundo. Esta servidumbre no puede ser defendida, paliada ni tenida por inocua. Lo único que debe afirmarse es que no es decisiva. Lo decisivo es la libertad del evangelio de Jesucristo, que tiene su campo en la Iglesia, y que, desde la Iglesia apostólica, pese a todas las deficiencias,

fue asumida por innumerables cristianos en fe, obediencia y humildad, vivida con amor y gozo, sufrida, conquistada y aguardada con esperanza y paciencia. La fuerza de la libertad de Jesucristo ha dado constantemente a hombres incontables en la Iglesia y más allá de la Iglesia, en las grandes y pequeñas decisiones de la vida y, como dice Pablo: en la tribulación, en la angustia, en la persecución, en el hambre, en la desnudez, en el peligro y en la muerte, apoyo y consuelo, fortaleza, esperanza, gozo y paz.

La idea cristiana de la libertad — y es éste un punto que no debe pasarse por alto — ha tenido repercusiones en la historia universal: en la reivindicación de libertad de religión, de predicación y de culto frente al Imperio Romano; en la paciente resistencia de las persecuciones reforzada con innumerables mártires, desde la época imperial romana hasta nuestros días; en la lucha de la Iglesia por su independencia frente al cesaropapismo de los emperadores de Bizancio, los emperadores teocráticos de la edad media y los soberanos absolutos de la edad moderna; en la lucha de los reformadores protestantes por su libertad de conciencia, de predicación y de culto; y hasta, finalmente, en las ideas de la ilustración — muy influenciadas por lo demás por el estoicismo y el derecho natural — sobre la tolerancia y libertad de conciencia con las consecuencias de derecho constitucional, por ejemplo, en los Pilgrim Fathers, en la revolución inglesa de Cromwell, en las constituciones norteamericanas después de la declaración de la independencia (1776) y los derechos del hombre de la revolución francesa.

Estas repercusiones en la historia universal de la idea cristiana de libertad son, naturalmente, de alta

importancia. En más de un aspecto, sin embargo, son muy problemáticas, precisamente cuando van unidas con una reivindicación mundana de dominio por parte de la Iglesia. En todo caso, no pueden ser decisivas para la Iglesia. En efecto, la Iglesia, bien entendida, no es en su esencia un sistema político, o un grupo de presión de orden superior, con determinados objetivos de lucha frente al Estado y a la sociedad. Tampoco es un aparato burocrático con un ejército de empleados, cuya eficiencia pueda calcularse sociológicamente. No, la Iglesia es, en su esencia, la comunidad de los que creen y aman por Cristo, los cuales, pese a todos los fenómenos de servidumbre, aspiran a realizar, por el servicio de Dios y del prójimo, su regia libertad, sin hacerse notar y de forma que sólo muy indirectamente puede registrarse en la historia universal. Esta libertad puede realizarse lo mismo si imperan persecución o tolerancia, estas o las otras formas de la sociedad y del Estado. Porque esta libertad de los hijos de Dios no es algo que se alcanza para la Iglesia por la sociedad, el Estado y los hombres, sino algo de arriba, otorgado por Dios en Cristo por obra de su Espíritu. La libertad en la Iglesia es *don* de la gracia de Dios, pero por eso precisamente es, a la par, *tarea* para los hombres en la Iglesia.

3. *La libertad como tarea*

La libertad en la Iglesia ha de conquistarse siempre de nuevo. Lo cual es tan importante como difícil. La realización de la libertad en la Iglesia es tarea de decisiva importancia. ¿Cómo se podrá creer a la Iglesia cuando proclama su mensaje de libertad, si ella

misma no se acredita de veras como campo de la libertad? ¿Cómo se acreditará ante los hombres como campo de la libertad, si ésta no se trasluce por doquier a través de sus instituciones y constituciones, de sus oficios y ordenanzas? Es fundamental que la esencia libre de la Iglesia no se encubra y deforme y se haga impenetrable para los hombres con sus taras de servidumbre o de esclavitud. Todo hablar, todo predicar, todo teologizar sobre la libertad en la Iglesia queda sin efecto, si no hay vida libre en la Iglesia. Ya para Pablo, la libertad del cristiano no consistía sólo en una nueva relación del hombre con Dios, sino que tenía también alcance eclesiológico. De ahí que defendiera enérgicamente la vida libre en la Iglesia, la libertad vivida del individuo y de los grupos particulares; así, por ejemplo, contra el legalismo tradicionalista de los judeocristianos, que querían imponer la ley mosaica (Gál); contra la presunción de quienes se permitían enjuiciar las decisiones personales de otros guiadas por su fe y su conciencia (Rom 14; 1Cor 8 y 10). Hoy más que nunca, en el siglo de los totalitarismos, debe evitar la Iglesia dar siquiera la apariencia de ser una forma de totalitarismo, autoritarismo y absolutismo disfrazado de religión.

La realización de la libertad en la Iglesia es *tarea extraordinariamente difícil*. Sería fácil, si la libertad sólo hubiera de conquistarse desde fuera, contra la servidumbre con que nos amenaza el mundo. Sería fácil, si la Iglesia misma, en su obrar humano, no fuera también constantemente algo de mundo. Las mismas instituciones y constituciones, los oficios y las ordenanzas, que, por su mismo ser, debieran estar al servicio de los hijos de Dios, pueden ser empleadas contrariamente a su finalidad, debido a la flaqueza y

a la condición pecadora de los hombres, como instrumentos de esclavización. La frontera entre libertad y servidumbre pasa por el corazón mismo del hombre, pasa por dentro de la Iglesia, de sus instituciones y constituciones. La amenaza contra la libertad desde dentro es mucho más peligrosa y más difícil de combatir que la amenaza desde fuera. Cuando la amenaza contra la libertad viene de fuera, del mundo, el cristiano puede hallar refugio, protección y libertad en la Iglesia, comunidad de los verdaderamente libres. Cuando la amenaza contra la libertad viene de dentro, de la Iglesia misma, el cristiano sólo puede hallar refugio, protección y libertad a solas consigo mismo, en el castillo roquero de la conciencia libre. Y no hay por qué pensar sólo en casos extremos, como los de Galileo y fray Luis de León en las cárceles de la Inquisición o de Juana de Arco en la hoguera. Tampoco hay que pensar en los incontables naturalistas, filósofos, teólogos y políticos, conocidos y desconocidos, que sufrieron graves conflictos de conciencia, ora porque los representantes de la Iglesia no se contuvieran en los límites que les están fijados por la libertad de los hijos de Dios, ora porque confundieran la revelación de Dios con una ideología, sobrepasaran sus competencias y se metieran en puras cuestiones de ciencia natural, de filosofía, de política, de economía y tantas otras más. Es infinitamente trágico que, precisamente en la época moderna, sean incontables los que han huido de la Iglesia, que debiera ser el campo de la libertad, para buscarla en el mundo. Aquí sólo hay un remedio: hoy más que nunca, cuando la libertad está gravemente amenazada por dentro y por fuera, la Iglesia ha de procurar ser para cuantos aman la libertad una verdadera segunda patria.

Eso sí, en la Iglesia ha de realizarse no una libertad aparente, sino la verdadera libertad. Libertad puramente aparente es la arbitrariedad o el capricho de hacer lo que a uno le da la gana. El capricho del individuo, que se erige en su propio dios, y así precisamente se entrega y rinde a todos los démones de sus concupiscencias y pasiones, a todos los espíritus y movimientos del tiempo, a todas las fuerzas que surgen en el curso de la naturaleza y de la historia —ese capricho es sólo otra forma de esclavitud—. El absolutismo de *un solo* individuo como el absolutismo de *muchos* individuos significa esclavitud y tiranía. ¿No se erigió el régimen de terror jacobino durante la revolución francesa en nombre de la libertad y la igualdad? Ya los griegos sabían que sólo se da a los hombres la verdadera libertad por la vinculación al *nomos*, a la ley reconocida y aceptada en su verdadero sentido. Para el cristiano este *nomos* es «la ley del espíritu de la vida en Cristo» (Rom 8, 2), que libera al hombre esclavo y cerrado en sí mismo para abrirlo, por la caridad, a Dios y a los hombres. La Iglesia, como comunidad de los que creen y aman, quiere ser para el hombre el ámbito o campo en que éste pueda realizar su libertad bajo la gracia. Tampoco bajo Cristo y su Espíritu está la Iglesia misma entregada en modo alguno al capricho y al azar; la Iglesia no es una aglomeración sin regla, desordenada y anárquica. No, bajo Cristo y su Espíritu, la Iglesia tiene forma y figura, organización y orden: orden en su predicación, en su culto, en su gobierno. La Iglesia del Nuevo Testamento no es una comunidad desordenada, sino una comunidad ordenada de credo, bautismo y eucaristía, una comunidad ordenada de oración, caridad y acción. Ciertamente que la organización y constitución con-

creta de las primeras comunidades cristianas eran — como nos percatamos cada vez más claramente — de una variedad notablemente marcada, y habrá que guardarse bien de extender la organización y constitución, por ejemplo, de la Iglesia madre de Jerusalén, o de las comunidades del libro de los *Hechos*, a la comunidad paulina de Corinto, de estructura carismática, y así exigir, en base al Nuevo Testamento, una constitución uniforme, monolítica y universal de la Iglesia. Ahora bien, el mismo Pablo, el gran apóstol de la libertad, condenó sin ambages, *precisamente* en sus cartas a la comunidad de Corinto, el entusiasmo desordenado. Una igualdad que los midiera a todos con el mismo rasero, sin gradación, sin superiores ni súbditos, no era para Pablo, con su modo de entender el carisma, principio de organización eclesiástica. La organización incluía también para él autoridad, que trata incesantemente de cimentar en sus cartas, y él mismo la ejerció muy decididamente en servicio de la comunidad (1Cor 4, 21): en las disposiciones tocante a la excomunión del incestuoso (1Cor 5), a los matrimonios con gentiles y a los no casados (1Cor 7), a la celebración eucarística (1Cor 11) y a la predicación (1Cor 14). Precisamente aquí, para motivar sus disposiciones, alega que «Dios no es Dios de desorden, sino de paz» (1Cor 14, 33). De ahí el imperativo: «Hágase todo decorosamente y con orden» (10, 40). Pablo apela expresamente a un poder o autoridad (*exousia*) que le diera el Señor para edificar la comunidad (2Cor 10, 8; 13, 10). Desde este punto de vista se impone gran cautela si se pretende ver una flagrante contradicción entre el concepto paulino de la Iglesia, de tendencia carismática, y el concepto más institucional del libro de los *Hechos* y de las cartas pastorales.

De hecho, se impuso a la postre en la Iglesia la organización del libro de los *Hechos* y de las cartas pastorales; ¿no se podrá y deberá ver en ello un sentido positivo, lo mismo que en el hecho de que, fuera del iluminismo, no ha podido mantenerse en ninguna parte una estructura exclusivamente carismática y que, a excepción de las sectas, ni los primeros reformadores ni el protestantismo en general intentaron nunca en serio una organización puramente carismática de las comunidades eclesiales?

En resolución, en la Iglesia no puede imperar la arbitrariedad, sino sólo la libertad en el orden. Ciertamente que todas las instituciones y constituciones, todos los cargos y servicios, toda la enseñanza y dirección, todas las instrucciones y exhortaciones, censuras y penas, pertenecen al siglo que pasa, y todo ello ha de estar inspirado en la Iglesia por el espíritu de caridad, todo ha de servir para la libertad de los hijos e hijas de Dios. Así que todo eso, como expresión del orden de la Iglesia, ha de tomarse en serio. Como no hay auténtico orden en la Iglesia sin libertad, así tampoco hay en la Iglesia auténtica libertad sin orden. El que con dictadura y terror espiritual destruye la libertad en la Iglesia, destruye por el mismo caso el auténtico orden en la Iglesia y el que por rebeldía y revolución destruye el orden en la Iglesia, destruye por el mismo caso la auténtica libertad en la Iglesia. Ambas realidades: libertad en el orden y orden en la libertad constituyen la Iglesia de Cristo. Las iglesias nacidas de la reforma protestante recalcaron, de acuerdo con la situación histórica, sobre todo la libertad en el orden; la Iglesia católica, por razón de su tradición, sobre todo el orden en la libertad. Hoy, en la era del encuentro ecuménico, vemos por ambos lados que pode-

mos aprender unos de otros. Las iglesias de la reforma y su teología — siempre amenazadas de entusiasmo subjetivista y alumbrado — se ocupan hoy día, de forma nueva y positiva, de la constitución de la Iglesia, de las cuestiones de la autoridad y del ministerio, en una palabra: del *orden* en la Iglesia. La Iglesia católica y su teología — amenazadas siempre de autoritarismo exterior y legalista — se ocupan hoy día, de forma nueva y positiva, de la responsabilidad de cada cristiano frente a la Iglesia, de la significación de los carismas otorgados por el Espíritu frente a los ministerios y oficios, de los laicos frente al clero, de las iglesias locales frente a la Iglesia universal, en una palabra: de la libertad en la Iglesia.

Estos empeños por la libertad en el orden y el orden en la libertad deben intensificarse por ambos lados. La mejor manera, la manera cristiana consiste en que cada Iglesia comience por sí misma, no por los otros. En este sentido hay que señalar aquí ciertas manifestaciones concretas de la libertad eclesial en el ámbito católico, manifestaciones en parte realizadas y en parte por realizar. Si esto se hace con toda franqueza y sinceridad, ello será a la par una invitación y requerimiento a nuestros hermanos protestantes a que no se mantengan inmóviles en su posición, perezosamente y tal vez un poco engreídos, apelando a la reforma ya cumplida, sino que a su vez revisen también su propia posición, a fin de que unos y otros, reflexionando sobre las manifestaciones concretas, reales y posibles, del orden eclesial vayamos mutuamente, y animosamente, a nuestro encuentro.

La reflexión, del lado católico, sobre las manifestaciones de la libertad en la Iglesia puede ser hoy día mucho más fácil, mucho más convincente, mucho más

gozosa de lo que hubiera sido posible hace pocos años. ¿Por qué? El concilio Vaticano II, cuya preparación había hecho temer mucho por la libertad en la Iglesia, se convirtió en una manifestación de la libertad en la Iglesia que llamó la atención del mundo. No fue un congreso totalitario del partido, sino un concilio de iniciativas espontáneas, de francas discusiones y decisiones por cuenta propia. Hasta el papa que convocó el concilio, Juan XXIII, se mostró guardián de la libertad. Sobre la «diversidad de opiniones, que apenas podía sorprender, pero que era un tanto desazonante», advertía el propio papa: «También esto responde al plan de la divina providencia, de poner en su debido lugar la verdad y hacer patente ante todo el mundo la santa libertad de los hijos de Dios que impera en la Iglesia.» ¿Nos forjaremos ilusiones si esperamos que este concilio inicie un nuevo período en la historia de la Iglesia, el período de una nueva y fecunda libertad en ella?

Tanto más apremiante resulta hoy la pregunta: ¿Dónde y cómo se muestra hoy concretamente la libertad en la Iglesia? Primero hemos considerado la amenaza contra la libertad en la Iglesia, luego la libertad como don a la Iglesia, por fin la libertad como tarea de la Iglesia. Ahora, como conclusión, consideramos las manifestaciones de la libertad en la Iglesia.

4. *Manifestaciones de la libertad*

Todo un gran complejo de cuestiones, que merecería examinarse aparte, ha de ser excluido de antemano de nuestro tema: la relación entre Iglesia y Estado. Una cosa, sin embargo, puede darse por cierta y

averiguada: Estado e Iglesia prosperan a las mil maravillas cuando no intentan esclavizarse mutuamente, sino que, para bien del hombre, se otorgan mutuamente la máxima libertad posible. Por parte del Estado como de la Iglesia esto significa fundamentalmente respecto del individuo el reconocimiento de la libertad religiosa. Éste es el primer punto concreto en que puede y debe manifestarse la libertad en la Iglesia.

1) *Libertad de conciencia*: En el curso de los siglos se ha pecado mucho dentro de la Iglesia católica contra la libertad de conciencia. Ya Pablo, como hemos visto, hubo de defender la libertad de conciencia en la Iglesia, y después de él han tenido que hacerlo todavía muchos con variable resultado. Sin embargo, en la edad moderna, dentro de una sociedad crecientemente pluralista, se ha fortalecido y afinado a ojos vistas, aun dentro de la Iglesia católica, el sentido de la libertad de conciencia. Hoy se dice en el canon 1351 del Codex Iuris Canonici: *Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur* (nadie sea forzado a abrazar contra su voluntad la fe católica). Con ello se condena no sólo la violencia externa, brutal, sino también la violencia y presión indirecta, sutil y velada. En los pocos países en que la libertad de conciencia, de religión y culto no está aún plenamente garantizada, es exigida enérgicamente también de lado católico. En los últimos años se observan importantes progresos.

Ya Juan XXIII había declarado en la *Pacem in terris*: «Entre los derechos del hombre se cuenta también el derecho de dar culto a Dios según la recta norma de su *conciencia* y profesar privada y públicamente su religión.» Y el cardenal Bea, presidente del secretariado para la unidad de los cristianos: «Un extravío de un amor mal entendido a la verdad fueron las doloro-

sas guerras de religión, en que se intentaba imponer a la fuerza determinadas convicciones, pero se olvidaba un hecho que no es menos fundamental que el amor a la verdad, la libertad humana. Esta libertad consiste en el derecho del hombre a decidir según su propia conciencia sobre su propio destino. De esta libertad nace el deber y el derecho del hombre a seguir su propia conciencia. A este derecho y a este deber corresponde el deber del individuo y de la sociedad de respetar esta libertad y propia determinación» (FAZ 23.1.63). A la objeción, difundida en sectores católicos, de que el error no tiene derecho a la existencia, respondía el cardenal Bea: «a eso basta replicar que el error es algo abstracto y, por tanto, no puede ser sujeto de derechos. El sujeto de derechos es el hombre, aun caso de que yerre invenciblemente, es decir, sin poder corregir su error. Tiene, por tanto, el deber y el derecho de seguir su conciencia, y, consiguientemente, también el derecho de que esa independencia sea respetada por todos.» Con este espíritu propuso el secretariado al concilio un esquema sobre la libertad religiosa.

Lo que acabamos de decir sobre la libertad de conciencia, ya se entiende que es también válido con respecto al dogma. El católico está convencido de que entre el dogma de la Iglesia y su conciencia no hay contradicción real alguna. Pero también es cierto que el dogma no violenta, sino que respeta la conciencia; es decir, un cristiano no podría aceptar un dogma de la Iglesia que fuera contra su conciencia.

Todo esto no es una invitación a un relativismo superficial de toda verdad, ni a una revolución contra el orden existente en la Iglesia; sí, empero, a la madurez de conciencia de cada uno. Si la Iglesia aboga por

la libertad de conciencia del individuo, se oirá también con mejor disposición su defensa de la verdad y su mensaje de libertad, y la obligación que se impone se aceptará con más seriedad y satisfacción.

2) *Libertad de palabra*: La virtud de la prudencia se ha falseado muy a menudo en la Iglesia por razones de oportunismo, convirtiéndola en cautela para decir sólo lo que es oportuno, lo que agrada a los jefes. Así se ha pasado por alto que esa cautela desempeña escaso papel en el Nuevo Testamento, mientras que la franqueza lo desempeña muy grande. En él se emplea muy a menudo la palabra *parresía* en el sentido de sinceridad, que nada se calla o disimula; de franqueza, que no tiene reparos, y de intrepidez que no sabe de miedo. Con apostólica franqueza resistió Pablo en su cara a Pedro en Antioquía (Gál 2, 11), porque «simulaba» y «no andaba conforme a la verdad del Evangelio» (2, 13s). Según la carta segunda a Timoteo (4, 2) hay que proclamar el Evangelio, insistiendo *opportune et importune*, a tiempo y a destiempo. De este modo atestiguaron la libertad de palabra en la Iglesia Ireneo frente al papa Víctor, Jerónimo frente al papa Dámaso, Columbano frente a Bonifacio IV, Bernardo de Claraval frente a Eugenio III, Brígida de Suecia frente a Gregorio XI, Felipe Neri frente a Clemente VIII; la han atestiguado tantos santos como Catalina de Siena, Tomás Moro, Roberto Belarmino... Ya Gregorio Magno había dicho: «Mas si la verdad escandaliza en la verdad, vale más dejar que se produzca un escándalo, que no abandonar la verdad» (*In Ezech. hom. 7, P.L. 77, 324*). Y Tomás de Aquino recalcó la necesidad de la crítica, sin ambages, de la *correctio fraterna*, incluso de los superiores eclesiásticos (S. Th. II-II, q. 33 a. 1-4).

Pero, en la edad moderna, por obra del protestantismo, del galicanismo, de la ilustración, de la revolución francesa, del liberalismo y socialismo, la Iglesia católica quedó reducida a la defensiva, y se creyó prestarle un servicio cercenándole lo más posible la libertad de hablar y escribir. El que la censura previa de los libros fuera introducida precisamente por los papas del renacimiento Inocencio VIII, Alejandro VI y León X y el *Índice* centralizado de los libros prohibidos por el extremista Caraffa, Paulo IV (1559), otrora gran inquisidor, no es necesariamente la mejor recomendación de estas medidas. De ahí que los métodos absolutistas que en el terreno político desaparecieron juntamente con el absolutismo de los príncipes, siguieran llevando todavía en parte en la Iglesia católica su existencia anacrónica. Hasta Pío XII — a quien, por cierto, había precedido León XIII con su encíclica *Libertas* — no oímos una palabra clara sobre la necesidad de una libre opinión pública en la Iglesia. Pero el concilio Vaticano II no sólo ha hecho realidad en la Iglesia una discusión libre no conocida ya en los tiempos modernos, sino que en sus propias deliberaciones ha dado la prueba palpable de que la palabra libre y la crítica constructiva no debilita a la Iglesia, sino que la fortalece. Dentro y fuera de la Iglesia se espera que ésta siga sin miedo por este camino. Una grandiosa manifestación de libertad, por muchos esperada, sería que, animosa y confiadamente, fueran abolidas aquellas instituciones coactivas sin las que la Iglesia vivió muy bien durante 1500 años y que están hoy día, sin género de duda, trasnochadas: el *Índice*, la censura previa y los procedimientos inquisitoriales, en que se admiten denuncias, se mantienen secretos los acusadores, los testigos de cargo, las deliberaciones y las

actas, no se escucha al acusado, ni se admite su defensa y se pronuncia la sentencia condenatoria sin considerandos de ninguna especie. Parejos métodos van contra el Evangelio, y no digamos contra el derecho natural que tanto se cacarea. Es de perentoria necesidad que la Iglesia se distancie hoy día claramente de los métodos del Estado totalitario. Si en muchos terrenos, como, por ejemplo, la exégesis, la historia de los dogmas y la historia de las religiones, ha ido la Iglesia muy a la zaga de la teología protestante, la culpa no se ha de imputar a falta de inteligencia o amor al trabajo de los teólogos católicos, sino a falta de libertad.

Cierto que la libertad, como tantas cosas buenas, es cosa peligrosa. Más libertad en la Iglesia exige a todos: párrocos, teólogos y laicos, no menos, sino más conciencia de la responsabilidad; no menos, sino más sentido del orden; no menos, sino más sentido de la auténtica y libre obediencia. Ahora bien la Iglesia católica de hoy parece estar madura para todo eso. Precisamente así, con una renovada libertad de hablar y escribir, sería la Iglesia una invitación a las iglesias protestantes a preguntar por el debido orden en la Iglesia, por el debido orden en la profesión de fe, en la teología y en la vida de la Iglesia.

3) *Libertad de acción.* Sería extraño que la marcha, hoy día general, hacia la masificación y la fuga a lo colectivo hicieran alto ante las puertas de la Iglesia. Precisamente en la Iglesia católica se trabaja hoy enormemente por parte del clero, religiosos y laicos. Nadie puede ignorar la cantidad de fuerza y buena voluntad que día a día se acumula en todas partes en el mundo. Este trabajo que se acrecienta poderosamente en la Iglesia no puede llevarse a cabo, hoy menos que nun-

ca, sin organización, sin superiores y subalternos, sin planeamiento y ejecución, sin dar órdenes y obedecer. Pero ¿no acechan también aquí los peligros de un colectivismo que se arredra ante la responsabilidad? ¿No hallamos también aquí, en grandes y pequeños, arriba y abajo, más inconsciente que conscientemente, una servidumbre que paraliza la libre iniciativa y el libre obrar? ¿No hallamos a menudo encubiertamente una fuga de la responsabilidad personal, que se da por fidelidad a la Iglesia, una medrosa falta de personalidad que se quiere hacer pasar por subordinación, un aguardar instrucciones de la Iglesia donde no hacen falta, que camufla de obediencia? Lo que hoy día hemos menester es la auténtica obediencia cristiana. Decididamente, la Iglesia no puede pasar sin esta obediencia, que es una expresión del servicio por amor. «Habéis sido llamados a la libertad», dice Pablo, para añadir a renglón seguido: «sólo que esta libertad no dé pretexto a la carne, antes con amor poneos los unos al servicio de los otros» (Gál 5, 13). La obediencia que se presta con amor, que precisamente así es obediencia libre, no hace al hombre, ni siquiera en la Iglesia, «esclavo de los hombres», contra lo que previene Pablo (1Cor 7, 23). La obediencia del cristiano libre no puede ser nunca obediencia ciega. Adónde pueda llevar la obediencia ciega lo ha mostrado con creces el siglo actual. Precisamente en la obediencia conserva el cristiano, aun en la Iglesia, su plena responsabilidad, que no puede descargar sobre nadie, absolutamente sobre nadie. El imperativo: «examinad los espíritus» (1Jn 4, 1) se dirige a todos los cristianos. De ahí es que el cristiano tenga el derecho y el deber — dentro de lo que le sea posible y se le pueda exigir — de examinar, primero, si el superior se ha man-

tenido en los límites de su competencia; segundo, si el superior, que no siempre penetra tan completamente como el súbdito la situación de éste, mantendría su prescripción aun en las circunstancias concretas del súbdito. Si el examen en uno u otro caso da resultado negativo, el cristiano tiene el derecho y en ocasiones hasta el deber de obrar, por espíritu de libre obediencia y de obediente libertad, contra la letra de la prescripción. Tal es la doctrina tradicional católica sobre la epiqueya. Naturalmente, la responsabilidad personal tanto en el superior como en el súbdito es aquí requerida en grado muy diferente que en una moral, demasiado simplificada, de la obediencia. No el esclavo, sino el verdaderamente libre es capaz de resistir sin traicionar la fidelidad.

¿Habrà que recalcar en vista de esto que la obediencia en la Iglesia no sólo ata al inferior, sino también al superior? Éste tiene el deber de respetar, en todas sus órdenes, la libertad del inferior. El principio de los sistemas totalitarios que hacen violencia la libertad del hombre, reza así: «Sólo la libertad necesaria, toda la obligación posible». El principio del orden católico de la Iglesia: «Toda la libertad posible, sólo la obligación necesaria.» Es decir, máxima libertad, mínima obligación. Lo cual no es más que otro modo de formular el principio de subsidiaridad, explicado por Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno* y del que dijo expresamente Pío XII que, sin perjuicio del orden jerárquico, es también válido para la Iglesia: Lo que por sus propias fuerzas puede hacer el cristiano particular, no debe hacerlo la comunidad o la autoridad superior. Éstas sólo deben intervenir subsidiariamente, sólo para apoyar.

El principio de subsidiaridad está respaldado por

la verdad fundamental del Nuevo Testamento, según la cual el espíritu de Dios, el espíritu de libertad actúa no sólo en los superiores, sino también en los súbditos, no sólo en los ministros, sino también en los laicos; en una palabra: en todos los cristianos. Si el ministro de la Iglesia tiene confianza en la eficacia del Espíritu y de sus carismas en cada fiel cristiano, se ve libre de la presión de un complejo de responsabilidad, que rodea las actividades de cada creyente con tales dispositivos de seguridad que se ve oprimida la gozosa libertad de la fe, se paraliza la iniciativa de la caridad y se apaga la llama del Espíritu. Y a la inversa: Si en la Iglesia cada creyente tiene confianza en la eficacia del Espíritu incluso en los ministros, se ve libre de la presión de un sentimiento anticlerical, que en toda acción del ministro recela una tutela indebida con ansia de dominio. Así pues, la confianza en la eficacia del Espíritu da a cada miembro de la Iglesia la verdadera libertad, para vencer ese mal que en la Iglesia de los tiempos modernos ha hecho tanto daño e impedido tanto bien: el miedo de cada uno a cada uno, y, junto con el miedo, la hipocresía y la inacción. ¿Qué tipo de cristiano exige, pues, la actual situación de la Iglesia? No el tímido e inseguro, no el crispado y esclerotizado, no el melindroso y quejoso, ni el fanático y resentido, sino el animoso y superior, el generoso y magnánimo, el sincero y contento. Todo esto confiere la libertad cristiana: generosidad, tolerancia, equilibrio, serenidad, naturalidad, humor, fortaleza, confianza en sí mismo, valor para pensar y para decidir, esperanza y alegría.

¡Qué grandiosas posibilidades abre la libertad en la Iglesia! ¡Qué posibilidades precisamente también para el encuentro ecuménico! Porque una cosa hay que dar

por cierta: Cuanto más realice la Iglesia católica la libertad en la Iglesia —la libertad de pensar, hablar, escribir y obrar—, tanto más significará su libertad en el orden un ir al encuentro de los cristianos separados de ella que buscan el orden de la libertad.

Esta realización de la libertad dentro de la Iglesia católica significa una búsqueda de acercamiento ecuménico especialmente si se entiende no sólo como libertad de los cristianos aislados, sino también como libertad de las iglesias locales particulares. Es que nosotros no entendemos únicamente por Iglesia la Iglesia universal. Igualmente primigenias son las Iglesias locales: las Iglesias de Corinto, Éfeso y Roma, las de Italia, España, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, las de Europa, América, África y Asia. El concilio Vaticano II ha vuelto a reconocer en nueva forma la necesaria variedad de las iglesias locales particulares. El lema es unidad, no uniformidad: *unitas*, no *uniformitas*; hoy se pide en la Iglesia católica un centro, no centralismo. Las iglesias de los países y continentes particulares deben volver a gozar de más posibilidades, más autonomía, más libertad para resolver sus problemas particulares y atender a sus propias preocupaciones y tareas.

Libertad primeramente en la *liturgia*: un Dios, un Señor, un bautismo, una eucaristía, pero distintos ritos, distintas lenguas, distintos pueblos, distintas comunidades, distintas formas de piedad, distintas oraciones, distintos cánticos, distintas vestiduras, distintos estilos artísticos.

Libertad, en segundo lugar, en el *derecho canónico*: un Dios, un Señor, una Iglesia, una dirección; pero distintas organizaciones eclesíásticas, distintas organizaciones jurídicas, distintas naciones, distintas tradicio-

nes, distintos sistemas administrativos, distintos usos y costumbres.

Libertad, en tercer lugar, en *teología*: un Dios, un Señor, un evangelio, una fe; pero distintas teologías, distintos sistemas, distintos estilos de pensar, distintas categorías conceptuales, distintas terminologías, distintas tendencias, distintas escuelas, distintas tradiciones, distintas investigaciones, distintas universidades, distintos teólogos.

Aquí rige en todas partes la libertad en el orden y el orden en la libertad. Aquí rige el célebre lema que Juan XXIII no se cansaba de repetir: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas* (en lo necesario unidad, en lo dudoso libertad y en todo caridad).

¿Cuándo, en los últimos siglos, tuvo el mundo tan graves preocupaciones y problemas? ¿Cuándo, en los últimos siglos, ha tenido la Iglesia, ha tenido el cristianismo tantas oportunidades? Sólo la Iglesia libre, la Iglesia como libre comunidad de los hijos libres de Dios, puede aprovechar esas oportunidades. La libertad en la Iglesia no es una teoría; la libertad en la Iglesia es realidad, es exigencia. Cuánta libertad haya realmente en la Iglesia, depende de ti, de mí, de todos.

Como base de este artículo ha servido una conferencia de apertura del Instituto de estudios ecuménicos de la universidad de Tubinga, el 12 de febrero de 1964; una versión inglesa de la misma fue pronunciada por el autor, invitado por distintas universidades norteamericanas e inglesas.

LIBERTAD DE LA TEOLOGÍA

1. *¿Quién representa a la Iglesia?*

¿Con quién vamos a hablar? ¿Quién puede ser nuestro interlocutor competente? ¿Quién es en absoluto el representante de la Iglesia protestante evangélica? Estas y parecidas preguntas se hacían antaño frecuentemente, cuando se disociaba aún la teología católica y la ecuménica, por parte de teólogos católicos que con ello esperaban dispensarse del diálogo entre católicos y protestantes evangélicos. Sin embargo, si estas preguntas no se hacen para excusar la pereza, sino para reflexionar seriamente, aquí se pone sobre el tapete una cuestión importante tanto para la Iglesia como para la actitud personal del teólogo. Pónese primeramente el dedo en la llaga decisiva de la teología protestante: su escisión y contradictoriedad, que a menudo se nos antoja católica, desautoriza el orden y unidad de Iglesia, pero desautoriza también la libertad bajo cuya bandera marchó antaño y marcha aún ahora. Pero luego, replicando de lado protestante,

pónese también el dedo sobre la gran debilidad de la teología católica: su estrechez y uniformidad que a los evangélicos se les antoja forzada y huera, desautoriza la libertad y catolicidad de la Iglesia católica, pero desautoriza también el orden, a cuya defensa se aplicó antaño y hoy todavía se aplica.

Ahora bien, no puede desde luego pasarse por alto que, en las últimas décadas, la situación ha variado notablemente. No sólo no tiene hoy apenas validez el dicho: *Catholica* (protestantica) *non leguntur*; es que además, lo mismo en la teología católica que en la protestante, si las comparamos, por ejemplo, con el tiempo de la anteguerra, se ha registrado un gran cambio. En la teología protestante, a partir de la revolución de la teología dialéctica, se ha tomado de nuevo en serio la palabra de Dios, así como los enunciados decisivos de fe de la predicación neotestamentaria, hecho que aún hoy, de manera nueva, a escuelas tan diferentes como barthianos, bultmannianos y luteranos ortodoxos, todos ellos en frente antiliberal, y da también al consejo mundial de las iglesias una creciente cohesión. En el ámbito católico, a la inversa, está en marcha desde la primera guerra mundial y especialmente desde la segunda una renovación de toda la teología que, por su creciente concentración en la sagrada Escritura y en la teología de la Iglesia antigua, se distingue del movimiento de restauración escolástica del siglo pasado. La teología católica ha ganado así nueva vitalidad que se manifiesta en una mayor amplitud, dinamismo, variedad y grado de tensión de las posiciones teológicas. El hecho no ha pasado inadvertido fuera de la Iglesia y de la teología católica. Hoy se habla de modo general de distintas «alas teológicas», de distintos «campos» y «escuelas», se distinguen de

nuevo mejor las teologías de distintas zonas, territorios y universidades, se reconocen distintos tipos de teólogos, etc. Y no sin satisfacción oímos los teólogos católicos que la pregunta que tantas veces han hecho ellos a sus colegas protestantes, les viene ahora dirigida a ellos: ¿Quién representa propiamente a la Iglesia católica: Los progresistas o los conservadores, los nórdicos o los meridionales, los alemanes o los romanos, los españoles o los franceses, la Pontificia Universidad Lateranense o el Pontificio Instituto Bíblico, este o el otro dogmático, este o el otro exegeta?

Hoy hay que reconocer un nuevo florecimiento de la teología católica bajo el signo de una nueva libertad, preparada, ésta, desde décadas y poderosamente fomentada por el concilio Vaticano II. Pero también hay que reconocer que este florecimiento, fruto de la nueva libertad, no está dejado al arbitrio de los particulares, sino que quiere servir a la libertad en el orden. Aquellos de los teólogos protestantes que quieren comparar el actual movimiento teológico con el «modernismo» que provocó las duras medidas represivas antes de la primera guerra mundial, pasan por alto, en medio de las indiscutibles semejanzas en el planteamiento de los problemas, la diferencia decisiva. Todos los teólogos católicos que hoy van a la cabeza quieren seriamente representar a la Iglesia, quieren contar con la Iglesia, quieren cultivar la teología *para* la Iglesia y *en* la Iglesia. Quieren, pues, 1) una teología para la Iglesia, una teología científica y, a la par, de orientación pastoral; 2) una teología en la Iglesia, una teología crítica y, a la par, comprometida eclesiásticamente.

2. Orientación pastoral. Carácter científico

Los ensayos de reforma modernista, inspirados por la fe decimonónica en el progreso de la ciencia y especialmente de la investigación histórica, fueron sobre todo de orientación científica y literaria. La actual renovación teológica, estimulada y sostenida por la renovación bíblica, litúrgica, pastoral, ecuménica y misiona, es decididamente de orientación *pastoral*. Quiere ser teología *para* la Iglesia. A los teólogos que llevan la voz cantante en este movimiento de renovación no les interesa una polémica puramente intelectual con el mundo y la ciencia moderna, ni persiguen simplemente una *curiosité intellectuelle* que gira en derredor de sí misma, ni el progreso científico, ni la ampliación de nuestros conocimientos filosóficos, históricos, exegéticos y teológicos en sí mismos. Les interesa más bien — aunque, por necesidad, muy indirectamente, ya que la teología no quiere ni puede sustituir la predicación — el servicio teológico a próximos y extraños, la constante renovación de la Iglesia y de su predicación, el mejor servicio de la Iglesia al mundo y a los hombres de hoy. Así, aun respetando los linderos de la ciencia teológica, rechazan consecuentemente la escisión harto extendida entre teología y espiritualidad, que había de llevar, de una parte, a una escolástica seca, aburrida y ajena a la vida y, de otra, a una beatería sentimental, romántica y sin sustancia. Para estos teólogos, están íntimamente unidas, aun dentro de las diferencias y leyes propias, teología y espiritualidad, ciencia y predicación, doctrina y cura de almas, pensamiento y oración. Ahora bien, lo más importante del caso no es que, juntamente con su actividad científica e investigadora,

aún les quede tiempo para escritos que afectan directamente a la espiritualidad y cura de almas. Lo decisivo es que precisamente sus escritos científicos no están escritos como fin en sí, no están al servicio de un *l'art pour l'art* teológico, sino al servicio de la predicación del evangelio, de la Iglesia como comunidad de oyentes y creyentes. Una teología que quiere servir enteramente a Dios, el Señor, y a su palabra, y que precisamente como servicio de Dios puede ser servicio de los hombres, servicio de la Iglesia y de los hombres llamados y elegidos por Dios: una teología *para* la Iglesia.

Mas precisamente porque estos teólogos quieren crear una teología para la Iglesia, porque quieren servir a la predicación y cura de almas eclesial, están persuadidos de que una teología de orientación *pastoral* no debe cultivarse con medios fáciles y cómodos, sino como ciencia e investigación teológica seria: una teología seriamente *científica*. Sólo así sirve realmente la teología a la Iglesia. Un tarareo maquinal de lo tradicional no merece nombre de teología. Admitir sin crítica conceptos sumamente problemáticos, seguir recitando, sin compulsarlas, opiniones transmitidas sobre los *adversarii*, contentarse con clasificar de manera nueva o con peinar de nuevo tesis manidas en lugar de repensarlas a fondo, repetir insustancialmente «pruebas escriturísticas» sin tener en cuenta los resultados de la exégesis actual, despachar con distinciones aprióricas (en las *responsa ad difficultates*) las dificultades que surgen de la historia de la Iglesia y de la teología contra ciertas sentencias, todo eso no sirve ni para la predicación, ni para la cura de almas eclesial. Todo ello explica más bien por qué nuestros sermones y catequesis, nuestras formas de prestar ayuda y de dar consue-

lo, nuestros consejos e informaciones son a menudo tan superficiales e insuficientes, tan sentimentales o moralizantes.

A menudo la falta está ciertamente en que el predicador del evangelio, al acabar sus años de teología, dio por terminado y consumado para toda su vida el estudio de la misma. Como si incluso un *doctor theologiae* no hubiera de ser toda su vida un estudiante de teología. Como si precisamente el predicador de la «sana doctrina» no hubiera de reflexionar constantemente si su doctrina — en el proceso o retroceso del tiempo, de la Iglesia, de la teología, de la exégesis, de la historia, de la dogmática — sigue siendo aún «doctrina sana».

El que de estudiante de teología sólo entiende el estudio de ésta como fase necesaria de transición, hecha lo más de prisa posible; el que luego como predicador, catequista y pastor de almas no se mantiene al corriente, dentro de lo posible, de la marcha de la teología, ese tal no entendió jamás lo que es y debe ser la teología. Ciertamente que muchas veces, dado el excesivo trabajo de nuestros sacerdotes con cura de almas, no falta hoy precisamente la buena voluntad, sino sencillamente el tiempo. Pero aquí habría que buscar urgentemente remedio y preguntarse cómo y dónde puede sacarse tiempo. Una mejor distribución de los sacerdotes, con un poco menos trabajo de asociaciones, algo menos de funcionarismo y un poco menos de ocupación en la escuela (¡catequistas laicos!) podría procurar el tiempo necesario para repasar y profundizar la teología, labor de absoluta necesidad, que redundaría en bien de toda la actividad pastoral. En todo caso, también hoy es un postulado el que no hay una Iglesia docente que no haya de ser constantemente una

Iglesia discente; no puede haber *Ecclesia docens*, que no sea, a la vez, *Ecclesia audiens, discens, studens*.

Pero frecuentemente está también la falta en que los doctores profesionales de la santa madre Iglesia no han sabido hacer ver a los estudiantes de teología que el estudio de ella no es sólo útil y necesario durante el período de formación del predicador, sino para toda la vida. No cabe tomar bastante en serio el deber de la formación teológica, no sólo por parte del estudiante de teología, sino también por parte de sus doctores profesionales. No sólo el perezoso tarareo de lo tradicional; tampoco el irreflexivo cacareo de lo que está de moda merece el nombre de teología. Sin intenso trabajo científico, no se dará un paso — un paso hacia adelante, se entiende — ni en la teología bíblica, ni en la histórica, ni en la sistemática, ni en la práctica o pastoral.

La Iglesia de hoy necesita de buena *exégesis*: una investigación a la par humilde y despierta — que oye inteligentemente y critica a la vez serenamente — de aquel testimonio primigenio y, por primigenio, tan singular y tan singularmente obligante, de la palabra y de la obra salvífica de Dios, tal como se nos manifiesta en el Antiguo y Nuevo Testamento. Hoy se pide una exégesis que no soslaye los problemas por pusilanimitad y poca fe o por mojigatería oportunista, sino que los acometa valiente, concreta y tenazmente; una exégesis que no eluda lo tan «humano» y frágil de los testimonios bíblicos, sino que precisamente en lo «humano» y frágil de los testimonios percibe la palabra de Dios; una exégesis que no incurra en la armonización anhistórica de los textos ni tampoco se complazca en la disociación hipercrítica; que no apoye una ortodoxia perezosa, atascada y nada bíblica, ni tampoco

conduzca a un escepticismo pretensioso o resignado y, en todo caso, sin remedio; una exégesis que distinga lo derivado de lo original, pero que a través de todos los varios testimonios sabe percibir la palabra única de Dios.

La Iglesia de hoy necesita de buenas *historias de la Iglesia, de los dogmas y de la teología*: una investigación que depure con justicia e interprete con serenidad la historia de la Iglesia en todas sus manifestaciones vitales, en sus símbolos y dogmas, en su doctrina y teología. Se pide hoy día una historia de la Iglesia, de los dogmas y de la teología que, ante todo, siempre y en todas partes respete y haga valer los hechos; una historia que no pinte de blanco, con ingenua apologética, las sombras, ni oscurezca malhumoradamente, con negras tintas, las luces; una historia que no glorifique con triunfalismo cuanto en la Iglesia se ha hecho, dicho y enseñado, ni tampoco lo descalifique cínicamente; una historia que, tranquila y serenamente, aunque no sin interesarse en la cosa, registre la construcción y la demolición, la decadencia y la renovación, lo que hay de permanente en lo precedido y lo precedido en lo permanente; una historia que con mirada penetrante rastree las conexiones, pero también las contradicciones en la vida, acción y doctrinas de la Iglesia; una historia que no encasille torpemente los hechos ni les encasquete un sistema preconcebido o, por amor a la dogmática, enderece la historia de los papas, concilios y dogmas, sino que, con insobornable imparcialidad y con franqueza, no exenta de tacto y comprensión, asigne a cada uno su puesto y deje a cada uno en su puesto; una historia, sin embargo, que sin darse aires de juez universal, trate de apreciarlo todo a la postre, en servicio de la Iglesia, conforme al *primigenio*

mensaje y forma de la Iglesia, y así precisamente, como maestra de lo pasado, pueda en el presente apuntar al futuro.

La Iglesia de hoy necesita una buena teología *sistemática*: una investigación que modestamente reconozca su propia ignorancia y obedientemente busque conocimiento en la palabra de Dios, indagando la revelación divina en su contexto y en su plenitud de sentido. Hoy se exige una teología sistemática (teología fundamental, dogmática y moral), que no invente sus propios pequeños problemas periféricos, sino que se plantee las grandes cuestiones y busque las grandes respuestas de la palabra de Dios en la palabra del hombre de la Escritura; que no tome por criterio de lo importante o sin importancia, y hasta de lo recto o no recto, un canon de tesis formado históricamente muy al azar, sino que de la palabra de Dios de la Escritura, como fuente y norma primaria de la teología cristiana, deduzca las perspectivas que han de mostrarse, las dimensiones que han de mantenerse, los acentos que han de ponerse y la arquitectónica que ha de erigirse; una teología que no se deje aprisionar por ninguna filosofía (siquiera sea la mejor), ni por ninguna ideología (siquiera sea la más moderna), pero que, por su parte, tampoco pretenda, temeraria y locamente, aprisionar la palabra de Dios en un sistema cerrado, por ingenioso que sea, sino que, consciente de sus límites y con espíritu de servicio, elabore un sistema inconcluso, y, con gratitud, un sistema constantemente abierto a la palabra de Dios, que es siempre más grande que todo sistema; una teología que no explote así la Escritura como cantera para las propias construcciones que flotan en el aire, ni pase por alto, con anteojeras dogmáticas, los resultados de la moderna exégesis,

acaso tantas veces incómodos, pero siempre esperanzadores, sino que, codo con codo con su hermana (que es de esperar vea también la necesidad de la colaboración), trabaje al servicio de la misma revelación divina; una teología que no mire la historia de la Iglesia, de los dogmas y de la teología como enemiga oculta, peligrosa y perturbadora, cediéndole la palabra únicamente en apoyo de la *doctrina communis*, sino que respete aun los hechos que no se ajustan a una tesis, a un dogma o a una práctica, los tome en serio y los haga teológicamente fecundos; una teología, por ende, que, una vez que la revelación misma de Dios entró en la historia y el dogma mismo de la Iglesia es una magnitud histórica, no separe violentamente un *método dogmático* y un *método histórico*, sin elaborar teológicamente la historia y dejando la dogmática esquematizada como un fantasma irreal, sino que, precisamente como buena dogmática cristiana (y no como filosofía abstracta de la religión), piense y proceda, fundamentalmente, con sentido histórico; una teología, por ende, que no disocie artificialmente doctrina y vida, conocimiento y acción, teoría y práctica, que no conceda la palabra, de una parte, a un dogmatismo intelectualista, utópico e impracticable, ni, de otra, a un moralismo no iluminado, de pragmatismo casuístico, sino que, partiendo de la convicción de que la palabra misericordiosa de Dios es siempre, a la vez, imperativo que se intima al hombre y lo requiere, cultiva conjuntamente dogmática y moral, o moral en subordinación a la dogmática; una teología, en fin, que en todas sus idas y venidas reconozca modestamente una y otra vez y observe en la práctica, que sólo ve «en espejo», que sólo puede hablar imperfectamente, oscura y fragmentariamente, y a menudo sólo balbucir y tartamu-

dear; pero que, a la vez, en todas sus idas y venidas, se sienta constantemente sostenida por la esperanza liberadora de que un día se le concederá de arriba, por gracia, sin hacer nada de su parte, el conocimiento perfecto cara a cara.

La Iglesia de hoy necesita buena teología *práctica*: una investigación que, con apertura al tiempo y crítica del tiempo a la vez, investigue las formas de actuar de la Iglesia en la predicación del Evangelio, realista y actual, en la administración de los sacramentos y en la cura de almas. Hoy se exige una teología pastoral, que no se ahogue en psicología, sociología y pedagogía, ni se pierda en lo periférico y degenera en una prudencia y técnica pastoral ayuna de teología, sino que, con toda su mirada al mundo de este tiempo, no se atenga a puntos de vista pragmáticos, sino al Evangelio de Jesucristo, a cuyo servicio ha de estar la Iglesia en todos los sectores de su apostolado. Se pide una catequética y una homilética, que no se interese primariamente en la técnica metódica y didáctica, ni mire únicamente a la transmisión de un saber intelectualista o moralizante, sino que, orientada en sentido kerigmático concreto, centre constantemente la predicación y la enseñanza en la palabra de Dios para servicio de la fe. Se exige una ciencia litúrgica que no se diluya en rubricismo, ritualismo, esteticismo e historicismo, sino que, reflexionando sobre la Escritura y con la mirada puesta en la evolución histórica, averigüe el verdadero sentido del culto divino en su totalidad con miras a la participación activa. Se exige una ciencia canónica que no absolutice lo que es mero producto histórico ni mitifique lo que es derecho humano, y hasta demasiado «humano» en sentido peyorativo, sino que, desmitologizando con sano pensar histórico, como ciencia teo-

lógica cristiana, instruida por la exégesis y la dogmática, aprecie conforme al mensaje mismo del Nuevo Testamento todos los cánones y párrafos, todos los *decreta et monita*; un derecho canónico que no tiranice a los hombres con legalismo, formalismo y rigorismo, sino que, defendiendo el orden en la libertad, proteja en todo la libertad de los hijos de Dios.

Es fácil formular exigencias a la teología bíblica, histórica, sistemática y práctica. Lo difícil es cumplirlas, hoy más que nunca, en medio de una revolución o trastorno sin igual en la historia del mundo y de las ideas. De ello se dan perfectamente cuenta precisamente esos teólogos que no cultivan sus teorías teológicas en un invernadero, sino que están en la brecha sometidos a las heladas corrientes de aire de la polémica intelectual. Ellos saben que, hoy día, el buen sistemático tiene que ser también — por lo menos dentro de un marco limitado — un buen exegeta, un buen historiador y un buen práctico, y lo mismo puede decirse, *mutatis mutandis*, del exegeta, del historiador y del práctico. En todo caso, precisamente la actual orientación pastoral de la teología que no quiere hablar al aire, sino a los hombres, exige en todas partes los mayores esfuerzos. Sin embargo, en toda teología se presupone algo que, por ser tan obvio para teólogos, no valdría siquiera la pena de insinuar, si no fuera porque con harta frecuencia corre peligro de quedar sofocado bajo la hipocresía de un hablar oportunista al gusto del consumidor y bajo el temor de eventuales represalias. Presupuesto incondicional de una teología *para* la Iglesia, lo mismo de una teología auténticamente pastoral que de una teología científica a fondo, es un apasionado amor a la verdad.

3. Vinculación eclesiástica. Examen crítico

Las tentativas modernistas de reforma estaban bajo el influjo del liberalismo teológico del siglo XIX, que, por razones varias que no dependían sólo de él, no pudo dar con la debida postura frente a lo que es Iglesia. La renovación teológica de hoy — con distintas experiencias negativas y positivas a la espalda desde las dos guerras mundiales — no es desde luego clerical, pero lleva de todo en todo impronta *eclesiástica*. Quiere ser teología dentro de la Iglesia. Los teólogos que van en ella a la cabeza no están — escépticos o resignados — al margen de la Iglesia, sino, con plena convicción, dentro de ella. No tienen las menores ganas de ser pensadores, historiadores o teorizantes suspendidos en el aire, sin patria ni hogar, sin deberes para con nadie. ¿Qué sería su existencia teológica sin la Iglesia, para la que no sólo quieren cultivar su teología, sino que quieren también cultivarla dentro de ella? Los teólogos se dan cabal cuenta de que la materia sobre que meditan, no se la han inventado ellos mismos, sino que la han recibido. La palabra de Dios no les ha sido manifestada inmediatamente (iluminados), o por un libro caído del cielo (biblicistas). No, la palabra de Dios les es atestiguada, transmitida y predicada por la gran comunidad de los creyentes, que dan testimonio de los hechos salvíficos de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento y, luego, definitivamente, en Jesucristo. En esta comunidad del pueblo creyente de Dios, de Israel primero y luego de la Iglesia, se percibe y recibe, se oye y cree originariamente la palabra de Dios por obra del Espíritu Santo. Este testimonio de fe, obra del Espíritu, lo consignó la Iglesia al principio

en sus escritos como testimonio original y, por ende, incomparable, definitivo y normativo para todos los tiempos. Este testimonio de fe, obra del Espíritu, lo transmite la Iglesia desde el principio en su predicación a través de los siglos.

Así, una teología que, como teología cristiana, quiere referirse a este testimonio de fe, debe brotar constantemente de la Iglesia como comunidad de los creyentes, para servir a la misma Iglesia y así precisamente al mundo. Sin la comunidad de los creyentes, queda en el aire y sin finalidad. a) Por la Iglesia y por el *canon* fijado y delimitado por ella tras largo examen, y que la Iglesia de todos los siglos posteriores volvió constantemente a ratificarlo, y no para su daño, sabe el teólogo qué escrituras tienen valor como testimonio bueno y primigenio del Espíritu. No impunemente — así nos lo enseña la historia — desprecia un teólogo esta selección y discernimiento de los espíritus, que llevó a cabo la Iglesia inspirada por su fe. b) Por la Iglesia y por sus *símbolos* y *definiciones*, demarcaciones frente a la herejía en las distintas situaciones históricas, se le ayuda al teólogo a encontrar el difícil camino entre la fe y las diferentes clases de herejía, de superstición e incredulidad. No impunemente — así lo enseña la historia — desprecia un teólogo los indicadores y señales de peligro que ha ido poniendo la Iglesia de tiempos pasados, frecuentemente en situaciones de gran apuro y peligro, preocupada por la única verdadera fe y en lucha por ella, para distinguir la buena y la mala interpretación del mensaje. c) Por la Iglesia y por los *teólogos de su pasado* se le ahorra al teólogo de hoy tener que comenzar inexpertamente por cero desde una estrecha perspectiva y en una vida breve, con lo que inevitablemente

repetiría rodeos inútiles y pasaría por alto resultados importantes. No impunemente — así lo enseña aquí también la historia — desprecia el teólogo las experiencias negativas y positivas de sus padres y hermanos en teología, de aquellos maestros que son sus discípulos, mayores y más experimentados, en la escuela de la Sagrada Escritura.

La palabra de Dios no fue dicha a este o al otro individuo, sin más, sino a este o al otro individuo en la Iglesia. Y ni entonces ni ahora, ni aquí ni allí, podemos nosotros, por nuestra cuenta y riesgo, sin contar con la comunidad de los creyentes, percibir y recibir, oír y crear, reconocer y escudriñar la palabra de Dios. Como la fe, tampoco la teología es simplemente asunto privado, sino a la vez asunto de la Iglesia: asunto de *toda* la Iglesia, en cuanto que a *todos* los cristianos se les encarga cuidarse de la verdad del testimonio cristiano; asunto, luego, de unos pocos en la Iglesia, que, en representación de todos y para servir al testimonio cristiano, se consagran a la investigación y a la enseñanza teológica en provecho de las comunidades. Sólo el teólogo que ha oído con confianza y reverencia a la comunidad de la Iglesia, a la que Dios habló su palabra; sólo el teólogo que no se ha excluido de antemano de la comunión de los oyentes, puede pretender hablar a la Iglesia y ser escuchado por ella. Los teólogos que hoy trabajan por la renovación de la teología, están persuadidos de que sólo puede cultivar eficazmente la teología *para* la Iglesia y así también para el mundo el teólogo que, aun pese a todas las deficiencias y fragilidades de la Iglesia, no se aparta desdeñosamente de ella, que no permanece en la duda, al margen, sin comprometerse y no se yergue, como miembro de una «tercera confesión», entre

catolicismo y protestantismo, por encima de la comunidad de los creyentes, sino que cultiva la teología dentro de la Iglesia y en solidaridad con ella: una teología para la Iglesia en la Iglesia.

Más precisamente porque estos teólogos quieren cultivar una teología en la Iglesia; precisamente porque, al oír la palabra de Dios, quieren a la vez oír, siquiera con cierta subordinación, a la Iglesia, están persuadidos de que una teología ligada a la Iglesia no puede cultivarse con medios fáciles y cómodos, sino con seria crítica y serio examen exegético, histórico y sistemático. Sólo así sirve realmente la teología a la Iglesia. Hay que contar de forma realista con que la santa Iglesia de Dios es una comunidad de hombres, es decir, una comunidad de hombres que pecan y yerran. Hay que contar con que la Iglesia vive desde luego de la palabra de Dios; mas, aunque la oye y obedece, no la oye y obedece en todos sus miembros, y, aunque hay en ella fe, hay también error en la fe, superstición e incredulidad; es decir, que, hasta en la predicación, en la enseñanza y en la cura de almas, crece a par del buen trigo la cizaña.

Aquí le incumbe a la teología la tarea permanente, grande y difícil de cribar, examinar, investigar y discernir. Este discernir (*krinein*), esta crítica de la teología consiste en calibrar, examinar y corregir conforme al primigenio mensaje de la Escritura, con todos los medios de que dispone como ciencia exegética, histórica, sistemática y práctica lo que la Iglesia dice de Dios: ¿procede el hablar y obrar de la Iglesia — como ella misma lo quiere —, en lo pequeño y en lo grande, de la palabra de Dios?, ¿conduce de nuevo a ella?, ¿está de acuerdo con ella? Esta labor de discernimiento o crítica de la teología no se dirige contra el

ministerio, sino que quiere ayudarle en su función con los medios de la ciencia teológica. La teología no puede reemplazar al ministerio; la historia lo demuestra. Pero, a la inversa, tampoco el ministerio puede reemplazar en la Iglesia a la teología, como lo demuestra igualmente la historia. Cuando en la predicación, en la enseñanza, en la cura de almas y en la vida de fe de la comunidad y de los individuos, consciente o inconscientemente, se desplazan los verdaderos acentos; cuando, advertida o inadvertidamente, se deforman las verdaderas proporciones; cuando lo accesorio se hace principal y lo principal accesorio; cuando lo periférico pasa a central y lo central se relega a la periferia; cuando se encubren, se arrumban o se olvidan verdades y se palian y transmiten errores o verdades a medias, la teología tiene que ejercer su función de crítica negativa que es, a la vez, crítica constructiva y positiva: remitir una y otra vez y con todos los medios a lo principal, al centro, y al mismo tiempo, dejar que hable el mensaje en su totalidad y plenitud.

¿Serán menester muchas palabras para explicar que pareja función de crítica y corrección no se despacha de una vez para siempre, sino que ha de llevarse a cabo una y otra vez trabajosamente? ¡Qué sencillo sería si las deficiencias en el hablar y obrar de la Iglesia se comprendieran sin fatiga a la primera ojeada, y si, por otra parte, lo que tiene que decir el mensaje del Antiguo y Nuevo Testamento en este o aquel punto, en esta o aquella situación, apareciera también a la luz con evidencia palmaria! Mas aquí, como en todas partes, no se trata sin más de cosas conocidas desde muy atrás y en forma definitiva, que hubiera simplemente que reunir, repetir y transcribir. Todos vivimos

en la oscuridad de la fe y sólo conocemos en enigma y fragmentariamente (1Cor 13,12). La verdad en un principio oculta y que constantemente vuelve a ocultarse no se capta, de buenas a primeras, con un simple golpe de mano triunfante y satisfecho, ni con una rápida decisión, sin trabajo, sino con esfuerzo infatigable, preguntando, buscando e indagando en la Escritura, en la tradición e historia de la Iglesia, con los métodos de la exégesis, de la historia y de la teología sistemática, en la situación histórica siempre nueva. Todas las generaciones de teólogos pueden tomar ejemplo de los grandes doctores de la Iglesia que derrocharon esfuerzos sin límites.

Precisamente donde debe acreditarse la eclesialidad del teólogo, ha de acreditarse también su crítica escrutadora. a) Al atenerse el teólogo con fiadamente al *canon* de su Iglesia, tiene el deber y el derecho de indagar a la vez, modestamente, sin trabas ni preveniciones, con todos los medios, hasta qué punto estas escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento atestiguan la palabra de Dios; hasta qué punto dan unas testimonio más directa y claramente, y otras más indirecta y oscuramente; hasta qué punto unas son testimonio más original y otras más derivado; hasta qué punto repercute en los escritos lo humano y frágil de los escritores, y hasta qué punto un escrito está marcado por el distinto contorno o ambiente, el distinto carácter, la distinta concepción teológica, no menos que la fe de la comunidad y las distintas tradiciones, etc. b) Al atenerse lealmente el teólogo a los *símbolos* y *definiciones* de su Iglesia, tiene el derecho y deber de indagar a la vez, modestamente, sin trabas ni preveniciones, con todos los medios, hasta qué punto estos símbolos y definiciones atestiguan la palabra de Dios

en la Escritura; hasta qué punto lo hacen más directa, clara y exactamente, o más indirecta, oscura e inexactamente; hasta qué punto están unos más próximos y otros más alejados del testimonio del Antiguo y Nuevo Testamento; hasta qué punto hacen profesión y hasta qué punto combaten, polemizan o explican, afirman o reaccionan, juzgan o condenan; hasta qué punto hablan en esta o aquella dirección; hasta qué punto lo humano y frágil de los interesados repercute en las profesiones de fe y definiciones; hasta qué punto influye la situación histórica de la Iglesia, del Estado y de la sociedad; hasta qué punto las distintas lenguas y las distintas imágenes del mundo y de los hombres colorean las definiciones; hasta qué punto son codeterminantes las tradiciones de determinados pueblos, escuelas teológicas, universidades y órdenes religiosas, etc. c) Al atenerse el teólogo lealmente a los grandes *teólogos* de su Iglesia, tiene el derecho y el deber de indagar a la vez, modestamente y sin trabas ni preveniciones, con todos los medios, hasta qué punto estos teólogos, como testigos de la verdad, atestiguan la palabra de Dios en la Escritura; hasta qué punto lo hacen inequívoca o equívocamente, con mayor o menor claridad, de forma inteligible o menos inteligible, enérgica o vacilantemente, absolutamente o con restricciones, en voz alta o en voz baja, poderosa o débilmente; hasta qué punto están en la gran tradición de la Iglesia y hasta qué punto también en ellos se paga tributo a lo humano y frágil de toda obra de hombres; hasta qué punto están marcados por su patria y medio ambiente, por sus maestros y educadores teológicos, por sus experiencias individuales y colectivas, su apertura o estrechez de mente y de carácter, su estructura de pensamiento y su bagaje con-

ceptual; hasta qué punto dependen de diferentes presupuestos fisiológicos, psicológicos, estéticos, lógicos, lingüísticos, etnológicos, históricos, de Weltanschauung, filosóficos y religiosos, etc.

La doctrina católica sobre la *infallibilidad* de la Iglesia no pretende impedir este trabajo de crítica seria por parte de los teólogos. Sólo quiere preservarlos de que saltando por encima de todas las barreras den vueltas de campana y no tengan donde asentar el pie. La teología católica ha podido aprender de la teología protestante infinitas cosas positivas en el terreno de la exégesis, de la historia y de la sistemática, y todavía podrá hacerlo en adelante. Pero sólo cosas negativas puede aprender de lo que, incluso de lado protestante, se llama el «caos doctrinal» protestante. En todo caso, se impone aquí imperiosamente a la teología protestante todo un cúmulo de cuestiones en punto a la relación entre el teólogo particular y la Iglesia universal, cuestiones que demuestran que el tema de la infalibilidad de la Iglesia acaso no pueda despacharse tan fácilmente como en muchos casos se ha hecho, de lado protestante, en la parcial polémica contra el concilio Vaticano I. Los teólogos protestantes debieran plantearse cuestiones como éstas: ¿Hay diferencia esencial entre la formulación de la fe por un cristiano y teólogo particular y su formulación por un concilio o por la Iglesia universal? ¿En qué se funda esta diferencia? ¿Depende sólo del peso del gran número? ¿Es consiguientemente la autoridad de la formulación de la fe por la Iglesia universal la mera suma de la autoridad de la formulación por los cristianos particulares? ¿O tiene la formulación de la Iglesia universal una nueva calidad específica? ¿De dónde vendría esa calidad específica? ¿Se contesta a esta pregunta

con sólo recurrir a la Sagrada Escritura, que ha de respaldar esa formulación de la fe? ¿No puede, en ocasiones, apelar el cristiano particular a la Sagrada Escritura *contra* la Iglesia universal en pro de su propia formulación? ¿No se refiere, a su modo, todo cristiano a la Sagrada Escritura? ¿Por qué entonces, hasta en la Iglesia de los reformadores protestantes, se mantienen contra la arbitrariedad del particular el símbolo apostólico y las definiciones de los antiguos concilios? ¿Por dónde se sabe con tanta seguridad que la doctrina de Nicea sobre el *homousios* tiene en su apoyo la Sagrada Escritura? Hoy día, ¿no se ha hecho problemático para muchos incluso ese punto? ¿Y por qué se pone empeño en la Iglesia en reconocer como conforme a la Escritura esa doctrina del *homousios*, no obstante su alejamiento de la Escritura? ¿No se hace así porque se tiene confianza en una y misma fe de la única y misma Iglesia, la Iglesia del Nuevo Testamento y la Iglesia de Nicea? Ahora bien, ¿por qué había de cesar esta confianza en la sola y misma fe de la sola y misma Iglesia, en un siglo determinado, por ejemplo, en el quinto? ¿Y no aparece aquí claro que, sin la fe, se pondría en peligro la verdadera inteligencia de la Escritura y, en ocasiones, incluso el juicio y la definición de la Iglesia? ¿Y no apelan también los herejes, lo mismo que la Iglesia, a la sola y misma Escritura? ¿Y cómo puede la Iglesia acabar con la herejía, si no puede pronunciar — precisamente en defensa del mensaje de la Sagrada Escritura — una palabra y juicio, definitivo y obligatorio, acerca de la conformidad de una doctrina con la Sagrada Escritura? ¿No acabó Lutero con los exaltados subjetivistas, que apelaban como él, pero contra él, a la Escritura? ¿Ha acabado en absoluto la reforma protestante

con la exaltación y el subjetivismo en teología? ¿Cómo acabó, pues, con esta plaga Pablo y con él la Iglesia apostólica? ¿No es la tremenda división del protestantismo señal de que se ha cometido un error de cálculo? Señal de que, a vueltas de las buenas intenciones protestantes, en aquella trágica situación histórica, se pasó por alto algo que, precisamente partiendo del Nuevo Testamento, no es lícito pasar por alto en este *eón*, por razón de lo fragmentario de nuestro conocimiento de fe y la fragilidad de los hombres: la necesaria unidad de la Iglesia universal y de su fe y, por ende, la necesaria conexión del teólogo particular con la fe de la Iglesia universal; la necesaria función también, en sentido del Nuevo Testamento, del ministerio eclesiástico al servicio de la unidad de la Iglesia y de su fe y, por ende, la conexión necesaria también del teólogo particular con el ministerio eclesiástico en común servicio de la fe de la Iglesia universal.

Precisamente si la teología protestante se plantea con seriedad y sin prejuicios estas cuestiones, queda por el mismo caso emplazada la teología católica a plantearse con la misma seriedad y ausencia de prejuicios las cuestiones que se le formulan por parte de la teología protestante. Invítese a la teología católica a que explique de manera nueva y convincente hasta qué punto son los símbolos y definiciones de la Iglesia norma *normata*, es decir, hasta qué punto están respaldadas por la Sagrada Escritura y la toman por norma. Pero invítese también a la teología protestante a que explique de manera nueva y convincente si los símbolos y definiciones son norma *normata*, es decir, norma verdaderamente obligatoria para toda la Iglesia y para el cristiano y teólogo particular. Según

nuestra convicción católica, el concilio Vaticano I hizo resaltar con razón la *obligatoriedad* de las formulaciones eclesiásticas de la fe. Pero, atado por la polémica con el galicanismo y sin examinar los serios argumentos de la teología evangélica, nada dijo sobre lo que, siguiendo a Pablo, puede llamarse la *fragmentariedad* de las formulaciones eclesiásticas de la fe. Y es que de toda palabra humana, aun de la solemne palabra de los concilios y del papa, cabe decir: «Porque en parte conocemos y en parte profetizamos; mas cuando llegue lo perfecto, se acabará lo parcial... Porque ahora vemos sólo como en un espejo, borrosamente; mas entonces, cara a cara. Ahora conozco en parte; mas entonces conoceré a fondo, como también a fondo fui conocido» (1Cor 13, 4-12). La teología católica no ha dado aún una respuesta satisfactoria sobre lo que para ella significa el carácter imperfecto, incompleto, enigmático, parcial o fragmentario de todas las formulaciones de la fe (nosotros hemos intentado algo en este sentido en las *Estructuras de la Iglesia*, cap. VIII, 3). Todo eso no se expresa por la palabra «infalible»; pero, por supuesto, tampoco se niega. Es punto sobre el que hay que reflexionar más y mejor en terreno exegético, histórico y sistemático. Acaso pueda un día encontrarse un concepto más universal que describa con amplitud y equilibrio, mejor que el concepto de «infalible», el carácter estrictamente *obligatorio* y, a la par, profundamente *fragmentario* de las formulaciones eclesiásticas de la fe en su respectivo contenido verdadero y permanente. Aquí se plantean todavía grandes tareas a la teología protestante y a la católica.

De todo lo dicho resulta claramente que el teólogo católico que piensa y trabaja críticamente no está coar-

tado en su libertad, sino que, por su conexión con la fe de la comunidad eclesial, se le preserva de la arbitrariedad o del capricho. Precisamente este estar en la comunidad eclesial de fe le confiere la verdadera libertad. Se le preserva de dar valor absoluto a los resultados de su investigación. Se le hace consciente, para bien y provecho de su teología, de su propia peculiaridad y limitación que no puede rebasar. Así precisamente permanece libre para la verdad de la palabra de Dios, siempre mayor que él. De ahí resulta que el teólogo particular no trata de imponer a la comunidad eclesial los resultados de su investigación. Tampoco él querrá por su parte dominar en la Iglesia con su doctrina. Más bien aspirará a servir en la Iglesia, sometiéndole los resultados de su investigación, para ver si la Iglesia puede reconocer en ellos su propia fe, la fe de toda la comunidad. Así pues, el teólogo buscará el diálogo. Estará dispuesto a dejarse corregir y refutar. No se imaginará que sólo él está en la verdad ni equipará su palabra a la palabra de Dios. Jamás mirará con desconfianza sistemática a la fe de la Iglesia; al contrario, en sus reparos y objeciones críticas, partirá con reverencia y confianza del hecho de que la palabra de Dios no ha dejado nunca de ser atestiguada en la Iglesia, ni dejará nunca de serlo; el teólogo sabe que a ella, a la Iglesia en tanto que comunidad, le fueron hechas las promesas del Señor. Ello quiere decir que precisamente el teólogo que piensa y trabaja críticamente tendrá siempre y en todas partes motivos sobrados de modestia.

Dentro de esta modestia y reserva, que procede de su convencida y libre eclesialidad, no tiene el teólogo por qué excusarse cuando dice la verdad y toda la verdad. Las verdades, en efecto, pueden ser a menudo

molestas, desagradables, ingratas, inoportunas y hasta *piarum aurium offensivae*. Con prudencia y reserva, el teólogo evitará el escándalo que no sea necesario. Pero no ha de temer el escándalo que viene de la verdad. Ha de contar con que será mal interpretado, con que a veces habrá ignaros que se subleven y clamen por su condenación, tímidos que se espanten y no se calmen tan fácilmente. El teólogo evitará lo que sea evitable, dará tiempo a los ignaros para que vean claro y se critiquen a sí mismos, y tiempo a los tímidos para que se vayan acostumbrando y recapaciten. Pero no olvide tampoco cuán frecuentemente han dado escándalo, escándalo pernicioso, los teólogos no sólo por su hablar, sino también por su callar; cuántas veces, por miramiento con la «gente devota», han repelido a los cultos; cuántas veces han subestimado fatalmente la apertura de «la gente devota» para toda la verdad, aprovechándose de ello como de su propia pusilanimidad y cobardía. Tampoco olvidará con cuánta frecuencia, los teólogos por servilismo e insinceridad con el ministerio de la Iglesia (o Iglesia oficial) han dañado a ese mismo ministerio y, por ende, a la Iglesia universal, y han desacreditado a la misma teología. No, a diferencia de lo que es corriente y moliente en los Estados totalitarios, el teólogo de la Iglesia no tiene por qué estar constantemente haciendo, explícita o implícitamente, profesiones de acatamiento a las autoridades (a las que entonces se llama por lo general «Iglesia», como si el teólogo mismo no fuera Iglesia). No tiene por qué estar encareciendo continuamente que sus intenciones son buenas y honradas, que no quiere decir nada contra la Iglesia y su fe, que quiere permanecer fiel a la Iglesia, que no quiere, en fin, destruir, sino edificar.

Normalmente, todo eso hay que darlo sin más por supuesto. Hasta las formas inocuas de lisonja, adulación e hipocresía son indignas de un teólogo. A él se le exige más bien honradez y sinceridad, intrepidez y constancia, denuedo y decisión, valor y dignidad. Con toda la modestia teológica y falta de ambición o pretensiones, no ha de faltar al teólogo — aquí y en todo puede ser su modelo el teólogo Pablo — el sereno orgullo teológico, la serena conciencia de sí mismo. El teólogo ha de prestar su servicio a Dios y a su palabra en la Iglesia como comunidad de los creyentes, no tímidamente con la cabeza gacha y mirando de reojo a todas partes, sino con la cabeza levantada y la mirada clara.

Una teología en la Iglesia para la Iglesia, una teología que sea a la vez pastoral y científica, eclesiástica y crítica, sólo es posible en *libertad*, en la libertad de los hijos de Dios. El teólogo, exponiéndose una y otra vez en la comunidad de los creyentes a la libertad de Dios y de su palabra, se libera verdaderamente a sí mismo, se abre paso para la verdadera libertad, viene a ser verdaderamente teólogo libre. Como teólogo verdaderamente libre puede servir a la comunidad de los hijos libres de Dios, y puede contar él mismo que su libertad será respetada de todos y en todas partes.

4. *Variedad en la libertad*

La libertad en teología es el presupuesto para la variedad en teología. La presión engendra uniformidad y unitarismo, estrechez y vacuidad; la libertad, en cambio, multiformidad y variedad, amplitud y lle-

nazón. Si en la Iglesia sólo hubiera una teología única en el sentido de un partido único; si sólo hubiera una tendencia única en el sentido de una línea teológica única de partido, ello no sería signo de libertad católica, sino de presión anticatólica. *Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo* (Ef 4, 5), pero *distintas teologías*.

Sobradamente rica es la fe, que se apoya en la infinita profundidad de la palabra de Dios — en la sobremanera multicolor y multiforme sabiduría de Dios (Ef 3, 10; cf. 1Pe 4, 10) —, como para que la pueda agotar y apresar una sola teología. ¡Qué contrastes, en la antigua Iglesia una, entre la teología de Justino y de Tertuliano, entre la de Orígenes y Cipriano, entre la de Atanasio y la de los capadocios, entre la de Juan Crisóstomo y Agustín, entre la de Cirilo de Alejandría y León Magno, entre la de Gregorio Magno y la de Máximo Confesor, entre la de Isidoro de Sevilla y Juan Damasceno...! ¡Qué contrastes, en la Iglesia *medieval* una, entre la teología de Juan Escoto Eriúgena y la de Anselmo de Cantorbery, entre la de Abelardo y la de los victorinos, entre la de Pedro Lombardo y la de Bernardo de Claraval, entre la de Alberto Magno y la de Buenaventura, entre la de Tomás de Aquino y la de Duns Escoto, entre la de Guillermo de Ockham y la de Taulero, Susón y Ruisbroquio, entre la de Gersón y la de Capréolo, entre la del Cusano y la de Torquemada...! ¡Qué contrastes, finalmente, en la Iglesia una de la edad *moderna*, entre la teología de Cayetano y la de Erasmo, entre la de Juan Eck y la de Contarini, entre la de Suárez y los místicos españoles, entre la de Ripalda y la de Pascal, entre la de Bossuet y la de Fenelón, entre la de los galicanos y la de los ultramontanos, entre la de la ilustración católica y la del

romanticismo católico, entre la de los turingianos del siglo XIX y la de la neoscolástica, entre la de Newman y la de la escuela romana...!

Nunca ha habido en la Iglesia católica una sola teología. Siempre habrá varias teologías dentro de la Iglesia una y de su fe una.

Estas distintas teologías — y con ello volvemos a la cuestión planteada al principio — eran todas representativas de la Iglesia, en cuanto que 1) *querían* representar a la Iglesia, querían conscientemente estar en la Iglesia y salir por la Iglesia; y 2) de hecho, explícita o implícitamente, formal o tácitamente fueron reconocidas como suyas por la Iglesia a la que querían representar, por ella fueron cubiertas o por lo menos no fueron simplemente desautorizadas. Así también hoy puede una teología o un teólogo actual representar a la Iglesia católica, mientras cumpla esas dos condiciones. En este sentido, todo teólogo católico y toda teología católica representa a la Iglesia católica.

Ahora bien, esto significa por el mismo caso que ningún teólogo católico puede decir que *sólo* él representa a la Iglesia. En este sentido exclusivo ningún teólogo, *ninguna* teología representa a la Iglesia católica. Todo teólogo y toda teología tiene una limitación personal e histórica perfectamente determinada. Todo teólogo trabaja a base de determinados supuestos históricos y apuntando a determinadas metas igualmente históricas. Aun dentro de un gran horizonte mira siempre desde un ángulo visual perfectamente determinado. Tiene su peculiar estilo de conocer y pensar, su peculiar aparato conceptual, su peculiar terminología, sus peculiares planteamientos y soluciones de los problemas, su peculiar tradición y medio, sus peculiares amigos y enemigos. Su condicionamiento y limitación

— que puede en todo momento dar lugar a errores — es, como se ve, múltiple.

De ahí es que tampoco la Iglesia se ha identificado nunca de manera absoluta con un teólogo o con una teología determinada. Ciertamente que hay teologías que, durante periodos más o menos largos, pudieron imprimir su cuño a la historia de la Iglesia y de la teología, de suerte que la teología de la Iglesia pudo aparecer como fijada en un solo nombre. Pero, a la corta o a la larga, ni siquiera a los más grandes (nada digamos de los pequeños) de la teología, se les ahorró el momento en que, no obstante las alabanzas que se les tributaron en la Iglesia de una época determinada, dentro de la Iglesia misma se cayó en la cuenta de su limitación. Columnas de la teología, como Orígenes, Cirilo de Alejandría, Tomás de Aquino y Belarmino y tantos más, en vida o después de su muerte, fueron notados y corregidos en sus deficiencias o errores. A la larga, ninguno de ellos ha podido presentarse a la Iglesia como «camino, verdad y vida» (Jn 14, 6).

Con frecuencia, precisamente los más grandes en teología han visto en su modestia y sabiduría con más claridad que otros la problemática de su limitación teológica. Vale la pena de citar por extenso a san Agustín con las palabras que puso como introducción a su gran tratado sobre la Trinidad: «Y no me pesará seguir indagando cuando dude, ni me avergonzaré de aprender cuando yerre. En consecuencia, quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; indague, si duda; pase a mi campo cuando reconozca su error, y enderece mis pasos cuando me extravíe. Así marcharemos, con paso igual, por las sendas de la caridad en busca de aquel de quien está escrito: Buscad siempre mi rostro. Ésta es la piadosa y segura regla que brin-

do, en presencia del Señor, nuestro Dios, a quienes lean mis escritos, especialmente este tratado, donde se defiende la unidad de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, pues no existe materia donde con más facilidad se desbarre, ni se investigue con más fatiga, o se encuentre con mayor fruto. Aquel que, al correr de la lectura, exclame: "Esto no está bien dicho, porque no lo comprendo", critica mi palabra, no mi fe. La frase quizá pudiera ser más diáfana; sin embargo, nadie entre los mortales ha podido expresarse de manera que todos le entiendan en todo. El que no esté conforme con mi expresión, o no la entienda, vea si es capaz de comprender a otros autores más versados en estas lides, y, si es así, cierre mi libro, y, si le parece, arrincónelo sin miramientos y dedique sus afa-nes y su tiempo al que le es más asequible. Sin embargo, no crea que deba yo guardar silencio porque no me expreso con la precisión y nitidez de los autores que él entiende. No todos los libros que se escriben circulan en manos de todos; y es posible que algunos no tengan a su alcance los escritos que se juzgan más asequibles y topen con estos nuestros y sean capaces de entenderlos. Por eso es útil que ciertas cuestiones sean tratadas por diversos autores de idénticas creencias, con diferente estilo, para que así la verdad llegue a conocimiento de muchos, a unos por este conducto, a otros por aquél. Mas, si alguien se lamenta de no entender mi lenguaje porque nunca fue capaz de comprender tales cosas, aunque estén expuestas con claridad y diligencia, hará bien en cultivar su entendimiento y dedicarse al estudio, pero no pretenda hacerme enmudecer con sus lamentos y ultrajes. El que, al recorrer estas líneas, diga que entiende lo que se dice, pero no lo juzga verdadero, pruebe, si le place, su sentencia

e impugne, si puede, la mía. Si lo hace impulsado por la caridad y por la verdad y se digna — si aún vivo — hacérmelo saber, ópimos frutos me producirá este mi afán; si no le fuera posible hacérmelo presente, siempre le estaré agradecido y obligado en nombre de aquellos a quienes se lo hiciese notar. Por mi parte, continuaré meditando, si no día y noche, sí, empero, en los fugaces momentos en que me es posible, y para no olvidar mis soliloquios los confío a mi pluma, esperando, por la misericordia divina, poder perseverar en estas verdades que se complacc en revelarme; y si estoy en el error, Él me lo dará a conocer, ya por medio de sus secretas amonestaciones e inspiraciones, ya por medio de su palabra revelada, ya por medio de mis coloquios con los hermanos. Esto es lo que pido, y este mi deseo lo deposito cabe Él, pues es poderoso para custodiar lo que me dio y cumplir lo que prometió» (*De Trinitate* I, 2,4-2,5; versión de Fr. Luis Arias O.S.A.; BAC, «Obras de san Agustín» v, página 133ss).

Ello quiere decir que cualquier teólogo representa a la Iglesia católica y ningún teólogo la representa, es decir, que *la representa de manera limitada y condicional*. Ahora bien, esto no significa, desde luego, que todo teólogo la represente del mismo modo o en igual grado. Agustín, por ejemplo, representa a la Iglesia mejor que, por ejemplo, su contemporáneo Vicente de Lerins. No sólo porque compuso más obras y trató más problemas; no sólo porque escribió con más brillantez y presentó las cosas de manera más convincente; no sólo porque tenía más conocimientos y un horizonte más amplio; no sólo porque fue — el único tal vez entre los padres latinos — lo que modernamente se llama un genio, sino también porque con todo esto

logró dar expresión teológica, más profunda y universalmente, a la fe de la Iglesia.

El teólogo más grande de la Iglesia latina durante el primer milenio de su historia fue un africano. Como los grandes teólogos de la Iglesia griega, no fue romano. Y esta circunstancia no deja de ser importante para nuestra problemática de la relación entre teólogo e Iglesia, en cuanto que entra aquí en juego la tensión típicamente católica (bajo la que vivió ya y sufrió Pablo) entre la *periferia* de la Iglesia (que no es «periférica») y el *centro de unidad* (que no ha de entenderse en primer término en sentido local, sino personal; la roca de la Iglesia no habían de ser Jerusalén ni Roma, sino Pedro y sus sucesores). También sobre la teología y los teólogos particulares tiene sus repercusiones el hecho de que tanto el centro como la periferia tengan su propia psicología y sus propias leyes. Dicho esquemáticamente, la periferia tiene la psicología del frente; el centro, la del cuartel general. Sin embargo, no debe exagerarse la importancia teológica de esta diferencia que a menudo se siente fuertemente en la vida práctica de la Iglesia. El hecho de que un teólogo trabaje en el centro o en la periferia de la Iglesia no es de importancia decisiva para su carácter representativo. Ni el teólogo del centro de la Iglesia, ni el teólogo de la periferia pueden ser representativos en sentido exclusivo. Ambos pueden hablar, a su modo, auténticamente y con plena validez por la Iglesia. También en teología tienen centro y periferia sus lados fuertes, que son, a la par, sus lados flacos ocultos o patentes. Si también aquí se quiere esquematizar, se puede decir que el centro mira sobre todo, en teología, por la unidad y continuidad; la periferia, por la vida y el progreso. El centro ama sobre todo la medida y

la regla, la armonía y el orden riguroso; la periferia, el movimiento y la variedad, la discusión y el desarrollo vital. El centro proclama sobre todo principios generales, sanciona lo nuevo y da seguridad; la periferia pide adaptación de los principios a la situación concreta, inventa lo nuevo e invita al riesgo.

Ahora bien, lo que importa sobre todo es que estas tendencias así caracterizadas de centro y periferia no se conviertan precisamente en postura fundamental exclusiva de centro y periferia, sino que tanto centro como periferia miren al todo, que es la Iglesia. Así pues, el centro no debe petrificarse en vana y arrogante altivez, impropia de la Iglesia, en espíritu reaccionario, en centralismo y exceso de intervenciones autoritarias, en la exigencia de un *sacrificium intellectus* formalista y legalista. La periferia, por su parte, no debe disolverse en presunción y seguridad de sí, impropia de la Iglesia, y en espíritu revolucionario, en descentralización y exceso de discusión sin freno ni medida, y en la exigencia de una falsa libertad, que equivale a campar por sus respetos. Importa, pues, sobre todo que, en teología, no se aislen mutuamente centro y periferia, sino que se muestren comprensión mutua y entablen franco diálogo e intercambio de ideas. De esta manera, tanto los teólogos del centro como los de la periferia representarán a la Iglesia en un sentido más profundo y pleno. De esta manera aparecerá una y otra vez el centro como frente, que a la postre pasa también una y otra vez por el centro, y la periferia a su vez como centro de la Iglesia, en la que, a la postre, ninguna parte puede ser simplemente periferia.

Mediante franco intercambio y mutua ayuda logró Pablo en la Iglesia católica de entonces que la tensión entre Jerusalén y la periferia eclesiástica no sólo no

viniera a ser una puesta a prueba de la resistencia, sino que por el mutuo respeto de la libertad cristiana se convirtiera en fuente de fecundidad. Dentro de este mutuo respeto de la libertad, también en la Iglesia de hoy hay que mantener la tensión entre centro y periferia, atenuándola y configurándola fructuosamente.

5. *¿Secesionistas o vanguardia?*

Una apologética anticatólica trasnochada, que se registra no menos que una apologética católica igualmente trasnochada, esquiva el hecho de una renovación y reforma de la Iglesia y de la teología católica, recurriendo a la táctica de presentar los movimientos de renovación teológica como fenómenos marginales de la Iglesia católica, y a los teólogos que en ellos trabajan como elementos marginales de la Iglesia. El postulado indemostrado que late en esa táctica y tiende a adormecer de nuevo a los cristianos protestantes saludablemente inquietados por los cambios positivos de la Iglesia católica, reza así: La Iglesia católica no cambia; en todo caso, no cambia en mejor. En este enfoque, los teólogos que se empeñan en la renovación y reforma de la Iglesia y de la teología, apenas si pueden ser más que tipos raros, a los que, bajo la etiqueta de «catolicismo de reforma» se equipara más o menos con los modernistas, serán tarde o temprano condenados por el magisterio de la Iglesia y, en todo caso, sólo representarán en la historia de la Iglesia un fenómeno pasajero. De este modo se eterniza, por obra de estos apologistas, el resentimiento antirromano, y se mina anticipadamente el suelo para todo auténtico encuentro ecuménico de la Iglesia católica.

Este modo de ver que, afortunadamente, cuenta cada vez con menos adeptos entre los protestantes, es falso. En efecto, sólo con un menguado conocimiento de la Iglesia católica o con una empedernida cerrazón confesionalista se pueden cerrar los ojos al hecho de que la renovación de la vida y enseñanza católica no es asunto de unos cuantos secesionistas teológicos, sino asunto de la Iglesia católica misma. Ciertamente que en nuestra Iglesia domina sobre todo el interés por la continuidad con la Iglesia de los siglos pasados y no se desea una Iglesia que en la doctrina y en la vida gire como veleta al viento y no pueda ser una Iglesia en que fiarnos; así pues, la Iglesia católica ha de permanecer la misma en buen sentido, a saber, en cuanto que ha de permanecer como Iglesia de Cristo y según la voluntad de Cristo. Mas precisamente por eso es la Iglesia católica una *Ecclesia semper reformanda* y — sin presunción podemos afirmarlo gozosamente — una *Ecclesia semper reformans*. Así pues, precisamente porque la Iglesia católica quiere permanecer la misma Iglesia de Cristo, se ha modificado constantemente a sí misma; así precisamente después de la decadencia de la tarda edad media, y del toque de atención y grito de alarma de la reforma protestante, la Iglesia se reformó en la época del concilio de Trento y de la restauración católica y, sobre todo, en la época moderna desde León XIII. La revaloración de la sagrada Escritura en la predicación, en la vida y doctrina de la Iglesia, la renovación litúrgica y el desenvolvimiento de la liturgia católica hacia una auténtica liturgia popular, el creciente sentido de la Iglesia como pueblo de Dios y con ello el sacerdocio universal de los creyentes, la creciente adaptación de la Iglesia a las naciones y la mejor atención prestada a las Iglesias lo-

cales, la mejor inteligencia del cisma de oriente y de la reforma protestante como asuntos religiosos y los intensos esfuerzos consiguientes por el encuentro ecuménico con los cristianos orientales y con los protestantes..., ¿quién se atrevería a decir, precisamente después del Concilio Vaticano II, que todo eso y tantas cosas más acontecidas en la teología y en la vida sea sólo asunto de unos cuantos secesionistas y no de la Iglesia católica misma? O si se quiere apuntar a algunos progresos específicamente teológicos, a la vista precisamente de los documentos oficiales del magisterio: La actitud negativa del concilio de Trento frente al sacerdocio universal de los fieles y a la importancia de los carismas y servicios (diaconías) en la Iglesia, comparada con las manifestaciones positivas de la encíclica *Mystici corporis*; las manifestaciones tridentinas negativas respecto de la participación activa de todos los fieles en el culto eucarístico, comparadas con las afirmaciones positivas de la encíclica *Mediator Dei*; las disposiciones tridentinas referentes a la Vulgata, comparadas con las declaraciones de la encíclica *Divino afflante Spiritu* y el abandono de la Vulgata en la versión oficial de los salmos; las decisiones tridentinas respecto de la lengua vulgar en la misa, comparadas con la práctica actual de la misa comunitaria y las reformas del concilio Vaticano II; la extensa prohibición de la lectura privada de la Biblia por parte de los laicos, que se prolongó hasta muy entrado el siglo XIX, comparada con la recomendación de leer privadamente la Biblia, hecha por los papas de nuestro siglo; el repudio efectivo del método histórico crítico de la exégesis por los decretos antimodernistas, comparada con la recomendación de este mismo método en los más recientes documentos eclesiásticos; la insistencia

hasta el siglo XIX en la necesidad de un Estado de la Iglesia (o de los Estados de la Iglesia), comparada con la amplia despolitización y creciente espiritualización del papado en nuestro siglo; el repudio de la tolerancia confesional y de la libertad religiosa todavía en el siglo pasado, comparado con las manifestaciones de los obispos y papas de hoy..., ¿quién puede afirmar que todo eso no sea asunto de la Iglesia misma, sino únicamente de unos cuantos teólogos secesionistas?

A decir verdad, antes que esos progresos vinieran a ser realidad en toda la Iglesia católica, menester fue que se adelantaran unos pocos. Pero esa apologética anticatólica pasa fácilmente por alto una diferencia decisiva: la diferencia entre los secesionistas en teología y la que pudiéramos llamar vanguardia teológica. Franz von Baader, con toda su genialidad como filósofo y como teólogo, fue un secesionista en la Iglesia católica. Su contemporáneo, J.A. Möhler, por muy aislado que apareciera con sus amigos tubingianos en el trasfondo de la teología de la Escuela de entonces, demostró ser vanguardia, y no secesionista.

El secesionista trabaja, investiga y lucha, por decirlo así, por su cuenta y riesgo. Sin interesarse demasiado por la conexión con el todo, se abre su propio camino — con especial osadía o por desilusión — al margen del grueso del ejército. Como solitario audaz, abre a menudo pasos en lugares inesperados y hace descubrimientos en tierras ignotas. El secesionista y solitario, si es una personalidad, es admirado; pero, en conjunto, no hace escuela. La Iglesia toma acaso de él ideas y sugerencias, pero no lo sigue por el camino que él traza. Sólo muy restringidamente representa el secesionista a su Iglesia, la cual, sin embargo, debe respetarlo y estimarlo sinceramente en su peculiaridad.

Mientras el *secesionista* teológico trabaja, investiga y lucha por la Iglesia al margen de la Iglesia (¡no fuera de ella!), la *vanguardia* teológica hace todo eso con la Iglesia a su espalda. Le importa mucho la conexión con el todo y, con toda su audacia en avanzar, no querría como teólogo seguir su propio camino privado, sino el camino de la Iglesia: un guía teológico, un precursor teológico en la peregrinación del pueblo de Dios por entre la obscuridad y fatigas del tiempo, pero no uno a quien nadie puede seguir en su camino; un pionero, que no avanza para sí mismo y para su personal satisfacción de investigador, sino para toda la comunidad de los creyentes; un heraldo, un precursor, un adalid que no quiere separarse del grueso del ejército, sino que mantiene con él contacto permanente; no marcha, pues, desafortadamente para luego, abandonado de pronto a sí mismo, aislarse y desentenderse cómodamente, sino que, sin hacer en el fondo concesiones, se adapta todo lo posible al grueso en paso y *ritmo* y hasta tiene la máxima consideración posible con la retaguardia que avanza con la mayor lentitud y nunca puede ser, en teología, una exigua minoría. Ni tampoco quiere dominar por razón de su avance, sino servir desinteresadamente; no quiere precisamente echarse las de general en jefe, sino ser mero explorador. Mientras el secesionista sólo en forma restringida puede representar a la Iglesia, el teólogo de vanguardia la representa en medida particular, pues tiene en su favor no sólo el presente, sino también el futuro de la Iglesia.

La vanguardia de la Iglesia y de la teología es a menudo numéricamente pequeña, pero en muchos casos decisiva. Tras la baja edad media y la decadencia abismal del renacimiento, la causa de la Iglesia católi-

ca pareció perdida en Roma. ¿Cómo fue posible salir de aquella situación desesperada? La decisión vino en el fondo de muy reducidos grupos que parecían tener contra sí el espíritu del tiempo y en gran parte también el de la Iglesia: de las insignificantes hermandades y oratorios italianos, como el «oratorio del amor divino» compuesto de clérigos y laicos, y el círculo veneciano de reforma del futuro gran cardenal Contarini. Los hombres que en el colegio cardenalicio impusieron la reforma (Contarini, Pole, Fisher, Cervini, del Monte, Morone, Caraffa), habían sido llamados por un papa que iba muy en zaga de sus ideas de reforma y estaba, en espíritu y vida, ligado al renacimiento; sin embargo, por influjo de aquellos hombres, confirmó finalmente la Compañía de Jesús de Ignacio de Loyola y convocó el concilio de Trento. Lo que fue comenzado por pocos vino a la postre a cobrar significación en la historia de la Iglesia y en la historia universal. Y así fue todavía con frecuencia. Ni la renovación social con la encíclica *Rerum novarum*, ni la renovación eclesiológica con la encíclica *Mystici corporis*, ni la renovación bíblica con la encíclica *Divino afflante Spiritu*, ni la renovación litúrgica con la encíclica *Mediator Dei*, ni tantas otras cosas de nuestro siglo, hubieran sido jamás posibles si unos pocos, a menudo desconocidos y hoy día casi olvidados, no hubieran preparado el camino a estas ideas y no hubieran tenido que soportar las malas inteligencias y ásperos ataques de arriba y de abajo; hombres que, con frecuencia lejanos del triunfo, siguieron impávidos su camino y lo abrieron así para cosas que sólo la generación siguiente vería plenamente realizadas.

Con frecuencia, sólo tras largo tiempo se pone de manifiesto si un teólogo había sido solamente secesio-

nista, o pionero teológico. El año 1277, tres después de su muerte, Tomás de Aquino fue condenado por los obispos de las dos principales universidades de la cristiandad: París y Oxford: «la más grave condena-ción de la edad media» (van Steenberghen). Con ella quedó paralizado durante largo tiempo el libre avance de la teología. ¿Quién iba a pensar entonces que el mismo Tomás de Aquino, acusado de modernismo aristotélico, sería un día propuesto de manera especial como modelo a los teólogos católicos? ¿Quién iba a pensar que el mismo Tomás de Aquino, incriminado entonces de *théologie nouvelle* por los teólogos conser-vadores de tendencia agustiniana, sería un día glorifi-cado con tanto *exclusivismo* como *doctor communis*, por los teólogos conservadores del futuro, que hasta los papas, que habían recomendado el tomismo, hu-bieron de subrayar que, junto con el tomismo, también otras escuelas teológicas tenían derecho de ciudadanía en la Iglesia católica? Tomás de Aquino es ejemplo típico del teólogo que pudo parecer secesionista o soli-tario, cuando en realidad era pionero teológico. Tomás de Aquino será siempre modelo para los teólogos, como teólogo que supo leer los signos de los tiempos; él com-prendió que las viejas soluciones debían repensarse de nuevo y a fondo; él percibió que los nuevos tiempos planteaban problemas nuevos y pedían respuestas nue-vas; moderno en grado sumo, emprendió la polémica con la nueva filosofía y teología que estaba bajo el in-flujo del aristotelismo árabe; no se contentó con una perezosa apologética de lo antiguo, ni con una estéril defensiva, sino que, con gran audacia e intrepidez, abrió en teología nuevos horizontes y echó por caminos nue-vos. Con estudio intenso de la Sagrada Escritura y de la filosofía contemporánea, interpretó de forma nueva

la tradición cristiana y, con modestia ante la palabra de Dios, no se constituyó nunca en norma a sí mismo ni a su propia teología; con toda su actividad en la vanguardia teológica, Tomás de Aquino realizó en ex-traordinaria medida la libertad en la teología. Quien hoy día quiera luchar contra la renovación teológica invocando a Tomás de Aquino, mire a ver si, de haber vivido unos siglos antes, no habría también él suscrito la condenación del *doctor communis*.

6. Teología y Evangelio

En el párrafo final del artículo «Reformkatholizismus» del autorizado léxico protestante: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (v, 903. Tubinga ³1961), leemos: «El catolicismo reformista tiene otras normas; por eso, en todo caso, sólo entiende la reforma como eliminación de abusos. Una radical referencia retros-pectiva al Evangelio de Jesucristo no es necesaria para una “mejora o corrección de la Iglesia”, y hasta se cierra a toda ferviente mejora por la mirada al triste estado momentáneo de la Iglesia... Según opinión pro-testante, no se trata de tal o cual reforma en la Iglesia, sino de que ésta “esté reformada conforme a la pala-bra de Dios”.»

Aquí tenemos a la vista el segundo argumento con que opera cierta apologética anticatólica que, afortuna-damente, no se expresa demasiado en el citado léxico. El primer argumento mentado arriba de que la Iglesia católica no se modifica ella misma, ha sido dejado aquí para las calendas griegas: «Con razón se va imponien-do ya la conclusión de que la idea (más bien inexpressada) de que sólo el protestantismo en contraste con

el catolicismo romano es *ecclesia semper reformanda*, ha de ser revisada o interpretada de forma nueva... De hecho, *el catolicismo romano es una Iglesia de las reformas...*» (v, 902). Pero tampoco el segundo argumento puede sostenerse. Después de todo lo dicho podemos resumir así:

1) Lo que importa no es quién habla de «radical referencia al Evangelio de Jesucristo» y de «reforma conforme a la palabra de Dios», sino quién obra conforme a ello. Hay que repetir una y otra vez: Precisamente una Iglesia que lleva nombre de «Iglesia reformada» (lo mismo en sentido calvinista que luterano o de Iglesia libre) corre peligro de mirar la «reforma según el Evangelio» como mero programa o como tarea felizmente cumplida ya, una vez por todas, en la reforma protestante.

2) No se puede negar que los movimientos de renovación (bíblica, litúrgica, teológica, pastoral y misionera), brevemente notados también en el mencionado artículo, representan una enérgica «referencia retrospectiva al Evangelio de Jesucristo», siquiera haya sido a menudo demasiado poco consciente y programática, pero, de hecho, patente a la vista; como tampoco se puede negar que los teólogos que trabajan en esta renovación de la Iglesia católica (el artículo mienta entre otros a E. Przywara, K. Adam, R. Grosche, O. Karrer, A. Rademacher, Y. Congar, Teilhard de Chardin, J. Lortz), aquí también de manera demasiado poco consciente y programática, aunque de hecho patente a la vista, tratan de la reforma de la Iglesia «conforme a la palabra de Dios» (a las diferencias con el modernismo hemos aludido ya).

«En esta asamblea queremos buscar, bajo la dirección del Espíritu Santo, la manera de renovarnos a

nosotros mismos para manifestarnos cada vez más conformes al Evangelio de Cristo»; así anunciaban en su mensaje al mundo los padres congregados en el concilio Vaticano II. ¿No fuera mejor, lo mismo de lado protestante que católico, regocijarse de que hoy día, tanto en la Iglesia católica como en la evangélica — desde luego, entre dificultades y resistencias de índole varia — se hacen esfuerzos para renovar Iglesia y teología de acuerdo con el Evangelio, que no querer demostrarnos mutuamente lo contrario cerrando los ojos a los hechos? Precisamente la gran esperanza común del movimiento ecuménico radica en que por *todos lados* se busca con empeño, de forma nueva, teológica y prácticamente, el Evangelio de Jesucristo.

Volvamos al principio: «Qué teología representará a la larga a la Iglesia? ¿Qué teología se demostrará e impondrá de manera especial, contra todas las resistencias, una y otra vez como representativa de la Iglesia? No la que se da como especialmente moderna, ni la que se da como especialmente tradicional, sino *la que esté apoyada en el Evangelio de Jesucristo*; la que tenga su fundamento no en la palabra de los hombres, sino en la palabra de Dios; la que en todos sus enunciados no busque predicar sabiduría de hombres, sino de Dios. Esa *theo-logia*, pues, que sólo habla de Dios en cuanto que oye su palabra y responde a ella; la teología que se rige y mide por la palabra de Dios.

En la palabra de Dios que es atestiguada por los hombres, tiene la teología su fondo creador y su vida. La palabra que Dios ha hablado y sigue aún hablando, que es a la vez discurso, acción y misterio de Dios, que anuncia y hace eficaz la sola buena nueva, el «Evangelio» de la misericordiosa acción salvífica de Dios en Cristo Jesús; esa palabra de Dios, decimos,

hace a la teología verdaderamente *libre*: abierta para el servicio de Dios, para estar así abierta al servicio de los hombres.

Esta libertad no puede elaborarla, ni apropiársela la teología. Sólo puede implorarla. Esta libertad sólo puede ser dada a la teología por obra del Espíritu, por la gracia en la fe. «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2Cor 3, 17). En esta libertad del Espíritu puede ser la teología ciencia seria, agradecida, firme, confiada, tranquila, alegre y victoriosa. En la libertad para la que Cristo nos liberó, en la gloriosa libertad de los hijos de Dios puede ser también la teología ciencia liberada y así precisamente ciencia liberadora: en la Iglesia para la Iglesia y para la salvación del mundo.

LIBERTAD DE LAS RELIGIONES

1. ¿Fuera no hay salvación?

Sarvepalli Radhakrishnan en su obra: *Eastern religions and western thought*¹ cita un cuento que podría aplicarse no sólo al budismo e hinduismo, sino también a otros hombres cultos de Asia no cristianos: «Érase una vez — así cuenta Buda — un rey de Benares que juntó para distraerse a algunos mendigos, ciegos de nacimiento, y propuso un premio para el que le hiciera la mejor descripción del elefante. El primer mendigo que examinó al elefante dio casualmente con las patas de éste, y dijo que el elefante era un tronco de árbol. El segundo, que cogió la cola, declaró que el elefante era como una soga. Otro que asió una oreja, aseguraba que el elefante se parecía a la hoja de una palmera, y así sucesivamente. Los mendigos comenzaron a discutir y el rey se divertía sobremanera. Los maestros ordinarios que sólo han asido uno u otro

1. S. RADHAKRISHNAN, *Eastern religions and western thought*, Londres 1940.

aspecto, discuten entre sí, mientras sólo un Buda conoce el todo. En las discusiones teológicas somos, en el mejor de los casos, mendigos ciegos que nos peleamos unos con otros. La visión comprehensiva es difícil y los Budas son raros. La sentencia de Asoka reproduce la opinión budista: "El que tiene en estima a su propia comunidad religiosa y desprecia las comunidades religiosas de los otros por mero apego a la suya, con la intención de dar mayor brillo a su propia comunidad, en realidad inflige a ésta el más grave daño"» (308s).

Cabe discutir hasta qué punto la tolerancia de Radhakrishnan procede precisamente del Vedanta o más bien del idealismo y liberalismo teológico occidental del siglo XIX. Lo importante para nosotros es precisamente que esta especie de tolerancia es característica de muchos en oriente y occidente. ¡Cuántos europeos y americanos no suscribirían, de una u otra forma, las palabras de Gandhi: «Yo creo en la Biblia, como creo en la Gita. Tengo todas las grandes confesiones religiosas del mundo por igualmente verdaderas que la mía propia. Me da pena cuando veo cómo alguna de ellas es deformada, como de hecho lo hacen hoy día sus propios adeptos»². Pero seamos objetivos como cristianos creyentes y no nos quejemos en seguida de relativismo e indiferentismo. ¿Podemos, en efecto, negar tan fácilmente que en esta actitud se expresa muchísima amplitud y profundidad, liberalidad y magnanimidad, que hay en ella muchísima compasión y humanidad, la cual es fundamentalmente enemiga de tantos prejuicios y malas inteligencias religiosas, de tantos conflictos religiosos y hasta de las «guerras de reli-

gión» que entrañan una contradicción *in terminis*? ¿No hay tal vez tras esa visión una imagen de Dios más grande, más sublime, más religiosa que la de quienes hacen de Dios sólo el Dios de un partido, de un partido religioso?

¿No da realmente que pensar cuando al lado de esos testimonios budistas e hinduistas se pone un testimonio católico clásico, en la forma clara en que 1800 años después de Buda lo proclamó solemnemente al mundo el papa Bonifacio VIII y tal como puede hoy leerse en el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger: «En fuerza de la fe, estamos obligados a creer y afirmar que hay una sola y santa Iglesia católica y apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos, y fuera de la cual no hay salvación ni perdón de los pecados» (Dz 468s). Una y otra vez fue repetido y encarecido el axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación.» Pero la situación se fue haciendo cada vez más difícil, no sólo para la Iglesia católica, sino también para el protestantismo — en parte más exclusivista frente a las otras grandes religiones — es decir, para toda la cristiandad. Es menester recordar algunos hechos, que nos son sobradamente conocidos a todos, pero que hemos de tener ante los ojos en toda su fuerza, a fin de buscar luego seriamente una respuesta. Así pues, los hombres nos hacen preguntas como éstas:

¡Fuera de la Iglesia no hay salvación! ¿Podéis aún decir eso sinceramente, si miráis a la *actualidad* y reflexionáis que de entre los 2500 millones de habitantes del orbe sólo unos 847 millones son actualmente cristianos y de entre éstos a su vez sólo 400 millones son católicos? En la India sólo son cristianos un 2,4 % y católicos sólo un 1,2 %; en China y Japón sólo son

2. M. GANDHI, en *Harijan*, citado según Radhakrishnan 313.

cristianos un 1/2 %; y aún hay que notar que en grandes ciudades europeas y en zonas rurales sólo una fracción de los que se llaman cristianos cumplen con la Iglesia. ¿Qué decir, pues, de la salvación eterna de los millones que en la actualidad viven fuera de la Iglesia católica y hasta fuera de la cristiandad?

¡Fuera de la Iglesia no hay salvación! ¿Podéis aún decir eso si miráis sin prejuicios el *pasado* y reflexionáis que los años que la humanidad vivió antes de Cristo y sin Cristo no son — como sugiere la Biblia y era ya inquietante para los padres de la Iglesia —, 5200, sino tal vez 600 000 y más? La pregunta, pues, que se hacían los padres de la Iglesia o les era hecha por parte de los gentiles: ¿Por qué vino Cristo tan tarde al mundo?, viene a ser hoy apremiante de forma totalmente nueva. ¿Qué decís, pues, de la salvación eterna de los incontables millones que vivieron en el *pasado* fuera de la Iglesia católica y hasta fuera de la *cristiandad*?

¡Fuera de la Iglesia no hay salvación! ¿Podéis aún decir eso, si miráis con realismo al *futuro* y reflexionáis que, según los cálculos estadísticos, los pueblos no cristianos de Asia y África sobrepasarán con mucho numéricamente a los pueblos cristianos de occidente? Sólo para mantener la actual proporción numérica habrían de convertirse anualmente a la Iglesia no medio millón — como sucede actualmente —, sino 6,5 millones. China sola, según ciertos cálculos, contará, el año 2000, 1700 millones de hombres, más de 400 millones más que la actual población de Europa, la Unión Soviética, las dos Américas y África juntas. ¿Qué decís, pues, de la salvación eterna de los incalculables millones que en el *futuro* vivirán fuera de la Iglesia y hasta fuera de la cristiandad?

Todos estos hechos nos son bien conocidos a todos. Pero ¿no deberíamos tomar también teológicamente en serio, en forma nueva, que la Iglesia católica y hasta la *cristiandad* entera, en comparación con el pasado, el presente y el futuro, en comparación con la historia de la humanidad de *todos* los continentes y de *todos* los siglos, somos, a ojos vistas, *una minoría numéricamente insignificante*? El problema, así enfocado, no es ni mucho menos un problema de las iglesias de misión, sino también de las iglesias de nuestras patrias. De todos modos, es problema especial de las iglesias de misión, porque, a lo que parece, ha pasado para mucho tiempo, en Asia desde luego, la época de los grandes éxitos misioneros masivos. Para ilustrar toda esta problemática, hemos de mencionar todavía aquí dos puntos de vista bien conocidos:

1) En nuestros días está terminada definitivamente una época de la historia que en Europa se llama la «edad moderna», iniciada hace 400 años con los descubrimientos de continentes que eran nuevos para nosotros. Los pueblos de Asia y África se asimilan con entusiasmo la ciencia, técnica e industrialización occidental y así surge una economía y una civilización universales. Pero, simultáneamente, en pocos años, ha venido a ser realidad otra cosa, y es que ha pasado el tiempo de la expansión política, económica y cultural de los pueblos blancos y el dominio universal exclusivo de occidente, y de todo lo que se llama colonialismo. Todos sabemos que esto no hace fácil la situación de las misiones cristianas, harto comprometidas con ese tiempo y con su sistema cultural y social. Las misiones no son ya llevadas por la corriente, sino que tienen que nadar contra ella. De forma nueva se ven forzadas a justificar su misión, cosa por cierto nada

fácil. Y nosotros nos percatamos de que no podría bastar la respuesta: «Fuera de la Iglesia no hay salvación.» En todo caso hemos de sentar para nuestra problemática que hoy no se plantea tanto el problema de la evangelización de los «pobres paganos», como el de la evangelización de hombres modernos en estados industrializados con grandes y antiguas culturas.

2) Los pueblos de Asia y África entran en una nueva era no sólo en el orden social y político, científico y técnico, sino también en el orden religioso. Lo que muchos cristianos esperaban no se ha cumplido, a saber, que las antiguas religiones, enfrentadas con la cultura europea y, consiguientemente, con la religión cristiana, morirían lenta, pero seguramente. Ciertamente también en los países de Asia y África crece enormemente el indiferentismo religioso; pero las grandes religiones no cristianas: hinduismo, budismo e islam no solamente no mueren, sino que se desarrollan con fuerza nueva. Para ellas, los 400 años de misión cristiana, como recalca por ejemplo el indio K.M. Panikkar³ sólo han sido una fase de transición durante un tiempo en que los pueblos de Asia eran política y culturalmente débiles. En conjunto, la época de la misión cristiana ha pasado para ellas. Las grandes religiones no cristianas han pasado de la defensiva a la ofensiva. En Asia se reflexiona hoy día tanto sobre la grande y vieja historia de los pueblos en general, como sobre la grande y vieja historia de sus religiones. Esta reflexión comenzó de muy atrás precisamente en el hinduismo, bajo la presión del cristianismo. El renacimiento de las religiones universales conduce, por una parte, a apropiarse ideas occidentales (¡Radhakrishnan!) y,

3. K.M. PANIKKAR, *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zurich 1955, 402.

por otra, a despegar una fuerza no despreciable de choque misional, de forma que los frentes amenazan invertirse. Tanto más nos percatamos de que para la nueva «competencia» directa con las grandes religiones del mundo no basta la respuesta de que «fuera de la Iglesia no hay salvación». Para nuestra problemática hay que notar que hoy se nos plantea, teológicamente, la pregunta no sólo acerca de cada hombre fuera de la Iglesia o de la cristiandad, sino, a la vez, acerca de las *religiones mismas* fuera de la Iglesia y de la cristiandad.

De todos modos, hay que dar una respuesta a la pregunta sobre la salvación de los que están fuera de la Iglesia. ¿O es que la minoría no puede y debe preguntar por la suerte de la mayoría? Las preguntas son tan urgentes para las iglesias de la patria y de las misiones, que debemos plantearnos ineludiblemente el problema. No podemos despachar toda la problemática, como hacen a veces los teólogos, con el concepto apriorístico de religión, formulado en forma negativa y polémica, propio de la «teología dialéctica». Que, en el caso de las grandes religiones extracristianas, la religión es simplemente mera proyección de la indigencia anímica e intento de buscarle remedio; que es obra autónoma del hombre, un cuidar de sí y un afirmarse a sí mismo delante de Dios; que es expresión de la angustia y la mentira, y, a la postre, de la incredulidad y del ateísmo; todo eso no puede darlo por supuesto o decretarlo como evidente la fe cristiana, sino que debería explicarlo más matizadamente en la situación actual. Y apenas se intenta hacer eso, se tropieza con la real ambivalencia de la «religión», que no permite una versión puramente negativa del concepto.

Tampoco podemos contentarnos, ante las cuestio-

nes que nos plantea la humanidad fuera de la cristiandad, con un soberano *ignoramus* teológico. El europeo compensa con harta facilidad su deficiente conocimiento histórico y teológico de las grandes religiones con una inmodestia que juzga desfavorablemente de lo que ignora. Si no somos capaces de dar respuesta suficiente a las cuestiones sobre la humanidad fuera de la cristiandad, no hemos de maravillarnos de que los hombres de hoy — como antaño Lessing con su cuento de los tres anillos tenidos por auténticos, ninguno de los cuales era quizá el verdadero anillo del padre — se contenten con el indiferentismo ilustrado, o, como Voltaire, viertan sus sarcasmos contra la presunción de la «única que salva». El permanente pluralismo de las religiones después de cerca de 2000 años de historia y de misiones cristianas, pone en tela de juicio — mucho más aún que el doloroso pluralismo de las confesiones cristianas — la pretensión de absolutez de esa fe que más, y en otra forma, que cualquier religión universal pretende tener en su apoyo la única y definitiva revelación de Dios. El teólogo ha de preguntar seriamente en esta situación si la revelación cristiana puede decir algo positivo sobre las cuestiones relativas a la salvación de los antiguos y nuevos gentiles («no evangelizados»), sino que también reflexiona sobre ellas.

Aquí ensayamos nosotros, a tientas, llegar a una respuesta, examinando primeramente el axioma: «fuera de la Iglesia no hay salvación». Así entramos en un enfoque del problema que puede llamarse eclesiocentrismo. Luego veremos que también es posible otro enfoque.

2. Problematicidad del eclesiocentrismo

El axioma: *Extra Ecclesiam nulla salus* se remonta a la imagen del arca de Noé, que se emplea ya en 1Pe 3, 20s para designar la salvación por el bautismo. Más exactamente que cuando en este texto se dice «dentro del arca» se afirma positivamente la salvación dentro de ella, pero no se dice sin más que no la haya «fuera del arca». El texto dice más bien que Cristo, que «una vez murió por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios» (3, 18), después de su muerte predicó también el mensaje «a los espíritus» en prisión (¿los ángeles caídos o la generación impía del diluvio, o unos y otros?) «un día desobedientes» (3, 20) que así no se encontraron en el arca. El texto diría, pues, que aun los peores pecadores no están excluidos, en las esferas del más allá, del llamamiento salvífico de Cristo. Aquí se afirmaría concomitantemente incluso un «fuera del arca (hay) salvación», aunque presuponiendo a la vez que «no hay salvación fuera de Cristo»⁴.

El axioma mismo fue preparado por Ignacio de Antioquía, Ireneo, Clemente Alejandrino y otros y halla su primera formulación acabada, aunque negativa, en Orígenes: fuera de esta casa, es decir, de la Iglesia, no se salva nadie. El axioma es aplicado, con exclusivismo jurídico, con todas sus consecuencias, por Cipriano. Y aquí experimentamos algo que posteriormente vuelve a confirmarse una y otra vez: Siempre que el axioma, formulado *negativamente*, se entendió exactamente según su sentido literal, condujo a la he-

4. Sobre la historia del axioma cf. documentación en mi contribución a la *Festschrift G.C.*, Berkouwer 1965.

reja. Así dedujo Cipriano, del axioma — consecuentemente, a lo que podía parecer —, que el bautismo administrado fuera de la Iglesia (bautismo de los herejes) era inválido y el martirio fuera de la misma no tenía valor. Cipriano fue desautorizado por la Iglesia. También Agustín echa mano a menudo del axioma y aunque, a diferencia de Cipriano, distingue entre casos graves y leves de herejía, tampoco en los casos leves ve posibilidad de salvación. Y cuán literalmente se tomaba el axioma, muéstranlo las palabras del discípulo de Agustín, Fulgencio de Ruspe: «Con toda certeza sostengo y en manera alguna dudo, que no sólo todos los gentiles, sino también todos los judíos, todos los herejes y cismáticos que mueren fuera de la actual Iglesia católica, irán al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles.»

La escolástica medieval se mantiene enteramente en la línea de Agustín. También aquí condujo el axioma a errores que fueron condenados por la Iglesia posterior, por ejemplo, que en los sacerdotes separados de la Iglesia católica se extinguía el poder de consagrar. Y precisamente el papa que con más rigor formuló el «fuera de la Iglesia papal no hay salvación», llevó al papado al borde de la ruina (cautiverio de Bonifacio VIII y gran cisma de occidente con tres papas que mutuamente se excomulgaban); la doctrina rigurosa de la bula *Unam sanctam* no fue mantenida por los papas posteriores.

Pero fue menester la enorme experiencia histórica del descubrimiento de nuevos continentes enteros con pueblos civilizados y de alto nivel moral, para que llegase a abrirse una brecha. Entonces no sólo se supo que fuera de la Iglesia había países y pueblos (eso se sabía también en la edad media), sino que ahora había

que interesarse también positivamente por ellos. Amaestrados por las nuevas experiencias históricas, enseñaron ahora no sólo teólogos como Belarmino y Suárez, sino el mismo concilio de Trento (Dz 796) que el bautismo podía recibirse no sólo *in re* (bautismo de agua), como lo reciben los cristianos, sino también *in voto* (bautismo de deseo). Contra el rigorismo jansenista fue condenada la proposición: «Fuera de la Iglesia no hay gracia» (Dz 1379). Y finalmente, Pío IX, considerando no sólo los gentiles no bautizados, sino también los cristianos separados desde siglos de la Iglesia católica, interpretó el axioma de forma que pudo a la vez afirmar: «Sin embargo... también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si aquella es invencible, no son por ello reos de culpa alguna ante los ojos del Señor. Ahora bien, ¿quién será tan arrogante que sea capaz de señalar los límites de esta ignorancia, conforme a la razón y variedad de pueblos, regiones, caracteres y de tantas otras y tan numerosas circunstancias?» (Dz 1647). Y cuando recientemente la encíclica *Mystici corporis* acogió el axioma en su formulación rigurosa y cuando P. Feenay con un grupo de católicos de Boston quiso tomar a la letra las palabras de la encíclica, y a la manera de los antiguos padres afirmó la condenación de todos los hombres fuera de la Iglesia católica, hubo de intervenir el santo oficio, protestando⁵ contra aquella afirmación y finalmente declarando con la excomunión hallarse *extra Ecclesiam* quien se aferrara a la tesis de que *extra Ecclesiam* no puede nadie salvarse. El padre Feenay no se ha sometido hasta ahora.

¿Qué había, pues, sucedido aquí de hecho en las

5. Carta al arzobispo Cushing de Boston, publicada en: «American Ecclesiastical Review» 77 (1952) 307-311.

interpretaciones desde Trento a Pío XII? De hecho, aunque formalmente se había mantenido el axioma de que «fuera de la Iglesia no hay salvación», se afirmó con toda claridad que fuera de la Iglesia, fuera de la Iglesia católica visible (así se entendió siempre la palabra en la tradición católica) *hay* salvación. Sin embargo, la ambigüedad de la expresión desorientó a no pocos católicos. Hoy no saben a qué atenerse tocante a las palabras: «fuera de la Iglesia no hay salvación», pues por una parte tienen que decir lo que suenan, que fuera de la Iglesia *no hay* salvación y, por otra, tienen que conceder que fuera de la Iglesia *hay* salvación. ¿Hay o no hay salvación fuera de la Iglesia? A la pregunta sólo puede responderse honradamente con sí o no, pero no con sí y no a la vez.

Para llegar a un esclarecimiento, que en buena parte debe ser un esclarecimiento del modo de hablar y de las reglas del lenguaje, hay que hacer algunas observaciones previas tocante a la discusión, que pueden ayudar a los no especialmente formados en teología a entender y explicar su fe frente a los no cristianos. Los puntos siguientes parecen importantes.

1) Hoy nadie negará que puedan salvarse hombres también fuera de la Iglesia católica. El concilio Vaticano II lo ha confirmado expresamente en su constitución sobre la Iglesia: «Este mismo Dios tampoco está lejos de otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Act 17, 25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1Tim 2, 4). Pues quienes ignoran sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con obras su voluntad, conocida por el dictamen

de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Y la divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no han llegado todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, no sin la gracia divina, en llegar a una vida recta»⁶.

2) Mas precisamente por ser posible que algunos hombres se salven también fuera de la Iglesia, si el axioma se formula negativa y exclusivamente, da ocasión dentro y fuera de la Iglesia católica a incontables malas inteligencias, que asoman una y otra vez pese a todas las explicaciones. Si antaño pudo ayudar a la Iglesia y sus misiones, hoy la daña decididamente. Este dicho se nos interpreta o como *intolerancia* o como *doblez*. Como *intolerancia*, cuando el dicho se entiende, como se hace hoy fuera — y en parte también dentro de la Iglesia católica — en sentido exclusivo de acuerdo con la antigua tradición; como *doblez*, cuando por un lado hay que decir que fuera de la Iglesia católica no puede salvarse nadie y, por otro, no hay que excluir a la vez que fuera de la Iglesia católica pueda salvarse alguien, y hasta muchos millones y millares de millón y sin duda la inmensa mayoría de la humanidad. Ahora bien, tanto la intolerancia como la doblez repelen profundamente al hombre moderno que proclama el respeto a la libertad del individuo aun en materias religiosas y la repulsa a todo linaje de insinceridad y doblez.

3) En este dilema no sirve apenas para nada y parece a los no cristianos una escapatoria poco honrada, extender sencillamente el concepto de Iglesia a los no cristianos. Del concepto de Iglesia de Cristo es

6. *De Ecclesia* II, 16.

constitutiva, ante todo, la fe en Cristo y la confesión de Cristo, y, en este sentido, el bautismo como signo y sello de la fe. Iglesia es la comunión de los que creen en Cristo y lo confiesan ante el mundo. En este sentido se ha llamado siempre Iglesia en el sentido propio de la palabra a las Iglesias de Oriente separadas de Roma. En este sentido, siguiendo el decreto del concilio Vaticano II sobre el ecumenismo, se puede llamar también con razón Iglesia a las comunidades protestantes. Iglesia, en efecto, significa aquí siempre, siquiera con diferencias señaladamente en la organización y constitución exterior, la comunidad ordenada sobre la base del mensaje neotestamentario de cristianos bautizados, que creen en Cristo Señor, quieren celebrar la eucaristía, aspiran a vivir conforme al Evangelio y quieren ser llamados Iglesia ante el mundo. Iglesia significa, pues, aquí siempre, como arriba lo hemos formulado brevemente, la «comunidad o congregación de los que creen en Cristo y lo confiesan». Empero extender más allá de los cristianos bautizados el concepto de Iglesia a hombres que nada saben o incluso ni quieren saber de Cristo, de forma que Iglesia no sea ya más que la vaga comunión de los hombres «de buena voluntad», no parece ser una solución afortunada. Y ello por las siguientes razones:

a) Parejo concepto de Iglesia contradice al modo de entender a la Iglesia el Nuevo Testamento y a la tradición cristiana que se ha formado partiendo del mismo. b) Ese concepto de Iglesia no es en absoluto necesario, según lo ya dicho, para tener por posible la salvación de los no cristianos. c) Parejo concepto de Iglesia dificulta innecesariamente a los misioneros predicar a los no cristianos (fuera de la Iglesia) que deben entrar en ella, si a la vez han de predicar que todos

los hombres de buena voluntad están ya en la Iglesia. d) Tal concepto de Iglesia con razón es rechazado, como una construcción y especulación puramente teológicas, por los no cristianos que piensan; ellos consideran no pequeño desafuero e insolencia el que cuando ellos mismos, explícitamente y con plena voluntad no quieren ser miembros de la Iglesia de Cristo, nosotros los cristianos, contra su voluntad y voto expreso, los alistemos en ella tácitamente, como si esto fuera siquiera posible sin contar con ellos. La cuestión de la salud eterna de los no cristianos no puede resolverse por medio de una construcción teológica.

4) La solución teórica *teológica*, de que seguidamente nos ocuparemos, debe encontrarse partiendo del designio salvífico universal de Dios, definiendo positivamente en función de él la significación de las religiones universales y repensando así a fondo, desde el Nuevo Testamento, el puesto y función de la Iglesia en el mundo no eclesial. Aquí, a diferencia de lo que se hace en el dicho: «fuera de la Iglesia no hay salvación», no hay que elaborar una reivindicación y un señorío de la Iglesia sobre el mundo, sino su servicio a este mundo. Con otras palabras: La Iglesia no ha de entenderse como una sociedad cerrada de poseyentes, sino como una comunidad abierta de gentes que prestan servicio y ayuda. Sobre este punto volveremos en seguida.

5) La solución provisional *práctica* para tratar el axioma me parece ser la siguiente:

a) En la *dogmática* ha de traerse a la memoria el dicho como expresión de la tradición católica y señalar al mismo tiempo su limitación y su equivocidad. Habría de ponerse de relieve que lo verdaderamente decisivo es que la salud divina se nos da en Cristo y

sólo en Él, siquiera uno, a la postre de buena fe, esté dentro o fuera de la comunión de los que creen y confiesan a Cristo.

b) En la *predicación*, dado que hoy día este dicho se presta más a malas que a buenas interpretaciones, debería en lo posible retirarse de la circulación y evitarse su empleo. La historia de los concilios ecuménicos nos enseña que algo parecido se ha hecho con frecuencia. El concilio de Nicea dio por supuesto que en Dios sólo hay una hipóstasis. Posteriores concilios ecuménicos abandonaron esta fórmula, por ser equívoca, y sólo hablaron de una *physis* y tres *hypóstasis*. Lo mismo que en la doctrina trinitaria aconteció en la cristología: El concilio de Calcedonia evitó adrede fórmulas cristológicas que usara el concilio de Éfeso bajo el influjo de Cirilo de Alejandría. Ello quiere decir que ya antaño distinguió la Iglesia — para recoger aquí palabras de Juan XXIII — entre el contenido de la fe y la forma de que se reviste. El vestido puede cambiar, la fe permanece la misma. Creemos en la salud que nos viene de Cristo en la Iglesia. Pero la fórmula: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», que es equívoca y puede dañar a la misión de la Iglesia, no debiera usarse por amor precisamente de esta fe.

Examinada, con crítica negativa, la problemática de la visión eclesiocéntrica, queda preparado el terreno para exponer, con crítica positiva, la visión teocéntrica. ¿Qué cariz presenta el destino de la humanidad no cristiana, si no miramos ante todo a la Iglesia, sino a Dios, si no contemplamos a la humanidad extracristiana desde el sistema de la Iglesia, sino desde la voluntad salvífica de Dios, si así no procedemos de *intra ad extra*, de dentro afuera, sino de *extra ad intra*, de fuera adentro?

3. *La gracia universal de Dios*

Hay no cristianos que incriminan a la Biblia de intolerancia. El Dios de la Biblia sería exclusivo, sólo Dios de judíos y cristianos. ¿Es esto verdad? Indudablemente, no se puede negar que lo mismo el Antiguo que el Nuevo Testamento están muy lejos de todo indiferentismo superficial. Uno y otro están de todo en todo orientados a la conversión y a la fe en el Dios uno de Abraham, de Isaac y Jacob, el Dios y padre de Jesucristo. Pero ¿quiere eso decir intolerancia y exclusivismo? ¿Quiere decir que el Dios de la Biblia es sólo Dios de una parte de la humanidad, un Dios tribal de mejor clase? Examinémoslo más despacio. ¿Cómo juzgan a los gentiles el Antiguo Testamento, Jesús mismo y luego la predicación apostólica?

a) Antiguo Testamento

Según el Antiguo Testamento, los gentiles están evidentemente bajo la cólera y juicio de Dios. Para encontrar gracia y salvación, deben convertirse al Dios de Israel. En esta perspectiva de la *metanoia*, el Antiguo Testamento no tiene especial interés en describir de forma positiva la religiosidad y moralidad de los paganos. Al contrario, en el Antiguo Testamento y señaladamente en la predicación de los profetas, entreverada a menudo de amenazas, hallamos una enorme muchedumbre de descripciones y juicios en extremo negativos sobre el paganismo. Y es que se necesitaba una fuerza imponente para que este pueblo minúsculo de Israel pudiera mantener su peculiarísima

fe monoteística y su alta moral frente al politeísmo y laxismo ético de sus vecinos.

Sin embargo, partiendo de dos corrientes tradicionales del Antiguo Testamento, se fue desarrollando con creciente claridad, a pesar de todo el pensamiento particularista nacional, una visión abierta, universalista, de los pueblos gentiles.

a) En primer lugar, precisamente la *predicación profética* es siempre esencialmente una crítica del propio pueblo de Israel, frente al cual aparecen con frecuencia los pueblos gentiles como ejecutores de la voluntad de Dios. Ciertamente que no es una línea principal, pero sí una importante línea secundaria de la predicación profética la que expresa que la gracia y justicia de Dios van más allá de Israel. También el mundo gentil está protegido por su justicia y por su gracia, de que está llena toda la tierra (Sal 33, 5; 119, 84). El pensamiento universalista, que aparece ya claro en Amós, alcanza su primer punto culminante en Isaías. Luego es continuado por Jeremías, Ezequiel y particularmente por el Deutero-Isaías, que proclama de la manera más grandiosa la participación de los gentiles en la salud escatológica por medio del siervo de Yahvéh, luz de los gentiles. En Daniel y los apocalípticos, el universalismo se modifica por la doctrina de las edades del mundo; luego, en el judaísmo tardío, el pensamiento universalista queda ciertamente recubierto por ideas de venganza, políticas y apocalípticas, contra los opresores.

b) Junto con la amplitud mundial de la esperanza profética de salvación, principalmente la *tradicción sacerdotal* mira siempre la elección de Israel sobre el fondo de la creación y soberanía de Dios sobre el mundo: una economía dentro de la cual

Dios otorga acceso a sí mismo tanto a Israel como a los pueblos gentiles. Es significativo que el Antiguo Testamento no comience simplemente con la historia del pueblo de Israel o con la elección de Abraham. Ya antes de Abraham hay historia de la salvación y de la alianza, historia de la salvación y de la alianza de *toda* la humanidad. Al comienzo de la historia no está el primer israelita, sino «el hombre» (*Adam*). No sólo el israelita, sino el hombre en general — ¡grandiosa aserción! — «fue creado a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1, 26s). Según el yavista, no sólo el israelita pecador, sino el hombre en general recibe después de la caída la promesa de la descendencia que aplastará la cabeza de la serpiente (Gén 3, 15). Con *toda* la humanidad se concluye igualmente según el escrito sacerdotal la alianza de Noé: una alianza cósmica universal «con todos los vivientes que hay sobre la tierra» (Gén 9, 10; cf. 9, 11. 16s), una alianza eternamente válida, «por tiempos eternos» (9, 12; cf. 9, 16). La enumeración de todos los pueblos de la tierra que sigue inmediatamente a la historia de Noé, el único elenco de pueblos conocido en la antigüedad (Gén 10), subraya expresamente el carácter universal de la alianza: la humanidad entera, por razón de su origen común, aparece como una gran familia. Dentro de la alianza de Noé, que concierne a todos los hombres, se celebra luego — como respuesta a la confusión babilónica de las lenguas — la alianza especial con Abraham, con la que comienza la elección particular de *un* pueblo, pero que debe a su vez estar al servicio de la humanidad *entera*; idea que resuena ya claramente en conexión con el nombre de Abraham, «en quien serán bendecidas todas las familias de la tierra» (Gén 12, 3; 28, 14). Así, en un poderoso cuadro histórico, se re-

presenta la idea de alianza en dos círculos concéntricos: la alianza con Noé para toda la humanidad y la alianza con Abraham para sólo el pueblo de Israel. Respecto de la historia de Israel los primeros capítulos del *Génesis* no pretenden ser un reportaje de ciencia natural o una descripción histórica de los orígenes; no, al preguntar más allá del relato del nacimiento de Israel por el origen de toda la historia en Dios, se trata de enlazar una visión universalista de toda la historia de la salvación con la historia de Israel. El Dios de la alianza con Israel aparece así como el señor universal, como el rey de todos los pueblos.

Síguese que la gracia de Dios va más allá del pueblo especialmente escogido. La posición de Israel con respecto a la ley del Sinaí es comparada con la posición de los gentiles con respecto a los estatutos destinados a ellos (Ez 5,6); desde el orto del sol hasta su ocaso es grande el nombre del Señor entre los gentiles, y en todo lugar se le ofrece un sacrificio puro (Mal 1, 11); hasta el culto de los astros es referido a una ordenación de Dios fijada para los gentiles (Dt 4, 19). En la posterior literatura sapiencial se ve luego claro que también los gentiles participan de aquella sabiduría de Dios que se reveló ya en la creación, que era así accesible a todos los pueblos y forma un puente entre la sabiduría de Israel y la de los pueblos gentiles (cf. particularmente Prov 8). En esta perspectiva total, no es ya de maravillar que en el Antiguo Testamento pueda descubrirse toda una serie de «santos gentiles»: Abel, Henoc, Danel, Noé, Job, Melquisedec, Lot, la reina de Sabá. Bajo una luz amable aparecen también en el Antiguo Testamento otros varios gentiles: La cananea Sué (Gén 38, 2) y Tamar (Gén 38, 6), Aseneth, mujer de José (Gén 41, 50) y la hija

del faraón (Éx 2, 5), el suegro de Moisés, Jetró (Éx 18), Rahab (Jos 2, 1-21), Rut, Jitra (2Sam 17, 25), los marineros de la historia de Jonás (Jon 1, 16), la gente advenediza que se juntó a Israel en la peregrinación por el desierto (Núm 11, 4), etc. Todo esto muestra claramente, en su conjunto, que fuera de Israel no hay solamente ira y tinieblas, error y pecado, sino que también aquí reina y opera calladamente la gracia de Dios. El designio salvífico de Dios es más grande y universal; no sólo va dirigido a Israel, sino también a la humanidad entera. Sobre este fondo del Antiguo Testamento, ¿qué decir ahora de Jesús y su predicación?

b) La predicación de Jesús

En el único juicio que se nos ha transmitido sobre la misión judía entre los gentiles, muy forzada en su tiempo, Jesús se expresó muy negativamente (Mt 23, 15); su propia actividad se limitó a Israel — las excepciones del centurión romano, de la mujer cananea y del poseso de Gerasa confirman la regla — (Mt 15, 24) y a sus mismos discípulos les prohibió que mientras Él viviera predicaran a los no judíos (Mc 10, 5s); sin embargo, su juicio sobre los gentiles difirió fundamentalmente de los juicios completamente negativos que emitían sus contemporáneos sobre aquellos que a sus ojos eran, evidentemente, impíos y reprobados por Dios. No sólo rechaza Jesús todo resentimiento de odio nacionalista contra romanos y samaritanos, y señaladamente toda idea de venganza contra los gentiles en la expectación de la salvación escatológica, sino que, por el contrario, promete a los gentiles par-

ticipación en aquella misma salvación. No sólo resucitarán los gentiles — cosa incomprensible para los judíos —, sino que oirán — cosa más incomprensible todavía — la sentencia absolutoria del Hijo del hombre (Mt 25, 31-34). Así pues, judíos y gentiles serán juzgados no por razón de su linaje, sino solamente conforme a la caridad que hayan, o no, practicado para con el prójimo (Mt 25, 35-46). En el juicio saldrán mejor librados los habitantes gentiles de Ninive que los israelitas (Mt 12, 41s; cf. sobre Tiro y Sidón, y hasta sobre Sodoma, Mt 11, 21-24). Así los gentiles — ¡amenaza tremenda para los contemporáneos de Jesús! — pueden ocupar los puestos de los hijos de Abraham. Así se muestra Jesús — tal es el sentido de los títulos mesiánicos — respecto de todos los pueblos, como el Hijo del hombre (cf. Dan 7), el príncipe de la paz (cf. Zac 9, 9s) y siervo de Dios (cf. Deuteronomio-Isaías).

c) La predicación apostólica

Lo que según Jesús sólo será plena realidad para todos los pueblos en el banquete de la consumación por la acción escatológica de Dios, se inicia ya ahora, en el amanecer de los últimos tiempos, por la evangelización de los gentiles que reclama opción por la fe, a la que la naciente Iglesia acabó por lanzarse definitivamente, sobre todo bajo el influjo de Pablo. Pablo mismo se expresó con la mayor prolijidad acerca del mundo gentil en los dos primeros capítulos de la carta a los romanos, cuya interpretación es fuertemente controvertida. Aquí no podemos entrar en la compleja problemática de la «teología natural». Que

Dios existe, que de hecho es conocido por los hombres, son tesis que no se demuestran en Pablo, sino que, como en todo el Antiguo y Nuevo Testamento, se dan por supuestas como de primera evidencia. Ahora bien, no cabe duda de que Rom 1-2 no son enunciados positivos sobre el mundo gentil en el plano de una teología natural abstracta. Pablo no quiere, efectivamente, invitar a que se permanezca en el paganismo, sino a que se crea en el mensaje de salud traído por Cristo. Y en Rom 1-2 no tiene precisamente ante los ojos una «naturaleza pura» abstracta que no existe precisamente como «pura», sino al hombre en su existencia concreta, el mundo gentil tal como existe concretamente. Así, lo que a Pablo importa en la revelación por la creación claramente afirmada por él (Rom 1, 18-21), es la justicia o cólera de Dios, la salvación o la perdición, la acción de gracias o la impiedad, la fe o la incredulidad. Si bien la revelación de Dios en la creación invitaba a glorificarlo y a darle gracias, los gentiles — según el juicio global de Rom 1 — no lo hicieron, sino que reprimieron la verdad. El conocimiento de Dios por los gentiles sin especial revelación consta palmariamente según Rom 1. También Rom 2 apunta a la afirmación fundamental de que todos los hombres, lo mismo judíos que gentiles, están bajo el señorío del pecado (3, 9-20) y necesitan de la justificación por Cristo Jesús (3, 21-31). Sin embargo, con esto no se pronuncia un juicio sobre la salud o perdición eterna de los gentiles particulares, pues aquí no se trata de la suerte de cada gentil anterior a Cristo, sino de la responsabilidad y culpa de los dos grupos de la humanidad precristiana, los judíos y los gentiles. Un tono bajo, concomitante, más positivo a este respecto en absolutamente perceptible

en Rom 2. La aserción fundamental de Pablo es: «Por el contrario, gloria y honra y paz para *todo* el que practica el bien, tanto para el judío, en primer lugar, como para el griego. Porque no hay acepción de personas en Dios (2, 10s). Por eso, lo que importa en definitiva no es quién ha recibido, y quién no, una revelación especial — aserción escandalosa para todo judío! — quién posee, o no, la ley: «Porque no los oidores de la ley son justos ante Dios, sino que los obradores de la ley serán justificados» (2, 13). Pero ¿cómo pueden ser «obradadores de la ley» hombres a quienes no se ha anunciado una revelación especial, la «ley»? Pablo contesta: «Porque la obra de la ley está escrita en sus corazones, atestiguándose también su conciencia» (2, 15). Y esto quiere decir: «Siempre que (ὅταν, que no es *irreal*) las gentes que no tienen ley hacen por naturaleza lo que contiene la ley, esos que no tienen ley son ley para sí mismos» (2, 14). Ahora bien, para Pablo, conciencia y fe están muy estrechamente ligadas (en el mismo caso del comer de la carne sacrificada a los ídolos, argumenta Pablo en Rom 14 por la fe, y 1Cor 8, 10 por la conciencia).

Más positivamente aún hablan de los gentiles los discursos misioneros de Pablo en Listras (14, 8-18) y en Atenas (17, 16-34) redactados por Lucas en los *Hechos de los apóstoles*. Se cae de su peso que la finalidad de los discursos no es en ningún caso justificar la permanencia en el paganismo, sino la conversión de los gentiles a la fe en el verdadero Dios (14, 15; 17, 30s). Pero es a la vez evidente el empeño de excusar en lo posible a los gentiles: Dios, «en las edades pasadas, dejó a todas las gentes que siguiesen sus propios caminos» (14, 16) y «pasó por alto los tiempos de la ignorancia» (17, 30). Ni palabra ahora — como

en Rom 1 — de que los gentiles sean «inexcusables». Expresamente dice Pablo en Listras que Dios no se quedó «sin testimonio» entre los gentiles, repartiendoles los dones de la creación y colmando de alegría sus corazones» (14, 17). Además, según la exposición lucana, Pablo reconoce en Atenas un interés religioso, un temor de los dioses (17, 22), e implícitamente — en la veneración del dios desconocido — un oscuro barrunto inconsciente de Dios (17, 23). Mas aun cuando este barrunto estuviera mal encauzado (en el culto de templos 17, 24, en el desconocimiento de la ausencia de necesidades en Dios 17, 25, en el culto de las imágenes 17, 29), de forma que los gentiles están en la «ignorancia» y deben «hacer penitencia» (17, 30), sin embargo, aun sin la predicación, no están abandonados por Dios. Y es así que Dios — como se expresa ya en Rom 1-2 y aquí se refuerza al ponerse de relieve la unidad del género humano (17, 26) — está cerca de cada hombre: «no está lejos de cada uno de nosotros, puesto que en Él vivimos, nos movemos y somos, como dijeron también algunos de vuestros poetas: porque hasta somos de su linaje» (17, 27s). Apenas si se puede concluir del texto que esos gentiles, que en el temor de los dioses tienen un oscuro barrunto del Dios verdadero y que «buscan a Dios a ver si a tientas dan con él y lo encuentran» (17, 27), queden simplemente frustrados en su búsqueda, si en ésta no topan con la palabra de la predicación apostólica. Al practicar su religión, tratan de hecho con el Dios verdadero. La carta a los Hebreos atestigua, sin mentar revelación particular de palabra, la fe de Abel (11, 4), de Henoc (11, 5) y de la ramera Rahab (11, 31).

Según el prólogo joánico, finalmente, el Logos divino es ya en la creación, que fue hecha por Él, vida

y luz para los hombres en las tinieblas (1, 4s). El creador es también, a la par, revelador. El Logos tiene una función universal reveladora: «La verdadera luz que ilumina a *todo* hombre, vino al mundo» (1, 9). Pero «el mundo no la conoció» (1, 10). Aquí hay evidentemente que distinguir entre la iluminación que viene del Verbo que está con Dios, la cual se verifica en todo tiempo y lugar, y el llamamiento de la comunidad a Dios por el hombre Jesús.

Aquí hemos de renunciar a un ulterior esclarecimiento del resultado de la exégesis, sumamente complejo y que, por la índole de su problemática, ha de ser forzosamente dialéctico, positivo-negativo. En todo caso, hasta aquí ha quedado en claro lo siguiente:

a) De acuerdo con los testimonios universalistas que recorren todo el Antiguo y Nuevo Testamento, es totalmente imposible afirmar que la Biblia mantenga una posición puramente negativa y una intolerancia exclusivista respecto a las otras religiones.

b) Es de todo punto evidente que el Dios de la Biblia no es sólo el Dios de los judíos y cristianos, sino el Dios de todos los hombres.

c) Los enunciados *negativos* sobre el error y las tinieblas, la mentira y el pecado del mundo gentil se refieren al paganismo en cuanto se opone a la voluntad salvífica de Dios. Estos enunciados negativos no han de entenderse sin más como una condenación definitiva, sino como una invitación a convertirse dirigida a los gentiles del momento. El destino de los gentiles anteriores o de los que no se han visto aún enfrentados con la revelación de Cristo, sólo indirectamente interesa a la Biblia.

d) Los enunciados *positivos* sobre el mundo gentil han mostrado que hay una notificación primigenia

de Dios a toda la humanidad. Lo que dicen expresamente testimonios aislados, se presupone por la Biblia en todas partes: Los gentiles pueden conocer al Dios misericordioso. Este conocimiento de Dios no es simplemente obra humana autónoma de una «teología natural», sino respuesta a la revelación fundamental del Dios misericordioso en la creación, de la que en realidad forma parte en primera línea el hombre mismo. Así pues, antes de encontrarse los gentiles con el Evangelio de Cristo, Dios tiene con ellos una historia, en la cual se toman decisiones. Quién se salva de entre los gentiles que no han tenido contacto con el Evangelio, es una pregunta a la que la Biblia no responde expresamente. Lo que sí es cierto es que aún en la oscuridad del paganismo, Dios está cerca de cada hombre y hasta es para él de una necesidad vital.

He aquí, pues, la perspectiva de la problemática que no arranca simplemente de la Iglesia, sino de la voluntad y designio salvífico de Dios, tal como se nos manifiesta en la Escritura. Puede preguntarse qué pasa fuera de la *Iglesia*, pero, como hemos visto, es difícil responder a esta pregunta. Lo que está fuera de *Dios* y de su designio salvífico, no es pregunta. Si miramos al designio salvífico de Dios, no hay *extra*, sino *intra*, no hay *fuera*, sino *dentro*, pues «Dios quiere que *todos* los hombres se salven y vengan en conocimiento de la verdad. Porque *un solo* Dios hay y *un solo* mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo en rescate por *todos*» (1Tim 2, 4-6).

Dentro de este grande, misericordioso y universal *intra*, puede ahora determinarse positivamente tanto la posición de las grandes religiones frente a la Iglesia, como la de la Iglesia respecto de esas religiones.

4. *Las grandes religiones ante la Iglesia*

Aquí vamos a tomar el concepto de «religión» en su sentido más lato posible. Por religión entendemos no sólo las religiones teístas que admiten uno o más dioses, sino también aquellas religiones no teístas que atribuyen los atributos divinos a un principio supremo o a un poder y fuerza que lo hinche todo. Por religión entendemos también indirectamente, por analogía, lo que Paul Tillich⁷ llama cuasi-religiones, en las que hombres de buena voluntad *pueden* muy bien estar poseídos por un interés («idea») de validez última, ante el que todos los otros intereses parecen provisionales y que puede dar un sentido último a la vida de tales hombres; así, el interés o asunto nacionalista en el nacionalismo, el social en el comunismo, el liberal humano en el humanismo liberal con su fe en la ciencia. Estas cuasi religiones pueden también denominarse «sucedáneos de la religión», en cuyo caso, con el nombre mismo, se llama la atención sobre su deficiencia fundamental. Sólo que este término no debe incluir de antemano una descalificación del sincero querer y de la buena fe de hombres que frecuentemente se lo juegan todo por esa su «idea».

No podemos pasar por alto que, por un lado, estas cuasi-religiones, que se aprovechan de la secularización e indiferencia religiosa que va unida con la técnica y la industrialización, son un peligro mayor para el cristianismo que las religiones teístas o no teístas propiamente dichas; y, por otro, que por el hecho mismo esas cuasi-religiones son actualmente también para las

religiones no cristianas una amenaza mayor que las misiones cristianas. ¿No sería del caso, siquiera desde este punto de vista de la común amenaza, promover el diálogo de la Iglesia con las religiones propiamente dichas? Pero esta amenaza no debe hacernos olvidar que estas cuasi-religiones con sus momentos e intereses positivos, *pueden* tener también carácter de religión para el hombre de buena voluntad. En este sentido, si bien no pueden ser tratadas directamente en nuestra reflexión sobre las religiones universales (su problemática es bajo otro respecto muy distinta de la problemática de las religiones propiamente dichas), sin embargo deben ser incluidas en ella, por lo menos indirectamente. ¿Qué tenemos, pues, que decir como cristianos acerca de las grandes religiones?

1) Ante todo, confesamos sin ambages que queremos responder a esta cuestión desde el punto de vista *cristiano*. Y nadie lo califique de antemano de intolerante y exclusivista. Se le puede sin duda llamar punto de vista «dogmático», pero sobre eso sólo hay que decir que en este sentido también las religiones no cristianas parten de un punto de vista «dogmático» o «absoluto». Si prescindimos aquí de las religiones o experiencias religiosas de los primeros tiempos — primitivas —, así como de las religiones míticas que las siguieron y avanzaron hasta una concepción de conjunto y nos limitamos a las religiones que de algún modo se evadieron del mito, podemos constatar fenomenológicamente, en la historia de las religiones, tipos, todos los cuales tienen un punto de partida dogmático⁸.

8. Cf. sobre lo que sigue J. RATZINGER, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, en *Gott in Welt*, Festschrift Karl Rahner, Friburgo-Basilea-Viena 1964, II, 287-305.

7. P. TILICH, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart 1964, 9-34.

Dogmáticas son en su punto de arranque las *religiones en forma de «ilustración»*, de matiz racionalista, que aparecen por vez primera en Grecia y se imponen luego particularmente en la edad moderna; estas religiones superan el mito como forma precientífica de conocimiento, y dan valor absoluto al conocimiento racional o «científico» en el que encuadran y al que subordinan todo lo religioso.

Pero igualmente dogmáticas son en su punto de arranque, en el polo opuesto, *las religiones en forma de «mística»*, que desencantan o, si a mano viene, conservan los mitos como meros símbolos y dan valor absoluto a la experiencia mística de Dios, interna y sin imágenes. Cuando, por ejemplo, Radhakrishnan, cuya religiosidad mística ha recogido diferentes rasgos del racionalismo «ilustrado», descubre en la infinita variedad de religiones, de sus formas y lenguas una oculta armonía que permite una comunicación profunda entre todas ellas, nada hay que oponerle; pero cuando simplifica esta armonía y sienta que todos los enunciados religiosos que se pueden formular orgánicamente, todas las revelaciones y símbolos de fe, autoridades y ritos son relativos, y que sólo tiene validez definitiva la experiencia espiritual interna de lo absoluto (*spiritual experience*) que aparece de distinto modo en las religiones y no puede nunca enunciarse adecuadamente, también éste es un punto de vista dogmático. Radhakrishnan sólo puede atribuir *igual* valor a todas las religiones, porque sienta como absoluta la experiencia mística, sin imágenes, que les sirve de fondo. Se nos reprocha a los cristianos que predicamos a los no cristianos el carácter absoluto de la revelación de Jesucristo. Pero ¿habremos de tener por más tolerante y no consideraremos como una declara-

ción de guerra a toda fe que piense históricamente, el que se nos quiera decretar la absolutez de una experiencia mística, única válida en definitiva, que no tolere magnitud alguna superior?

Se trata a fin de cuentas de una *decisión de fe* — y los cristianos creemos tener razones suficientes para la nuestra —, ora se mire como decisiva la *experiencia de identidad* del místico que aspira a perderse en monístico Todo-Uno (designado como «nada» o como «todo»), o el *hallarse frente* al Dios que llama, tal como lo experimenta el profeta, no en el abismamiento, sino en la obediencia a la llamada; ora se entienda, pues — como en las religiones de la mística —, a Dios como puro *pasivo*, frente al cual es activo el hombre (por abismamiento, inmersión, ascensión, unión), o bien se entienda a Dios, a quien ni el más puro puede descubrir por sí mismo, como lo propiamente *activo*, que opera en el hombre y lo pone en actividad; ora se dé así la preferencia a las «grandes personalidades religiosas» y a los ascetas que han conquistado la perfecta interioridad, o a los sencillos ministros de la palabra que quieren ser obedientes con fe a la palabra reveladora; ora se reduzca, pues, a la postre, la persona a lo *impersonal* o bien lo impersonal a la *persona*; ora se resuelva a la postre *anhistóricamente* todo lo histórico en la identidad de un retorno de lo eternamente igual, o bien se quiera entender la historia de manera verdaderamente *histórica* como una marcha progresiva hacia una meta. Los cristianos creemos tener suficientes razones para optar en cada caso por la segunda de estas alternativas.

Así, frente a las religiones tanto de la «ilustración» como de la mística, aparece el cristianismo desde el mero punto de vista de la mera fenomenología de la

religión, como camino cuyo punto de partida no es ni más ni menos dogmático que el de las otras religiones. Si hasta el escéptico — y Radhakrishnan no lo es — reivindica el derecho de afirmar por lo menos su escepticismo y de oponerse a los que ponen en duda su validez, también puede el cristiano reivindicar el derecho de defender la realidad del llamamiento divino en Cristo y de oponerse a los que lo discuten. El camino cristiano es — como lo llama con razón Ratzinger — la forma madura del *monoteísmo revolucionario* nacido en Israel y aceptado en la era después de Cristo hasta por el mahometismo, monoteísmo que no considera como lo absoluto ni el conocimiento racional científico, ni la inefable experiencia religiosa, sino el llamamiento divino que se nos dirige en el profeta; pero que tampoco tiende — como otras formas del *monoteísmo evolutivo* — al equilibrio entre Dios y los dioses, entre la fe en uno y en muchos dioses, sino que, prestando oído al llamamiento de Dios, ha quebrantado revolucionariamente el mito y ha derrocado a los dioses del mito.

No se trata aquí de defender apologeticamente nuestra fe, que parece tener en su favor muchas razones internas, sino sólo de poner de manifiesto nuestro propio punto de arranque que en todo caso no es de antemano ilegítimo. Los pueblos no cristianos de Asia, que han adoptado la ciencia, la técnica, la democracia política occidentales y con ella — quieranlo o no — toda una serie de ideas cristianas secularizadas, verán por sí mismos si al adoptar todo esto no se les impone automáticamente una corrección de sus convicciones religiosas en sentido de la fe cristiana; por ejemplo, la corrección de su pesimismo mundano y de la anhistoricidad cíclica cósmica; la superior estimación

del mundo visible, de lo concreto particular, de la persona individual, de la igualdad de todos los hombres; pero también la valoración más positiva de una marcha histórica progresiva, de una necesaria renovación del mundo, de un amor práctico, social, al prójimo y, finalmente, de una meta de la historia...

2) Ahora pues, supuesta la legitimidad de un punto de partida cristiano, ¿qué tiene que decir la fe cristiana acerca de las grandes religiones? El Antiguo y Nuevo Testamento tratan, sí, de los pueblos, pero no de las religiones como tales. Sin embargo, el estado de cosas bíblico tocante a la valoración del paganismo, que nos hemos esforzado en esclarecer un poco, nos ofrece una buena base para compendiar brevemente nuestra concepción en forma de tesis.

a) *Las grandes religiones, con todo lo que puedan tener de verdad, están en error sobre el verdadero Dios.* No tenemos por qué repetir lo que el Antiguo y Nuevo Testamento afirman acerca del error y la mentira, del pecado y las tinieblas del mundo gentil. Tampoco tenemos por qué acumular el respectivo material de historia de las religiones que puede documentar pavorosamente tal juicio bíblico negativo. Todo ello es expresión de su lejanía de Dios, expresión también de su lejanía de Aquel a quien Dios envió y que no sólo es luz, sino *la luz*; no sólo es verdad, sino *la verdad*. Por eso, el Evangelio de Jesucristo no pide sólo cumplimiento de las grandes religiones, sino *metanoia*, conversión, vuelta de los falsos dioses al verdadero Dios en Jesucristo.

b) *Las grandes religiones notifican en el error la verdad del verdadero Dios.* Aunque están lejos de Dios, Dios no está lejos de ellas. Aunque huyen del verdadero Dios, están sostenidas misericordiosamente por el

que es también su Dios. Él las capacita para hablar de Dios con verdad, a través de todo su error. Es *gracia* del verdadero Dios la cual, aun a través de falsos dioses, puede dar testimonio de sí y, a través de rasgos deformados y aislados, puede insinuar la imagen del Dios verdadero. Es *gracia* del verdadero Dios, la cual puede aceptar una honrada idolatría como culto encubierto de Dios, y una creencia errónea y confusa, una superstición e incredulidad sinceras, como fe encubierta. Por eso, el Evangelio de Jesucristo, al exigir conversión, no exige aversión, repudio de todo lo que en las grandes religiones hay «de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable y de buen nombre» (Flp 4, 8).

c) *Las grandes religiones pueden designarse, frente al elevado y «extraordinario» camino de salvación de la Iglesia, como camino «ordinario» de salvación de la humanidad no cristiana.* El Dios verdadero es Señor no sólo de la especial historia de la salvación propia de la Iglesia, sino también de la historia general de la salvación común a la humanidad entera, que sólo a partir de aquélla puede conocerse. Esta historia general está unida con la historia particular en el mismo origen, sentido y finalidad, y está bajo la misma gracia de Dios. Así, *toda* situación histórica, aun fuera de la Iglesia, está de antemano envuelta en su gracia. Ahora bien, comoquiera que según la fe cristiana Dios quiere sería y eficazmente que *todos* los hombres se salven y ninguno es reprobado sin culpa, todo hombre está destinado a hallar su salvación dentro de su condicionamiento histórico. Dentro de su condicionamiento histórico quiere decir aquí: dentro del concreto ámbito individual y social de su existencia, al que efectivamente no puede escapar sin más; significa, final-

mente: dentro de la religión social que le ha tocado, a la que, normalmente, tampoco puede escapar sin más. La religión del hombre, que es ser social por esencia, no es nunca un mero hacer individual y subjetivo, en una intimidad puramente privada, sino siempre un hacer dentro de una determinada estructura social, es decir, en forma de una religión determinada, de una comunidad religiosa concreta.

Mas al querer Dios sería y eficazmente la historia general de la salvación de la humanidad entera, no legitima todos los elementos (erróneos y pervertidos) de esa religión (¡ni siquiera el Antiguo Testamento fue perfecto!), pero sí las *religiones como tales*, como estructuras sociales. Éstas son a su modo — aunque en distinto sentido y proporción — «religiones legítimas»⁹. El hombre ha de salvarse dentro de la religión que tiene a su disposición en su situación histórica y que efectivamente no es para él puramente un marco exterior, sino — si es auténtica — una parte de él mismo. Por eso, derecho y deber suyo es buscar a Dios dentro de la religión, en la que Dios lo ha encontrado ya a él secretamente. ¡Todo esto hasta que se vea enfrentado existencialmente con la revelación de Jesucristo! Así pues, las grandes religiones con sus formas de fe y culto, con sus categorías y valores, símbolos y organizaciones, tienen «validez relativa»¹⁰ y «un relativo derecho providencial a la existencia»¹¹.

Estas religiones pueden — no que deban — ser *camino de salvación* por la gracia del Dios único, en la

9. Cf. K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1964, p. 135-156.

10. J. NEUNER, *Missionstheologische Probleme in Indien*, en *Gott in Welt*, Festschrift Karl Rahner, Friburgo-Basilea-Viena 1964, II, 401s.

11. H.R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Friburgo-Basilea-Viena 1963, 39.

historia general de la salvación. Cuándo, dónde y cómo lo son, no nos toca a nosotros dictaminarlo. En todo caso, por la gracia del Dios uno pueden ser camino de salvación. En vista del número incomparablemente mayor de hombres que integran las religiones extracristianas, frente a las cuales aparece la cristiandad como exigua minoría, podemos hablar de estas religiones como del camino general y «ordinario» de salvación, frente al cual el camino de la Iglesia aparece como algo totalmente especial y extraordinario: El camino de la Iglesia como el camino elevado, excelente y «extraordinario» de salvación... Así, hoy día, debido a una mejor comprensión de la situación histórica de la humanidad y de la perspectiva universalista del mensaje cristiano, puede adaptarse nuestra anterior terminología teológica, aunque no sean los términos lo que aquí importa en primer lugar: El camino de salvación de la humanidad fuera de la Iglesia puede designarse como el «ordinario», y el camino de salvación dentro de la Iglesia como el «extraordinario»¹².

d) *Las grandes religiones anuncian algo de la verdad del Evangelio de Cristo, que en su deformación no conocen como lo que es: la verdad.*

1) Las religiones, pese a todas las deformaciones, anuncian verdad de Cristo al reconocer, bajo múltiples disfraces, la *necesidad de redención del hombre*: así, cuando saben de la soledad, caída y desamparo del hombre en este mundo, de su abismal angustia e inquietud, de sus malos apetitos y de su falsa jactancia, cuando saben del horror y de la situación desesperada de este mundo y del sentido y contrasentido

de la muerte, cuando aguardan consiguientemente algo nuevo, y anhelan una transformación, regeneración y redención del hombre y de su mundo.

2) Las religiones anuncian, pese a todas las deformaciones, verdad de Cristo, al reconocer, también bajo múltiples disfraces, la *misericordia de Dios*: así, cuando saben que la divinidad, con toda su proximidad, está lejos y escondida; que la divinidad misma debe otorgarnos proximidad, presencia y manifestación; cuando saben, por tanto, que el hombre no puede acercarse a ella con la mayor naturalidad confiado en su inocencia, sino que necesita purificación y reconciliación, y sólo pasando por la muerte llega a la vida; que para borrar la culpa ha menester el sacrificio y que el hombre no puede redimirse a sí mismo, sino que está remitido a la misericordia amorosa de Dios.

3) Las religiones anuncian, pese a todas las deformaciones, verdad de Cristo al prestar oído al *llamamiento de sus profetas*: así, cuando reciben, por sus profetas ánimo y fuerza para emprender nueva marcha hacia mayor verdad y más profundo conocimiento, para abrirse paso hacia una vivificación y renovación de la religión tradicional.

Así, las grandes religiones significan para la Iglesia una provocación permanente a la reflexión: En la confrontación con las múltiples *deformaciones* de las grandes religiones, la Iglesia puede experimentar de nuevo con acción de gracias su especial elección; pero en la confrontación con la múltiple *verdad* de ellas, la Iglesia debe darse humildemente cuenta de sus múltiples fallos y de su constante quedarse atrás del mensaje de su Señor.

e) *El Evangelio de Jesucristo es el que puede liberar la verdad de las religiones de su implicación*

12. H.R. SCHLETTE, l.c. 85.

en el error y el pecado: Aunque las religiones anuncian de múltiples modos verdad de Cristo, desconocen, sin embargo, a Aquel cuya verdad anuncian; pese a todo su anuncio de verdad, desconocen precisamente a Aquel que, como Verbo del Padre, es *la verdad*. Esto constituye, pese a toda la luz que puede hacer brillar en los puntos más diversos, esa oscuridad radical de su fondo, que ellas mismas no pueden reconocer y que sólo puede iluminar el que es *la luz*.

1) Las religiones son estructuras que, por razón de la revelación graciosa de Dios en la creación, son luz, y, a la par, por razón del humano desconocimiento del Dios verdadero en Cristo, son tinieblas. Precisamente por esto no son «teología natural», «religiosidad natural», «moralidad natural», sino que, en crasa ambigüedad, están envueltas, sostenidas y penetradas por la gracia de Dios y, no obstante, encadenadas y oprimidas por el embuste y maldad de los hombres.

No hay sino echar una mirada a la historia concreta de las religiones para advertir cuánto hay aún en ellas de espantosos errores y depravaciones morales, cuán poco conocen todavía esas religiones la verdadera esencia de Dios y la verdadera naturaleza del hombre, cuán a menudo caen, o bien en la desesperanzada separación dualista o en la presuntuosa unión monística con él. ¡Cuántas veces, por ejemplo, en el hinduismo, la realidad del Dios vivo y libre es encarcelada y exaltada en su trascendencia al Absoluto impersonal de esotéricos filosóficos, o bien, en su encuentro con el hombre, viene desvirtuada y reducida al objeto humanizado y cosificado de una piedad popular ritualista y mágica! Algo semejante pudiera decirse de la idea hinduista del pecado y la redención, de

la ley y la providencia¹³. No es del caso una reprobación arrogante e incomprensiva de las grandes religiones como pura y simplemente falsas; pero tampoco lo es, por otro lado, una idealización utópica y acrítica de las mismas como objetivaciones igualmente perfectas de la religiosidad humana. En realidad, en todo mensaje verdadero de las grandes religiones se esconde también constantemente un mito falaz; en toda su ansia de Dios, también constantemente una fuga desalentada de Dios; en toda esperanza en la gracia de Dios, también constantemente una disimulada redención de sí por las propias fuerzas; en toda sincera conversión, también constantemente una perversión inadvertida. Todas las grandes religiones necesitan ser desmitologizadas y desdemonizadas, interiorizadas y humanizadas. En tanto que religiones no cristianas, aunque por cierto no son simplemente anticristianas, son, sí precristianas, religiones orientadas hacia Cristo. Ni sería más indicado llamar a estas religiones precristianas, cristianas anónimas, pues ellas *mismas* no saben de su cristiandad, aunque Cristo no les niega su presencia. Los hombres de esas grandes religiones no son cristianos de profesión, aunque sí por elección, por vocación y, en todo caso, «cristianos» que en alguna forma dan ya un «sí» al llamamiento de Dios.

2) Únicamente la predicación del Evangelio de Jesucristo puede aportar aquí luz y disipar la oscuridad: sólo ella puede liberar la verdad que en muchas formas está oprimida y encadenada. El Evangelio de Jesucristo hace ver cuál es la más profunda indigencia del hombre y dónde está su verdadera salvación, que

13. Cf. J. NEUNER, l.c. 405-409; igualmente *Hinduismus und Christentum. Eine Einführung*, ed. dir. por J. Neuner, Viena-Friburgo-Basilea 1962.

significa propiamente Dios para el hombre y qué debe ser propiamente el hombre delante de Dios, cuál es la verdadera comunión entre Dios y el hombre. *Esto* no lo pueden saber las religiones no cristianas en su más profundo sentido. Por eso no creen ni confiesan precisamente al único que puede darles ese saber por la fe. Las grandes religiones son precisamente sólo religiones, no Iglesia, es decir, congregación de los que creen en Cristo y le confiesan. Ahora bien, los hombres particulares que profesan las grandes religiones, sólo son requeridos por la Iglesia de Cristo a decidirse existencialmente por la fe en el momento en que no sólo se les da noticia o información acerca del Evangelio de Cristo, sino que se les predica este Evangelio mismo. Más de una vez el hecho de no creer no es *repudio* incrédulo del mensaje de salvación, sino únicamente falta de suficiente *contacto* con el mensaje, que no ha tenido para el individuo en cuestión la fuerza de invitación y de imperativo que lleva consigo la revelación.

f) *La fe cristiana sostiene un universalismo radical, fundado, concretado y centrado en Jesucristo.* Que la fe cristiana sostenga un *radical universalismo* significa según lo dicho que:

1) *Todo* hombre está bajo la gracia de Dios y puede por tanto salvarse, sea de esta o de la otra nación o raza, de esta o la otra casta o clase, sea libre o esclavo, varón o mujer, y hasta se halle dentro o fuera de la Iglesia de Cristo. Todo hombre puede salvarse y podemos esperar que se salve.

2) *Toda* religión está bajo la gracia de Dios y puede por tanto ser camino de salvación, ya sea primitiva o altamente desarrollada, mitológica o «ilustrada», mística o racional, teísta o no teísta, religión

propiamente dicha o sólo cuasi-religión. Toda religión puede ser camino de salvación y podemos esperar que efectivamente lo sea.

Pero todo esto lo creemos los cristianos en la Iglesia de Cristo no por razón de una experiencia mística, imposible de definir y de razonar, que puede ser también una forma de mito. No, todo eso lo creemos más bien por razón del mensaje e historia de Cristo apoyados en testimonios. Nuestro radical universalismo se funda, se centra y concreta en Jesucristo, en quien Dios mismo ha hablado y obrado en forma señera para todos los hombres. De ahí que el universalismo *cristiano* esté tan lejos de un particularismo de corto alcance, pretensioso y exclusivista, como de un indiferentismo enervante, disolvente, agnóstico y relativista. De ahí que no queramos saber nada de la *dominación totalitaria*, opresora de la *libertad*, de una religión. ¡Pero tampoco queremos saber nada de una *mezcolanza* sincretista de todas las religiones, opresora de la *verdad*. Nosotros creemos en el *servicio* de la Iglesia de Jesucristo — en el amor que aúna verdad y libertad — a las religiones de este mundo.

¿Qué significa este servicio de la Iglesia a las religiones? He ahí la última pregunta de que vamos a ocuparnos ahora.

5. *La Iglesia para las religiones del mundo*

Para la misión de la Iglesia en el mundo, que ha de ser «misión» no sólo en África y Asia, sino también en Europa, no sólo en los frentes de la Iglesia universal, sino también en el frente de cada parroquia, para esta misión, decimos, de la Iglesia en el mundo

representa hoy día no pequeño peligro el miedo y derrotismo por ver que, en el fondo, no adelantamos en nuestra misión. Se aducen cifras, como lo hemos hecho nosotros al comienzo. Se difunde en la Iglesia católica la idea de que al menos por mucho tiempo no será posible «convertir» a los viejos y nuevos paganos, ni evangelizar a las grandes religiones, ni cristianizar al mundo, y que, por lo contrario, por mucho tiempo — quizá hasta el fin de los tiempos — no sólo habrá paganos aislados, sino que constantemente existirá también el mundo pagano, habrá diferentes religiones, pluralismo religioso.

¡Hay que luchar contra el miedo y el derrotismo! Y hay que luchar primeramente preguntándonos con sencillez: ¿Es que acaso se nos ha prometido y asegurado todo eso que parecemos aguardar? ¿Es eso lo que leemos en la Escritura, una victoria intramundana de una Iglesia triunfante? ¿No se dice en ella precisamente al revés, que la Iglesia encontrará constantemente contradicción, que es la contradicción contra su Señor, que la Iglesia será el «pequeño rebaño» frente al mundo y sus poderes y que la tribulación no mengua, sino que al acercarse el fin de los tiempos alcanzará sus máximas dimensiones? ¿No es, pues, más bien una ilusión que viene de la era constantiniana y de la edad media y no ya promesa del Evangelio, el partir de la convicción de que las grandes religiones desaparecerán por la predicación de la Iglesia, y andar nerviosamente en busca de la cantidad y del mayor número? *Esto* no nos ha sido impuesto por ningún mandato de misión. Contra ello está no sólo un análisis realista de la situación del mundo, sino también lo expuesto en nuestras anteriores consideraciones *teológicas*. Podemos contemplar sin miedo y con serena

tranquilidad cristiana la situación de nuestras misiones, si tomamos por base las ideas de teología misional que arriba hemos desarrollado. Es decir, que no hemos de promover las misiones porque hayan de perderse todos los que no hayan sido alcanzados por ellas. Que el quehacer de nuestras misiones no puede consistir simplemente — como la formularon misioneros de otros tiempos partiendo de otra situación histórica — en «salvar almas», ni siquiera simplemente en «fundar iglesias» (*plantatio Ecclesiae*). El servicio de la Iglesia al mundo y a las religiones del mundo no ha de definirse como si Dios no fuera más grande que la Iglesia, como si no fuera Dios, sino la Iglesia quien otorga la salvación, como si las victorias de Dios hubieran de ser siempre también victorias de la Iglesia, como si, por tanto, donde no vence la Iglesia, no pueda, sin embargo, vencer la gracia de Dios. Si exaltamos con triunfalismo la misión de la Iglesia y la equiparamos lo más posible a la obra de Dios mismo, entonces sí puede asaltarnos el desaliento y la desesperanza ante la situación concreta de la Iglesia y sus misiones. En tal caso, se le pide realmente demasiado a la Iglesia. Mas cuando la tarea de la Iglesia se mira modestamente y con todo realismo como lo que es: no conquista del mundo, sino servicio al mundo, entonces no se quiere demasiado de la Iglesia, sino que se la requiere en el mejor sentido de la palabra. Entonces tenemos todas las razones para confiar en la Iglesia y en sus misiones.

Servicio de la Iglesia al mundo, servicio de la Iglesia a las religiones del mundo. Precisamente porque la Iglesia quiere existir para Dios, tiene que existir para los hombres del mundo y de sus religiones. Como nuevo Israel, no fue llamada fuera de las religiones del

mundo, para existir para sí misma, sino para ser de nuevo *enviada* a las religiones del mundo. En este sentido, la misión (*missio*) pertenece a la esencia de la que ha sido «llamada» fuera (*ek-klesia*).

a) La Iglesia existe para las religiones porque *sabe* de qué se trata en verdad en esas religiones. Las religiones no saben esto: no saben de dónde vienen, en dónde están, adónde van, qué hay en definitiva de Dios y del hombre, cuál es propiamente su salvación y su ruina (de ellas). La Iglesia debe saber por la fe que su Dios es también Dios de los hombres de las grandes religiones y que también ellos proceden de Él y a Él se dirigen. La Iglesia debe saber que el único Dios verdadero ha concluido por pura gracia su alianza también con los hombres de las grandes religiones y que por eso Jesucristo murió y resucitó también por esos hombres y que así la misericordia omnipotente de Dios brilla también sobre la grandeza y miseria de las religiones mundiales. Sólo porque la Iglesia, por la fe en Jesucristo, puede saber del origen de las grandes religiones, de su camino y de su meta, de sus posibilidades y límites, de su naturaleza y de su desorden, puede existir de veras para ellas. Por eso es no sólo don, sino tarea de la Iglesia ver y entender a las grandes religiones como lo que propia y verdaderamente son: con sensibilidad y comprensión, con libertad crítica y con bondad sin límites.

b) La Iglesia existe para las grandes religiones, *estando unida* con ellas. Precisamente porque la Iglesia conoce a las grandes religiones y las entiende como lo que son, le es de todo punto imposible apartarse farisaicamente de ellas. Por su saber de fe, le consta claramente que no puede uniformarse con esas religiones; ello equivaldría a renunciar al especial servicio

para el que ha sido escogida. Mas, comoquiera que por la fe sabe de la gracia del Dios uno verdadero, que de tal manera amó al mundo que por él entregó a su Hijo amado, la Iglesia estará por principio unida en lo más profundo con las religiones del mundo. Al fin y al cabo la Iglesia forma, juntamente con las grandes religiones, el entero mundo de los hombres, el cual, pecador todo entero, todo entero ha encontrado la misericordia de Dios. ¿Cómo podría pues no tener siempre presente la culpa común y la gracia común? La Iglesia no puede encerrarse en su capullo, prescindiendo de las otras religiones extrañas y llevando su vida propia en una *splendid isolation*. Debe más bien tomar posición frente a ellas, tomarlas en consideración, participar en sus aflicciones y esperanzas, apoyar sus iniciativas y conllevar sus fracasos. Sólo una Iglesia que amorosamente se una con las grandes religiones, no una Iglesia indiferente y desinteresada de ellas, podrá, cuando así lo pida el Evangelio de Jesucristo, oponéseles y contradecirlas, podrá distanciarse de ellas, para, precisamente así, permanecer siempre a su lado. Así, no sólo es don, sino también tarea de la Iglesia, estar entre las grandes religiones, al lado de ellas y con ellas: pensar, hablar y obrar en solidaridad con ellas.

c) La Iglesia existe para las grandes religiones, *al sentirse comprometida* con ellas. Si la Iglesia está verdaderamente unida con estas religiones, esta unión no se limitará a meros sentimientos y palabras de cortesía, no será sólo una coexistencia pasiva, más o menos pacífica. Esta coexistencia pasará a ser más bien una pro-existencia, un existir para provecho mutuo, la unión mutua se convertirá en interés mutuo. La comprensión de las grandes religiones por parte de la Igle-

sia sería estéril, su unión con ellas sería ociosa, si no condujeran a la corresponsabilidad activa. A ejemplo de su Señor, la Iglesia está llamada al servicio activo de sus hermanos, *todos* los cuales son criaturas del mismo padre. Una Iglesia que sólo viviera y actuara para sí misma, no sería Iglesia de Cristo. La Iglesia, en todo lo que hace — por muy interno que parezca — existe hacia afuera, con miras a la humanidad. Sépanlo o no, las grandes religiones necesitan de la ayuda fraterna de la Iglesia. Es no sólo don, sino también tarea de la Iglesia, compartir con las grandes religiones la responsabilidad de su presente y de su futuro, y ello no sólo con palabras, sino también con obras.

Comprensión, unión, compromiso con las grandes religiones: para este servicio concreto está la Iglesia capacitada, autorizada y llamada por su Señor. Mas para que esta comprensión, unión y compromiso no sean algo vago y desordenado, sino algo sólidamente fundado y enraizado, es menester verlo todo en función del primigenio mandato de la Iglesia que se cifra en confesar y anunciar a Cristo, ser testigo suyo, y notificar así el Evangelio, la buena nueva del reino escatológico de Dios, inaugurado ya en Jesucristo, y de la decisión de fe que se nos pide: la buena nueva de la gracia y misericordia de Dios, de la santificación y llamamiento de la humanidad pecadora, de la vida según el espíritu en la nueva libertad de la ley, del pecado y de la muerte, vida de fe, amor y alegría, puesta la mira en la consumación de todas las cosas, en un futuro que ha irrumpido ya en la actualidad.

Así que la Iglesia ha de atestiguar a Jesucristo ante las religiones, anunciando su Evangelio, declarándolo y aplicándolo. Y así lo hará sin importunar, sin aires de superioridad como quien todo lo sabe mejor y sin

echárselas de poseerlo ya todo; sin darse por señora de las religiones y de los hombres del mundo, sin abusar de ellos como de objetos de su poder espiritual contra el espíritu. Lo hará, pues, con toda humildad, modestia y desinterés, con profundo respeto de la *libertad* de todo individuo, de todo grupo, de toda comunidad y de todo pueblo. Si así lo hace, no para dominar, sino para servir, no para forzar, sino para liberar, entonces podrá hacerlo también animosa y resueltamente, sin componendas y con auténtica entrega en medio de la variedad de miembros y carismas, de las formas y figuras de su servicio como testigo.

Así pues, *todos los miembros* de la Iglesia han de ser testigos, no han de tratar únicamente de poner en seguro de manera egoísta la salvación del alma, entendida de forma individualista, sino que procurarán ser de verdad, cada una según el carisma que se le ha otorgado, testigos de Jesucristo ante el mundo. *Todas* las diferentes *funciones* de la Iglesia han de dar testimonio de Cristo, han de proceder de su Evangelio, y precisamente así han de ser no simplemente fin esotérico, absoluto, de la Iglesia, sino servicio y testimonio en el mundo y en sus religiones. Esto se aplica a las iglesias de la patria, que en realidad hoy día se enfrentan existencialmente, cada vez más, no sólo con las cuasi-religiones, sino también — debido a la unificación de la humanidad — con las religiones del mundo propiamente dichas: todas las funciones de la Iglesia han de ser servicio de testimonio ante el mundo, han de tener puesta incesantemente la mira en el mundo, deben estar, directa o indirectamente, al servicio de la «evangelización», de la testificación del Evangelio de Cristo entre los más próximos, entre los que sólo son ya cristianos nominalmente. Pero, por supues-

to, lo dicho se aplica sobre todo a las jóvenes iglesias, que quieren atestiguar el mensaje de Cristo en el interior mismo de las religiones: todas las funciones de la Iglesia deben ser servicio de testimonio ante el mundo, deben orientarse hacia las religiones del mundo, deben servir, directa o indirectamente a la «misión», entendida en el mejor sentido de la palabra, de la testificación del Evangelio entre los pueblos de las grandes religiones tan distantes de la Iglesia.

Cierto que hay formas del servicio de testimonio que, por su índole peculiar, se orientan más hacia dentro que hacia fuera, más a la Iglesia misma que al mundo. Pero ¿qué sería la predicación más brillante, la más bella liturgia, la pastoral mejor organizada, la instrucción más profunda, la diaconía y la caritas más eficaces, la más profunda teología? ¿Qué sería todo esto, si sólo aprovechara a una Iglesia, que se deleita morosamente en su propia suficiencia, a una Iglesia que vive exclusivamente para sí misma? ¿Qué sería todo eso, si no redundara en bien del mundo, a cuyo servicio quiere en todo caso estar la Iglesia? ¿Es que puede un cristiano, es que puede una Iglesia orar, alabar a Dios, predicar, instruir, cultivar la teología, ejercer la diaconía y la pastoral, sin acordarse él y ella de los hermanos que viven en las diferentes religiones más o menos auténticas, de los hermanos que tienen el mismo origen, el mismo camino y la misma meta que estos cristianos y que esta Iglesia, así como el mismo Padre y Redentor? En todo nuestro comportamiento eclesial está presente el mundo no cristiano, la humanidad de las religiones y cuasi-religiones, a veces prestando oído y a veces desoyendo, a veces en silencio y a veces hablando, a veces protestando y a veces dando gracias... La Iglesia debe darse cuenta de que, si quiere

ser Iglesia, no puede en absoluto existir sino de esta manera: dando testimonio ante el mundo. ¿Habrá que insistir aún en que en Asia y África no puede predicarse ni realizar el testimonio bajo ropaje occidental, latino, romano, si se quiere lograr la meta?

La Iglesia no puede olvidar un solo instante que lo que ella hace debieran propiamente hacerlo *todos*, que también la humanidad de las grandes religiones debería propiamente creer en el Evangelio de Cristo, que también ella debería saber de la gracia de Dios, de la justificación, santificación y llamamiento del pecador, dar gracias y alabar a Dios, practicar en la vida cotidiana del amor del prójimo, y aguardar la consumación todavía pendiente de nuestra redención, el reino de Dios. Porque, en efecto, lo que por Dios tuvo lugar en Cristo, no tuvo lugar sólo para la Iglesia, sino para todos, irrevocablemente. La Iglesia, pues, no puede olvidar un solo instante que debe y puede hacer todo eso también en representación de la humanidad de las grandes religiones que no tiene noticia de lo sucedido.

Así, la Iglesia, en su múltiple testimonio del Evangelio, representa a la humanidad de las religiones del mundo delante de Dios, Padre común de todos, pues, aun sabiendo cuán lejos están de Dios y cuán extraños son a Él los hombres que las profesan, se dirige a ellos con la mira puesta, no ya en este pasado *liquidado* en Cristo, sino en el futuro abierto en Cristo. La Iglesia no abordará polémicamente a estos hombres mirándolos como adversarios y enemigos, y no sólo porque esto no sería acertado pedagógicamente, sino porque sería teológicamente falso. ¡Como si Dios no se hubiera declarado también en favor de ellos en Cristo, como si no se hubiera compadecido también de ellos

en Cristo! ¡Como si no *estuvieran* ya redimidos! ¡Como si su entero paganismo, su lejanía y alienamiento de Dios no estuvieran superados! No hay que abordar al hombre de las religiones poniendo la mira en la idea — la falsa idea sin fe — que él tiene de sí, y que ha sido ya superada por la gracia de Dios, sino con la mira puesta en una nueva idea de sí, inspirada por la fe, que es su futuro, el cual hace ya irrupción en la actualidad.

¿Cuál es, pues, el quehacer, la misión de la Iglesia entre las religiones del mundo? La Iglesia no es un club privilegiado y exclusivo de los que están en posesión de la salvación en contraste con los que no la poseen. «No es la comunidad exclusiva de aspirantes a la salvación», sino la «avanzada históricamente accesible, la forma explícita, constituida histórica y socialmente, de lo que el cristiano espera como realidad oculta que se da aun fuera de la Iglesia visible»¹⁴. Así es, como una nueva Israel, la *pars pro toto*, la *minoría al servicio de la mayoría*, «el pequeño número que representa al todo»¹⁵. La Iglesia es — o debiera ser —, recogiendo una expresión del concilio Vaticano I, el *signum levatum in nationes* (Dz 1794), la enseña del tiempo final, izada entre los pueblos del mundo, el signo de la consumación de todas las cosas operada por Dios e iniciada ya visiblemente en ella.

Así la Iglesia, como avanzada de la humanidad, como enseña de los pueblos, es la comunidad de los testigos de Cristo que creen y le confiesan de palabra y obra. Ellos creen y confiesan lo que se ha hecho ya realidad aun para la humanidad de las religiones del

14. K. RAHNER, l.c. 156.

15. Y. CONGAR, *Hors de l'Église point de salut*, París 1955 (p. 21 de la trad. alemana).

mundo, aun cuando éstas no quieran reconocerlo. Como tal comunidad de los testigos de Cristo que creen y le confiesan de palabra y obra, la Iglesia es la invitación viviente, la gozosa exhortación a los hombres que profesan las grandes religiones a que se unan con ella por la fe y con ella atestigüen lo grande que Dios, el Señor, ha hecho no sólo por ella, sino por todos; a que se unan así a sus alabanzas y acciones de gracias, a oír una y otra vez de nuevo la palabra de la gracia y celebrar el banquete del amor, a testificar a Cristo en la vida cotidiana como quienes no sólo se aman entre sí, sino que aman también a los otros. Así, la Iglesia es o debiera ser la señal de invitación dirigida a los pueblos, para que de cristianos *de iure* pasen a ser cristianos *de facto*, de cristianos *in spe*, cristianos *in re*, de cristianos electos, cristianos llamados, que confiesen y den testimonio.

Así la Iglesia, como avanzada y enseña de los pueblos, es símil, imperfecto y oscurecido, pero siempre símil reconocible y esclarecedor, en virtud del espíritu de Dios, del reino universal, escatológico y definitivo de Dios, que se ha inaugurado ya, pero que no ha llegado aún a su consumación definitiva. En toda su existencia, en todo lo que es y hace, en el intervalo entre la primera y la última pascua, la Iglesia puede indicar proféticamente, puede reproducir y representar lo que nos ha sido prometido: el llamamiento de *todo* hombre, el llamamiento de la humanidad *entera* y hasta del mundo entero al servicio de Dios y por tanto, a la *doxa* (gloria), a la plena revelación de la gloria de Dios, en la que Dios, que ahora ya está en todas las cosas, será *todo* en todas las cosas*.

* El texto original es una conferencia pronunciada en Bombay en noviembre de 1964 con ocasión del congreso eucarístico internacional.

1. *Libertad evangélica*

Juan XXIII no fue lo que el mundo llama un gran orador o un gran diplomático, un gran conocedor de idiomas, un gran jurista o un gran erudito. Menos aún, con su inteligencia altamente intuitiva, ni siquiera era lo que en la historia de la Iglesia se suele llamar un gran teólogo.

Y sin embargo, si alguien me preguntase cuál ha sido el papa más grande de este siglo y yo pudiese responder sin prevenir el juicio de la historia, no vacilaría en responder: Juan XXIII. Y si luego alguien me señalase todo lo grande que no fue Juan XXIII, cosa que, por lo demás no debería interesar a nadie, puesto que el mismo papa Juan lo había indicado ya con toda convicción en la alocución que pronunció en su elevación al solio pontificio, yo diría que en definitiva todo esto no significa nada en comparación con una cosa: Juan XXIII fue grande en el *servicio*. Y en esto se ve respaldado por la palabra de Otro, que pone su

grandeza al abrigo de todo ataque: «Quien quiera ser el mayor entre vosotros, sea vuestro servidor.»

¿Y no fue precisamente esto lo que hizo a este papa tan popular y hasta tan querido entre muchísimos dentro y fuera de la Iglesia católica? Este papa no fue — como tantos de sus predecesores — objeto de asombro, de admiración o incluso de temor. Fue amado. En él se veía a un hombre que desempeñaba su servicio sin las menores pretensiones. Nunca se dio la menor importancia: no gustaba de ser fotografiado con ademanes devotos, y hasta bromeaba diciendo que no era fotogénico. Y sin embargo, sus fotografías eran siempre atrayentes, con frecuencia impresionantes: aquel rostro sin malicia, humilde, bondadoso, en una palabra: amable. Juan XXIII no aparentaba tener conocimientos cuando no los poseía; no hacía como si hubiese escrito personalmente todo documento oficial (una vez dijo de su primera encíclica, sonriendo con cierta satisfacción: «¡La he leído!»). Pero siempre que hablaba, sus palabras, inspiradas por el Evangelio, se metían en el corazón. A Juan XXIII le dejaba completamente indiferente el fasto romano que le rodeaba, del que no era fácil deshacerse. Los honores significaban muy poco para él. Cada vez que le era posible renunciaba a la silla gestatoria y entraba a pie en la basílica de San Pedro. A fin de librarse de los aplausos, hacía que se cantase el símbolo de los apóstoles a su ingreso en la basílica. Introdujo personalmente en San Pedro la misa cantada en común. Gustaba rezar juntamente con los fieles al mediodía desde su ventana en la plaza de San Pedro, aunque luego se retiraba inmediatamente para evitar en lo posible los aplausos.

A Juan XXIII le dejaba completamente indiferente lo que hace grande al hombre delante de los hombres.

En cambio, tenía importancia para él lo que hace al hombre grande ante Dios según el Evangelio. Y esto *evangélico* es precisamente lo que le distingue de sus predecesores. No sólo repudiaba severamente toda política de familia y todo nepotismo, que había estado a la orden del día hasta los tiempos más recientes. No sólo en su calidad de obispo de Roma se había preocupado de forma nueva — o vieja — por su propio clero y había acudido personalmente a las diferentes parroquias y especialmente a las de los suburbios. Pero esto no era lo esencial, sino el hecho de que con asombrosa libertad y sin el menor aparato volviera a poner de relieve verdades evangélicas extrañamente olvidadas precisamente en Roma. ¿Cuál de sus antecesores, grandes a los ojos del mundo, había alguna vez en calidad de papa visitado personalmente a los pobres, consolado a los enfermos en los hospitales, o entrado, como él, en contacto directo con sacerdotes que habían naufragado en su vida sacerdotal? ¿Quién de sus grandes predecesores había entrado en la prisión romana y había sabido hallar palabras apropiadas allí, donde fácilmente fracasan incluso grandes oradores? Con la mayor llaneza contaba a aquellos presos y delincuentes, que no habían soñado nunca con tal visita, que desde niño se le caía encima cualquier cárcel porque entonces incluso un tío suyo había tenido que ir a la cárcel por cazar furtivamente. El *Osservatore Romano* — que con frecuencia omitía lo mejor en las alocuciones del papa — reemplazó al «tío» por un «pariente», palabra que por lo visto hería menos la dignidad del papa.

El papa Juan no puso nunca el menor empeño en aparecer como hombre extraordinario, digamos como santo ya en vida. Si alguien lo hubiese llamado así, a buen seguro que se habría echado a reír. Nunca se

preocupó por su dignidad. Una vez que durante el concilio recibió a una gran conferencia episcopal nacional, fue saludado con una alocución en latín. Entonces se sintió obligado a pronunciar él también su alocución en latín. La traducción del francés al latín le salió bastante mal. Él se excusó diciendo que desde sus tiempos de profesor del seminario no había vuelto a hablar en latín. Al abandonar la sala dijo a los obispos: «*Oggi abbiamo fatto una brutta figura.*» Hoy hemos hecho mal papel. Y esto tras la *Veterum Sapientia* (la Constitución en favor del latín eclesiástico que había publicado a instancias de algunos prelados romanos), aunque, desde luego, no la he escrito yo!» Así no se tomaba nunca demasiado en serio. Como contaba una vez a un obispo: Cuando no podía dormir por las preocupaciones, hacía que «el papa» le dijera: «Ángelo, no te des demasiada importancia.»

Todas las gentes de buena voluntad sentían que aquel hombre no quería existir para sí, sino para los otros. Nó quería forzar, sino persuadir con amor. No quería dar lecciones desde arriba, sino ayudar como hermano, que quería comprender en su profundidad las esperanzas y las angustias del mundo moderno. Así era en verdad libre, libre para cada uno. Esto se dejaba sentir en sus declaraciones, y últimamente todavía en la encíclica *Pacem in terris*, que aboga por la paz y la justicia, por la libertad religiosa, por los derechos del hombre y por la fraternidad de todos los hombres, y precisamente por ello encontró un eco positivo en el mundo entero. Al mismo tiempo Juan XXIII hizo que el oficio de Pedro en la Iglesia, que con frecuencia había sido reducido a una institución entre el cielo y la tierra, volviera a asumir una cariz más humano, más amable. Mejor dicho: procuró que este oficio que se

basa en el Evangelio volviera a configurarse en nueva forma evangélicamente, es decir, conforme a las exigencias del Evangelio. Por esta razón se granjeó el papa Juan tantas simpatías precisamente entre los evangélicos. Por eso fue un gran papa. Por eso fue verdaderamente libre.

2. ¿Apertura hacia la izquierda?

En el ámbito fundamental de la doctrina y de la ética no hizo nunca el papa Juan la más mínima concesión al comunismo. Muy al contrario, constantemente exigió frente al sistema totalitario el respeto de la libertad, de la dignidad, de los derechos del individuo en el Estado y en la sociedad. Pero al mismo tiempo estaba profundamente convencido de que no basta con que uno esté sencillamente «contra» algo. Se dio perfecta cuenta del quehacer positivo de la responsabilidad por todos los cristianos, incluso por los que se hallan tras el telón de acero, que si bien teóricamente no cesan de ser alabados por nosotros, de hecho prescindimos de ellos. El papa Juan no estaba dispuesto a prescindir de ellos.

La invitación de los representantes de la Iglesia rusa ortodoxa fue una decisión valiente. Juan XXIII, que durante largo tiempo había sido delegado apostólico en países de confesión ortodoxa, sabía cuán decisiva era la actitud de la Iglesia rusa ortodoxa frente al Concilio y sus empeños para la actitud de todas las Iglesias ortodoxas. Sabía que la gran mayoría de la Iglesia oriental — muchos, muchos millones — viven dentro de la esfera de influencia política de Rusia. Quería ayudar a esos millones de cristianos que sufren,

católicos y no católicos. Como en todas partes, también aquí se trataba para él de ayuda y de servicio. Para el gobierno soviético fueron decisivas ciertas razones oportunistas de táctica política para no impedir que fuese enviada al Concilio una representación de la Iglesia rusa ortodoxa. Para la Iglesia rusa ortodoxa era a su vez de suma importancia volver a entrar tras largos decenios en contacto con la Iglesia católica en su mismo centro, y así poder oír, observar, responder. Quien ha hablado con los observadores rusos del Concilio sabe con qué tacto desempeñaron su cometido aquellos dos sacerdotes, uno de los cuales fue entretanto consagrado obispo; como también sabe hasta qué punto consideraban su misión como absolutamente apolítica, eclesial y pastoral y cuánta satisfacción les causó aquel nuevo contacto con la Iglesia católica, que tenía en Roma representaciones de todos los continentes. Estaban agradecidos porque el papa no había olvidado ni descuidado a los millones de cristianos ortodoxos que vivían tras el telón de acero ni había prescindido de ellos. El establecimiento de ciertos contactos personales o diplomáticos con representantes políticos de oriente tenían el mismo carácter apolítico y pastoral. En ningún modo se trató de capitular ideológicamente ante el comunismo ni de desestimar el testimonio de los cristianos que habían sufrido y seguían sufriendo todavía por su fe. Se trató por el contrario de asistir en su aflicción a aquellos cristianos, de aliviar su situación, de prestar ayuda en la medida de lo posible a la Iglesia en aquellos países, a sus fieles y a sus pastores, sin atender a cuestiones de prestigio ni a puntos de vista de la política del momento.

Con la invitación de los observadores rusos ortodoxos y la consideración que ello imponía logró evitar

el papa que el Concilio fuera aprovechado indebidamente para los fines de un anticomunismo puramente negativo, muy propagado en Italia, fuerte en palabras y débil en obras. Uno de los primeros actos oficiales del nuevo papa consistió en procurar que fuesen elevadas las retribuciones y mejorada la situación social de los empleados vaticanos. ¿Sorprenderá, pues, que aquel hombre que tanto se interesaba por los pobres y los desheredados en un país con enormes diferencias de clases, no obstante su repudio del sistema comunista, no se cuidara lo más mínimo del anticomunismo de aquellos que combaten, sí, el comunismo con manifestos y programas, pero hurtan el cuerpo en lo posible a reformas sociales, apoyan una tremenda corrupción en la administración pública, toleran por un lado un lujo increíble y por otro una miseria no menos increíble, mientras que con ocasión de elecciones o de otras acciones políticas utilizan a la Iglesia, su predicación y su apostolado para sus fines que tienen muy poco de cristianos?

En aquel tiempo se trató de culpar al papa Juan del aumento de votos del comunismo en las últimas elecciones de entonces. Nada más injusto. La culpa debe imputarse, prescindiendo de factores políticos, al fracaso en gran escala, que venía de muy atrás, de la Iglesia italiana tocante a los problemas del tiempo. Durante largo tiempo se había preferido allí, en lugar de predicar el Evangelio, politiquear y llevar el compás, y en lugar de poner en práctica el Evangelio, repartir escritos y recoger votos. Ahora bien, ¿cómo podía estar preparando para un enfrentamiento positivo con el comunismo una Iglesia cuyas masas sufrían de una tremenda ignorancia religiosa, de superstición y pobreza de substancia de la fe (malos sermones moralizantes o sentimentales, catequesis su-

perfidia, falta de realismo), cuyo clero, con gran pesar de numerosos y destacados sacerdotes italianos, recibe la formación en el mayor retraimiento posible del mundo, en un sistema seminarístico anacrónico, cuya teología, con gran pesar de numerosos y relevantes teólogos italianos, debido a una falta fundamental de libertad intelectual, durante los últimos decenios apenas si ha producido obras dignas de reconocimiento internacional, cuyo culto, con gran pesar de numerosos y excelentes seglares católicos, no revela una conciencia de comunidad cristiana, y que en gran parte ha perdido el contacto con los intelectuales y los trabajadores, etc., etc.?

Aquí es donde — no obstante toda la buena y hasta heroica dedicación que constantemente se puede registrar en seglares y sacerdotes aislados — reside el problema del comunismo en Italia por lo que afecta a la Iglesia. Y precisamente aquí quería poner remedio Juan XXIII, concretamente mediante la renovación universal de la Iglesia. En efecto, él mismo pudo observar cómo todos los decretos de excomunión de sus predecesores habían sido vanos precisamente en Italia, mientras que el número de votos en favor del comunismo había ido creciendo lenta pero constantemente. Juan XXIII perseguía con la ayuda del concilio ecuménico la renovación positiva de la Iglesia y de la vida religiosa, precisamente también en la Iglesia de Italia; y en cambio — precisamente para combatir el anticlericalismo — algo más de distanciamiento de la Iglesia y del clero con respecto a la política italiana interior y de partidos. Aquí había que asumir de antemano ciertos riesgos. Mejor entonces que todavía más tarde. En verdad, era ya bastante tarde. Juan XXIII quería prestar también aquí un servicio desinteresado. Y vio

más lejos que sus críticos, que estaban obsesionados con lo demasiado inmediato.

3. *Libre para todos los cristianos y para todo el mundo*

Juan XXIII pasará a la historia de la Iglesia como el papa que supo hacer de la noche a la mañana, como si dijéramos, que la Iglesia católica saliera de su reserva tocante a los empeños ecuménicos, y logró activarla ecuménicamente. Ciertamente que anteriormente había ya movimiento ecuménico en la Iglesia católica. Pero era asunto de una pequeña vanguardia teológica. El papa Juan hizo de la reunión de los cristianos separados la preocupación de la Iglesia universal y especialmente también de su centro. Es verdad que ya anteriormente a él se habían «abierto ampliamente los brazos» a los otros cristianos, como se decía en Roma. Pero por lo regular todo se había reducido a una invitación al retorno. Juan XXIII fue el primero que mostró que no basta con abrir los brazos, sino que hay que comenzar por mover las manos, es decir, hacer cada uno lo suyo a fin de preparar también por parte católica la reunión de los cristianos.

Preparación de la reunión de los cristianos separados mediante la renovación de la misma Iglesia católica. Este inmenso programa propuso el papa al concilio Vaticano II. A este concilio, que es fundamental y decididamente su concilio. Nadie le había movido a ello, nadie se lo había aconsejado. Fue su propia decisión y su propio programa. No como estrategia de la Iglesia puso en marcha Juan XXIII aquel acontecimiento llamado a hacer época. Le era ajena la política ecle-

siástica en el sentido corriente de la palabra. Ni tampoco como gran teólogo ideó y pensó a fondo aquel plan lleno de peligros y de dificultades, ni lo profundizó en base a sus presupuestos dogmáticos e históricos, como tampoco lo desarrolló tocante a sus consecuencias teóricas y prácticas. «¿Es usted teólogo?», preguntó a un conocido eclesiástico anglicano. «No», respondió éste. «*Tant mieux* — yo tampoco!»

Juan XXIII condeñó el plan del concilio movido por los sentimientos ingenuos, infantiles del cristiano creyente que está convencido de que hay que emprender con la ayuda de Dios algo serio para remediar la calamidad de la escisión en la Iglesia. Convocó aquel concilio como hombre de Dios que no se arredra ante los riesgos de tal empresa, sino que se dejaba llevar constantemente de un santo optimismo que no era otra cosa sino la invencible y realista esperanza cristiana. Conocía las dificultades que surgían tocante al plan conciliar en su entorno inmediato. Pero: «El concilio sí debe farse malgrado la Curia.» «El concilio debe celebrarse, pese a la Curia», decía una vez a algunos párrocos de su patria bergamasca, los cuales se extrañaban de que no todos pensarán en Roma como pensaba el papa.

Pero el papa procedió al mismo tiempo con cautela y discreción. Para ello le ayudó un amor cristiano sin el menor patetismo, que lo guiaba en la vida cotidiana. De ahí su aversión contra condenaciones carentes de comprensión, contra anatematismos y excomuniones desconsideradas, contra procedimientos inquisitoriales injustos.

Nunca hirió a nadie. Con frecuencia lograba lo que quería sin que se notase y por aparentes rodeos: «El papa Juan alcanza su meta como el agua», me

decía uno de sus amigos. Durante algún tiempo sus colaboradores pasarán en silencio el objetivo ecuménico del concilio. «Ya volveré a sacarlo a la superficie», respondió a uno de sus visitantes que se quejaba de ello. Y acto seguido fundó el secretariado para la unidad de los cristianos. Un importante presupuesto del éxito provisional del concilio fue el hecho de que el presidente de este secretariado, cardenal Bea, gozara siempre de la plena confianza del papa, incluso en las acciones difíciles.

Juan XXIII era más bien un hombre práctico que pensaba intuitivamente. Y precisamente esto aprovechó al Concilio y a los empeños ecuménicos. El papa no tenía el menor asomo de ese doctrinalismo que, por su actitud farisaica, su intolerancia y su incomprensión de los verdaderos y genuinos intereses de los otros, es el mayor y más peligroso enemigo del Concilio y de todos los empeños ecuménicos. Por esta razón ordenó a la comisión teológica preparatoria que no preparase nuevos dogmas formales. El papa Juan estaba convencido de que en la situación actual no se puede prestar ayuda a la humanidad con la repetición o definición de antiguas verdades, sino con la predicación del Evangelio apropiada a los tiempos, la cual se sirve de nuevas formas de expresión y sabe distinguir entre la sustancia y el revestimiento de la vieja doctrina. Esto lo hizo notar con extraordinario énfasis en el discurso inaugural del Concilio, y esto mismo determinó decisivamente el rumbo de las deliberaciones conciliares. Juan XXIII no tenía el prurito de pasar a la historia como un papa que, provocado por la herejía, habría definido un nuevo dogma. «Yo no soy infalible», dijo una vez en un diálogo con unos seminaristas griegos. Como éstos le mirasen extrañados, añadió sonriente: «No, yo no soy

infallible. El papa sólo es infalible «cuando habla *ex cathedra*. Pero yo no he de hablar nunca *ex cathedra*.» Y nunca habló *ex cathedra*.

El papa Juan, en sus empeños ecuménicos, no se cuidaba en absoluto de cuestiones de prestigio que hacen que tantos contactos y tantas reuniones de suyo obvias para cristianos — por ejemplo, entre obispos católicos y luteranos — resulten en gran parte imposibles o queden estancadas en lo formal. La naturalidad y cordialidad con que recibía a sus visitantes acatólicos, fue celebrada frecuentemente por éstos. Durante el Concilio dijo a los dos Hermanos del convento protestante de Taizé: «¡Oh! ¡Os habéis vestido de blanco!» «Por lo regular vamos de paisano», respondieron los hermanos, «pero para el culto nos ponemos esta túnica blanca.» «Sabéis», dijo el papa en francés, «yo no soy celoso». Juan XXIII poseía un tacto marcadamente ecuménico, que le llevaba, por ejemplo, a agradecer y contracambiar con amable naturalidad — contra todos los reparos protocolarios y de diplomacia eclesiástica de sus consejeros — presentes que le hacían dignatarios orientales ortodoxos. Un nuevo sentido de cristiana fraternidad animaba a aquel obispo, que quería ser siempre uno de tantos obispos y que tantas veces quiso bendecir al pueblo no él solo, sino junto con sus hermanos en el ministerio episcopal. Este nuevo sentido de la fraternidad cristiana no consentía que se reuniera el Concilio sin los representantes de las otras comunidades cristianas. Cuando durante el Concilio los recibió en el Vaticano, no quiso sentarse en el solio pontificio. Hizo que le trajeran una silla y se sentó llanamente con ellos. «Para ellos no soy el sucesor de Pedro.»

No se diga que todo esto son pequeñeces. Son cosas

que revelan toda una actitud. Eran susceptibles de cambiar radicalmente el clima. Durante los cinco años de su pontificado mejoró la situación ecuménica más que en los cincuenta años anteriores y hasta casi más — desgraciadamente hay que decirlo — que en quinientos años. ¿Sorprenderá, pues, que todos los hombres de buena voluntad, a los que iba dirigida efectivamente su última encíclica *Pacem in terris*, le estén agradecidos y que no sólo cristianos, sino incluso judíos, a los que tenía especial simpatía, hicieran plegarias por su vida? Todas estas gentes comprendieron que allí había un hombre que quería servir y sólo servir. Servir a la Iglesia, a los cristianos, al mundo y a todos los hombres. Hasta su misma muerte, que fue dolorosa y que él mismo había previsto ya mucho antes, no cesó de servir con toda simplicidad hasta el fin.

La Iglesia católica no podrá ya volver atrás de JUAN XXIII. Con él comenzó una nueva época de la historia de la Iglesia, una época de nueva vida, nueva libertad, nueva esperanza. Su último deseo en el lecho de muerte fue que el concilio avanzara prósperamente. Ciertamente que no dejarán de surgir nuevas resistencias y nuevas dificultades contra su programa. Sin embargo, la Iglesia católica seguirá por el camino emprendido por JUAN XXIII. Su programa — renovación de la Iglesia y reunión de los cristianos separados — está respaldado no por un papa, sino por el Señor de la Iglesia en persona.

JUAN XXIII está hoy menos olvidado que nunca. Su grandeza se nos impone más y más a medida que el tiempo nos va alejando de él. Así en 1965 se reunieron en Nueva York algunos centenares de eruditos y hombres de Estado de todos los continentes y de las más variadas tendencias políticas y religiosas con la inten-

ción expresa de estudiar y discutir la encíclica *Pacem in terris* de este papa. Juan XXIII era un hombre abierto al mundo, a sus miserias y esperanzas. Y el mundo por su parte se ha abierto a él.

El mundo experimentó en Juan XXIII la libertad de un papa. ¿Quién no hallará esto sorprendente, tratándose de una institución, en comparación de la cual las viejas dinastías con sus viejas tradiciones y hasta los pueblos de la vieja Europa con su larga historia deben llamarse jóvenes? Tal cosa no se podía prever: no estábamos preparados para ella. Todo lo contrario. El mundo estaba acostumbrado a ver en el papa, bajo diversos respectos, al «prisionero del Vaticano».

Y hete aquí que viene uno que precisamente en calidad de papa practicaba con la mayor naturalidad la espléndida libertad de los hijos de Dios: *la santa libertà degli figli di Dio*, como él solía llamarla. En grado asombroso era aquel hombre libre *de*: libre de todo ceremonial vacuo y de toda etiqueta de corte, libre de todo protocolo impuesto y de toda idea de prestigio, libre de todas las intrigas de palacio o maquinaciones diplomáticas, libre de todo resentimiento personal, como también de prejuicios y complejos históricos, libre de tradiciones anticuadas y de conformismos estériles, libre de todo nacionalismo estrecho y del provincialismo romano, libre de todo doctrinalismo escolástico y de toda intolerancia inquisitorial, libre de toda sobreestimación del derecho canónico o de las definiciones de la Iglesia, libre de toda forma de juridicismo o de triunfalismo, libre de toda falsa gravedad y de todo paternalismo humillante, libre de toda arrogancia clerical y ansia jerárquica de dominio.

Y en un grado no menos asombroso fue también libre *para*: libre para un pensar y obrar sin dejarse

coaccionar, libre para tomar medidas osadas, para lo desusado y nuevo, libre para afrontar riesgos necesarios y para una vida con confianza inquebrantable, libre para prestar ayuda desinteresada e inspirante, libre para un nuevo espíritu a partir del mensaje cristiano primigenio de Jesucristo, libre para nuevos contactos entre católicos y acatólicos, entre cristianos y no cristianos, libre y abierto para una nueva inteligencia del mundo moderno, libre y abierto para con los hombres y hasta para con la humanidad entera.

¿Cuál es el secreto de esta gran libertad de un papa? ¿Cuál es el verdadero secreto de toda auténtica libertad? Este secreto es el amor. En el amor está en acción el espíritu libre de Dios mismo. Dios mismo es a la vez el amor que libera y la libertad que ama. *Ama et fac quod vis*; dice san Agustín: Ama, y haz lo que quieras.

¿POR QUÉ PERMANEZCO EN LA IGLESIA?

Abandono del servicio ministerial eclesiástico: señal de abandono de la Iglesia. Los que no quisieron creer a los que lo habían pronosticado, deberán ahora aceptar y reconocer que la Iglesia católica está amenazada por un abandono masivo del ministerio eclesial. Las solicitudes de reducción al estado laical llegadas a Roma — especialmente procedentes de Estados Unidos, Holanda, países latinos y, sobre todo, del clero regular — aumentan a miles: en 1963 fueron 167; en 1970, 3800. Y hay muchos que no piden permiso. Se estima que en los últimos ocho años el número de religiosos salidos ha sido de 22 000 a 25 000 (la edad del 80 por ciento oscilaba entre los 30 y los 45 años). Y en el futuro la Iglesia católica estará mucho más amenazada: el descenso de ordenaciones alcanza de un 20 a un 50 por ciento (en Alemania, en los últimos ocho años, la entrada en los seminarios ha disminuido en un 42 por ciento. Del resto sólo una tercera parte llega hoy a la ordenación). Si esta situación continúa, muchos seminarios cerrarán. Entonces — ¡demasiado

tarde! — algunos obispos y funcionarios de Roma abrirán los ojos. Pablo VI se lamentaba en su alocución al colegio cardenalicio el 22 de diciembre de 1970 de cuánto le afectaban las estadísticas sobre las salidas de sacerdotes y religiosos, sin que por ello anunciase medidas oportunas y decisivas.

1. *Las causas de abandono*

Abundan las causas de abandono del ministerio eclesial. Una de las principales es la ley del celibato, mantenida con todos los medios de coacción espiritual contra la voluntad de la mayoría de los afectados. No se trata de «intereses de casta», sino de derechos humanos elementales, del bien de nuestras comunidades, de la libertad cristiana justamente anclada en este punto del Evangelio de forma explícita. En la cuestión del celibato las coacciones de un sistema eclesial autoritario y preconiliar son especialmente patentes y oprimen pesadamente al clero. Según las más recientes investigaciones, en los Estados Unidos un 40 por ciento de los sacerdotes jóvenes piensan en renunciar a su ministerio (en cambio, entre los párrocos protestantes sólo el 12 por ciento). La causa principal: la carencia de hombres con autoridad para dirigir, y el ritmo de transformación excesivamente lento después del Vaticano II.

Si esto es así, alguno se podrá preguntar: ¿por qué no yo? Especialmente cuando éste ha recibido muchas cartas que le invitan a salir de la Iglesia y oído interrogaciones que proceden de todas partes, de aquellos que están fuera y encuentran que se despilfarran las energías en una institución eclesial petrificada y que

fuera podrían rendir más. Y de aquellos que están dentro y piensan que una crítica radical de autoridades y de estructuras eclesiales no se puede conciliar con la permanencia en la Iglesia.

Ahora bien, es evidente que abandonar el servicio ministerial eclesial no significa siempre abandono de la Iglesia. Sin embargo, las numerosas dimisiones del ministerio son índice alarmante de un distanciamiento — que puede tener muchos niveles — de una Iglesia de la que precisamente los más comprometidos no siempre están satisfechos. Índice alarmante de una emigración interna y a veces también externa, fuera de la Iglesia, que ha abarcado un amplio círculo. El motivo capital radica en la indignación múltiple que provoca el sistema eclesial (clericalismo, confesionalismo, matrimonios mixtos, regulación de la natalidad, divorcio). A esto se añade la indiferencia religiosa y otros motivos más periféricos, como los impuestos eclesiásticos.

2. *¿Por qué sigo?*

En esta situación se escucha la pregunta: ¿por qué sigo en la Iglesia o en el ministerio eclesial? Ya no se puede amenazar correctamente con el infierno. La secularización de la existencia y del saber modernos ha derribado muchas motivaciones sociológicas. Y por otra parte parece que el tiempo de la Iglesia estatal, popular, tradicional, toca a su fin... Responder convincentemente a esta pregunta no es fácil. No lo es tampoco para los obispos.

Y, en general, ¿se puede responder con pocas palabras? Un libro sobre la Iglesia es una respuesta más

fundamentada. Ahora bien, puestos a hablar, se debe dar un testimonio simple, directo y personal, prescindiendo absolutamente de que aquí no se trata únicamente de teología. Para un judío o para un musulmán no puede carecer de importancia el hecho de que él nació en esta comunidad, y sigue determinado — lo quiera o no — por ella en forma positiva o negativa (al menos ha sucedido así la mayoría de las veces). Y no da igual mantenerse unido a la familia o bien alejarse de ella por ira o por indiferencia. Lo mismo para un cristiano.

Ésta es al menos una causa por la que algunos permanecen hoy en la Iglesia e incluso en el ministerio eclesial. Querrían atacar las tradiciones congeladas, que dificultan o imposibilitan ser cristiano. Pero no por ello renuncian a vivir fundados en la gran tradición cristiana y eclesial de veinte siglos. Criticarían instituciones y constituciones eclesiales cuando la felicidad de las personas se inmola en provecho de estas constituciones e instituciones. Pero no quieren renunciar a la necesaria institución o constitución sin la cual no puede vivir a la larga una comunidad de fe. Además, muchos quedarían abandonados en sus preguntas más personales. Pretenderían resistir a la presunción de las autoridades eclesiales en la medida en que éstas dan cauce a sus propias concepciones en lugar de a las del Evangelio. Pero no quieren renunciar a la autoridad moral que la Iglesia puede tener en la sociedad cuando obra auténticamente como Iglesia de Cristo.

¿Por qué permanezco en la Iglesia? Porque dentro de esta comunidad de fe puedo afirmar, crítica y solidariamente a la vez, una larga historia en la que se funda mi vida y la de muchos otros. Porque yo como

miembro de la comunidad de fe soy iglesia y no la pienso confundir con la estructura y sus administradores y abandonar en sus manos la configuración de la comunidad. Porque yo, aquí, a pesar de los violentos ataques, en relación a las grandes preguntas «de dónde» y «hacia dónde», «por qué» y «para qué» del hombre y del mundo, tengo mi patria espiritual, a la que no quisiera yo dar la espalda, como tampoco quisiera dársela — en el terreno político — a la democracia, que por su parte no se encuentra menos manipulada y violada que la Iglesia.

Por supuesto, hay otra posibilidad. Y tengo buenos amigos que la han escogido: romper con esta Iglesia por causa de su apostasía y en busca de valores más altos, quizás en busca de un modo de ser un cristiano auténtico. Hay cristianos fuera de la institución de la Iglesia, y también grupos en situación límite cuya existencia será efímera. Considero tal decisión, y la entiendo incluso más que nunca en la actual fase de depresión en la Iglesia católica (tras el entusiasmo *conciliar* con Juan XXIII). Y tantos otros motivos para el éxodo como los de los que se han ido podría aducir yo. Pero... saltar del barco significaría para mí, personalmente, un acto de cobardía, de debilidad, de capitulación. Para ellos, en cambio, representaba un punto de honra, un esfuerzo, una protesta, o simplemente un acto fruto de la necesidad o el fastidio. Habiendo asistido a horas mejores, ¿debía yo abandonar el barco en la tempestad y dejar a los demás con los que he navegado hasta ahora que se enfrentaran al viento, extrajeran el agua y lucharan por la supervivencia? He recibido demasiado en la comunidad de fe para poder defraudar ahora a aquellos que se han comprometido conmigo. No quisiera alegrar a

los enemigos de la renovación, ni avergonzar a los amigos... Pero no renunciaré a la eficacia en la Iglesia. Las alternativas — otra Iglesia, sin Iglesia — no me convencen: los rompimientos conducen al aislamiento del individuo o a una nueva institucionalización. Cualquier fanatismo lo demuestra. No defiendo en absoluto un cristianismo de selectos que pretenden ser mejores que otros ni tampoco defiendo las utopías eclesiales, que sueñan con una comunidad limpiamente animada por los mismos sentimientos. ¿No sería más emocionante, interesante, exigente — a pesar de todo — y finalmente más reconfortante y fructífero luchar por un «cristianismo con rostro humano» en esta Iglesia concreta, en la que al menos sé con quién me comprometo? ¿No sería mejor una exigencia siempre nueva de responsabilidad, de postura activa, de perseverancia tenaz, de libertad más vivida, de resistencia leal?

3. *La causa de Jesucristo*

Y cuando hoy, a causa de la pública recusación del dirigismo, la autoridad, la unidad, la credibilidad de esta Iglesia se ven sacudidas y se muestra progresivamente como Iglesia más débil, que se equivoca, que busca, me viene a los labios, más que en los buenos tiempos, la frase: «amo a la Iglesia, tal como es y tal como puede ser». No como «Madre», sino como familia de fe. Para favorecerla están ahí la institución, las constituciones y la autoridad. Para esto hay que soportarlas. Una comunidad de fe que también hoy y a pesar de todos sus espantosos defectos puede sanar las heridas de los hombres y que siempre puede rea-

lizar milagros: en concreto, cuando «funciona», es decir, cuando no sólo fácticamente — que ya es algo —, es el lugar del recuerdo de Jesús, sino cuando de verdad, con palabras y hechos, defiende «el asunto de Jesús»¹. Y esto lo hace también ahora, más en la pequeña opinión pública que en la grande, más por gente sencilla que por jerarcas y teólogos. Pero esto acontece diariamente, en cada momento, a través de los testigos de cada día que como cristianos hacen presente a la Iglesia en el mundo. Por eso mi respuesta decisiva sería: Permanezco en la Iglesia porque el asunto de Jesús me ha convencido, y porque la comunidad eclesial en todo fallo y a pesar de él ha sido la *defensora de la causa* de Jesucristo y así debe seguir siendo.

Como sucede con otros que se llaman cristianos, mi cristianismo no lo he recibido de los libros, ni siquiera del libro de la Biblia. Mi cristianismo viene de esta comunidad de fe, que se ha mantenido posiblemente bien a través de veinte siglos. Que sencilla y honradamente ha despertado la fe en Jesucristo y ha provocado el compromiso en su Espíritu. Esta llamada de la Iglesia está lejos de ser un sonido puro, una pura palabra de Dios. Es una llamada muy humana, a menudo demasiado humana. Pero como se trata de este mensaje, puede ser oída incluso en tonos falsos y en acciones tortuosas, y de hecho ha sido escuchado. De lo cual pongo por testigos — y no en último lugar — a los enemigos, que atacan a la Iglesia sobre la base de este mensaje, con el que ella a menudo tan

1. «Die Sache Jesu geht weiter» «El asunto de Jesús sigue adelante». Esta expresión, acuñada por Marxsen, intenta expresar el contenido de una proposición de la primitiva comunidad: Jesús ha resucitado. Empleada por Küng adquiere otros matices más amplios que los que Marxsen considera (cf. supra, p. 115s).

poco concuerda: gran inquisidora, tirana, mercachifle en lugar de defensora.

Ahora bien, cuando la Iglesia aparece como la defensora de la causa de Jesucristo, cuando defiende con firmeza su causa, privada y públicamente, sirve a los hombres y es digna de crédito. Entonces puede ser un lugar donde la necesidad del individuo y la necesidad social pueden situarse en profundidad a otro nivel, distinto del que, de suyo, puede situarlas la sociedad de la eficacia y del consumo. Allí y entonces puede ser realidad — a partir de la fe en la vida del crucificado — aquello que el individuo perdido y la sociedad dividida necesitan hoy tan urgentemente: una humanidad nueva, más arraigada, donde el derecho y la fuerza no pueden ser suprimidos, pero sí relativizados en bien del hombre; donde en lugar de una culpa contabilizada sea posible un perdón sin fin; en lugar de posiciones establecidas pueda conseguirse una reconciliación incondicional; en lugar de una interminable lucha por el derecho, la más alta justicia del amor, en lugar de una lucha inmisericorde por el poder, la paz, que supera toda razón. Por tanto, no es el opio de una promesa vacía en un más allá, sino más bien una llamada al cambio aquí y ahora, al cambio radical de la sociedad a través del cambio del individuo.

4. *En manos de la Iglesia está superar la crisis*

Cuando la Iglesia, más bien que mal, en la predicación y en la acción, lucha por el asunto de Jesús, enlaza en la solidaridad del amor lo opuesto: sabios e ignorantes, blancos y negros, hombres y mujeres, ricos y pobres, ensalzados y humillados. Allí donde

la Iglesia lucha por la causa de Jesús, allí posibilita en este mundo de hoy la iniciativa y la actividad liberante y pacificadora. Ciertamente posibilita la firmeza sin nada previo, donde ni la evolución social ni la revolución socialista pueden superar las tensiones y contradicciones de la existencia y de la sociedad humana. Si éste es el caso, no permite ella que se dude de la justicia, de la libertad, de la paz, a pesar de la injusticia abisal, de la falta de paz y libertad. La cruz del Cristo viviente sigue siendo lo específicamente cristiano... Puede fundar la esperanza no sólo cuando todos esperan, sino también cuando no hay nada que esperar; posibilita el amor que abraza al enemigo; funda el impulso hacia la humanización del hombre y de la sociedad allí donde los hombres cavan en la fosa de la inhumanidad.

Aquí no se trata de entonar «himnos a la Iglesia». Sólo se insinuará lo que la fe en el crucificado, predicada por la Iglesia, puede realizar. Pues lo dicho anteriormente no es un aerolito que cae del cielo, no viene por casualidad. Se encuentra en relación y acción recíproca con respecto de aquello que — con suficiente modestia, pero hoy quizá con mayor libertad — sucede en la Iglesia, en su predicación y en su liturgia. La posibilidad efectiva dependerá de que en algún lugar un párroco predique a este Jesús; un catequista enseñe cristianamente; un individuo, una familia o una comunidad recen seriamente, sin frases; de que se haga un bautismo en nombre de Jesucristo; se celebre la Cena de una comunidad comprometida y que tenga consecuencias en lo cotidiano; se prometa misteriosamente por la fuerza de Dios el perdón de los pecados; de que en el servicio divino y en el servicio humano, en la enseñanza y en la pastoral, en la com-

versación y en la diaconía el Evangelio sea predicado, pre-vivido y post-vivido de verdad. En pocas palabras, se realiza el verdadero seguimiento de Cristo; el «asunto de Jesucristo» es tomado en serio. Por tanto, la Iglesia puede — ¿quién lo haría sino ella? — ayudar a los hombres a ser hombres, cristianos, hombres-cristianos, y a seguir siéndolo de hecho: a la luz y en la fuerza de Jesús, poder vivir, actuar, padecer y morir de una forma verdaderamente humana; por estar mantenidos desde el principio hasta el fin por Dios, poder comprometerse hasta el fin por los hombres.

Está en manos de la Iglesia el modo de superar esta crisis. El programa no falta. ¿Por qué sigo en la Iglesia? Porque de la fe hago *esperanza*: esperanza de que el programa, es decir, de que el asunto de Jesucristo es más fuerte que todos los abusos que se dan en la Iglesia y con la Iglesia. Por esto vale la pena la decisiva toma de postura *en* la Iglesia; por esto vale la pena la toma de posición más concreta en el ministerio eclesial a pesar de todo. No permanezco en la Iglesia *aunque* sea cristiano: no me tengo por más cristiano que la Iglesia. Sino que permanezco en la Iglesia *porque* soy cristiano. *

* Este cap. 7 es un artículo publicado por la revista «El ciervo», Barcelona, abril de 1971.